

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KEMALPAŞAZÂDE'NİN RİSÂLE
Fİ TEKADDÜMİ'L- İLLETİ'T-TÂMME 'ALE'L-MA'LÛL
ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet CESUR

**Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atilla ARKAN

ARALIK- 2011

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KEMALPAŞAZÂDE'NİN RİSÂLE
Fİ TEKADDÜMİ'L- İLLETİ'T-TÂMME 'ALE'L-MA'LÛL
ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet CESUR

Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 30/12/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Atilla Arkan

Doç. Dr. Hayati Yılmaz

Doç. Dr. M. Iskenderoğlu

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ahmet CESUR

30/12/2011

ÖNSÖZ

Bir toplumun kültürel mirasını değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda yazma eserler kuşkusuz önemli bir yere sahiptirler. Ülkemiz açısından durum değerlendirildiğinde ise bu önem biraz daha artmaktadır. Zira hem yazma eser bakımından çok zengin bir birikime sahip bulunmamız hem de bu birikimi çözümlenecek yetişmiş insan sayısının azlığı yazma eserler üzerine yapılacak çalışmaların önemini biraz daha arttırmaktadır. Nitekim Arapça ve Osmanlıca ağırlıklı olmak üzere kütüphanelerde bekleyen birçok yazma eser gün ışığına çıkarılmayı beklemektedir.

Osmanlı düşüncesinin kendisine has bir seyri vardır. Yapılan çalışmaların azlığından dolayı bu düşüncenin mahiyeti yeterince açığa çıkmamıştır. Gerek yazmalar üzerine gerekse Osmanlı düşünürleri üzerine yapılacak çalışmalar bu mahiyetin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Kemalpaşazâde de Osmanlı Döneminin önemli düşünürlerinden biridir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin "*Risâle fi Tekaddümil'- İlleti't-tamme 'ale'l-ma'lûl'*" adlı Risâlesinin incelenmesi önemlidir. Çalışmamız Risâlenin tahkik ve değerlendirmesinin yanında ihtiyaç-illet ilişkisi bağlamında felsefenin ana konularından imkân ve hudûs kavramlarını ele almaktadır. Başka çalışmalarda düşünürümüzün hayatı ayrıntılı incelendiğinden, bu konuya giriş kısmında kısaca değindik.

İbni Kemal incelemesini yaptığımız Risâlesinde de görüleceği üzere filozof ve kelimcileri ciddi manada eleştirilere tabi tutmuş ve böylece bu iki alandaki hâkimiyetini göstermiştir. Kemalpaşazâde'nin felsefenin diğer alanlarında ele aldığı konular üzerindeki hâkimiyeti felsefi yönünde detaylı çalışmalar yapılması gerektiğini göstermektedir. Bu yönleriyle Risâlenin incelenmesi Osmanlı düşüncesinin mahiyetinin kavranmasına küçük de olsa katkıda bulunacaktır.

Genelde İslam düşüncesinin gelişim sürecinin doğru anlaşılabilmesi ve özelde de Osmanlı düşüncesinin mahiyetinin kavranabilmesi için Kemalpaşazâde gibi müelliflerin çalışmalarının gün ışığına çıkarılması büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada da amacımız Kemalpaşazâde'nin felsefeyle kelam arasında duran bir Risâlesini tahkik ve incelemeye gün ışığına çıkarmaktır.

İslam felsefesinin temel kaynaklarına ulaşmam için beni böyle bir çalışmaya yönlendiren ve yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Atilla ARKAN'a,

desteğini esirgemeyen sayın hocam Yard. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na,
eserin başından sonuna kadar çalışmamda yardımcı olan Emet İlçe Müftüsü Sayın
şahmeddin ÖZDEMİR'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Ahmet CESUR

30/12/2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR.....	iii
ŞEKİL LİSTESİ.....	iv
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KEMALPAŞAZEDE’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	5
1.1. Kemalpaşazâde’nin Hayatı.....	6
1.2. Felsefî ve Kelamî Yönü.....	7
1.3. Eserleri.....	8
BÖLÜM 2: RİSÂLEDE ELE ALINAN KONULAR VE İNCELENMESİ.....	8
2.1. Eserin Mukaddimesinde Ele Alınanlar.....	8
2.1.1. Ma’lûlün Bir Parçası Olarak Ele Alınan İlet.....	9
2.1.2. Ma’lûlün Parçası Olmayan İlet.....	9
2.1.3. Nakıs İletler, Şart, Engel ve Yokluk.....	10
2.1.4. Cins ve Fasıl.....	10
2.1.5. Hazırlayıcı İletler.....	10
2.1.6. Tam İlet.....	11
2.2. Eserin İkinci Bölümünde Ele Alınanlar.....	13
2.2.1. Tam İletin Ma’lûlden Önce Geleceğiyle İlgili Tartışmalar.....	13

2.3. İhtiyaç – İlet İlişkisi.....	19
2.4. Risâlenin Değerlendirmesi.....	36
2.4.1. Konunun Felsefi ve Bilimsel Yönü.....	36
2.4.2. İletinin Tanımı ve Bölümleri.....	38
2.4.3. Şart.....	48
2.4.4. Cins ve Fasil.....	51
2.4.5. Nakıs İlet Bölümleri ve Çeşitli Değerlendirmeler.....	52
2.4.6. Tam İletinin Ma'lûlden Önce Gelmesi.....	60
2.4.7. Kemalpaşazâde'ye Göre Önemli Bir Şart 'Hulûl'.....	62
2.4.8. Kemalpaşazâde'ye Göre Tam İletinin Ma'lûlden Önce Gelip Gelemeyeceği Meselesinin Çözümü.....	66
2.4.9. Problemin Ortaya Çıkış Türleri.....	70
BÖLÜM 3: “RİSÂLE FÎ TEKADDÜMİL’- İLLETİ’T- TAMME ALE’İ- MA’LÛL” RİSÂLESİNİN TAHKİKİ METNİ.....	77
SONUÇ.....	117
KAYNAKÇA.....	119
EKLER.....	122
ÖZGEÇMİŞ.....	166

KISALTMALAR

age. : Adı geçen eser

agm. : Adı geçen makale

Ar. : Arapça

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

haz. : Hazırlayan

mad. : Maddesi

Tr. : Türkçe

vd. : Ve devamı

ŒEKİL LİSTESİ

Œekil 1: Evrenin Yaratıcıya İhtiyacının Nedeni.....	22
--	----

Tezin Başlığı: Kemalpaşazâde'nin "Risâle Fi Tekaddümi'l- İletî't- Tamme 'Ale'l- Ma'lûl" Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi	
Tezin Yazarı: Ahmet CESUR	Danışman: Doç. Dr. Atilla ARKAN
Kabul Tarihi: 30 /12/2011	Sayfa Sayısı: x(ön kısım) + 123(tez) + 44(ekler)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilim Dalı: İslam Felsefesi
<p>İslam Felsefesinin ana kaynaklarına ulaşmadan bu alanda yapılacak akademik çalışmaların temeli zayıf kalacaktır. Yapılacak çalışmaların bilimsel değerinin kayda değer bir noktaya ulaşabilmesi için ilk elden kaynakların kullanılması büyük önem arz etmektedir. Osmanlı bilim ve kültür tarihi büyük ölçüde el yazması eserler olarak kütüphanelerde çözümlenmeyi beklemektedir. Kemalpaşazâde'nin "<i>Risâletün fi Tekaddümil'- İletî't-tammeti ale'l-ma'lûl</i>" adlı eseri de bunlardan sadece biridir.</p> <p>Çalışmamız 15. ve 16. yy'da kâleme alınmış bir Risâle üzerinedir. Risâle metafiziğin temel problemlerinden birisi olan "illiyet (sebeblilik)" problemini merkeze almaktadır. "Tam illetin ma'lûlden önce geleceğine dair" yazılan Risâlede, Kemalpaşazâde Risâlenin tümü ele alındığında İslam Felsefesinde başlı başına araştırma ve incelemeye tabi tutulacak konulara değinmektedir. Ancak, çalışmamızın amacı bu konuları detaylı olarak ele almak olmadığından "illet" ve bu kavram etrafında şekillenen görüşler derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu açıklamaların bulunduğu bölüm eserin mukaddimesi olarak müellif tarafından belirtilmiştir. İkinci bölümde ise Tam illetin ma'lûlden önce gelmesi konusunda illet – ma'lûl ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınmıştır.</p> <p>Eserde ayrı bir başlık altında ele alınmamasına rağmen konuya ışık tutacağına inandığımız ihtiyaç – illet – ma'lûl ilişkisini de ayrı bir başlık altında incelemiş bulunmaktayız.</p> <p>Sonuçta Kemalpaşazâde risâlede illet – malul kavramları merkezinde İslam felsefesinin temel meselelerinden nedenselliğin özüne yönelik bir inceleme yapmaktadır. Kemalpaşazade'ye göre tam illet, hangi şekliyle olursa olsun ma'lûlden önce gelir. Çalışmamızda bu noktada detaylı bir inceleme yapmakla beraber çeşitli vesilelerle İslam felsefesinin birçok konusuna temas ettik. Ayrıca çalışmamız dönemindeki felsefi hareketliliğe ışık tutması ve eserin tenkitli metninin de araştırmacıların hizmetine sunulması yönleriyle katkı sağlamıştır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Kemalpaşazade, İlet, Ma'lûl, Nedensellik, Âlem	

Title of the thesis: The Work Called Kemalpaşazâde's "The Pamphlet That Exact Cause Comes Before The Effect" Pamphlet To Edition, Translation and Evaluation	
Author: Ahmet CESUR	Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Atilla ARKAN
Date: : 30/12/2011	Nu. Of pages: x(pre text) + 123(main body) + 44(appendices)
Department: Division of philosophy and Religious Sciences	Subfield : İslamic Philosoph
<p>The foundation of the academic study that will be carried out on this field will be insufficient without reaching the main sources of the philosophy of Islam. Using sources with its first hand is very essential for the value of the studies which will be carried out to reach a valuable point. The Works of Ottoman Science and History of Culture are waiting for being solved as being mostly handwriting works. "The Pamphlet that Exact cause comes before the effect" is one of these works.</p> <p>Our study is on a pamphlet which has been written in the 15th and 16th century. It concerns about the problem of causation which is one of the basic problems of metaphysics. In the pamphlet which has been written about the Exact Cause will come before the effect". , Kemalpaşazâde mentions about the topics which will be studied and searched in itself in the philosophy of Islam. when the whole pamphlet is handled However, since the aim of our study isn't searching these points with its details, the cause and the ideas formed around it has been deeply searched. In the part including these explanations is stated as being the introduction part of this work by the author. As in the second part, the cause and effect relationship is handled in a detailed way in the subject that exact cause comes before effect.</p> <p>In spite of not being handled under a different title in the work, we have searched the need-cause-effect relationship, that we believe it will illuminate the topic, under a seperated title.</p> <p>As a result, in his pamphlet, Kemalpaşazade makes a study towards the foundation of the causality which is one of the basic matters of the philosopy of İslam by handling the concept of cause and effect in the center. According to Kemalpaşazade, exact cause, it doesn't matter in which way, comes before the effect. We have mentioned about many topics of the philosopy of İslam with various means besides making a detailed study on this paint with our work. Moreover, our study contributes in terms of handling a light to the philosophical movement in the age and helping searches with the criticism text of the work.</p>	
Keywords: Kemalpaşazâde, Cause, Effect, Causation, Cosmos	

GİRİŞ

Filozoflar ile kelamcıların âlemin başlangıcına dair görüşleri farklılıklar gösterir. Kemalpaşazâde bu eserinde illet ve ma'lûl kavramlarıyla sebep – sonuç ilişkisini detaylı bir şekilde incelemektedir. Risâle, günümüzdeki “nedensellik” tartışmalarında ele alınan bir çok soruya felsefi düzlemde cevaplar vermektedir. Araştırmalarımız sırasında karşılaştığımız ve üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış birçok el yazması eserin de zengin bir düşünsel faaliyete tanıklık ettikleri görülebilmektedir.

Osmanlıda bilimsel ve felsefi faaliyetler konusunda olumsuz kanaatin önyargılı bir bakıştan kaynaklandığı söylenebilir. Zira henüz el yazması eserlerin tasnifi bile hakkıyla yapılmamışken, eserlerin içeriklerine nüfûz etmeden felsefi ve bilimsel çalışmaların olmadığı düşüncesi çok anlamlı olmasa gerektir.

Bu noktada yazma eserlerin incelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Çalışmalar arttıkça ortaya çıkacak sonuçlar hem bilim tarihine ışık tutacak hem de İslam tarihinde felsefi faaliyetlerin anlaşılmasını sağlayacaktır.

Çalışmanın Konusu:

İslam Felsefesinin temel konularından biri olan illet – ma'lûl ilişkisini araştırmak bu çalışmanın ana konusudur. Metafiziğin temel meselelerinden biri olan “illiyet” (Sebeplilik) bu iki kavram merkezinde şekillenmektedir. Sebep–sonuç ilişkisi olarak da ifade edebileceğimiz konuda illet, ma'lûl, illetin bölümleri, gibi kavramlar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Tam illetin ma'lûlden önce gelip gelemeyeceği konusu, çalışmanın en hayati noktasını oluştururken felsefenin bu temel sorusuna filozoflar ile kelamcılarının yaklaşımları, Kemalpaşazâde'nin Risâlesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmaya bu bağlamda “Kemalpaşazâde'nin “*Risâle fi tekaddümi'l-illeti't-tamme 'ale'l-ma'lûl*” adlı eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesi” adı verilmiştir.

Çalışmanın Amacı:

Kemalpaşazâde bu Risâlesinde filozof ve kelamcılarının düşüncelerini ve bu düşüncelere kendi bakışını, katıldığı ve katılmadığı yönleri ortaya koymuştur. Allah – Âlem ilişkisi, evrenin yaratılışı, sonsuz nedenler zincirinin imkansızlığı gibi konular illet – ma'lûl ilişkisiyle birlikte tartışılmıştır. Bu çalışma “*Risâle fi tekaddümi'l- illeti't- tamme*

‘*ale’l-ma’lûl*’ adlı eserinin tenkitli metnini, değerlendirme ve tercümesini ilim dünyasına kazandırmayı amaçlamaktadır. Risâle tabiatıta gerçek anlamda bir nedensellik var mıdır? sorusuna kelamcılar ve filozofların görüşleri çerçevesinde verilen cevapları ele alır. Çalışmamız ayrıca bu konular etrafında geçen isimlerden hareketle dönemin felsefi hareketliliğini de gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Kuşkusuz imkân ve hudûs kavramları âlemin kıdemi meselesiyle birlikte ele alınacak en temel meselelerdendir. Risâlenin esas hedefi bu olmamakla birlikte tamamen bu konudan bağımsız olarak da ele alınamayacağı için imkân ve hudûs nazariyeleriyle ilgili açıklamalara gidilmiştir.

Çalışmanın Önemi:

Kemalpaşazâde çok sayıda önemli eser veren bir ilim adamıdır. Fıkıhtan tasavvufa, edebiyattan tarihe, felsefeden kelâma kadar bir çok alanda eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmada özellikle müellifin diğer eserlerine göre arka planda kalmış felsefi yönünü öne çıkaran risâlelerinden biri incelenmiştir.

Metafizik konularının belki de en temel problemlerinden birisi olan Sebep – sonuç ilişkisini başlıca ele aldığı “*Risâle fi tekaddümi’l- illeti’t- tamme ‘ale’l-ma’lûl*” risâlesinin ele aldığı konular bugün bile hem felsefi hem bilimsel platformlarda tazeliğini korumaktadır. Özellikle evrenin başlangıcını keşfetmeye yönelik heyecan verici bilimsel çalışmalarda bilim adamlarının konunun metafizik boyutuyla ilgili değerlendirmelere kayıtsız kalmamayacağını dile getiren açıklamaları, çalışmaya bu açıdanda bir zenginlik katmaktadır.

Çalışmanın öncelikle çalışmayı yapan açısından önemli katkıları vardır. Daha önce de belirtildiği üzere yazma eserler üzerinde yapılan çalışmalar oldukça eğitici bir süreci beraberine getirmektedir. Yüksek lisans seviyesinde yazma eserlere yönelik detaylı incelemeler, yabancı bir dilde yazılmış el yazması bir eseri tahkik edip tenkitli bir metin oluşturmak çalışmayı yapan açısından ilerisi içinde önemli kazanımlar ifade etmektedir.

Sonuçta çalışmanın iki noktada önem arzettiği söylenebilir. Birincisi İslam felsefe ve bilim geleneğine ait bir el yazması eserdeki bilgilerin ortaya konmuş olmasıdır. İkincisi bu çalışmayı yapan kişi için el yazması eserlere âşinalık ve tahkik çalışmasının kazanımları sağlanmıştır.

Nüshalar ve Çalışmanın Yöntemi:

Yaptığımız araştırmalarda Risâlenin dokuz nüshasını tespit edebildik. Bu nüshalar:

- 1- Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 001049/297.4
- 2- Milli Kütüphane Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Arşiv Numarası: 06 Mil yz A 1022/19
- 3- Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu Arşiv Numarası: 34 Fa 1602/41
- 4- Tavşanlı İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu Arşiv Numarası: 000133/122.297
- 5- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numarası: AY 3136
- 6- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Arşiv Numarası: 21 Hk 844/8
- 7- Milli Kütüphane Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Arşiv Numarası: 60 Hk 123/26
- 8- Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu Arşiv Numarası: 34 Atf 2816/36
- 9- Milli Kütüphane Ankara, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv Numarası: 06 Hk 3084/2

Bu nüshalardan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nden temin edilen nüsha, mukabele kaydı bulunması dolayısıyla esas nüsha olarak belirlenmiştir. Mukabele kaydı bulunan nüshanın daha güvenilir olacağı düşüncesinden hareketle bu şekilde bir seçim yapılmıştır. Tahkikte esas alınan bu nüshaya Süleymaniye ve Ankara (06 Mil yz A 1022/19) nüshaları eklenerek tenkitli metinde üç nüsha kullanılmıştır. Esas nüsha ile diğer nüshalar arasındaki farklar tespit edilerek tenkitli metin oluşturulmuştur.

Tenkitli metinde kullanılmak üzere İstanbul Üniversitesi nüshası için (ط), Süleymaniye nüshası için (س), Ankara nüshası için (ن) harfleri rumuz olarak belirlenmiştir.

Tenkitli metin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları sayfa başında yer alan ilk kelimenin sağına (/) işareti konulup dipnotla açıklanarak hangi nüshanın kaçınca yaprağı olduğu belirtilmiştir. Bu açıklamada önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğunu gösteren harf, sonra da köşeli parantez arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğu, nüshanın Arapça rumuzu ile verilmiştir. Yaprağın (a) yüzü (أ), (b) yüzü (ب) harfi ile gösterilmiştir. [ن ١٩ ب في] örneğinde olduğu gibi.

Tenkitli metin ile diğer nüshaların farklılıkları dipnot ile gösterilmiştir. Bu durumda; tenkitli metinde bulunup da diğer nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş sayfa sonundaki dipnota önce diğer nüshalarda bulunmayan ifade parantez içinde yazılıp iki nokta konulmuş sonra da “nâkıs fi” ifadesi eklenmiş en sona da eksikliğin olduğu nüshanın Arapça rumuzu parantez arasında verilmiştir. “(منه): ناقص في (ن)” örneğinde olduğu gibi. Tenkitli metinde bulunmayıp da diğer nüshalarda bulunan ifade içinde yine aynı yöntemle hareket edilmiş fakat fazla olan ifade “zâid” kelimesiyle belirtilmiştir. Gerekli yerlerde fazlalık veya noksanlıklar belirtilmemiş ibare aynen alınarak aradaki fazlalık veya noksanlığın ibarenin bütünü içinde görülmesi sağlanmıştır. Bazen metnin anlaşılması için esas nüshadaki ifade değil de diğer nüshadaki ifade tercih edilmeye daha uygunsa o ifade seçilmiş ve bu durum dipnotta belirtilmiştir.

Karşılaştırılan nüshalarda kelime veya cümleler satırların alt, üst veya yanına yazılmışsa bu durum “fi taht es-satr, fi fevk es-satr, fi el-hamiş” ifadelerinden uygun olanı ile belirtilmiştir. Tenkitli metinde esas nüshadaki ifadenin yerine diğer nüshalarda farklı bir ifade kullanılmışsa dipnot verilen noktada farklılık hangi nüshada ise onun rumuzu ile birlikte değişik olan ifade yazılmıştır. Metnin anlaşılabilmesi için çok gerekli hallerde tercih edilen kelime değişiklikleri tırnak içinde dipnotta gösterilmiştir. "يحتاج): (تحتاج)

Metnin oluşturulması ile ilgili olarak modern Arapça dilbilgisi kurallarına uyularak gerekli yerlerde hemze (ء) işareti kullanılmıştır. دائرة yerine دائرة , جزء yerine جزؤ gibi. Bununla birlikte kelimelerin yazımında modern Arapça kuralları kullanılmış bu farklılıklar belirtilmemiştir.

Bazı nüshalarda ظ, ظاهر yerine ح, حاف, هذا خلف, اه, احدهما, ح, حينئذ edatı yerine نم, نسلم şeklinde kullanılan kısaltmalar açık şekliyle yazılmıştır.

BÖLÜM 1: KEMALPAŞAZÂDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Kemalpaşazâde'nin Hayatı:

Kemalpaşazâde'nin asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzade II. Bayezid'e lalalık yapan dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle genellikle Kemalpaşazâde veya İbn Kemal diye anılır. 1469'da dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda Tokat'ta, bazılarında Edirne'de doğduğu kaydedilmekte, Amasyalı olduğu da ileri sürülmektedir. İyi bir tahsil gördüğü konusunda kaynaklar ittifak halindedir.

Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra Amasya âlimlerinden Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenimi gören İbn Kemal, babası tarafından asker bir aileye mensup olduğu için askeri sınıfa dâhil olur. II. Bayezid'in seferlerine katılır. Kendisinden naklen Taşköprüzâde, Vezir Çandarlı İbrahim Paşa'nın bir meclisinde Filibe müderrisi olan Molla Lütfi, ünlü akıncı kumandanı Evrenosoğlu Ahmed'in üst tarafına oturunca ilmiye sınıfının asker sınıfından daha muteber olduğu hakkında onda kanaat uyandırır ve bu olay ilmiye sınıfına geçmesine yol açar. Önce Edirne'de Molla Lütfi'nin derslerine devam eden Şemseddin Ahmed, ardından Kestelli Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Muarrifzâde Sinaneddin Yusuf, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerden ders alarak tahsilini tamamlar.

Önce Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman'ın desteğiyle Edirne'deki Ali Bey Medresesi müderrisliğine tayin edilir. Kısa zamanda yükselen İbn Kemal, Üsküp'te İshak Paşa medresesine terfî eder. Sonra tekrar Edirne'ye döner. Halebiye, Üç Şerefeli medrese son olarak Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilir.

Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı kamuoyunu İran'da bulunan Şii Safeviler'e karşı hazırlamak amacıyla yazdığı Risâlede Şah İsmail'i ve akidesini eleştirerek, Şiiilerle yapılacak savaşın cihad sayılacağını belirtmesiyle şöhreti artan Kemalpaşazâde, 1515'te Edirne kadılığına 1516'da Anadolu kazaskerliğine getirilir. Bu görevdeyken Mısır seferine katılır, padişahın büyük itibar görür. Bundan sonra ölümüne kadar Yavuz Sultan Selim ile iyi münasebetler içinde bulunur. 1520 yılında Edirne Dârulhadisi'ne, sonra 1522'de yine Sultan Bayezid Medresesine müderris tayin edilir. 1524'te İstanbul'a gelerek Fatih Medresesi'nde görevini sürdürür. Son olarak, Zenbilli Ali

Efendi'nin ölümü üzerine onun yerine 1526'da Şeyhülislam'lığa getirilir. 1534 yılında ölünceye kadar bu görevde kalır.

Dönemlerinde yaşadığı üç padişahın sevgi ve saygısını kazanan Kemalpaşazâde'nin hemen her ilimde bilgi sahibi olduğu zikredilmektedir. Nakli ilimler başta olmak üzere birçok alanda eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Daha genç yaşında Sadeddin Taftazâni ve Seyyid Şerif el-Cürçâni gibi âlimlerle kıyaslanmıştır. Osmanlı uleması arasında ilmi kudretinden dolayı “mulallimü'l-evvel” ünvanıyla anılmıştır. Talebesi Ebussuûd Efendi'de “mualimü's-sani” kabul edilmiştir. İlmiye mesleğine geçtikten sonra devamlı bir yükseliş göstermiştir. Eserlerini Türkçe, Arapça ve Farsça yazmıştır. Eser verdiği hemen her ilim dalında karmaşık konuları cesaretle tartışan Kemalpaşazâde en muktedir âlimleri ehliyetle tenkit ederdi. Mısır'ın alınmasından sonra şöhretini duyan Mısır uleması kendisini denemek istemişse de sonunda onun ilmi kudretini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Eserlerinin sayısı hakkında farklı görüşler vardır. Askeri sınıftan, ilmiye sınıfına geçişi geç olmasına rağmen verimli bir müellif olduğu konusunda ittifak vardır.

1.2. Felsefi ve Kelâmi Yönü:

Kemalpaşazâde, İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiriye ve analize dayanan eserler yazmıştır. Kelam, felsefe ve tasavvufun sentezini yaparak Ehlişünnet akâidini aklen temellendirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Döneminde Melâmi düşünce ve Şiâ akımının etkisine karşılık önemli bir mücadelesi vardır. Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının devam ettirdiği Fahreddin er-Razi ekolüne bağlı bir düşünürdür. Düşüncelerini döneminin yaygın telif yöntemi olan şerh ve haşiyeler yerine müstakil risâleler yazarak dile getirmiştir. Çalışmalarında, Semerkandî, Bakıllâni, Abdulkâhir el-Bağdadi, Gazzâlî, Şehristani, Fahreddin er-Razi, Seyfeddin el-Âmidî, Şemseddin el-İsfehâni, Âdudüddin el-Îcî, Taftazânî ve Seyyid Şerif el-Cürçâni gibi kelamcılarının eserlerine sık sık atıflarda bulunmuştur.¹

¹ İlyas Çelebi, *DİA*, “Kemalpaşazâde” cilt 25 s. 244; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000; Ahmet Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara 1987; Kemal Sözen, *İbni Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi Isparta 2001; *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1986, Sayın Dalkıran, *İbni Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997

1.3. Eserleri:

Kemalpaşazâde, birçok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça eserler yazmıştır. Çalışmalarının sayısı konusunda çeşitli rakamlar zikredilmektedir. Cemîl el-Azm 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Öçal 226 eserinden bahsederler. Bunların bir kısmı müstakil teliflerden, bir kısmı diğer eserlerin bölümlerinden, aynı eserin değişik isimle kaydedilmiş şekllinden, şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır. Biz çalışmamızda bir fikir vermesi bakımında sadece felsefeye dair eserlerinin isimlerini ele aldık. Bu eserler:

1- Haşiyeye alâ Tehâfütü'l felâsife li-Hocazade 2- Risâle fî beyâni'l-vüçud 3- Risâle fî tahkîki lüzûmi'l-îmkân li-mahiyyeti'l-mümkin 4- Ta'rifü'l-akl 5- Risâle fî beyâni'l-akl 6- Nesâyih 7- Fî Tahkîki murâdi'l-kâ'ilîn bi-enne'l-vâcib teâlâ mûcib bi'z-zat 8- Risâle fî hakikati'l-cism 9- Risâle fî ma'ne'l ca'l ve mec'uliyeti'l-mâhiyye 10- Risâle fî tahkîki ma'ne'l-eyz ve'l-leys 11- Risâle fî beyani enne'l-vüçüd aynü mâhiyyetih ev gayruha 12- Risâle fî vüçüdi'z-zihni 13- Risâle fî'l-fakr 14- Risâle fî ziyadeti'l-vüçud ale'l-mahiyye 15- Risâle fî enne'l-mümkin la yekûnü ahadet't-tarafeyn 16- Risâle fî ihtiyaci'l-mümkin 17- Risâle fî ulûmi'l-hakaik ve hikmeti't-dekâik 18- Risâle fî hel yestenide'l-kadîm ile'l-müessir em la 19- Risâle fî tekaddümi'lilleti't-tamme ale'l-ma'lûl 20- Risâle fî sübüti'l-mahiyye

BÖLÜM 2: RİSÂLEDE ELE ALINAN KONULAR VE İNCELENMESİ

Bu bölümde, eserde tartışılan ana konular ve konular etrafındaki görüşler ana hatlarıyla tespit edilmeye çalışılacaktır.

Eserde konuların belli bir sıralama veya sınıflandırma yapılarak ele alındığını söylemek zordur. Bununla birlikte risâle öncelikle iki bölüme ayrılabilir. Kemalpaşazâde'nin kendi ifadesiyle birinci bölüm mukaddime olarak adlandırılmış, ikinci bölümde ise “istenilenin aslı” ifadesiyle illet – ma'lûl ilişkisi ve tam illetin ma'lûlden önce gelmesi konusu etrafındaki görüşler ele alınmıştır.

2.1. Eserin Mukaddimesinde Ele Alınanlar:

Tekrar belirtelim ki, eserde konuların ayrılarak bir başlık altında ele alındığını göremiyoruz. Bundan sonra kullanacağımız “başlıklar” kendi tasarrufumuzla oluşturulmuştur. Yine eserde bazen sadece isim kullanılmış, bazen de eser adı kullanılmıştır. Biz bu durumda isim ve eserin ikisini birlikte belirtmeyi uygun gördük. Ancak, bazen Kemalpaşazâde sadece, “kibirli olanlardan biri”, “bu konuda araştırma yapanlardan biri”, “görüşlerine saygı duyulanlardan biri”, “saygın kişi”, “birinin ifadesi ve güzel anlatımına göre” şeklinde nitelendirmeler kullanmıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimizi yine isimleriyle birlikte verdik. Ayrıca yine başlıklar altında ele alınan konuların eserin tamamı göz önüne alındığında değişik vesilelerle başka yerlerde belki daha detaylı ele alınmış olma ihtimali de vardır. Bundan dolayı örneğin aşağıda “hazırlayıcı illet” başlığı altında ele alınan konu risâlenin bir başka yerinde belki buradakinden daha detaylı ele alınmış olabilmektedir.

Kemalpaşazâde illetin tanımları ve bölümlerine geçmeden, ‘tam illetin ma'lûlden önce olacağı’ meselesinin önemini vurgular ve kendi illet tanımını vererek eserine başlar.

Adudiddin el-Îcî'nin *Mevâkıf*'inde verilen illet tanımını yetersiz bularak, “ihtiyaç duyanın sadece varlık kazanma olduğu” görüşüne katılmaz. Zira Kemalpaşazâde'ye göre, varlık da, yokluk da, mâhiyet de, ihtiyaç duyabilir. *Hikmet'ül-ayn*'in şarihi Kâtip Gazvînî ve İbn Sina'nın tanımlamasına yer verdiği açıklamaları doğru ve isabetli bulur. İlet, sûret, unsur (madde), fâil ve gâyeden ibarettir. Sûri illetle bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şey kastedilmektedir. Maddi illetle bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilkuvv ve o şey yapan ve kendisine yerleştiği şey

kastedilmektedir. Fâil illetle, kendinden farklı bir varlık veren şey kastedilmektedir. Gâye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illet kastedilmektedir.² Kemalpaşazâde illetin tanımlanmasında herhangi bir kayıtlama yapılmasını isabetli bulmaz. *Tecrid* sahibinin (Cürcâni) tanımını da isabetli bulmamıştır. Cürcâni, fâil illete ait olan masdariyeti illetin tamamına ait gibi kullanmıştır.

Cürcâni, illeti tanımlarken herhangi bir kayıtlama yapılmadan mutlak olarak tanımlaması gerekirken illeti, tam ve nakıs ayırımı yaparak tanımlamıştır. Böylelikle *Mevâkıf*'teki illet tanımını 'nakıs illet' kaydıyla sınırlayarak illetin doğru tanımını değiştirmiştir.

2.1.1. Ma'lûlün Bir Parçası Olarak Ele Alınan İlet:

Bu bölümde ma'lûlün parçası olarak 'maddi illet' ve 'sûri illet' kavramları tartışılmıştır. İbn Sina'da cismin iki unsuru madde ve sûrettir. Madde bilkuvve, sûret bilfiil bir ilkedir.³ Kemalpaşazâde madde ve sûretin sadece cisimlere ait olamayacağını, ârazların da madde ve sûretleri olacağını düşünür. Cürcâni ve Nasıruddin Tûsî'nin her ikisinin de madde ve sûret kelimelerinin anlamları arasındaki farkı karıştırmaları sebebiyle bu hataya düştüklerini hatta Nasıruddin Tûsî'nin, bu karıştırma yüzünden *Şerhü'l-İşarat*'da yanlış bir açıklama yaptığını belirtir.

2.1.2. Ma'lûlün Parçası Olmayan İlet:

Bu bölümde 'fâil' ve 'gâye' illetten bahsedilmektedir. Fâil illet ele alınırken, 'muhtar fâil' ve 'mucib fâil' kavramlarını görüyoruz. Tanım düzeyinde bu kavramlar arasında bir tartışma yoktur.

Kemalpaşazâde, 'gâye' ile 'illet-i gâye' arasındaki farklılık olduğunu düşünmektedir. *Hikmet'ül ayn*'ın şarihi (Cürcâni) de eserinde bu ayrımı belirtmiştir.⁴ Gâye illetinin durumu incelenirken bu illetin zihinde ve dış dünyada kazandığı anlam üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki: Belli bir amaç için yapılan şey ile amaç, sebep, sonuç ilişkisi bakımından birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantılarında zihinde olmak ile dış dünyada

² İbn Sina, *Metafizik 2*, Litera Yayıncılık Çeviri Ekrem Demirli-Ömer Türker İstanbul 2005, s.2

³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay. İstanbul 1992, s. 134

⁴ Cürcâni, *Şerhü hikmet'ül-ayn*, Dâru's-savbâ 1319, s. 95 vd.

olması arasındaki ilişkiler yine bu bölümde ele alınmıştır. Cürcâni de bunu *Şerhü'l-muhtasar*'ında belirtir.⁵

2.1.3. Nakıs İletler, Şart ve Engel (Mani), Yokluk:

Kemalpaşazâde çeşitli ihtimalleri kendisi ortaya koyup sergiledikten sonra, şartın fâilin tamamlayıcısı olduğunu belirtir. Engellerin ortadan kalkması da aynı şekilde fâilin tamamlayıcılarından. Kemalpaşazâde, Cürcâni'nin *Şerhü'l-mevâkıf*'ında yer alan açıklamalar merkezinde yürüttüğü tartışmalar çerçevesinde nihai olarak yokluğun olmamasının zaten tam illetin özelliklerinden olduğunu tespitle son noktayı koymak istemektedir. Yani Cürcâni, yokluk şartını engellerin olmamasına dâhil etmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre ise yokluk şartı kendiliğinden yoktur. Başka bir şeyin yokluğuna bağlı değildir.

2.1.4. Cins ve Fasıl:

Kemalpaşazâde cins ve faslı dâhili illetlerden saymamaktadır. Cins ve fasıl Kemalpaşazâde'ye göre aklen yapılan soyutlamalar sonucu ortaya çıkan parçalardır. Mâhiyet, varlık kazanmak için insan aklının analizi sonucu ortaya çıkan bu parçalara ihtiyaç duymaz.

Kemalpaşazâde burada yine cins ve faslı ma'lûlün gerçek birer parçası sayan Cürcâni'yi eleştirir.

2.1.5. Hazırlayıcı İletler:

Bu bölümde hazırlayıcı illetlerin durumu tartışılmaktadır. Kemalpaşazâde'ye göre hazırlayıcı illetin varlığının dayanağı imkân dâhilinde olanın varlığı değil, onun hudûsudur.

Hazırlayıcı illetler yakın ve uzak şeklinde ikiye ayrılır. Hazırlayıcı illet uzak olursa yakın hazırlayıcı gelene kadar uzak hazırlayıcı gider. Yakın hazırlayıcı olduğunda ma'lûl ortaya çıkar. Kemalpaşazâde'ye göre hazırlayıcılar yok olduğunda ma'lûl yok olmaz. Kemalpaşazâde'ye göre bu, zorunluluk arz eden bir durumdur.

⁵ Cürcâni, *Şerhü'l-muhtasar*, Matbatü'l-kübra el-emire Mısır 1316, s. 46 vd.

Kemalpaşazâde, illetleri, bir şeyin varlığının illetleri ve hudûsunun illetleri diye sınıflandırır. Hazırlayıcı illetler ona göre varlığın hudûsunun illetlerindedir. Hazırlayıcılar bir şeyi varlık âlemine çıkarır, devamında etki etmezler. Mesela bir kitabın yazarı ortadan kalktığında kitap da ortadan kalkmaz, çünkü yazar kitabın varlığının illeti değil hudûsunun illetidir. Kutbuddin Râzi ile Kemalpaşazâde'nin düşünceleri bu konuda paralellik arz eder. Ancak bununla beraber, Cürcâni'nin "...veya o illetlere ma'lûlun hudûsu bağlı olur" sözündeki hudûsu anlamadığından *Şerhü'l-metâli* adlı kitabında, hazırlayıcı illetleri varlığın illetleri olarak kabul ettiğini söyler ve Cürcâni'yi eleştirir.

2.1.6. Tam İlet:

Îcî'nin illet tanımında ihtiyaç duyanın sadece varlık kazanma olarak tanımlamasını eksik bularak eleştiren Kemalpaşazâde tam illeti tanımlarken "şeyin ihtiyaç duyduklarının bütünü tam illet diye isimlendirilir" tanımında şey kelimesinin kayıtlamadan kullanılmasını isabetli bulur. Ancak Cürcâni'nin *Mevâkif*'i şerh ederken, "Şeyin mâhiyetinde ve vücudunda veya sadece vücut kazanmasında ihtiyaç duyduğu" şeklinde bir kayıtlama getirmesi Kemalpaşazâde tarafından kabul görmez. Cürcâni' fâil illetin bazen tek başına tam illet olabileceğini anlayamadığı için bu tür sınırlandırmalara gitmiştir.

Tam illet başlığını verdiğimiz bu bölümde Kemalpaşazâde yine daha önce çeşitli açıklamalarda bulunmasına rağmen şart ve engelin bulunması durumuyla beraber 'fâil illet' ve 'tam illet' durumunu tartışmaktadır. Bu tartışmada ele alınanlar *Tecridin* haşiyelerinde (Cürcâni) şu şekildedir: Bir amaca yönelik olmayan, tesiri şarta bağlı olmayan ve fâili o etkiden bir engelleyicinin de olmadığı bir fâilden, basit bir cevherin meydana gelmesi, dolayısıyla da tam illetin basit olması caizdir diyerek, tam illette terkinin gerekli olmadığını gerekçelendirme çabasına girmiştir. Kemalpaşazâde: "Basit fâilin, basit cevherdeki tesiri şarta bağlı olmaz" sözündeki cevher kaydının gereksiz olduğunu belirtir. Zira zaten şarta bağlı olmamak akla cevheri getirmektedir. Çünkü basit ma'lûl araz olduğu zaman onun varlık kazanması için fâilin etkisi, vücut şartı olan mevzuya bağlı olur. Kemalpaşazâde, Cürcâni'nin "Bir amaç için yapmayan" fâil nitelemesinin çok isabetli olduğunu belirtir. Eğer bunun yerine 'mucip' kelimesi kullanılsaydı, bu kelimenin anlamı gereği mucip bazen yaptığı işi "bir amaç için yapan"

olacağından isabetsiz bir kullanım olacaktı. Ne var ki, Kemalpaşazâde bu isabetli kullanımın rastgele bir isabet olduğunu nitekim Cürcânî'nin *Mevâkıf*'ı şerh ederken bu söz yerine “amaç için yapmayan – la yef'alü li gâyetin” yerine ‘el mucib’ kelimesini tercih ederek, kavramları kullanmada süreklilik göstermediği ve itinalı olmadığı için Cürcânî’yi eleştirir.

Engelin olmamasının illetten bölüm olması gerektiğine dair değerlendirmelere Kemalpaşazâde, ma'lûl vücut bulmak için eşyadan herhangi bir şeyin yok olmasına ihtiyaç duymaz diyerek karşı çıkar.

Yine Cürcânî: Ma'lûlün fâil ile birlikte varlık kazanmasını dikkate değer bularak fâilde terkinin gerekli olmadığını söyler. Bunu gerekçelendirirken çalışmamızda daha sonra ayrı bir başlık olarak ele alacağımız ve Kemalpaşazâde'nin bu Risâlesinde birçok yerde değişik vesilelerle değindiği illet ile ma'lûl arasında ihtiyaç olma durumu, imkân – hudûs – ihtiyaç – illet ilişkisi ile ilgili olarak bir değerlendirme yapar.

Cürcânî fâile ihtiyaç duymanın illetini imkân olarak görmektedir. Bu durumda ona göre ‘ma'lûl’ imkân dâhilindedir, şeklinde nitelendirilmedikçe ona fâil illet aranmayacağı kanaatindedir. Bundan dolayı Cürcânî, imkânı ma'lûl açısından göz önünde bulundurur.

Kemalpaşazâde ise buna karşı çıkararak imkân dâhilinde olduktan sonra illet aramanın muteber bir davranış olmadığını söyler. Doğru bakış, ma'lûlün varlık kazanmasının illete olan bağlılığıdır. Çünkü ma'lûlün illeti bir araştırma yapıldıktan sonra bağlı olduğu değil, herhangi bir kayıtlama yapılmadan mutlak olarak varlık bulmak için gerçekte bağlı olduğu şeydir. Dolayısıyla imkân dâhilinde olmak ma'lûl açısından dikkate alınacak bir değerlendirme değildir.

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin *Mevâkıf* için yaptığı şerhlerinde vardığı sonuç olan “imkân mümkün ma'lûlün varlık kazanmasının illetlerindedir. İlet herhangi bir kayıtlama olmadan ma'lûlün bağlı olduğu şey değil de, imkândan sonra bağlı olduğu şeydir” şeklindeki açıklamaları ile illeti sınırlandırmasını kabul etmez.

Kemalpaşazâde'ye göre “başkası sebebi ile olmak zorunda olmak – el- vücut bil- gayr” yeterli bir ifadedir. Çünkü ‘el-vücut bil-gayr’ , imkândan sonradır. İmkân zaten her ma'lûlde olmak zorundadır.

Kemalpaşazâde kesin çözümün şu olduğu kanaatindedir: İlet herhangi bir tesir ve etkide bulunmadan, ma'lûlde bir belirginleşme ve gerçekleşmişlik oluşmaz. Bundan dolayı illet bu etkiyi yapmadan ma'lûlde varlık ve var olmak için başkası sebebi ile olmak zorunda olmak gibi sıfatlar ve ayrıca imkân sıfatı da kesinleşmez. Yani özetle, ma'lûl illet ona etkide bulunduktan sonra gerçekleşir.

Bu başlık altında değerlendirebileceğimiz başka bir konuda, ma'lûlün hariçte var olmadan önce imkân ve diğer vasıflarıyla birlikte zihinde var olması dolayısıyla zihni varlık konusudur.

Kemalpaşazâde'nin bu konudaki değerlendirmesi şu şekildedir: Ma'lûlün hariçte varlık kazanmadan önce, zihinde varlığının kabul edilmesini Kemalpaşazâde her mevcutta zihnî var olmanın harici varlığı önceleyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Eğer bu kabul edilirse mümkün varlıkların başlangıcından önce zihin olmadığından bu kabul başlangıç itibariyle problem oluşturacaktır. Nasiruddin Tûsî de *Telhisü'l-muhassal*'da bu konuda, Kemalpaşazâde'nin düşüncesini destekler mâhiyette açıklamalarda bulunmaktadır.⁶

2.2. Eserin İkinci Bölümünde Ele Alınanlar:

2.2.1. Tam İletin Ma'lûlden Önce Gelmesiyle İlgili Tartışmalar:

Bu bölüm tam illetin ma'lûlden önce gelmesiyle ilgili tartışmaları içermektedir. Konu tamamen, tam illetin ma'lûlden önce gelmesiyle ilgili teknik tartışmalar çerçevesinde cereyan ettiğiinden herhangi bir alt başlık vermeden görüşler aktarılacaktır.

Kemalpaşazâde'nin bu konudaki görüşü tam illet ma'lûlden önce gelir şeklinde özetlenebilir. Burada fâil illetin durumuyla ilgili olarak muhtar olma veya mucip olma bu önceliğe bir engel teşkil etmez.

Mevafık'ta ise “fâil ister muhtar, ister mucip olsun” şeklinde geçmeyen ifadede ‘basit’in ancak muhtar fâilden sudur edeceği gâye ve amacında muhtar fâile ait olacağı belirtilmektedir. Tam illet madde ve sûreti de kapsıyorsa tam illetin ma'lûlden önce gelmesinde problem vardır. Bu durumda Cürçânî ve İcî'nin bu konudaki görüşleri şöyledir:

⁶ Nasiruddin Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, Darul Adva Beyrut 1985, s. 235 vd.

“Nakıs illetler zatları itibari ile (tekaddümü zâtî) ma’lûlden önce gelirler. Zaman itibarı ile önce olmak, sûret illeti hariç diğer illetlerde uygundur. Çünkü sûret zaman olarak ma’lûl ile beraberdir.”⁷

Kemalpaşazâde başka bir yerde son cüz’ün sûret olmamasıyla ilgili görüşlerini belirterek, bunun ‘hulûl şartı’ olduğunu vurgulayacaktır. Yani *Mevâkîf*’ta geçen, zaman itibarı ile öne geçememe şeklindeki hükmün sadece sûret illetine ait olması bunun sûrete hasredilmesi problemlili bir yaklaşımdır. Buradaki ifade tarzı tam illet ne ile tamamlanıyorsa onların hepsini kapsaması şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla tam illetin tamamlandığı son cüz zaman olarak ma’lûlden önce gelse tam illet zamansal olarak ma’lûlden önce gelecektir. Bu da *Mevâkîf* sahibinin tam illet ma’lûlden önce gelemez sözünden dönmeyi beraberinde getirecektir.

Cürcâni ve İcî’ye göre ma’lûlün cüzlerinden her birinin, teker teker, ayrı ayrı ma’lûlün önüne geçmesi tam illetin ma’lûlden önce gelmesi konusunda şüphe edilmeyecek bir durumdur. Ancak, bir bütün olarak bütünün ma’lûle takaddüm etmesi Cürcâni ve İcî’ye göre araştırılması gereken bir konudur. Cürcâni ve İcî’nin bu düşüncelerinin temelinde madde ve sûret cüzlerinin toplamının, mâhiyetin aynı olması yatmaktadır. Ayrıca, buna fâil ve gâye illetleri eklendiğinde yine mâhiyetin kendi üzerine takaddümü söz konusu olacaktır.

Kemalpaşazâde bu görüşlerin incelenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre önde olmak bağıllığı gerektirmektedir. İhtiyaç duyan, ihtiyaç duyduğuna bağlı olur. Bu bir zorunluluktur. Bu görüş Kemalpaşazâde’nin bu konudaki temel görüşüdür.

Kemalpaşazâde’nin bu temel bakış açısına göre ‘bütün’ bütün olduğu şekliyle ma’lûlün ihtiyaç duyduğu değildir. Dolayısıyla bütün, bütün haliyle ihtiyaç duyulan olursa bu yönüyle ma’lûlden önce gelir. (Cürcâni ve İcî bu ihtiyaç duyulan olma özelliğini dikkate almadan bütün olarak ma’lûlden önce gelemez demişlerdir) buradan da İcî’nin *Mevâkîf*’ta illeti tam ve nakıs diye ayırmamasının sebebi anlaşılıyor. Cürcâni ise burada İcî’yi anlayamamış ve bundan dolayı da tam ve nakıs ayırımını sözlerine eklemiştir.

⁷ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tekaddümi’l- illeti’t- tamme ‘ale’l- ma’lûl*, s.139 tr, s. 96 ar (Türkçe tercüme ve Arapça metin ile ilgili atıflarda bundan sonra “*illeti’t-tamme*” kısaltması kullanılacaktır.)

Sonra *Mevâkıf*'ta İcî, illeti tam ve nakıs diye ayırmamakla birlikte, şeyin ihtiyaç duyduklarının hepsi tam illet şeklinde isimlendirilir. İletti ihtiyaç duyulan olarak tanımlayıp “tam illet” diye kayıtlarsanız, her zaman ihtiyaç duyulan olmasını gerektiren bir işlem yapmış olursunuz. O zamanda ma'lûl mürekkep olduğu zaman problem çıkar. Çünkü o zaman tam illet (ihtiyaç duyulan değil nakıs illetin toplamı olduğunda) ma'lûlden önce gelemez.

Cürcâni'nin bu konudaki görüşü: Madde ve sûretin toplamı mâhiyetin aynısıdır. Bu toplam zati olarak ma'lûlden önce gelemez. Bu toplama fâil veya gâye eklendiğinde de durum aynıdır. Tam illet ancak tek başına fâil veya gâye ile birlikte fâil olduğu zaman ma'lûlden önce gelir. Problemsiz takaddüm budur.

Kemalpaşazâde'nin bu konudaki görüşleri “hulûl şartı” bağlamında şekillenmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre sûret maddeye hulûl etmedikçe mürekkep, varlık kazanamaz. Bu görüşte, madde ve sûretten sonra gelen ‘hulûl şartı’ ma'lûlün önüne geçer. Madde ve sûretten sonra gelmeyi ‘hulûl’ için bu ikisi arasındaki bağ ve ilişki açısından olduğunu söyler. Bu ilişki ve bağın da doğal olarak bağlantı kurulanlardan sonraya kalması gerekecektir. Kemalpaşazâde'nin bu konudaki görüşünü şöyle özetleyebiliriz: “Bir şeyden geriye kalandan geriye kalmak, o şeyden geriye kalmak demektir. Böyle olunca mürekkebin varlığının madde ve sûretin varlığından geriye kaldığı kesinleşmiş olur” Kemalpaşazâde tam illetin ma'lûlden önce gelmesinin anlamının bu ifadelerde olduğunu vurgulamaktadır. Bunu bir başka ifadeyle söyleyecek olursak: Dört illet meydana geldiğinde tam illet olur. Sûret olmadan mürekkep olamayacağından, sûret olmadıkça mürekkepten bahsedemeyiz. Sûrette madde illetinden ayrılmayacağına göre hiçbir zaman tam illet ma'lûlünden önce gelemez. Ancak, Kemalpaşazâde, burada sûretin bulunduğu halde tam illetin olabileceğini, çünkü sûretin maddeye ancak hulûl şartıyla etki edeceğinden dolayı, yani ‘hulûl’ madde ve sûretten sonra geleceği için ma'lûlün önüne geçer, dolayısıyla da tam illet ma'lûldün önce gelir demektir.

Kemalpaşazâde, bu durumda ortaya çıkan mürekkep için parçaların varlıklarının toplamından başka bir varlık ortaya çıkmış olmuyor mu? sorusuna, cüzler ile cüzlerin meydana getirdiği mürekkebin farklı olduğunu vurgulayarak cevap verir. Ayrıca, Kemalpaşazâde kendi tespit ettiği hulûl şartıyla tam illetin son parçasının sûret illeti

değil ‘hulûl şartı’ olduğunu belirtir. Ancak, burada hulûlü bir illet olarak değil sûreti maddeden ayıran ve ona eklenen bir özellik olarak görür.

Toplamın, ma’lûlün, kendisi ve aynı olup olmaması konusunda Devvâni’nin olduğu anlaşılan görüş şöyledir: Eğer her ferdin sadece kendisinin takaddümü kastediliyorsa bu kabul edilebilir. Ancak, zaten böyle olduğunda yani her ferdin teker teker öne geçmesi, toplamdan farklıdır. Zaten bu başkalık ve farklılık olduğunda bu konuda tartışma yoktur.

Bu görüşe karşılık, Kemalpaşazâde: Mürekkebin cüzleri ile mürekkebin kendisi arasındaki farklılıkta iki yol vardır. Birincide, mürekkepteki farklılık cüz yoluyla olmuyor da, ikincide cüz yoluyla oluyorsa bu kabul edilemez. Yani, mesela bu farklılık (gayrilik) başka bir yol ile de olabilir. Birincide şart yoluyla olurda diğerinde şart yoluyla olmaz. Kemalpaşazâde kabul edilebilir olanın, iki mürekkep arasındaki başkalığın, birinde, diğerinde olmayanın olmasını gerektirmesinin kastedilmesine bağlı olduğunu söyler. Yani bir başka şekilde söylemek gerekirse Kemalpaşazâde şöyle demektedir: Mürekkebin cüzleri ile mürekkebin kendisi arasında bir başkalık vardır. Bu başkalık mürekkebin parçaları yoluyla olurda, birinde bu parçalar yoluyla olan başkalık, diğerinde parçalardan başka bir yol ile olma kastı taşıyorsa bu kabul edilemez. Çünkü başkalık, başka yollarla da olabilir. Kemalpaşazâde’ye göre, iki mürekkep arasındaki başkalık, birinde yok olan, diğerinde var olmalı şeklinde bir kastı taşıyorsa bu kabul edilebilir.

Yine Devvani’ye ait olduğunu düşündüğümüz görüşe göre bu anlatılanlar suret cüz’ü ile ilgilidir. Bunu kabul eden Devvâni başka alanlarda bu görüşlerin işe yaramayacağını düşünenlere karşılık olarak, parçaların tamamı mürekkep için sûret kısmının bulunduğu yerde tam illetten parçadırlar, başkasında ise parçaların hepsi ma’lûlün aynısıdır. Aralarında sûret bölümü olmayan bir toplamı, ma’lûl kabul edersek bu toplam, tam illetten bir cüz olmaz, cevabını vermektedir.

Kemalpaşazâde de bu açıklamaya karşılık: Sûret cüz’ü olmayan bir mürekkep, madde cüz’ünü de içermez. Böyle bir mürekkep farazi mürekkeptir. Farazi mürekkep tek bir ma’lûl değil, bir kabul edilen birkaç ma’lûldür. Bu ma’lûllerin her biri de madde ve sûreti olmadığından parçaları olmayan basittir. Bundan dolayı farazi bir mürekkeple maddi ve sûri illeti nasıl iptal edebilirsin? Dâhili illetler içinde olmasına nasıl karşı

durabilirsin? Bunu bir bütün olarak yapamayacağın gibi, her birini ayrı ma'lûl kabul ederek de yapamazsın çünkü cüzleri yoktur, diyerek cevap vermektedir.

Kemalpaşazâde, meselenin özünün takaddümün illiyetin ferî olmasında yattığını söylemektedir. Bu noktadaki açıklama oldukça önemlidir. Zira Kemalpaşazâde kendi ifadesiyle “işin sırrı”nın bu nokta olduğunu söylemektedir. Ona göre: Tam illet ma'lûlden önce gelen sebeplerin (illetlerin) toplamıdır. Tam illetin illet olması tek tek ma'lûlden önce gelen sebeplerin sebepliliklerinin (illiyetliklerinin) toplamıdır. Tek illet önce gelince, bunların toplamı olan illetlerin toplamlarının da önce gelmesi gerekir. Bir şeyin kendisini defalarca öncelemesi (bir şeyin kendisine müteaddid defalar takaddüm etmesi) nde bir mahzur yoktur. Madde ve sûrette olduğu gibi bir şeyin kendisini defalarca öncelemesini kabul edenler, bunu da kabul etmelidirler. Kemalpaşazâde'ye göre asıl sorun, Ma'lûlün kendi kendine tek bir illetlikle illet olması ve tek bir takaddümle öncelemesindedir.

Kemalpaşazâde, problemin anlaşılmasından dolayı söylenenlerin sebeplerinden biri olarak 'kül' ün (bütünün) illiyetinin, cüzlerin illiyeti olduğunu bilmemek olduğunu belirtir. Kemalpaşazâde'ye göre, parçanın bütüne ihtiyacı yoktur. Bütün için parçaların sebep olma özellikleri dışında bir sebeplilik konusu olamaz.

Bu durum şöyle açıklanabilir: Her konuyu kendi fertlerinden biri için söylediğinizde doğrudur. Bu ifadeyi o konuyu teşkil eden çoğunluğa da söylediğinizde doğru olur. Mesela insan kavramını ele alalım. Tek bir insana insan dersiniz bu doğru olacağı gibi, insan topluluğuna da insan diyebilirsiniz.

Kemalpaşazâde tartışmaların temelinde genellikle şunun anlaşılmadığından bahseder: Önce gelmek nedensellik ilkesinin bir gereği olarak, sebep, sonuçtan (neden, nedensizden) önce gelir, sonucunu doğurur. Toplam (çok) birden çok sebeplilikle sebep olduğu gibi birden çok öne geçmeyle de öne geçebilir. Bir şeyin kendini birden çok öncelemeyle öncelemesinde bir sakınca yoktur.

Taftazâni de problemin çözümünde şu görüştedir: Madde ve sûretin toplamı, dört illetten müteşekkil mürekkep toplamın bir parçasıdır. Fakat bu dört illetten oluşan toplam, ma'lûlün illeti değildir. Dikkat edilirse Taftazâni'nin bu görüşü İcî'nin

Mevâkif'ta söylediği, dört illetten oluşan toplamın illiyetliği ve ma'lûlden önce gelmesini kabul etmediği düşüncesiyle aynıdır.

Tecrid'in haşiyelerinde Cürcâni aleyhine uydurularak söylenen şöyle bir görüş vardır: Fâil ve gâye ile kayıtlanmış olarak öne geçen tam illet, madde ve sûretin toplamı olmayıp, dört illetin toplamıdır. Toplam ise, toplam olma yönü ile madde ve sûretten başkadır. Dolayısıyla ma'lûl kendi üzerine takaddüm etmiş olmaz.

Kemalpaşazâde ise buna karşılık: Madde ve sûretten her birinin tam illetten parça olduğunu kabul edip, sonra bu ikisinin toplamının tam illetten cüz olmalarını kabul etmemenin doğru bir düşünce olmadığını söyleyerek düşüncesini ortaya koyar.

Bu konuda araştırma yapanlardan birinin düşüncesi de: Problemi çözmek için, madde ve sûretin toplamının tam illetten cüz olmadığını ispatlama yoluyla yaptığı değerlendirmedir. Kemalpaşazâde bu çözüm şekline katılmadığını çalışmamızda Risâlenin detaylı tahlilinde açıklayacağımız dört yol ile anlatmaktadır.

Kemalpaşazâde, illetin ma'lûl üzerine takaddüm etmesi probleminin iki şekilde ortaya konabileceği görüşündedir.

Birincisi: Tam illet ma'lûlden önce gelmesi gerekli olan illetin bir bölümüdür. Fakat ma'lûl mürekkep olduğunda tam illetin ma'lûlden önce gelmesi problemlidir.

İkincisi: Tam illet nakıs illetlerin hepsinden ibarettir. Nakıs illetlerin takaddümünde zaten problem yoktur.

Kemalpaşazâde problemin ortaya konabileceği bu yollar ve bunlara bağlı olarak muhtemel soru ve cevapları teknik bir değerlendirmeye tabi tutarak bu çözüm şekillerini değerlendirmiştir.

Kemalpaşazâde eserinin sonunda iki noktaya daha değinmektedir. Ma'lûlün yok olması için, bu yokluğun, tam illetinin var olması gerektiğini, bu varlık olmadan ma'lûlün yok olamayacağını, aynı şekilde ma'lûlün varlığı içinde, varlığının tam illeti var olmadan ma'lûlün var olamayacağını belirtir. Son olarak da, irtibat şartının ma'lûlün, vücut bulmak için ihtiyaç duyduklarından olduğunu, ma'lûl varlık âlemine çıkmadan önce bu şartında yerine gelmesi gerektiğini belirtir.

2.3. İhtiyaç – İlet İlişkisi:

Kemalpaşazâde Risâlenin muhtelif yerlerinde illet – ihtiyaç ilişkisine değinmiştir. Ayrıca yine bu konuyla ilgili olarak başka Risâlelerinde de konuyu ele aldığı bilinmektedir. Kemalpaşazâde bu Risâlesinde illet ile ma'lûl arasında ihtiyaç olma durumunu açıklamayı özellikle amaç edinmediği için anlatılanlar konunun detaylarına inmemektedir. Çalışmada bu noktada detaylı bir incelemenin illet – ma'lûl ilişkisinde hatta tam illetin ma'lûlden önce gelip gelmemesi konusunda farklı bir bakış açısı kazandıracağı düşünülmektedir. Ayrıca risâlenin detaylı bir incelemesini yapmadan Tanrı – evren ilişkisi ve âlemin kıdemi gibi aslında risâlenin esas incelema alanı olmamakla birlikte son tahlilde bizi bu konulara götüren değerlendirmenin eserin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Başlangıçta belirtildiği üzere illet – ma'lûl ilişkisi aslında nedensellik ilkesinin makro âlemde bulunduğu karşılık (kozmos), Allah – âlem ilişkisine dayanmaktadır. Kemalpaşazâde zaten Risâlesinin sonunda detaylı tartışmaların nihayetinde sözü Allah – âlem ilişkisine getirmektedir. Öyleyse o noktadan alarak “Evrenin Allah’a ihtiyacı var mıydı?” sorusuyla bir başlangıç yapılabilir.

Evrenin yaratılışında filozoflar evrenin mümkün olması tezini savunmaktadırlar. Buna karşılık kelamcılar evrenin ‘hâdis’ (sonradan olmuş) olduğu tezini savunmaktadırlar. İbn Rüşd âlemin kıdemi veya hudûsu noktasında filozoflar ile kelamcılar arasında ihtilafların hemen hemen bir isimlendirme farklılığından ibaret olduğunu belirtir. Varlıkların üç sınıf olduğu konusunda filozoflar ile kelamcılar arasında ittifak vardır.

Birinci sınıf varlık: Bir şeyden vücuda gelen bir mevcuttur. Yani bu varlık bir yapıcısı ve maddesi olan varlıktır. Bu varlığın var oluşundan önce zaman vardır. Oluşu duyu organları ile anlaşılabilir. Kelamcılar ve filozoflar bu varlığa “hâdis” ismini vermede müttefiktirler.

İkinci sınıf varlık: Başka bir şeyden var olmayan, varlığında maddi veya fâil bir illete muhtaç olmayan, kendisinden önce zaman da bulunmayan varlıktır. Hem filozoflar hem kelamcılar bu varlığa “kadim” ve “ezelî” denmesinde yine ittifak halindedirler. Bu varlık Allah’tır.

Üçüncü sınıf varlık: Bir şeyden olmayan, zamanın kendisinden önce bulunmadığı ancak maddi bir illeti bulunmadığı halde, fâil bir illete dayanan varlıktır. Âlem bir bütün olarak bu varlık sınıfına girer.⁸ Kelamcılar ile filozofların ihtilafa düştükleri noktada buradadır. Aristoteles'ten gelen dört illet (Maddî, sûri, fâil, gâî) ihtilafın olmadığı bir sınıflamadır. Filozoflar ve kelamcılara göre âlemin fâil illetinin Allah olduğu konusunda da bir anlaşmazlık yoktur. Fakat filozoflar âlemin maddi illetinin “heyûla” olduğunu kabul ederler. Şekilsiz ve biçimsiz bir madde olan heyûla kadimdir. Allah heyûlaya şekil vererek bu âlemi yaratmıştır. Kelamcılara göre ise âlemin maddi illeti “yokluk” tur. Allah âlemi bir maddeden ve malzemedenden değil saf yokluktan yaratmıştır. Bundan dolayı âlem hem maddesi hem sûreti yönüyle sonradan olmadır (hâdis). Allah'ın başlangıcı ve sonu olmaması; âlemdeki şekillerin ve sûretlerin ise yaratılmış olduğu konusunda ittifak eden filozoflar ile kelamcılarının ayrıldığı nokta ‘heyûla’nın⁹ sonradan yaratılıp yaratılmadığı konusudur. Filozoflara göre heyûla varlığı Allah’a dayanan mümkün bir varlıktır. Var olmak için Allah’a muhtaçtır. Fakat zaman olarak ikisi de aynı anda vardır. Yani ikisi de kadim ve ezelidirler. Allah'ın önceliği ‘zat’ itibariyledir. Kelamcılara göre ise heyûla zaman olarak da sonradan yaratılmıştır.

İslam filozoflarından Fârâbi'nin felsefesinde âlem, Tanrının varlığının zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olur ve bu varoluş için Tanrıdan veya başka bir nedenden kaynaklanan bir engel söz konusu olamaz. Fârâbi'ye göre evrenin varlığını yokluğuna tercih ettirecek bir sebeplilikten bahsetmek de imkânsızdır. Tanrı zorunlu olarak vardır ve buna bağlı olarak evrende zorunlu olarak vardır. Evren ile Tanrı arasında zamansal bir öncelik söz konusu olamaz.¹⁰ İbn Sina'da varlığın zorunlu (vacip), zorunsuz (mümkün) ve imkânsız (mümteni), terimleriyle ifade edilen anlamları vardır. Bu kavramların açıklamalarında birinin diğerini takip ettiğini görürüz. İbn Sina ontolojisinde varlık kavramının zorunluluk kavramıyla ilişkisi, bir şeyin ontolojik gerçekliğe sahip olup olmamasıyla ilgilidir. İbn Sina'da varoluş zorunlulukla özdeş bir haldedir. Yani bir şey varlık sahnesinde bulunuyorsa artık onun yok olduğu düşünülemez. Bununla birlikte gerçekte mevcut olduğu halde var olmaması da

⁸ İbni Rüşd, *Faslu'l Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul 2004 s.98

⁹ Osman Karadeniz, “*Heyûla*” *DİA*, c. 17, s. 294

¹⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 51

düşünülebilen kavramsal gerçekliklerde olabilir. Bu gerçeklik varlık dünyasında bulunsun ya da bulunmasın var olması mümkün bir nesneye işaret eder.¹¹

Fârâbi ve İbn Sina'nın düşüncelerinin temelinde evrenin yaratılmış olmasının nedeni olarak evrenin 'mümkün varlık' olması düşüncesi yatmaktadır. Kelamcılar ise evrenin yaratılmış olmasının nedenini evrenin 'hadis' olması olarak değerlendirirler.

Filozoflar, yaratanın varlığını ispatlamak için imkân teorisini ileri sürmüşlerdir. Bu metafizik teorinin temelinde evren olmadan önce, evren yokken evrenin olabileceği düşüncesi vardır. Bu teoriyle evrenden bir adım öteye giderek onu yapana ulaştıran Tanrı'yı bulan bir düşünce sisteminin filozoflarca geliştirildiğini söyleyebiliriz. Bu teoride esas nokta, bir sebebi olan evrenin oluşmuş olması değil, oluşmaya müsait olması, imkân dâhilinde olması noktasıdır. Bu düşünce sistemine göre onu var edecek zorunlu bir varlığı anlamaya çalışmak gerekir. Yani, evrenin bir sebebi vardır, evreni yaratanda evrenin sebebidir. Bu çalışmaya has ifadelerle kullanacak olursak Allah illettir, evren ise ma'lûl. İmkân nazariyesine göre evrenin bir sebebi olup yaratıcı da sebep olunca burada sebepten sebepliye, zorunlu varlık olan Tanrı'dan mümkün varlık olan evrene gidilmektedir. Bu düşünce sisteminde 'evren varsa onun da mutlaka bir yaratana vardır' yaklaşımı değil, 'yaratıcı varsa onun yaratacağı evren var olacaktır' yaklaşımının ana ifade şekli olduğunu söyleyebiliriz.¹²

Kelamcıların bu konudaki yaklaşımları hudûs teorisidir. Bu teorinin temeli gözleme dayanır. Etrafımızda her an bir şeyler olup bitmektedir. Bu oluş – bozuluşların bir sebebi vardır. Aynı şekilde evrenin de bir oluşumu vardır. Kelamcıların yaklaşımında yapan, yaptığı şeylerden anlaşılır. Yaratıcı da yarattığından bulunup keşfedilir. Yani bir sebebi olan âlemden, sebep olan yaratıcıya gitme, kelâmî bakışın özüdür.

Bu durumda varlığın ontolojik konumunu değerlendirirken üç temel kavramdan bahsetmenin mümkün olduğunu görüyoruz. Zorunluluk, imkânsızlık ve imkân. Filozoflara göre 'imkân' durumuna geçiş 'imkânsızlık' kaynaklı olamaz. Bundan dolayı da âlem, varlığı dâima mümkün olarak değerlendirilmiştir. Felsefi bakış açısına göre eğer âlem sonradan mümkün kabul edilecek olursa bu âlem için bir başlangıç noktası

¹¹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık İstanbul 2002, s. 91

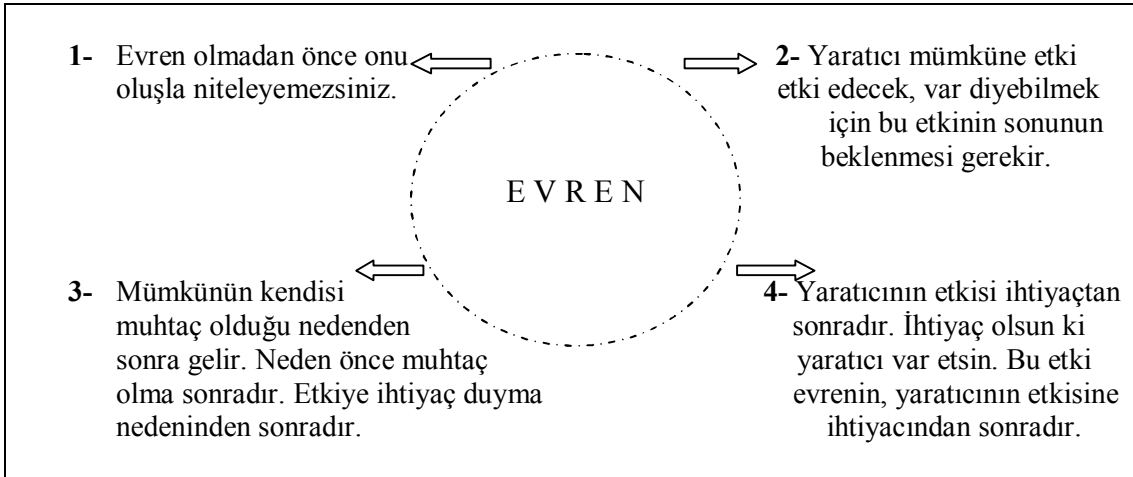
¹² Hüseyin Atay *El-Muhassal* Çevirisi, Kültür Bakanlığı Yay. 2002, sunuş bölümü

olması anlamına gelir. Bu kabule göre de âlemin imkân dâhilinde bulunmadığı bir süre var olacaktır ki bu da Allah'ın gücünü hesaba katmayan bir görüş olacaktır. Gazâli'de bu görüşe karşılık olarak âlemin varlığının ezeli olduğunu kabul etmez. O'na göre âlemin 'sonradan yaratılma imkânı' "hudûs" ezeldir. Şayet âlem sonradan yaratılmış olarak kabul edilmezse zorunlu olarak var kabul edilecektir.¹³

Fahrettin Razi, bir etki edene ihtiyaç duymanın nedenini hudûs olarak görmez. Fahrettin Razi'ye göre bunun nedeni imkândır. Çünkü 'oluş' varlığından sonradır. Varlık yaratıcının mümkününe etkisinden sonradır. Yaratıcının etkisi de mümkünün yaratıcıya muhtaç olmasından sonradır. Mümkün de muhtaç olduğu nedenden sonradır. Eğer sebep hudûs olsaydı bir nesnenin kendisinden dört mertebe geri olması gerekirdi.

Fahrettin Razi'ye göre evrenin yaratıcıya ihtiyacının nedeni evrenin mümkün varlık olmasıdır. Çünkü mümkün varlık yaratıcıya doğrudan ihtiyaç duyar. Mümkün varlığın yaratıcıya ihtiyacı vaciptir. Çünkü âlemin yaratıcıya ihtiyacı 'yaratılmasında' vardır. Yani âlem yaratıcıya ilk elden herhangi bir aracı olmaksızın muhtaçtır. Eğer, âlemin yaratıcıya muhtaç olması 'hudûs' yoluyla olursa bu 'ihtiyaç duymanın nedeni' hudûstan sonraya kalır. Bu durumu şöyle bir şemayla gösterebiliriz.

Şekil 1. Evrenin Yaratıcıya İhtiyacının Nedeni



¹³ Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000, s. 216

Bu sebeplerle ‘hudûs’ evrenin bir nedene muhtaç olmasının direkt nedeni olamaz.¹⁴ Evrenin yaratıcıya ihtiyacının nedenini ‘hudûs’ kabul edersek bu nedeni anlamak için birkaç aşamanın geçmesi gerekir. Eğer ihtiyacın nedenine evrenin mümkün varlık olması dersek hiçbir aşamaya gerek olmadan evrenin ihtiyacının nedeni anlaşılmış olur. Mümkün varlık, varlığı ile yokluğu eşit olan demektir. Varlık ile yokluğun hiçbiri ötekinden önce değildir. Bu görüşlere itiraz kelamcılardan gelmektedir. Mümkün varlık çift taraflı bir varlıktır. Birincisi var olma ihtimalidir, ikincisi yok olma ihtimali. Kelâmcıların imkân nazariyesine göre bu iki ihtimal birbirine eşittir. Bu iki ihtimalin eşit olması durumunda var olmak için bir illete ihtiyaç duymaları kesindir. Aynı şekilde yok olmak için de bir nedene (illet) ihtiyaç duyarlar. İmkân teorisinde bir tutarsızlık varmış görüntüsü çıkaran bu duruma Fahrettin Razi’nin cevabı şöyledir: ‘yok’un yok olması için, yok olmasına gerek yoktur. Yokluk zaten nedeni olmadığı için yokluktur. Yok, yoktur, çünkü var olması için bir sebep yoktur. Var olması için bir illet olmadığı için yok, yoktur.’¹⁵

Filozoflar ve kelamcılar mümkün varlıkların imkân dâhilinde olmasının zorunluluğu konusunda ittifak halindedirler. İmkân niteliği mümkün varlıklar için sonradan yaratılmış olamaz. Kelamcılar imkânın ezeli olmasından dolayı mümkünün de ezeli olamayacağı düşüncesini savunmaktadırlar. Filozoflar ise mümkündeki imkân ezeli ise mümkün de ezeldir, düşüncesini savunmaktadırlar. Filozoflara göre mümkünün var olmasıyla onun imkânı aynı zamandadır. İmkânı mümkünden ayırırsanız onun için ‘sonradan zamanda oluşan’ bir niteliği kabul etmiş olursunuz. Bu durumda da iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimal, imkân mâhiyet için sonradan gerçekleşen bir şey olacaksa bu onun mümkün olmasından dolayıdır. Bu teselsül demektir. İkincisi, mümkün varlıklar için imkânın sonradan yaratılmasını gerektiren bir durumun olmaması ihtimalidir. Bu durumda da sonradan var olan şeyler başka bir dayanak olmadan var olabilirler demektir. Bu Allah’ın varlığını açıklamaktan uzaklaştırır. Problemin temeli bir şey başkasından dolayı mümkün olabilir mi olamaz mı? meselesidir. Filozoflar da, Kelamcılar da bir şeyin başkasından dolayı mümkün olacağını kabul etmezler. İki grubun düşüncesi arasındaki fark, filozoflar, ‘mümkün’ var

¹⁴ Nasıruddin Tûsî *Telhis’ül-Muhassal*, Darul adva, 1985 s.120, Hüseyin Atay Tahkikinin mukaddimesi *El-Muhassal*, Emir matbaası, 1999, s. 19 vd. Hüseyin Atay *El-Muhassal* Çevirisi, sunuş, 24

¹⁵ Hüseyin Atay, *age*, s. 25

olduktan sora ‘imkân’la eş zamanlı olarak var olur, düşüncesini benimserlerken; Kelamcılar, imkânın ezeli olmasının mümkünün de ezeli olmasını gerektirdiği düşüncesini benimserler. Kemalpaşazâde bu noktada, Kelamcıların düşüncesine katılmaktadır. Aksi düşüncelerin, âlemin ezeli kabul edilmesini gerektirecek yorumlara götürebileceğini vurgulamaktadır.¹⁶ Ezeli olan zorunlu varlıktır.

“Evrenin zorunlu varlığa ihtiyaç duymasının nedeni, evrenin mümkün varlık olmasıdır” sonucuna ulaşan düşünce biçimine göre var olan evrenin, var olduktan sonraki durumu konusunda Fahrettin Razi mümkünün, mümkün kaldığı sürece, etki edenin etkisinden kurtulamayacağını, mümkün mâhiyette, imkânın sürekli gerekeceğini vurgulamaktadır.

İmkân – mümkün ilişkisinde varlıkların bil kuvve ve bil fiil durumlarının da dikkate alınması önemlidir. Bil kuvve ve bilfiil kavramlarının felsefe literatürüne Aristoteles ile girdiğini biliyoruz¹⁷ İbn Sina’nın metafizik sisteminde zaman içinde bulunan varlıklarda bilfiillığın tartışmasız bir takaddümü söz konusudur. Bilkuvve olan her yönden sonradır ve kendinden önce bilfiil var olan bulunmalıdır. Ezelî ve ebedî olan Tanrının varlığında olduğu gibi, mutlak anlamda bilfiil var olanlar için bilkuvvelik gerekmez. Dolayısıyla bilfiilin gerçekliği, bilkuvve olanın gerçekliğinden öncedir. Bilfiil ve bilkuvve arasındaki ilişki vücup ile imkân arasındaki ilişkiye benzetilebilir.¹⁸ İmkân halinin devamı için ‘bil kuvve’ kavramını kullanacak olsak, evren var olduğunda artık ‘bil fiil’ hale gelmiştir. Ancak onun imkân halinde kalma niteliği devam eder. Bu şöyle açıklanabilir: Mümkün olan, varlığı ve yokluğu birbirine eşit olandı. Var olma tarafı ağır bastı ve var edildi. Bu noktadan sonra onun özünde olan imkân niteliği kaybolmaz, o devam eder. Artık evren varlığı mümkün varlık olmuştur. Yani ‘mümkün’ varlık âlemine çıktıktan sonra ‘imkân’ hali onda ayrılmaz bir parça olarak kalmaktadır. Var olmadan önce zorunlu varlığa muhtaç olan ‘mümkün’ var olduktan sonra da imkân hali kendisinde bulunduğundan zorunlu varlığa ihtiyacı devam eder. Bu durumda evren, sadece var olmak için değil varlığını devam ettirmek için de kendisini var edene ihtiyaç duyar. Fahrettin Razi, Fârâbi ve İbn Sina’nın düşünceleri böyledir. Ancak mümkün varlığın, varlığı, yokluğuna tercih edilip varlık âlemine çıktıktan sonra, varlık

¹⁶ Şamil Öçal, *age*, s.119

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan Sosyal Yayınlar İstanbul 1996, s. 402 vd.

¹⁸ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Ün. İFAV, yay. İstanbul 2008 s.92

âlemindeki sürekli kalışının kaynağı hakkında görüş birliği olduğunu söyleyemeyiz. Mümkün varlık var olmak için nasıl zorunlu varlığa ihtiyaç duyuyorsa, evrenin var olmasının illeti nasıl yaratansa, süreklilikte (bekâ) zorunlu varlığa ihtiyaç duyar. Bu genel kanaatin aksine olarak bazı kelamcılar varlığa gelen ile sürekliliği ayırmışlardır. Düşüncelerinin temelinde ise şu yatmaktadır. Evrenin sürekliliği halinde, yaratıcının ‘sürekli varlıkta’ etki etme durumu iki ihtimallidir. Bu etki etme durumu olabilirde olmayabilirde. Çünkü yaratıcının sürekli varlığa evrende süreklilik etkisi vermeyi istediğini varsayalım. Bu durumda sürekli olarak orada süreklilik (kalıcılık) etkisini gösteremez. Çünkü evren zaten artık sürekliliğe sahip bir evrendir. Bu durumda elde olanı elde etmek gibi bir durum ortaya çıkar. Kelamcılar bunun doğru ifadesinin, etki ediş meydana geldikten sonra kalıcılık etkisinin yapılacağını söylemek olduğunu belirtirler.¹⁹ Fahrettin Razi’nin burada itirazı şöyledir: Etki meydana geldikten sonra yeni bir nesne ortaya çıkmamaktadır, yaratıcının varlıkta sürekli olmasından, varlığın da sürekliliği anlatılmak istenmektedir. Nasıruddin Tûsî ise burada Razi’ye sürekli olmanın, etki edenden kazanılan yeni bir durum olduğunu bu olmaksızın etkinin devam edemeyeceğini belirtmektedir.

Kelamcılar mümkün varlığın Allah’a ihtiyaç duymasının nedeninin hudûs (yaratma) olduğunu kabul ederler. İbn Sina bu yaklaşımı akıllıca bulmaz. Ona göre bir şey varlık alanına çıkıp başkası sebebiyle zorunlu olduğunda bunun sebebi o şeyin yaratılması değil aksine onun imkânıdır. Yani İbn Sina’ya göre bir şey sonradan yaratıldığı için mümkün olmaz; mümkün olduğu için sonradan yaratılmıştır. Bu şu demektir: Var olma imkânı var oluştan öncedir.²⁰ İbn Sina fâilin mefulü için iki duruma değinir. İlki yokluk durumu ikincisi varlık durumudur. Fâilin etkisi meful varlık alanına çıkma aşamasındayken başlar. Meful yokluk durumundayken fâil onun üzerinde etkili değildir.

Felsefecilerin düşüncesine göre ‘mümkün’ kendinde var olan imkândan dolayı bir illete ihtiyaç duyar. Hudûs, imkândan sonraki bir aşamadır. Dolayısıyla mümkünün illeti olmaz.

Bazı felsefecilere göre ise hem bu zâti imkân hem de hudûs illet olarak kabul edilmez. Çünkü onlara göre imkân varlıktan önce olan bir durumdur. Sûretin, maddeden önce

¹⁹ Nasıruddin Tûsî, *Telhisül Muhassal*, s.121

²⁰ İbn Sina, *En necat*, Darul cîl, Beyrut 1992, s.78 vd

olması gibi ‘varlık’ da mâhiyetten öncedir. Varlık ortaya çıkmadan, mâhiyette ortaya çıkmaz. Mâhiyetteki imkân, mâhiyetten sonra gelen bir durumdur. Dolayısıyla mâhiyetten sonra gelen imkân, ‘mümkün’ün illeti olamaz.²¹

Kemalpaşazâde imkân nazariyesinin tartışılmasında esas nedenin mümkünün ihtiyaç duymasının illetinin ne olduğu sorusunda ortaya çıkan farklı görüşler olduğunu kabul etmektedir. Örneğin Nasıruddin Tûsî *Şerh ’ül-İşarat* da, kelamcılara göre ma’lûlün fâile ihtiyacı sadece onu yokluktan varlık alanına çıkarma yönüyledir. Mümkün olan bir şey varlık alanına çıkınca (hudûs) artık fâile bir ihtiyacı kalmaz.²² Nasıruddin Tûsî kelamcılarının bu düşüncede olduklarını belirtirken İbn Sina kelamcılara atfen daha ileri bir noktada Allah’ın yok sayılması durumunda bile âlem varlığını devam ettirebilir düşüncesinde olduklarını söylemektedir. “Onlar (kelamcılar) şöyle derler: Mümkün şey varlık alanına çıktıktan sonra, fâile olan ihtiyacı da sona erer. Bir binayı yapan ustanın ölmesi durumunda binanın var olmaya devam etmesi gibi, fâil yok olsa bile mefulün varlığını sürdürmesi caizdir. Hatta kelamcılardan birçoğu Tanrı’nın yok olması câiz olsa bile, onun yokluğu evrenin varlığına zarar vermez” demekten dahi çekinmezler. Çünkü onlara göre âlem Tanrı’ya sadece kendisini var etmesinde, yani onu yokluktan varlık alanına çıkarmasında muhtaçtır. Tanrı’nın evrenin fâili olması bu anlamdadır. Meful var edilmesiyle birlikte, artık yokluktan varlık alanına çıkmış demektir; bundan sonra artık tekrar yokluktan varlık alanına çıkması söz konusu olmayacağına göre nasıl fâile ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz? Eğer âlem mevcut olması bakımından Tanrı’ya muhtaç olmuş olsaydı, her mevcudun başka bir mucide muhtaç olması gerekirdi. Tanrı’da mevcut olduğuna göre, bu silsilenin sonsuz bir şekilde devam etmesi gerekirdi.”²³

İhtiyacın illetinin hudûs olması halinde âlemin sürekli bir ihtiyaç içinde olacağı düşüncesinin savunulamayacağını düşünen İbn Sina ihtiyacın illetini imkân olarak kabul eder. Kelamcılarının tezi kabul edilecek olsa, âlem zamanda var olduktan sonra fâile ihtiyacı kalmayacaktır (mefulün fâile ihtiyacı sona erecektir)

²¹ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay. 2001, s.151

²² Nasıruddin Tûsî, *Şerhul İşarat*, Matbaatü’n-namiye tarihsiz, s.216

²³ İbn Sina *el-İşarat ve ’t-tenbihat*, s.282 (Öçal, s.218’den naklen)

Fahrettin Razi *Şerh 'ül işarat* da bu açıklamalara karşılık olarak İbn Sina'nın kelamcılara yönelik eleştirisinin kelamcılarının hepsini kapsamadığını ayrıca İbn Sina'nın da yanlış yorumlandığını vurgulamaktadır.²⁴

Eşari ekolündeki 'araz' anlayışından hareketle Razi'nin bu konudaki düşüncelerini netleştirmek mümkün olacaktır. Eşari arazı "Cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey" diye tarif eder.²⁵

Eşari ekolünde arazların sürekli bir varlıkları yoktur. Arazlar sürekli yenilenir. Biri yok olunca diğeri var olarak bu yenilenme sürer. Bu yenilenme Tanrı'nın irâdesiyle gerçekleşmektedir. Bu anlayışın temeli 'eser'in tesir edene ihtiyacının illetini hudûs kabul etmelerinden kaynaklanır.

Cürcâni, Eşariler'in âlemin yaratılmasından sonra Tanrı'ya ihtiyacın kalmayacağı sonucuna götüren hudûs anlayışlarındaki bu sıkıntıyı aşmanın bir yolu olarak cevher ile araz arasında öyle bir ilişki kurarlar ki bu bağlamda arazlar bâki olmamaktadırlar. Bu ilişkide cevherin varlığını devam ettirmesinin şartı arazdır. Arazlarda sürekli bir yenilenme halinde bulduklarından daima bir etki edene ihtiyaç duyacaklardır. Cevherlerde araza bağlı olarak devam edebileceğinden dolayı olarak etki edene ihtiyaç duyacaktır. Böylelikle âlem varlık alanına çıktıktan sonra bile etki edene Allah'a muhtaç olmaya devam edecektir.²⁶

Kemalpaşazâde'ye göre Râzi ve Cürcâni ihtiyaç konusunda, önemli bir noktayı ihmal etmektedirler. Kendisinde ihtiyacın olduğu şey ile kendisinden dolayı ihtiyacın olduğu şey birbirinden farklı olarak değerlendirilmelidir. Kemalpaşazâde'ye göre çözüm, fâil ile varlık arasındaki ilişkinin doğru değerlendirilmesiyle mümkündür. Buna göre, fâil ile ilişkisi olan şey 'varlık'tır. Mümkün varlığın yokluk tarafından öncelenmesi ihtiyaçla ilgili bir durum olmamalıdır. Mümkün varlığın ihtiyacı onun zorunlu varlık olmaması yönüyle ele alınmalıdır. Bundan dolayı mümkün varlığın başkası dolayısıyla var olması bakımından kendisinden önce yokluğun olmaması durumunda varlığın fâille bir ilişkisinin gerçekleşmeyeceği düşüncesi kabul edilemez. Kemalpaşazâde burada

²⁴ Öçal, *age*, s.220

²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" *DİA*, c.3, s.338

²⁶ Öçal, *age*, s.220, Muhittin Macit, *İmkân Metafiziği Üzerine*, Divan 1997 cilt 1 s. 98

kelamcılara katılmayarak, mümkün varlık ile fâil arasındaki ihtiyaç ilişkisinde bu ihtiyacın nedeninin imkân olduğunu kabul etmektedir.

Mefulün fâille ilişkisini hadis olma yönüyle değil de varlık (vücud) yönüyle ortaya koyan İbn Sina bu yaklaşımıyla mümkünâtın sadece hudûs aşamasında değil sürekli zorunlu varlıkla ilişki halinde olması gerektiği sonucuna ulaşır. Mümkünât “başkasından dolayı zorunlu” niteliğini böylelikle kazanır.

Nasıruddin Tûsî, ihtiyacın illetini ararken hudûs veya imkân kavramlarını tartışmada dikkate almamak gerektiğini düşünür. Ona göre ihtiyacın illeti hudûs olarak kabul edilirse zamanda meydana getirilen her hadis ihtiyaç halinde olacaktır. Bu düşünceler İbn Sina'nın düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. İhtiyacın illeti imkân hali olarak kabul edilirse mümkün varlık henüz vücuda gelmediğinden fâil ile bir ilişkisi olmayacaktır. İbn Sina bundan dolayı varlığı (vücud) öne çıkarmaktadır. Burada kelamcılar ile felsefecilerin bir ortak noktada buluştuklarını söyleyebilir.²⁷

Kemalpaşazâde'ye göre ise sorunun iki temel nedeni vardır. Birincisi, mefulün fâille ilişkisi nerede gerçekleşmektedir? İkincisi, mefulün fâile ihtiyacının illeti nedir? Kemalpaşazâde, hudûs kelimesinin iki aşamada ele alınması gerektiğini düşünür. Yokluktan varlığa çıkmak anlamında hudûs ile yokluğun varlıktan önce gelmesi yorumlarından ilkinin, meful fâil ilişkisinde, bu ilişkinin hudûs olduğunu söyleyenlerce kabul edilmesi gerekir. Yani mefulün fâille ilişkisi zamansal bir var oluş olarak gerçekleşir. Bu bir kez gerçekleşir. Hadis ortaya çıkınca da fiilin fâille ilişkisi biter. Bu şekilde yorumlanan hudûs var olma sürecinde en başta olur ve biter, tekrarlanmaz. Hudûs bitince varlık ortaya çıkar, varlık ortaya çıkınca meful ile fâil arasındaki ilişki kesilir. İkinci yoruma göre, yani, hudûsun ‘varlık’ın yokluk tarafından öncelendiği anlamına geldiğini savunan düşünce, hudûsu bu varoluş hiyerarşisinde son noktaya koyar. Zincirin en başında varlığın muhtaç oluşu vardır. Daha sonra zorunlu varlığın etkisi gelir. Sonra da varlık ve hudûs.²⁸ Bu sıralamada en sonda bulunan hudûsun ihtiyacın nedeni olması imkânsızdır. Yokluktan varlığa çıkmak anlamında yorumlanan hudûs, varlıktan sonra gelmez. Yokluğun varlıktan önce gelmesi anlamında yorumlanan hudûs varlıktan sonra gelir. Kemalpaşazâde, Fahrettin Râzi ve Cürcânî'nin bu ayrımı

²⁷ Nasıruddin Tûsî, *Şerhul İşarat*, s.331

²⁸ Hüseyin Atay, *Kelama Giriş*, Sunuş 22

dikkate almadıklarını belirtir. Kemalpaşazâde ‘hudûs’ kelimesine “yokluk tarafından öncelenen varlık” anlamı verilmesi kanaatindedir. Kelamcılar hudûsu “yokluktan sonra var olmak” anlamında kullanırlar. Kelamcılar ile filozoflar arasındaki anlaşmazlık hudûsun “yokluğun varlıktan önce gelmesi” şeklinde ki yorumda ortaya çıkmaktadır.²⁹

Filozoflar ihtiyaç ile ilişkinin birbirleriyle bağlantısında ilişki kesilmediğinden ihtiyacın da sona ermeyeceği düşüncesindedirler. Kemalpaşazâde ise ilişki kesilse bile mefulün fâile ihtiyacı devam edebilir düşüncesindedir. Kemalpaşazâde ayrıca ihtiyacın nedenini hudûs olarak gören Eşari kelamcılığının görüşlerini de nedensellik bağlamında eleştirir. Bu düşünceye göre varlıklar arasında gerçek anlamda bir nedensellik ilişkisi olamaz. Dolayısıyla mümkün varlığın hâdis olması ihtiyacın gerçekleşmesi için nasıl gerçek bir neden olabilecektir.

Kemalpaşazâde’in vurgulamak istediği, Eşari görüş ihtiyacın illeti olarak hudûsu görmekle hudûs ile ihtiyaç arasında gerçek anlamda bir nedensellik bağı olduğunu söylemiş olmamaktadır. Kelamcıların, zihinde bulunan şeyler arasındaki nedenselliği inkâr etmedikleri söylemine Kemalpaşazâde, sürekli yenilenme halinde olan şeylerin varlık âleminde olup bitenlerle ilgili olduğunu ileri sürerek cevap verir. Bu konuda Kemalpaşazâde, ihtiyaç ile hudûsun itibari şeyler olmasından dolayı birbirinin hakiki nedeni olamayacağını savunan İci’yle aynı düşünceleri paylaşmaktadır.³⁰

Fahrettin Razi, hudûs ve ihtiyacın itibari şeyler olmalarından dolayı bunların varlıklarının bir illeti olmadığı düşüncesindedir. Bununla birlikte ‘şeyler’ kendi özlerinde sonradan olma ve ihtiyaç gibi hallerle vasıflandıklarından kendi özleri bakımından illetler ma’lûllerinden önce gelecektir, şeklinde bir eleştiri yapar.

Kelamcılar her şartta hudûsu ihtiyacın nedeni olarak kabul ederler. Yani hudûs tek başına ihtiyacın illeti olabilir veya ihtiyacın illetlerinden biri olabilir yahut da bu illetin bir şartı olabilir. İci, kelamcıların bu sonuca ulaşmalarını normal görmekle beraber ‘imkân’ın ihtiyacın nedeni olarak düşünülmesinde de bir sakınca görmez.

Kemalpaşazâde, hudûs teoremine göre hudûsun tek başına muhtar fâili açıklamakta yeterli olmadığını düşünmektedir. Hudûs teoremine göre âlem zamanda meydana

²⁹ Öçal, *age*, s.227

³⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Darul Kitap el-ilmîye, Beyrut 1998, cilt 3, s. 138 vd.

gelmiş olsa bile bu, var edenin muhtar olduğuna delil olamaz. Çünkü her mümkün varlığın doğrudan veya dolaylı olarak zorunlu olana dayandığının açıkça ortaya çıkabilmesi için teselsül olmamalıdır. Zorunlu varlık bu şekilde ispatlanmış olur. Böylelikle mümkün varlıkların hepsinin dolaylı ya da doğrudan “kadir ve muhtar olana” dayandıkları ortaya çıkar. Yani hudûs tek başına ihtiyar meselesine dayanak teşkil edemez.

Âdudiddin el Îcî, *Mevâkıf*'ta, kelamcılara göre kadim olarak kabul edilen âlemin kadir ve muhtar olan Allah'a isnad edilmesi câiz değildir der. Filozoflara göre ise kadim olan âlemin mucip fâile dayanması câizdir. Bununla birlikte Îcî, fâilin varlığıyla birlikte eserin varlığının devam etmesi anlamında, hem filozoflar hem de kelamcılarca âlemin mucip bir fâile dayanması caizdir demektedir.³¹ Bu durumda Allah'ta âlemde kadim olur. Buna rağmen biri diğerine zat olarak istinad eder. Filozof ve kelamcılar, kadim olan âlemin muhtar bir fâile dayandırılmasının imkânsız olduğu konusunda aynı fikirdedirler.

Kadimin müessire istinadı konusunu kısaca şu şekilde ortaya koymak mümkündür. Bu konuda ortaya çıkan iki sorudan ilki kadim olan bir şeyin müessire dayandırılması câiz midir? İkincisi, başkasına olan ihtiyacın nedeni 'imkân' mıdır? Yoksa yokluk tarafından öncelenen varlık anlamında hudûs mudur? Kemalpaşazâde sorunun çözümünde iki problemin birbirinden bağımsız olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Soruna, mefulün fâille olan alakası çerçevesinde bakılırsa çözüm daha kolay olacaktır. İlk olarak mefulün fâiliyle olan ilişkisinin alanı belirlenmelidir. Bu ilişki yokluktan varlığa çıkmak anlamında hudûs içinde mi gerçekleşir yoksa başkasıyla vacip olanın vücudu içinde mi gerçekleşir?

³¹ “Mucib” kelimesi, “muhtar” kelimesinin zıttı olarak kullanılmaktadır ve eserini zorunlu olarak meydana getiren, eserini zorunlu kılan, zorunlu olarak fiilde bulunan anlamına gelmektedir. Fârâbi ve İbn Sina'daki yaratım anlayışına göre, Tanrı âlemi, âlem hakkında sahip olduğu ön bilgiden ötürü ezeli ve zorunlu olarak varlığa getirmiştir. Ancak bu Tanrı'nın âlemin varlığını istememesini veya onun kendisinden sudurunun bilgisinde olmamasını gerektirmez. Çünkü O'nun fâilliğini, eserini zorunlu olarak varlığa getiren bir karakterde olmasına rağmen, bu âlemde mevcut, eserlerini yine zorunlu olarak meydana getiren, fakat bunun isteğinde ve bilgisinde olmayan tabii fâillerin fâillikinden ayırt etmek gerekir. Buna karşılık İslam inancı talep edicilik görüşünden hareket ederek Tanrı'nın âlemi isteği ile, onu varlığa getirme veya getirmeme imkânı ve kudreti mevcut olduğu halde bu şıklardan birini seçerek, zamanda varlığa getirmiş olduğunu iddia eder. Kelamcılar çoğunluğu bu görüştedir. Bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye Alet Tehâfüt Tahlili*, s. 35

Bu ilişkinin yapısı Kemalpaşazâde'ye göre sorunun özünü oluşturmaktadır. Kemalpaşazâde'ye göre, kelamcıların 'kadim'in fâile dayandırılmasını caiz görmeleri fikrinin gereği mefulün fâiliyle olan alakasının hudûs içinde gerçekleşmesidir. Bu ilişkinin sebebinin 'başkasıyla zorunlu olan varlık' olarak belirlenmesi durumunda zorunlu olanın varlığı daimi bir varlığa sahip olsa da, olmasa da 'var' olarak devam ettiği sürece başkasıyla 'varlığı' bakımından bir ilişkiye gireceği kesinleşmiş olur. Dolayısıyla ihtiyacın illetinin, imkân mı, hudûs mu? Olduğu çok önemli olmaz. Çünkü ihtiyacın illeti hudûs olsa 'sonradan yaratılan' (muhdes) her zaman varlığında ihtiyaç duyan olacaktır. İhtiyacın illetine imkân dersek mümkün 'var' olmadığından fâili ile birlikte bir ilişki içinde olmayacaktır.

Filozofların imkân nazariyesine göre mümkün olan âlem varlık âlemine çıktıktan sonra varlığının nedeni olan imkân, zorunlu varlığa nasıl ihtiyaç duyuyorsa, varlık âlemine çıktıktan sonra da imkân niteliğinin devam etmesinden dolayı zorunlu varlığa ihtiyacın da devam ettiğini dolayısıyla da bu ihtiyaçtan dolayı Allah'ın evrenin varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Bu durumda imkân teorisini şöyle özetleyebiliriz: Âlemin Allah'a her zaman ihtiyacı olacaktır. Hudûs teorisinde ise 'oluş' meydana gelip sona erdiğinde yaratıcıya da ihtiyaç kalmamış olacaktır. Hudûs teorisinde başka bir takım delillendirmeler ile yaratıcıya ihtiyacın devamı açıklanabilirken³² imkân kuramında başka delillere ihtiyaç yoktur.

Nasıruddin Tûsî ve diğer kelamcılar evrenin sürekliliğinde Allah'ın etkisinin olup olmadığını değerlendirirken bu etki ile âlemin tekrar yaratılmasının söz konusu olacağını düşünerek etkinin varlığını kabule yanaşmamaktadırlar. Çünkü bu durumda var olan evreni tekrar var etmek gibi bir durum ortaya çıkar ki bu kabul edilemez.

Allah'ın evrenle ilişkisinde, Allah'ın bekâ sıfatının gereği olarak, eseri olan evreninde bâki olacağı düşüncesi, yine bu bağlamda gündeme gelen bir başka teoridir. Bu sisteme bağlı olarak 'deizm' bu çalışmanın konusu dışında olduğundan detaylara girilmeyecektir.

³² Gazâli bu noktada filozofların iddialarına, vesileci metafiziğin sürekli yaratma ilkesiyle cevap vermeye çalışmaktadır. Fiil varlığa çıkışının ikinci halinde fâile ilişmez. Bu cümle fâilin var olana niçin ilişmeyeceğini de açıklamaktadır. Şöyle ki varoluşunun ikinci anında fiilin fâil ile ilişkisi kopar ve bir bakıma yok olur. Yerine ikinci bir fiil (sonuç) yaratılır. Muhittin Macit, *İmkân Metafiziği üzerine*, s.121

İllet ile ma'lûl arasında ihtiyaç olma durumu ele alınırken konunun çok geniş bir yelpazeye yayıldığını belirtmiştik. Çalışmanın özünde esasen bu konuyu derinlemesine incelemek amaçlanmadığından bu noktada İlet - ma'lûl ve bunun paralelinde Allah - âlem ilişkisini ele alarak konuya bir de bu perspektiften bakmak faydalı olacaktır.

İmkân delilinden hareketle Allah – âlem ilişkisine ve oradan Allah'ın varlığını ispatlamaya giden imkân delili, kozmolojik delil içerisinde değerlendirilir. Daha önce de anlatıldığı gibi hem kelamcılar hem de filozoflar bu delilden hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Âlem'in varlığı 'mümkün'dür. Mümkün demek varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta demektir. Bu durumda mümkünün varlığını, yokluğuna tercih edecek bir tercih edene ihtiyaç vardır. Bu Allah'tır. İmkân delilinin merkezi noktası "mümkünün özünde varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta" bulunmasıdır. Tabi ki bu delile itirazlar yapılmıştır. Örneğin, mümkün kendi zatı için düşünüldüğünde varlık veya yokluktan birinin önceliğine sahip olması gerekir. Bu da diyelim ki 'varlık' olsun. Bu durumda varlığı öncelikli olmuş olur. Bu öncelikte yokluğunun bir nedeni olmamasından kaynaklanabilir. Bu durumda herhangi bir tesire ihtiyaç duymadan da 'mümkün' varlık alanına çıkabilir. Kemalpaşazâde bu şekilde yapılabilecek bir itiraza karşılık, mümkünün tanımına şöyle bir açıklama getirmektedir: Mümkün, varlığında zorunlu olarak var olan bir illete ihtiyaç duyar. Çünkü var olan bir şeyin illetinin de var olması gerekir. Var olan bir şeyin mâhiyeti o şey var olmadan önce var değildir. Bundan dolayı yok olan bir mâhiyetin varlığa illet olduğu söylenemez.³³

"Allah'ın kendisine özgü varlığından başka bir mâhiyeti yoktur" felsefi düşüncesine göre mümkün varlıklar için aynı şey söylenemez. Allah'ın kendine özgü varlığının dışında bir başka mâhiyeti olmadığı düşüncesini temellendirmeye çalışan filozoflara göre zorunlu varlığın mâhiyetle özdeş olmadığı bir durum düşünülürse böyle bir durumda zorunlunun 'fâil' ve 'kabul' eden şeklinde iki durumu ortaya çıkar. Varlık, mâhiyete araz olacağından ma'lûl olur. Arazlar felsefi düşüncede ma'lûl olarak kabul edilirler. Ma'lûl olan, varlığı ya da kendisine arız olan için bir ma'lûl olacak ya da başkası için ma'lûl olacaktır. Başkası için ma'lûl olmak durumu zorunlu varlık tanımına uygun düşmez. Diğer ihtimalde ise araz olan varlığın maruzu olması anlamında

³³ Öçal, *age*, s.180

mâhiyetin kabul edici (kâbil) olmasıdır. Bu da muhaldir. Kabul edicilik imkânla ilgili bir özelliktir. Buna karşılık, fâil – meful ilişkisi zorunlulukla ilgilidir.

Kemalpaşazâde'ye göre imkân delili (vücup delili) varlıkları, zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç kategoride değerlendirmenin delilidir. İbn Sina'ya göre zorunluluk var oluşla neredeyse özdeş bir haldedir. Onun sisteminde var olmak ile zorunlu olmak biri diğerini gerektiren iki kavramdır.³⁴ Kemalpaşazâde'in tanımına göre zorunlu varlık, tam bir gerektirmeyle, özü varlığını gerektiren varlıktır. Genel bir bakış açısıyla Kelamcıların kabul ettikleri temel ilkeye uygun olduğu söylenebilir.

Kelamcılarının genelinin kabul ettiği bu ilkeye göre 'varlık', 'mâhiyet'e ilave edilmiştir. Eşâri bunu kabul etmez. Diğer kelamcılar mümkün varlıklar için de, zorunlu varlık için de varlığın mâhiyete zâid oluşunu kabul ederler. Filozoflar varlığın mâhiyet zâid oluşunu sadece mümkün varlıklar için kabul ederler. Çünkü onlara göre zorunlu varlıkta, varlık – mâhiyet ayrımı yoktur. İnsanın da içerisinde yer aldığı bütün varlıklar, ilk ilke zorunlu varlıktan sudur etmişlerdir.³⁵

Kemalpaşazâde Allah'ın varlığının, genel anlamda bir varlık olarak algılanmasına karşıdır. Zorunlu varlığın varlığı, genel anlamda bir varlık gibi kabul edildiği takdirde belirginleşmesi için başka bir şeye ihtiyacı olacağını, bunda onun zorunlu varlık olmasındaki zorunluluğu zedeleyeceğini belirtmektedir. Kemalpaşazâde'nin düşüncesi Allah'ın varlığının mâhiyete zâid olmadığı yönündedir.³⁶

İllet – ma'lûl ilişkisi ele alınırken ihtiyaç olma durumunu ayrıca değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda, zat bakımından öncelik, zaman bakımından öncelik, varlık – mâhiyet ilişkisi, imkân nazariyesi, hudûs nazariyesi, imkân – mümkün ilişkisi, Allah – âlem ilişkisi, zorunlu varlık ve yine bununla bağlantılı olarak muhtar fâil, mûcip fâil gibi birçok konunun ele alınması gerektiğini görüyoruz. Ancak söz konusu meseleler her biri başlı başına ayrı bir araştırma sahasının konuları olduğundan ihtiyaç – illet – ma'lûl ilişkisi bağlamında sınırlı olarak bu konulara değiniyoruz. İllet – ma'lûl ilişkisi ele alınırken ihtiyacın bu ilişkideki yeri daha çok imkân ve hudûs teorileri çerçevesinde ele alınırsa mümkün varlığın ihtiyacının kaynağını araştırmamız gerekecek, bu da bizi

³⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.90

³⁵ Ömer Mahir Alper, *Akı-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay, İstanbul 2008 s.172

³⁶ Öçal, *age*, s. 191

imkân – hudûs ilişkisine götürecektir. Bu durumda temel soru şöyle ortaya çıkar: Mümkün varlık olan âlemin yaratılışı yoktan mıdır, yoksa bir ilkeye mi bağlıdır? Soru bir başka şekilde şöyle de sorulabilir: Mümkün varlıklar niçin bir illete ihtiyaç duyarlar? Bu ihtiyacın nedeni mümkün varlık olmaları mı, yoksa hadis olmaları mıdır? Kelamcıların bu konudaki görüşü mümkün varlıklar yaratılmış olduklarından dolayı nedene ihtiyaç duyarlar şeklindedir. İmkân ve imkânsızlık gibi kavramların zihin dışında bir gerçekliklerinin olmadığını söyleyen Gazâlî, âlemin ezeli bir ‘imkân’dan değil yoktan yaratıldığını bu düşüncesiyle temellendirir. Buna göre; imkân ezeli kabul edilecek olursa imkânsızlık halinin de ezeli olarak kabul edilmesinin önüne geçilemeyeceğini savunur. Dolayısıyla âlem ezeli bir imkânsızlık içinde de kalabilirdi.

Gazâlî’nin konuyla ilgili düşünceleri *Tehâfüt*’ünden fazla ayrıntıya girilmeden şu şekilde özetlenebilir: Filozoflara göre Allah âlemin illetidir ve âlem Allah ile birlikte ezeli olarak vardır. Allah’ın âleme zaman bakımından bir önceliği yoktur. Öncelik ‘zat’ bakımındandır. Bu öncelik illetin ma’lûle, güneşin ışığa, gölgenin kişiye olan önceliğindeki gibi bir önceliktir.³⁷ Âlem salt imkân bakımından mümkündür. Âlemin sonradan varlığı kabul edilirse, âlem nasıl sonradan olmuştur? Neden, olduğu zamanda değil de daha önce ortaya çıkmamıştır? Âlemin zaman içinde bir yerde varlığa gelmesini isteyen ve onun varlığını, yokluğuna tercih ettiren sebep neden daha önce yok iken sonradan ortaya çıkmıştır? Tercih ettirici sebebin sonradan ortaya çıkmasını belirleyen bir belirleyici gerekmez mi? Bu belirleyicinin de bir nedeni olmalıdır ki bu da teselsülü doğurur. Eğer tercih ettiren ilk sebepte bir yenilenme yoksa âlemin sonradan olması nasıl gerçekleşecektir? Gibi sorular, ezeli varlık olan Allah için bir değişiklikten söz edilemeyeceği için cevabı zor olan sorulardır.

Cevaplanması zor sorular ortaya çıkararak bu bakış açısına göre âlem; ezelden beri imkân halinde kalmak ve meydana gelmemek seçeneklerinden birinde bulunmalıdır. Ancak âlem varlığa gelmiş haldedir veya âlem ezeli olarak var olacaktır. Allah’ın sonsuz irâdesinin tercih ettiren sebep olduğunu kabul edersek bu irâde ezelde âlemlerle ilişki kurmasıyla âlemi de ezeli hale getirecektir. Çünkü âlem sebebinden dolayı varlığa gelmiştir. Ma’lûlün, illeti olmadan varlığa gelmesi nasıl imkânsız ise, bu illet var olduğu takdirde de varlığa gelmesi gerekir. Buradan hareketle zorunlu varlık olan Allah’ın

³⁷ Gazâlî, *Tehâfüt el Felasife*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2005, s. 40

sonsuz irâdesi ve bu irâdenin yansıdığı âlem ezelde varlığa gelmek zorundadır. Aksi düşünülürse âlemin sonradan olmasına sebep olacak irâdenin yenilenen bir irâde olması gerekir ki bu da Allah'ın varlığında bir değişiklik kabul etmek olacaktır.³⁸

Gazâli filozofların âlemin, hâdis olamayacağı düşüncesinin temellerinde yatan bir bakış açısını da şöyle açıklar: Filozoflara göre bizzat mümkün olan hadis varlıkların var olma imkânı var olmalarından öncedir. Bu var olma imkânının ekleneceği bir yer bir madde olmalıdır. Var olma imkânı bu maddenin niteliği olur. Var olma imkânı maddenin bir niteliği olduğuna göre her hâdis varlıktan önce bir madde olması gerekir dolayısıyla ilk maddeye hadis diyemeyiz.³⁹ Razi, varlığının nedeni olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeten anlamında ezeli olan ile varlığının başlangıcı olmayan anlamındaki ezeli olan arasında ayırım yapmaktadır. Yine Müslüman kelmacıların aksine âlemin hadis bir varlık olması sebebiyle değil, onun mümkün bir varlık olması sebebiyle bir nedene ihtiyaç duyduğunu ifade eder.⁴⁰

İbni Rüşd, yokluğun varlığa dönüşmesi mümkün olmadığı gibi varlığın da yokluğa dönüşmesinin mümkün olmadığını bu durumda da bunları kabul eden, bunlardan başka bir üçüncü şeyin olması gerektiğini belirterek 'ezeli imkân' durumuna açıklık getirmektedir.⁴¹

Gazâli âlemi 'kadim' olarak kabul eden filozofların görüşlerini bu şekilde açıklamaktadır. Gazâli'yi filozoflardan ayıran temel farkın 'irâde' anlayışında olduğunu belirtmeliyiz. Gazâli'nin felsefesinin esas noktasını oluşturan bu irâde anlayışının âlemin hudûsu ile de bağlantı kuran bir yaklaşım olduğunu belirtmeliyiz. Buna göre, Gazâli eleştirilerinin en önemli kısmını 'irâde' anlayışı üzerine bina etmiştir. Gazâli'ye göre "Allah isterse yapar, istemezse yapmaz" Bu temel cümle Gazâli'nin konuya yaklaşımının çekirdeğini oluşturmaktadır. Gazâli irâdeyi 'bir şeyi benzerinden ayıran nitelik' şeklinde tanımlayıp âlemin hudûsu ile de bağlantı kurarak "âlem bugün var olduğu şekliyle, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irâde ile var olmuştur.

³⁸ Gazâli *Tehâfüt*, çev. Mahmut Kaya, s.23

³⁹ Gazâli *Tehâfüt*, çev. Mahmut Kaya, s.57

⁴⁰ Muammer İskenderoğlu, *İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine*, Marife 2. sayı, 2005, s.47

⁴¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar yay, İstanbul 1998, s.71

Allah kadim bir irâdeye sahiptir. Âlem var olduğu anda kendisini gerektiren kadim bir irâdeyle hadis olmuştur.”⁴² demektedir.

Gazâli İslam filozoflarının ilâhi sıfatları, özellikle irâde sıfatını ilâhi ilme indirgeyip yok saydığını söyler. Gazâli böyle bir anlayışa karşıdır.⁴³ İlahi irâdeyi insan irâdesiyle kıyaslayan filozoflar yanlış düşünmektedirler. Bu kıyastan dolayı ilâhi irâdenin sonradan tecelli etmesi durumunun bir noksanlık oluşturacağı zehâbına kapılmışlardır. Hâlbuki aynı filozoflar ‘ilâhi bilgi’ konusundaki zorlukları “ilâhi bilgi bizim bilgimize benzemez” sözleriyle çözmeye çalışmışlardır. O halde ilâhi bilginin, küllileri, çokluk ve değişme gerektirmeksizin bildiğini söyleyen filozoflar, ilâhi irâdenin de bir tercih ettirici sebep gerektirmemesi gerektiğini bu bağlamda insani irâdedeki talep edilenin ilişkileri bağlamında ortaya benzer problemler çıkarmayacağını kabul etmelidirler.⁴⁴ Görülmektedir ki Gazâli’nin anlayışında ‘irâde’ sıfatının ayrı bir önemi vardır.

2.4. Risâlenin Değerlendirilmesi:

Bu bölümde Risâlenin detaylı bir şekilde incelenmesi gerçekleştirilecektir.

2.4.1. Konunun Felsefi ve Bilimsel Yönü:

Kemalpaşazâde, konunun tartışmalı içeriğini (في تحقيق مسألة صارت معركة الاراء) ‘görüşlerin savaş alanı’ ifadesiyle daha Risâlenin başlangıç cümlesinde vurgulamaktadır.⁴⁵ Bu oldukça manidardır. Zira illet – ma’lûl meselesi Gazâli’nin de filozofları eleştirdiği yirmi bir meselenin temel problemini oluşturmaktadır. Nedensellik, felsefenin en esaslı problemlerinden birisidir. Felsefi açıdan nedensellik kavramı neden olma durumunu ifade etmekte; illiyet, sebeplilik, kozalite kelimeleriyle de açıklanmaktadır. Kavramsal olarak “her şeyin bir nedeni vardır ve aynı şartlar altında aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur” şeklinde özetlenebilen felsefi bir ilkedir.⁴⁶ Konu, varlığın kavranmasında ve bu anlayışla birlikte âlem, tabiat, fizik ve metafizik disiplinlerinin tümünü de içine alan bir alanı kapsamaktadır. İslam düşünce tarihinde

⁴² Gazâli *Tehâfüt*, çev. Mahmut Kaya, s.31

⁴³ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz yay. İstanbul 1998 s. 155

⁴⁴ Muhittin Macit, *İmkân Metafiziği Üzerine*, s. 108

⁴⁵ *illeti't-tamme* s, 122 tr, s, 77 ar

⁴⁶ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzali ve David Hume'da Nedensellik*, Marmara ün. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi, 2009, Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Elis Yay, Ankara 2008, s.129

din ile felsefe birlikte anıldığında problem teşkil eden konuların da merkezinde yine “nedensellik” vardır. Filozoflar ile kelamcıların özellikle metafizik alanda – ki başka alanları da buna ekleyebiliriz – Kemalpaşazâde’nin ifadesiyle görüşlerinin savaş alanı haline gelmesine sebep olan mesele de yine aynıdır. İslam felsefesinde “*tehâfütlerin*” yerini dikkate aldığımızda konunun önemi daha net anlaşılacaktır. İlet – ma’lûl ilişkisi Aristo’da dört neden ile başlayıp günümüze kadar tartışılmıştır. Hem felsefi hem bilimsel platformda da tartışılmaya devam etmektedir.⁴⁷

Klasik felsefe ve kelâm eserlerinde soruna nasıl bir çözüm bulunmuştur? sorusu aslında bu çalışmanın da özünü oluşturmaktadır. Evrenin yaratılmış olmasının nedeni, İslâm filozoflarından Fârâbi ve İbn Sînâ’ya göre evrenin mümkün varlık olmasıdır. Kelâmçılar ise evrenin meydana gelmiş olmasına bağlarlar.⁴⁸ Kemalpaşazâde’nin ele aldığımız risâlesi merkezinde filozoflar ile kelamcıların görüşleri çerçevesinde felsefi bakışın odak noktalarını görmüş olacağız.

Kemalpaşazâde’nin konuyu hangi boyutlarıyla ele aldığına bakacak olursak öncelikle şunu söylemek faydalı olacaktır. Kemalpaşazâde’nin yazdığı bu Risâlede, yer verdiği görüşler, alıntılar, belki eserin yazıldığı dönemdeki okuyucu kitlesi göz önüne alındığında kurulması gereken bağlantılar açısından sıkıntı oluşturmayabilirdi. Ancak, metinde bugün yapılan okumada bu açıdan bazı problemlerin olduğunu belirtmek isteriz. Zira bazen, hangi sözü kimin söylediği, kime nerede itiraz edildiği, kime hangi konuda katılıp onaylandığını bulmak kolay olmamıştır.

⁴⁷ Bu çalışmamızda tartışmanın felsefi yönü ile birlikte bilimsel boyutlarına da (pozitif bilimler) değinmek yerinde olacaktır. İlet – ma’lûl ilişkisiyle birlikte kâinatın yaratılışı ve buna bağlı olarak güneş sistemi ve dünyanın oluşumu, Allah’ın kâinatla ilişkisi, nedensellik gibi konular, kaçınılmaz olarak tartışmanın bir parçası haline gelmiştir. ‘Nedensellik’ kavramının akla ilk getirdiği konular olan kâinatın yaratılışı hakkında konu bağlamında bazı kavramlar hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira bununla ilgili olarak gerek pozitif bilimler açısından şu an içinde bulunulan durum, gerekse felsefi ve kelâmî açıdan ilk yaratılış konusunun beraberinde getirdiği âlemin yaratılışı teorileri, hudûs, sudûr gibi kavramlar aslında bu çalışmanın merkezî noktasını oluşturmaktadır. Kur’an ve hadislerde geçen yaratılış bahisleri ise başka çalışmaların konusudur. Bilimsel açıdan konuya geniş açıdan gerçekleştirilecek bir yaklaşımla tartışmaların mikro âlemdeki ince detaylardan bizi nereye götürmek istediğini veya aslında konunun makro planda nereye tekabül ettiğini gösterecek detaylara ulaşmak mümkündür. Evrenin başlangıcı konusunda en meşhur teorilerden biri olan “büyük patlama” ile ilgili olarak William Lane Craig, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2009, Terc. Fehrullah Terkan’ın *Büyük Patlama ve Ötesi* adlı makalesi ile, Uludağ Ün. yay, 1994, Tevfik Yücedoğru’nun *İslam İtikadında Yaratılış* adlı eserine bakılabilir. Ayrıca bilimsel çalışmalar ile evrenin başlangıcını anlamaya yönelik yapılan deneylerde de konuya ışık tutacak veriler bulmak mümkündür.

⁴⁸ Fahreddin Razi, *El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı yay. 2002 giriş. 21

Kemalpaşazâde daha önce de belirttiğimiz gibi konuyu adeta fikirlerin savaş alanı gibi görmüş ve öyle bir giriş yapmıştır. Zaten eseri bu genel bakışla ‘Mukaddime’ ve ‘Asıl Bölüm’ şeklinde önce ikiye ayırabiliriz. Kemalpaşazâde Risâlede herhangi bir konu başlığı atmamıştır. Eser baştan sona tek bir metin fiziki görüntüsündedir. Çalışmamızda göreceğiniz tüm başlık ve satır başları muhtevaya göre kendimizin tasarrufuyla olmuştur. Kemalpaşazâde kendi ifadesiyle meselenin aslına geçmeden önceki bölüm diyebileceğimiz mukaddime kısmını oldukça uzun tutmuştur. Bu bölüm eserin yarısını oluşturmaktadır. Eserin mukaddimesinde şu isim ve eserleri görmekteyiz.

2.4.2. İletin Tanımı ve Bölümleri:

Sebeup, neden, illet gibi kelimelerle ifade edilen kavram, İslam felsefesinde daha çok ‘illet’ olarak kullanılmıştır. İslam felsefesinin başlangıcından bu yana filozoflar bu terimi Aristoteles’ten⁴⁹ alarak kullanmışlardır. İbn Sina illeti maddi, sûri, fâil ve gâi illet olarak dört sınıfa ayırmaktadır.⁵⁰ Cürcânî’ye göre illet bir yere hulûl ettiğinde bir değişiklik meydana getirmelidir.⁵¹ Fahrettin Râzi illeti, dört kısmı kapsayacak şekilde, bir şeyin ya mâhiyeti ya hakikati ya da var olması yönüyle ihtiyaç duyduğu şey olarak tanımlar.⁵²

İletinin değişik tanımlarını görmemiz mümkündür. İlk elden ve ikinci elden kaynaklara ulaşıldığında illet kavramına daha geniş bir açıdan bakış mümkün olacaktır. Ancak, bu çalışmanın konusu illeti kavramsal yönüyle ele almaktan çok Kemalpaşazâde’nin problematik bir yaklaşımla ele aldığı Risâlesinde tartışılan ana konuları ve bu konu etrafında şekillenen görüşleri ortaya çıkarmaktır. Tabî ki bu Risâlede kavramsal boyutuyla da ele alınacak bilgilendirmeler yapılacaktır. Tekrar belirtmek gerekirse eser illet – ma’lûl ve buna bağlı olarak birçok meseleyi ele alıp tartışmaktadır.

Yukarıda geçen illet tanımlarına dikkat edilirse klasik dört illet tanımına tam olarak ulaşamadığını görmekteyiz. Fahrettin Razi’nin tanımında ise bu eksikliğin biraz daha

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, s.236

⁵⁰ İbn Sina, *Metafizik*, Litera Yayıncılık Çeviri Ekrem Demirli-Ömer Türker İstanbul 2005, s.2 vd. İbn Sina, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı Litera yay. İstanbul 2004, s.59

⁵¹ Cürcânî, *Tarifat*, Tab’atü ceride Beyrut 1985, s.160

⁵² Fahrettin Razi, *İletler ve Ma’lûller*, Çev. İbrahim Coşkun, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt: 4 sayı: 1 Diyarbakır s.49

giderildiği fark edilmektedir. Zira Fahrettin Razi tanımında ‘varlık’ ve ‘mâhiyet’ kavramlarını da işin içine dâhil etmekte ve tanıma geniş bir boyut kazandırmaktadır.

Filozoflar da müteahhir dönem kelamcılar da Aristo’nun yapmış olduğu illet tanımlamasını merkeze alarak bir yaklaşım sergilerler. Bildiğimiz dört illet: Maddi illet, sûri illet, fâil illet, gâye illettir.⁵³ Kemalpaşazâde’ye göre illet, kendisine ihtiyaç duyulandır. İhtiyaç duyan, varlık, yokluk ya da mâhiyet olabilir.⁵⁴

Mâhiyet bir felsefe terimi olarak somut bir varlığı ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Eflatun, somut varlıkların yanında iyilik ve güzellik gibi değerlerin özünü değişmez ve sabit formlardan ibaret, kendi başlarına müstakil varlıklar olan idelerin teşkil ettiğini düşünmüş somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlamıştır. Aristo, bir şeyin ne olduğu ile ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve fasıl zikredilerek cevaplandırılacağını, böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir. Fârâbi, mâhiyeti vücuttan ayırıp varlıkları bu ayrıma bağlı olarak inceleyen ilk filozoftur. Somut nesnelere bir mâhiyeti, bir de vücudu olduğunu, mâhiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dâhil olmadığı gibi vücudun aynı da olmadığını söylemiş, vücudun mâhiyete dışarıdan ârız olması gerektiğini savunmuştur. İbn Sina mâhiyet – vücut ayrımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. İbn Sina mâhiyetin vücuttan farkını en esaslı ontolojik ayırım olarak ortaya koyarken bu ayırmadan kaynaklanan birçok meseleyi de ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu ayırımın ona sağladığı en önemli imkân, yaratıcıyı yaratılandan ayırmaya ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya zemin teşkil etmesidir.⁵⁵ Cürcâni’nin *Şerhül mevâkıf*’ında konuyla ilgili yaklaşımı şöyledir: Mâhiyet hakkında üç ayrı yön belirtmek mümkündür. Birincisi bir şarta bağlı olmayan mâhiyet ki bununla mesela bir canlının mâhiyetinden bahsederken onun somut bir nesne olarak dış dünyada varlığı dikkate alınmadığı gibi zihindeki varlığı da dikkate alınmaz. ‘canlılık’ bu anlamda mutlak mâhiyeti ifade eder. İkincisi sadece zihindeki varlığı dikkate alınan mâhiyet ki buna mücerret mâhiyet adını verir. Üçüncü durumda mâhiyet dış dünyadaki somut nesnelere

⁵³ Ahmet Arslan *age*, s.86, W.D.Ross *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İ. Oktay Anar, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay. 2002, s.93

⁵⁴ *illeti’t-tamme* s. 122 tr, s. 77 ar

⁵⁵ Tahsin Görgün, “Mâhiyet” *DİA*, c. 26, s.336

ifade eder. Cürcâni buna mahlut mâhiyet adını verir.⁵⁶ Mâhiyet varlığın özü anlamındadır. Mâhiyetlerin yaratılmış olup olmadıklarıyla ilgili tartışmalarda filozoflar varlık sahnesine çıkan herhangi bir mevcudun var oluşunu sürdürmesinde fâile muhtaç olmadığı düşüncesindedirler. Bir örnek verilecek olursa mesela insan, var oluşunda mutlaka bir illete muhtaçtır ancak ‘insanlık’ bakımından bir illete ihtiyacı yoktur. Yani insan mümkün varlık olarak ‘insanlık’ mâhiyetini taşımak zorundadır. Hâdis ile hudûs kavramlarını karşılaştırarak da benzer bir sonuca ulaşmak mümkündür. Sonradan yaratılan bir varlık, var olmak için bir illete muhtaçtır ancak aynı varlık kendi ‘var olması’ açısından illete ihtiyaç duymaz çünkü ‘hudûs’ hâdisin ayrılmazdır.⁵⁷

Mâhiyetlerin bir fâil tarafından meydana getirildiği düşünülürse mâhiyetin kesin varlığı şüpheli duruma düşer. Bu düşüncede olanlar mâhiyetin ‘mâhiyet olması bakımından’ varlığının bağımsız olması gerektiği kanaatindedirler. Fahrettin Razi’ye göre, mâhiyetlerin var edilmemiş olduğuna inananlar “başkası tarafından gerektirilen bir şey, o başkasının ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmış olur” derler. Fakat, mesela siyahlık gibi bir araz başkasının ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmamaktadır.⁵⁸

İbn Sina’ya göre varlık, varlık olma bakımından sadece varlık olup anlamı kendiliğinden zihinde şekillenir. Bu şekillenmede ondan daha iyi bilinen bir şeyin yardımına ihtiyaç yoktur. Varlık en açık kavramdır.⁵⁹ Fahrettin Razi, varlık kavramından tüm var olanların ortak olarak anlaşıldığını söyler.⁶⁰ İbn Sina mâhiyeti varlık gibi üç safhada inceler. Mantık bakımından mâhiyet, sadece zihinle ilgilidir, bir şeyin ne olduğu sorulduğu zaman verilen cevap mâhiyeti teşkil eder. Felsefe açısından mâhiyet, dış dünyada fertleri teşkil eden, onlara varlık ve özellik veren, onları şahıslastıran şeylerin bütünü oluşturun cüzlerin hepsidir. Mutlak sûrette anlaşılan mâhiyet, zihni bir kavram ve anlayıştır. Burada zihni sözünden zihinde varlığı kabul edilen bir nesne olarak anlaşılması önemlidir. İbn Sina’nın varlık – mâhiyet ayırımında öncelikle mâhiyetin, varlıktan ayrıldığı unutulmamalıdır. Varlık mâhiyete dışarıdan bir nedenden gelmiştir. Mâhiyet varlıkla birleşmeden önce yoktur. İkisi bir

⁵⁶ Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Cilt 3, s.27

⁵⁷ Şamil Öçal, *age*, s. 135

⁵⁸ Fahreddin Razi *El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, s.72

⁵⁹ İbn Sina, *Metafizik-1* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2004 s. 27

⁶⁰ Fahrettin Razi, *Meâlimu Usuli'd-din*, çev. Nadim Macit, İhtar yay. Erzurum 1996, s.28

arada var olurlar. Bir şeyin varlığı ile mâhiyeti ayrı ve varlık mâhiyetten başka bir şeydir.⁶¹ İslam düşüncesi tarihinde varlık – mâhiyet ilişkisi konusunda filozoflar ‘vücut’un “zorunlu varlık”ta mâhiyetle aynı olduğunu savunurlar. Buna karşılık kelamcılar genel olarak, varlık – mâhiyet ayrımının hem zorunlu varlık için (vacibül vücut) hem de diğer varlıklar için geçerli olduğuna inanırlar. Kelamcılar içerisinde Ebu Hasal el Eşari’nin görüş farklıdır. Eşari’ye göre, hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıklarda, varlık ve mâhiyet birbirlerinin aynıdır.⁶²

Kemalpaşazâde’nin illet tanımında ise varlıktan kasıt mürekkep varlıktır. “İhtiyaç duyan mürekkep olduğunda varlık ve yokluğuna bakılmaksızın tanımlanmasında kendisini mürekkep kılan parçalarına ve fâile ihtiyaç duyar.”⁶³ Bir başka ifadeyle mürekkep varlık ihtiyaç duyuyorsa kendisini mürekkep kılan parçalarına ve fâile ihtiyacı vardır. Bu durumda tanımlanmasında varlık ve yokluğuna bakılmaz. Kemalpaşazâde mürekkep ma’lûlün varlığını fâil ve gâyeye bağlamaktadır. Dolayısıyla mürekkep olan mâhiyet, parçalarını bir araya getirecek fâile ihtiyaç duyacaktır. Yine bununla bağlantılı olarak mâhiyet gâyeye de ihtiyaç duyacaktır. Kemalpaşazâde’ye göre hem varlık hem de mâhiyet fâil ve gâyeye muhtaçtır.

Kemalpaşazâde bu noktadan hareketle Adudiddin el-Îcî’nin “Bir şeyin vücut bulmasında ihtiyaç duyulana illet, ihtiyaç duyana da ma’lûl adı verilir”⁶⁴ tanımlamasına katılmamaktadır. Çünkü, bu tanımda muhtaç olanın sadece ‘varlık kazanma’ olduğunu söylemiştir. Diğer bir ifadeyle Kemalpaşazâde ‘varlığın illeti’ sınırlamasının doğru olmadığını düşünmektedir. Bir şeyin varlığının da, yokluğunun da illetinin olabileceğini, yine bununla birlikte mâhiyetinin de illetlerinin bulunabileceğini belirtmektedir.

Hikmetü’l-ayn’ın şarihi Cürçâni’nin “Bil ki şeyh, illetleri birincisi bir şeyin mâhiyetinin illetleri – madde ve sûret – ikincisi vücudunun illetleri fâil, gâye ve mevzu diye iki kısma ayırdı. O halde illeti ya ‘vücut’ ve ‘mâhiyet’ ile sınırlamadan açıklamak,

⁶¹ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 82 vd.

⁶² Cürçâni, *Şerhül Mevâkıf*, cilt I, s.127 vd. Hüseyin Atay, *age*, 91

⁶³ *illeti’-t-tamme* s. 122 tr, s. 77 ar

⁶⁴ Adudiddin el-Îcî, *Mevâkıf fi ilmi’l-kelam*, Mektebetül Mütenebbi, Kahire, Tarihsiz, s. 92

ya da açıklarken şeyin varlığında veya mâhiyetinde ihtiyaç duyduğu şeydir, diye tanımlamak gerekir”⁶⁵ açıklaması Kemalpaşazâde tarafından kabul görmektedir.

Cürcâni, vücut ve mâhiyet için yapılan ayrımlarda ‘vücut’ ile bir sınırlama yapılmasının aksine böyle bir sınırlama yapılmaksızın illetin kısımlarını düşünen aklın dört illeti kavramaya yatkın olduğunu belirtmektedir. ‘Varlık’ ile bir sınırlandırma yapılması bu kavramaya bir engel teşkil etmektedir.

Kemalpaşazâde, *Tecrid* yazarının da tanımlamasına katılmamaktadır. Nasıruddin Tûsî tam illet ile nakıs illet tanımını karıştırmaktadır. Kendisinden meydana gelen her şey meydana gelenin illeti meydana gelen ise o şeyin ma’lûlüdür. İlet, fâil, madde, sûret ve gâyedir, illeti kayıtlamadan tarif ederken kullanılan “ma’lûlü meydana getiren ve ona vücut kazandıran kaynak”⁶⁶ ibaresine dayanarak bir tanımlamaya gitmiştir. Hâlbuki bu tanım fâil illete ait bir özelliktir. Bu özellikler diğer illetlere hasredilemez. İlet ma’lûlün bir parçası veya ma’lûlün dışında bir şeydir. Bu ayrımı tüm illet çeşitleri için yapmak gerekir. Cürcâni burada bir hata yaparak İcî’nin *Mevâkıf*’ında yaptığı tanımlamada “el illetü” kelimesine “en nakısetü” kayıtlamasını getirmiş ve doğru bir tanımı yanlış hale getirmiştir. Kemalpaşazâde, İletin ma’lûle ait bir parça veya onun haricinde bir şeydir şeklinde bir ayrımın yalnızca nakıs illetlere ait olacağı tanımlamasını noksan akıllılık olarak nitelemiş ve Cürcâni’yi sert bir şekilde eleştirmiştir.

Kemalpaşazâde fâili ayrı bir konumda değerlendirmektedir. Fâil ona göre bazen tek başına illet olabilir. Fahrettin Râzi fâil illetin fiilini açıklarken ya kendi içinde bir eylemi olduğundan ya da bunun dışında bir eylemi olduğundan bahseder. Birincisine örnek olarak lazımlarına nispetle mâhiyetleri gösterirken ikincisine örnek olarak Yaraticının âlemi yaratmasını örnek gösterir.⁶⁷

İletleri bir başka açıdan sınıflandırmak da mümkündür. Birincisi Ma’lûlün içinde ve onun bir parçası olan illetler, ikincisi ma’lûlün dışında ve ondan bağımsız olan illetler.

Nasıruddin Tûsî ve Cürcâni illetlerin ma’lûlün içinde ve onun bir parçası ile ma’lûlün dışında ve ondan bağımsız olarak değerlendirme düşüncesine katılmazlar, onlar bunun

⁶⁵ Cürcâni, *Şerhü hikmet’ül-ayn*, Dâru’s-savbâ 1319, s. 95 vd.

⁶⁶ Nasıruddin Tûsî, *Kitabu’t-tecrîd*, Dârül marifetü’l-câmia 1992 s. 81 vd

⁶⁷ Fahreddin Razi, *İletler ve Ma’lûller*, Çev. İbrahim Coşkun, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt: 4 sayı:1 Diyarbakır s. 50

sadece nakıs illetler için söz konusu olabileceğini söylerler.⁶⁸ İcî ve Kemalpaşazâde böyle bir ayrımın hem tam illetler hem de nakıs illetlere ait olabileceğini düşünmektedirler. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kemalpaşazâde böyle bir ayrımı kabul etmekle beraber fâilin tek başına tam illet olabileceğini kabul etmektedir.

İllet ma'lûlden bir parça olursa ma'lûl bu illetle ya bilfiil hale gelir ya da bil kuvve hale gelir. Bil fiil hale geldiğinde suri illet, bil kuvve hale geldiğinde maddi illet adını alır. Kemalpaşazâde bunu şöyle açıklar:

“Karyolanın şeklinde olduğu gibi şayet o bilfiil ma'lûl ise, sûrettir. Karyolanın odunda olduğu gibi bil kuvve ise o, maddedir.”⁶⁹

Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık olarak tanımlanmıştır. Aristo'da cevher hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategoridir. Kavramın tanımında yer alan 'asla bir mevzuda bulunmaması' vasfı ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu cevherin en ayırıcı vasfıdır. Aristo yine buna bağlı olarak ferdileşme ilkesi olarak maddeye, mâhiyeti belirleyen ilke olarak sûrete ve madde ile sûretten meydana gelen cisme cevher demiştir. Cevherleri tabii olan ve olmayan diye ikiye ayırdıktan sonra tabii cevherleri de ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler ile ay üstü âlemdeki bu kanuna tabi olmayan gök cisimlerinin teşkil ettiği cevherler olarak ikiye ayırır. Tanrı ise ne değişmeye tabi olan ne de hareket eden, akli ve fizik ötesi cevher olarak kavranır.

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslam düşüncesinde de çoğunlukla farklı ifadelerle tekrar edilmiştir. Tehânevi cevheri 'kadim olsun hadis olsun kendi başına bulunabilen varlık' şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁰ Gazâliye göre, cisim, madde, sûret, nefis ve akıl şeklindeki ayırım⁷¹ İslam felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır.

İbn Sina mâhiyeti felsefesinin temeli yapmıştır. Cevheri anlatırken de, cevherin hakikati mâhiyettir ve mâhiyet olmayan şey cevher değildir demektedir. Cevherin mâhiyetini de

⁶⁸ Cürçâni, *age*, s. 95 vd.

⁶⁹ *İlleti't-tamme*, s. 123 tr, s. 78 ar

⁷⁰ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, cilt 7, s. 450

⁷¹ Gazâli, *Felsefenin temel ilkeleri*, Çev. Cemaleddin Erdemci Vadi Yayınları 2002, s.115

cevher kabul eden İbn Sina'nın buradaki kastı cevherin dışında bulunmasıdır. İbn Sina cevherin mâhiyeti olduğunu ve bu mâhiyetin cevherden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Mâhiyeti olmayanın cevher olmadığını ve bundan dolayı Vâcibu'l-vücûd cevher olmadığını açıkça ifade eder. Mâhiyeti olmayan cevher olmadığı için Vâcibu'l-vücûd cevher değildir. Zira Allah'ın mâhiyeti yoktur, onun inniyeti vardır. İnniyeti öz varlığıdır. Sonuçta cevher de dâhil, Allah'tan başka bütün varlıkların mâhiyeti vardır ve bundan dolayı onları var eden bir illet mevcuttur. O da varlığı inniyetinden ibaret olan Vâcibu'l-vücûttur.⁷²

İbn Sina'ya göre mevcutların kısımlarının ilki cevherdir. Zira İbn Sina'ya göre varlık iki kısımdır, birincisi bir mevzuda bulunan mevcuttur ki bir varlıkla ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. İkincisi kesinlikle bir mevzuda bulunmayan mevcuttur.⁷³

Cürcâni'ye göre cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. 'Madde ve sûretin terkib edilmiş hali' demek olan cisim ile bu terkibi oluşturan madde ve sûret mücerret olmayan cevherler sınıfındandır. Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir. Bir başka tasnife göre de basit ve mürekkep olarak ayrılan cevherlerden akıl ve nefisler 'basit ruhani', unsurlar da 'basit cismani' grubunda zikredilir. Cinsler ve türler gibi hariçte varlığı olmayan külliler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur.⁷⁴ Cürcâni madde ve sûreti cevherleri olan mümkün varlıklara hasretmektedir. Ancak Kemalpaşazâde'e göre buradaki madde ve sûret arazların cüzlerini de kapsamaktadır.

Cürcâni şöyle der: " Tanımda kullanılan madde ve sûret kelimeleri mecaz ve teşbih yoluyla söylenmiştir. Çünkü madde ve sûret cisimlere aittir"⁷⁵ Sözü'nün arkasında madde ve sûretin anlamının karıştırılması yatmaktadır. Nitekim Nasıruddin Tûsî'de benzer bir hataya düşmüştür. İbn Sina'nın *İşarat*'ında üçgen resminin çizgilerini ve yüzeyini kast ederek, "çizgi ve yüzeyi üçgenin madde ve sûretinin iki illeti" sözünü açıklarken madde ve sûret kelimeleri arasındaki farkı karıştırarak şu ifadeleri kullanmıştır: Çizgiler ve yüzey sanki üçgenin iki illeti gibidir dedi de kesin olarak iki

⁷² Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.109

⁷³ İbn Sina, *Metafizik-1*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, s. 53

⁷⁴ Cürcâni *Tarifât*, s, 83

⁷⁵ Cürcâni *Tarifât*, s, 83

illetidir demedi. Çünkü üçgenin madde ve sûreti yoktur.⁷⁶ Madde ve sûret mürekkep cisimler için olur. Kemalpaşazâde ise bu görüşlere katılmaz.

Sûret lafzının ma'lûlün bilfiil kendisiyle tamamlandığı cüz şeklinde ve bir de bir şeyin mâhiyetinin illeti anlamına illet olarak kullanıldığı iki anlamda söylendiği gibi 'örnek' ve 'şekil' anlamlarına da söylenir. Tahta bir kılıcın gerçekliğini ele alalım. Tahta üzerinde meydana gelen sûret ikinci anlamda şekil olarak kılıcın şeklidir. Şekil kılıç şekli olmasına rağmen kılıç bilfiil meydana gelmemektedir. Kılıç şeklinde bir tahta, kılıç olmamaktadır. Buradan sûretin iki çeşit olduğu yargısına ulaşabiliriz. Çizgi halinde, şekil halinde, form halinde bulunan bilfiil kılıcı meydana getiremeyen sûret, bunu bir kalıp gibi de düşünebiliriz; bir de ma'lûlü bilfiil tamamlayan meydana getiren ve onun bir parçası olan sûret. Yani gerçek bir kılıcın şekli. Kılıcın kesip kesmemesi ise onun maddesiyle ilgilidir.

Madde ve sûret illeti varlık onlara bağlı olduğu için varlığın illetleri oldukları gibi mâhiyetin de illetidir ve ona dâhildirler. Dolayısıyla mâhiyetin illeti olmak konusunda değil de varlığın illeti olmak konusunda fâil ve gâye illetinden ayırmak için mâhiyetin illeti özel adlandırmasını alırlar.

Kemalpaşazâde'ye göre mürekkep ma'lûlün varlığı, fâil ve gâyeye bağlıdır. Mürekkep mâhiyet kendisini oluşturan parçalara ve bunları birbirine katacak fâile muhtaçtır. Bu parçaları birleştirmek ise fâilin işidir. Bundan dolayı da mâhiyet fâile ve dolayısıyla da gâyeye ihtiyaç duyar. Yani varlıkta fâil ve gâyeye ihtiyaç duyar, mâhiyette fâil ve gâyeye ihtiyaç duyar.

İkinci olarak ma'lûlün parçası olmayan dışında olan illeti incelemeye gelince bu illetlerde 'fâil' ve 'gâye'dir. Kemalpaşazâde bunu şöyle anlatır.

"Bu – karyola için marangoz gibi – ma'lûlün kendisi ile var olduğudur ki fâil adını alır. Ya da – karyola üzerine oturmak gibi – ma'lûl kendisi için olandır gâye adını alır"⁷⁷

⁷⁶ İbn Sina *el-İşarat ve't-tenbihat*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera yay. İstanbul 2005, s. 126

⁷⁷ Adudiddin el-Îcî, *Mevâkıfî ilmi'l-kelam*, s.85

Kemalpaşazâde, fâil illetin, ma'lûlün bir parçası olduğu vehmine kapılmama konusunda bir uyarıda bulunarak, bu durumda fâilin mürekkep ma'lûlün ancak bir parçasının fâili olabileceğini belirtir.⁷⁸

Tartışmada gâye illetin durumu da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ma'lûlün gâye illetine bağlı olması fâil, muhtar fâil olduğunda fâilin gerçekleştirdiği eylemin gâye illetine bağlılığı aracılığı ile dir. Gâye illetinin ma'lûlde etkisi fâil aracılığıyla dir. Bu durumda görüldüğü gibi gâye illeti yapılan genel illet taksimatı içinde bulunmayacaktır. Ancak, bir vasıta ile illet olanları kapsayan bir tanımlama anlatılmak isteniyorsa bu durumda vasıtalı illet olarak tanımlanabilecek gâye illetinden başkalarının da bu sınıflamaya dâhil edilmesi gerekecektir. Böyle olunca da illetin dörtlü sınıflaması yanlış olacaktır. Aracı ile illet olan her illet türünü, vasıtanın bir bölümüne dâhil edip toplamak da doğru olmayacaktır. Çünkü öyle durumlar olabilir ki vasıta ile vasıta aracılığı ile ma'lûlün illeti olan arasında değişiklikler olması muhtemeldir. Mesela hazırlayıcı (muidd)⁷⁹ illetin bir parçası olmak gibi. Çünkü bu parçanın ma'lûlle birleşmesinin mümkün olmasından dolayı ona tamamlayıcı denemeyecek ve bu tanıma uymayacaktır. Varlık kazanma fâil ve gâye illetlerine bağlı olduğu için vücudun illetleri olarak anılırlar da, mâhiyetin illetleri olarak anılmazlar.

Kemalpaşazâde bu durumda incelenmesi gereken bir başka konunun daha olduğunu belirtmektedir. O da şudur: Ma'lûl vücut kazanmak için elbette fâile bağlı olacaktır. Ancak gâye illetine bağlı olmak zorunda değildir. Çünkü ma'lûlün varlık kazanması herhangi bir kayıtlama altında olmayan fâile duyduğu ihtiyaç ile dir. Ma'lûl varlık kazanmak için muhtar fâile ihtiyaç duymaz.

Gâyeye bağlı olan, muhtar fâilin fiilidir. Madde ve sûret ancak mürekkep için bulunurlar. Bu Cürçânî'nin görüşüdür. Bir fâil için gâyeden bahsedilebilmesi için o fâilin yapacağı fiilin bir maksat ile gerekçelendirilmesi gerekir. Bu durumda fâilin

⁷⁸ *İlleti't-tamme*, s. 126 tr, s. 80 ar

⁷⁹ Hazırlayıcı illetler (muidd illet), tek başına ma'lûlün varlığında etkisi olmayan, ancak ma'lûlün illetten sudurunu yakınlaştırmada etki eden illetlerdir. Başka bir deyişle, ma'lûlü müessir illetten sudur edecek hale getiren şeylerin tümüne muidd illet adı verilir. Bu yüzden bazıları muidd illetlerden her birinin nakıs illet olduğu ve genel anlamda da müessir illet olduğunu söylemiştir. Ancak muhakkik filozoflar muidd illetlerin 'illet' adı altında değerlendirilemeyeceğini, bunların nakıs ya da tam illet olmadıklarını, illeti ma'lûlün kendisinden sudur için hazır hale getiren şeyler oldukları inancındadırlar. Seyyid Cafer Seccadi, *Ferheng-i lügat ve ıstılahat-ı felsefi*

muhtar veya mucip olduğuna bakılmaz.⁸⁰ Müslüman filozoflar fâilin fiilini meydana getirmesi için gerekçe olarak bir amacın bulunması gerektiğinden hareketle gök cisimlerinin hareketlerinde zorunluluk ve gâyenin bir arada bulunduğunu söylerler. Gök cisimleri hareketlerine engel olamazlar ama bu hareketleri bir amacın var olmasına engel değildir. Aynı şekilde dönme hareketinin seçilmesinde bir amacın olmasını gerektirmez. Dolayısıyla muhtar fâil, fiilini herhangi bir şekilde gerekçelendirme olmadan da yapabilir. Kemalpaşazâde, buradan hareketle “gâye, sadece muhtar fâil için olur, mucip fâil için illeti gâye olmaz” sözünün yanlış olduğunu belirtmektedir.

Îcî, gâye illeti ancak muhtar fâil içindir görüşündedir. Cürcâni, *Hikmetü'l-ayn*'a yaptığı yorumlarda gâye ile illeti gâye'nin arasını kesin çizgilerle ayırmasına rağmen, Îcî, bu farkı görememiştir. Cürcâni şöyle der: “Gâye illeti ile gâye arasında fiziki olarak birlik, değerlendirme açısından farklılık vardır. Gâye, eser meydana geldikten sonra gerçekleşir, esere bir etkisi yoktur”⁸¹ Kemalpaşazâde burada bir ilaveyle eserin meydana getirilmesi için etkisinin olmasını zorunlu görmez. Dolayısıyla gâye, illeti gâyeden daha geneldir. Gâye de ma'lûlün meydana gelmesinden sonra gerçekleşme zorunluluğu yoktur. Fâilin zannında olması yeterlidir. İleti gâye ise zihinde illet olsa bile bazen dış dünyada ma'lûl olabilir. Kemalpaşazâde burada kanepa üzerine oturma örneği vermektedir. Mesela karyola üzerine oturmak dış dünyada karyolanın varlığı için ma'lûl, zihinde düşünülmesi yönüyle karyolanın illetidir.⁸²

Kemalpaşazâde'ye, göre zihinde bulunan varlık gölge bir varlıktır. Harici varlık ise zihinde var olanın dış dünyada var olmasıdır demektedir. Cürcâni'nin, fikirlerin dış dünyada vücutları olmayan gâyeleri düzene sokamayacağını zannederek hata yaptığını düşünür.

⁸⁰ Müslüman ve Hristiyan filozofların söylemlerini temellendirdikleri Aristoteles'in tanrı anlayışına göre tanrı, sadece kendisini düşünen bir düşüncedir. Maddeye şekil veren bir yaratıcı veya meydana getirici değildir. Bu tanrı evrene ilişkin herhangi bir iyilik ve inayette bulunacak da değildir. Evrene ilişkin hayırsever ilgi bir yana Aristoteles'in tanrısı onu bilmez bile. Çünkü Tanrı'nın evreni bilmesi onun mükemmelliğine aykırıdır. Bu sadece kendi kendini bilme ve kendiyle ilgilenme en mükemmel olarak var olanın yalnızca kendisi olması, dolayısıyla onun bilgisine en çok layık olanın yine ancak kendisi olması düşüncesi mantiki temeline dayanır. Bu Tanrı inanişından hareketle Müslüman ve Hristiyan filozofların, Tanrı'nın bu kendisi hakkında ki bilgisinden, dolaylı olarak evren hakkında da bilgi sahibi olduğu sonucuna ulaşma çabaları boşunadır. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Aristoteles, İstanbul Bilgi Ün. Yay. 2009, s.183

⁸¹ Cürcâni, *Şerhü hikmet'ül-ayn*, Dâru's-savbâ 1319, s, 107 vd.

⁸² *İlleti't-tamme*, s. 127 tr, s. 82 ar

Kemalpaşazâde bu noktada bir konuya daha değinerek, hazırlayıcı illetler dışındaki illetler açısından şunun söylenmesi gerektiği kanaatindedir. İlet yok olduğunda ma'lûl de yok olur. Ancak bir amaca yönelik olarak meydana getirilen ma'lûl, fâilin zihninden gâye sûretini yok etseniz de ma'lûl dış dünyadaki varlığını devam ettirir. Bundan dolayı fâilin zihninde var olduğu için gâye, ma'lûlün illetidir demek sorun çıkarmaktadır. Şöyle söylemek daha doğru olacaktır. Zihinde var olan gâye, fâili teşvik eden bir illettir. Ma'lûl ortaya çıkınca bu teşvike gerek kalmayacağından gâyenin sûreti gittiğinde bile ma'lûl var olmaya devam eder.⁸³ Yani bir başka şekilde ifade edecek olursak, genel olarak, ma'lûlün varlığı illetin varlığına bağlıdır ve illet yok olunca ma'lûlünde yok olması gerekir, ancak bu gâye illet için söz konusu değildir.

2.4.3. Şart:

Bir eylemin meydana gelebilmesi için, mesela gece kitap okumak için ışığın olması şarttır. Karanlık kitap okumak için bir engel teşkil etmektedir. Karanlığın ortadan kalkması ve ışığın olmasıyla şart yerine gelmiş, engel ortadan kalkmış olur. Acaba böyle bir durumda şartların oluşması ve engelin ortadan kalkması ayrı bir illet olarak mı değerlendirilmelidir?

İletinin bölümleri ve çeşitleriyle ilgili olarak, şartın durumu değerlendirilirken, ma'lûl için hem ma'lûlün haricinde olması hem kendisine ihtiyaç duyulan olması hem de “kendisiyle ma'lûlün meydana geldiği şey mefhumu” nun ona uyması sebebiyle şartın da fâil illet olması gerekmez mi? Şeklinde yapılan bir itiraza Kemalpaşazâde şöyle cevap vermektedir: Şartın fâil illet yapılmasına gerek yoktur. Aynı şekilde engellerin ortadan kaldırılmasını da fâil illet yapamazsınız. Çünkü fâili fâil yapan söz konusu engeller olmadığında ve şartlar oluştuğunda fâil olmasıdır. Ayrıca zikredilmesi gerekmez. Bunları bazen maddi illetin bazen fâil illetin tamamlayıcılarından saymak dışında bir anlam yüklenemez.⁸⁴

Şartın terk edilmesi ma'lûlün ihtiyaç duyduklarından olup tam illetin cüz'ü olarak değerlendirilirse bu harici illet ma'lûlün dışındadır ve fâil ile de gâye ile de sınırlandırılmamıştır. Bu durumda nakıs illetin bir bölümü terk edilmiş olmuyor mu gibi

⁸³ *İlleti't-tamme*, s, 128 tr, s, 82 ar

⁸⁴ *İlleti't-tamme*, s, 128 tr, s, 83 ar

bir itiraz karşısındaki görüş, şartı fâilin gerçek cüzlerinden sayar. Çünkü ona göre fâil yaptığı işte müstakil olmayı gerektirir. Fâilinde gerçek anlamda böyle bir fâil olması için şartların onda toplanması ve engellerin ortadan kalkmasıyla olur. Aksi takdirde o zaten fâil olmaz. Şeklindeki bir soru ve cevabın hatalı olduğunu belirten Kemalpaşazâde buna iki açıdan cevap verir.

Birinci olarak: Zikredilen dört illet taksimatında dört illetin bir gereği olarak şartın terk edilmesini değil şartın fâil illetin içinde zaten olmazsa olmaz bir durum olarak bulunmasına dikkat çektiğini, şartın kendiliğinden fâil kısmına dâhil olması gerektiğini belirtir. Aynen bunun gibi tam illetin cüzü olduğunu söylemekte yine yanlıştır. Bu sözü söylememek daha doğrudur. Çünkü fâil her zaman tam illet olmaz. Tam illet nakıs illetlerin toplamıdır şeklinde tarif edilmiştir. Bu durumda ihtiyaç duyulmamasına rağmen şart dışarıda kalacağından tam illetin tanımına zarar gelir.

İkinci olarak: Fâilin herhangi bir kayıt altına alınmadığı durum ile fâiliyetinde bağımsız olma durumu ele alındığında, mutlak olan fâil için şartın fâilin maddi cüz'ü olmadığı ortadadır. Faaliyetinde bağımsız olma durumuna göre ise ona bağımsızlık vasfı şarttır. Dört illet taksimatındaki fâilden anlaşılan mutlak anlamda fâil olduğuna göre faaliyette amacın tesir etmek ve faaliyette bağımsız olmaktır, demenin bir anlamı olmaz.⁸⁵

Kemalpaşazâde yine engelin ortadan kaldırılmasının illetten cüz yapılması ile ilgili olarak kurgulanan bir takım soru ve cevaplara katılmamaktadır. Engelin olmaması yani ortadan kaldırılması fâilin bir cüzü yapılırsa bu kaçınılmazdır. Cevapta engelin olmamasının gerçekte (nefs el emirde)⁸⁶ herhangi bir sabitliği yoktur. Bu durumda başkasının varlık kazanması için nasıl bir başlangıç yapılabilir? Bir oda düşünelim ki içeriye girmeye engel bir kapı olmasın. Bu durum odanın varlığını nasıl açığa çıkarmaktadır? İşte bu kapının olmaması şeklinde bilinir, engel yok şeklinde açıklanır.

⁸⁵ *İlleti't-tamme*, s, 129 tr, s, 84 ar

⁸⁶ Nefsu'l-emr kısaca “kendinde” karşılığıyla çevrilebilir. Biraz daha uzunca ele tanımlanacak olursa “olduğu hal üzere oluş”, “olduğu şekil üzere oluş” şeklinde bir anlamda verilebilir. Kavram A.Nasiruddin Tûsî'nin deyişiyle “açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan” bir kavramdır. Nefsu'l-emr'den amaç “hariç” değildir. Kavramla ilgili bakınız, Recep Duran, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi 1992 C. 14 s. 97-106. Şamil Öçal, *Kemalpaşazâdenin Felsefi Kelami görüşleri*, s.78

Bu durumda engelin olmaması da etkindir. Kemalpaşazâde bu soru ve cevap kurgusuna katılmayarak şu açıklamaları yapar:

Birinci olarak: Bu engelin yokluğu fâilin gerçek bir parçası değildir. Engelin yokluğu mevcut için tam illetin bir cüz'üdür. Bu açık bir şekilde böyledir, aklende kabul edilebilir.

İkinci olarak: Engelin olmama durumunun gerçekleşmesi dış dünyada her halükarda vardır. Bunu kabul etmek gerekir. Akıllara gelen “yokluğa ait olan varlık kazandırmada etkindir” sözü olamaz. Doğru olan engelin olmaması vücut illetinden cüzdür şeklinde akıllara gelir demek olmalıdır.⁸⁷

Seyyid Şerif Cürcâni, *Şerhü'l Mevâkifi* 'nda şu açıklamalarda bulunmaktadır. Fâil, şart, madde ve sûret gibi sadece varlıklarıyla şeyin, başka şeye vücut kazandırmada katkısı bulunur. Engelin yok olması başka şeyin varlık kazanmasına katkıda bulunur. Hazırlayıcı illetin yok olması ile ma'lûl ortaya çıkar. Yani ani bir yokluk gerekir. İşte buradaki üç durumda şeyin başka şeye vücut kazandırmada katkısının bulunması caizdir. Bu duruma şu şekilde itiraz edilmiştir. Bu anlatılanların dış dünyada olması çıkarımı tam değildir. Çünkü aklen bunun caiz olması dış dünyada da caiz olmasını gerektirmez. Aklen caiz olması yeterli değildir. Çünkü konuşma söz konusu üç durumun dış dünyada gerçekleşmesiyle alakalıdır. Ayrıca hem varlığıyla hem yokluğuyla katkıda bulunma durumu ile ilgili ayrıca bir açıklamaya ihtiyaç bulunmaktadır. Şöyle ki, bir şey başka şeyin varlığına katkıda bulunacak ise katkıda bulunulacak olanın varlığı için katkıda bulunanın varlığı gereklidir. Yokluğu ile başka şeyin varlığına katkıda bulunmak ise katkıda bulunulacak olanın varlığı için katkıda bulunanın yokluğunun var olması gerekir.⁸⁸ Kemalpaşazâde bunu açık bir çelişki olarak görürmektedir. Hazırlayıcı illetin varlığına bağlı olan, mümkün olanın varlığı değil hudûsudur. Bunu da şuradan biliyoruz ki, mümkün şayet yokluğu varlığını geçmiş durumunda olmayarak bulunsaydı hazırlayıcı illete ihtiyacı olmazdı. Yani mümkün henüz yokluk âleminde olsaydı hazırlayıcı illete ihtiyacı olmazdı. Mümkün olanın hudûsu için yakın hazırlayıcı illet gerekir. Bu illet hudûsla birleşince illet yok olur, hudûs da yok olur. Çünkü hudûs, varlık meydana geldiği zaman ortadan kalkmış olur.

⁸⁷ *İlleti't-tamme*, s, 130 tr, s. 85 ar

⁸⁸ Cürcâni, *Şerhü'l-mevakif*, cilt 2 s. 59 vd.

Diğer hazırlayıcı illetlerde kendilerine uygun konumlarda illet olur. Görevleri bitince sona ererler.

Cürcâni'nin, tam illet mevcut olmalıdır sözüyle eğer, katkıda bulunacak olan, varlığı ile katkıda bulunacak ise mevcut olması, yokluğu ile katkıda bulunacak ise yok olması, hem varlığı hem yokluğuyla katkıda bulunacak ise önce var sonra yok olması kastediliyorsa, Kemalpaşazâde “bulunması sonra yok olması” gereklidir sözünün incelenmesi gerektiğini belirtir. Varlığı ve yokluğu ile katkıda bulunacak illetin hazırlayıcı illetlerde toplandığı kesinlik kazanmış bir durum değildir. Çünkü katkının varlıktan önce yokluk itibarı ile gerçekleşmesi aklen mümkündür. Cürcâni, Kemalpaşazâdeye göre şöyle demeliydi: “Yok olmak, sonra var olmak veya var olmak, sonra yok olmak gerekir”⁸⁹ Kemalpaşazâde bu noktada tam illetin tanımında, ma'lûlün varlığı kaydını gerektirmeyen bir tanımlamayla karşılaşılabileceğini belirtir.

2.4.4. Cins ve Fasıl:

Cins ve faslın illetlerden sayılıp sayılmayacağı İslam felsefesinde tartışılan konulardan biridir. Kemalpaşazâde cins ve faslı dâhili illetlerden saymaz. Bunların zihinde yapılan sınıflandırmalardan ibaret olduğunu belirterek madde ve sûret olmadıklarını belirtir. Arazları da harici illetlerden saymaz.

İslam filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazı bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey olarak tanımlarlar. Kategoriler konusuna büyük önem veren İbn Sina başta olmak üzere İslam filozofları Aristo mantığındaki birinci kategorinin cevher, kalan dokuz kategorininse araz olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁰ Cürcâni ise Aristo mantığındaki kategoriler cetveline itiraz ederek varlıklardaki arazların dokuzla sınırlanamayacağını belirtir.⁹¹

⁸⁹ *İlleti't-tamme*, s. 132 tr, s. 86 ar

⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz “*Araz*” *DİA*, c. 3, s.338

⁹¹ Cürcâni, *şerhü'l-mevakıf* cilt 5, s. 14 vd.

Kemalpaşazâde arazları harici illetlerden saymadığını şu şekilde açıkça dile getirmektedir: “Ma’lûlün vücudu cins ve fasıla bağlı değildir. Dolayısıyla fasıl ve cins illet cinsinden değildir”⁹²

Kemalpaşazâde yine sorulması muhtemel sorular ve cevaplar kurgusu içerisinde bazen kişilere ait olmayan bazen kişilerin dile getirdiği sorulara cevap verir, itirazda bulunur katılıp katılmadığı yönleri, tamamen veya kısmen itirazlarını dile getirir.

Cins ve fasıl ile ilgili olarak gündeme gelebilecek mâhiyetin varlığı, mâhiyetin ayakta kalmasını sağlayan yapı taşlarının türü değil midir? Çünkü mâhiyeti oluşturan yapı taşları mâhiyeti oluşturan parçalar ile oluşur. Kemalpaşazâde buna aynen katılmakla beraber, fasıl ve cinsi gerçek cüz kabul etmez. Çünkü fasıl ve cins zihinsel çözümlenmeye ait bir sınıflamadır. Mâhiyet varlık kazanmak için kesinlikle böyle cüzlere ihtiyaç duymaz. Harici ortamda bu konuda en ufak bir şüphe zaten söz konusu bile değildir. Zihinde ise durum farklıdır. Mâhiyet zihni varlık olarak ele alınırsa bu şekilde bir tahlilden bahsedilebilir. Zihinde mutlak varlık olarak ele alınırsa böyle bir tahlile gerek yoktur. Yani cinsi bir cüz kabul ettiğimizde madde olarak isimlendirebiliriz. Fasıl da aynı şekilde ele alınacak olursa ona da sûret diyebiliriz şeklindeki bir açıklama Kemalpaşazâde tarafından kabul görmemektedir.

2.4.5. Nakıs İlet Bölümleri ve Çeşitli Değerlendirmeler:

Seyyid Şerif Cürcâni illetin bölümlerinin açıklamasında şu açıklamayı yapar: Ma’lûlün varlık kazanmada iki şeye bağlı olduğu söylenebilir. Bu, ihtiyaç duyduğu şey ma’lûlün bir parçası da olabilir veya onun dışındadır. Ma’lûlün dışında olan kısım ya ma’lûlün mahallidir ki bu da iki şekilde açıklanabilir araza kıyaslanırsa mevzudur, tek başına cevhere ait sûrete kıyaslanırsa sûreti kabul eden mahaldir. Ma’lûlün mahalli olmadığı durumda da şu değerlendirme yapılabilir: Birincisi, varlık kazanma kendisinden olduğunda fâil illet kendisi içinse gâye illet adını alır veya her ikisi de olmayabilir. O zaman ma’lûlün mahalli olmayan varlık kazanmayla ilgili olur ki bu da engelin olmamasıdır. Ma’lûlün cüzü olduğunda aklen bir cüz olarak kabul ediyorsak buna cins ve fasıl deriz. Veya dış dünyada olur buna da madde ve sûret deriz.⁹³

⁹² *İlleti't-tamme*, s. 133 tr, s. 87 ar

⁹³ Cürcâni, *Şerhü'l-mevakif*, cilt 2 s. 59 vd.

Bu açıklamalara karşı olarak şu değerlendirmeler yapılmıştır: Birinci olarak: Fasil ve cins gerçek cüz değildir. Bu bölümlenmede fasıl ve cins gerçek cüz olarak değerlendirilmiştir. Bu yanlıştır. İkinci olarak: Bu bölümlenmede yokluğa ait şart, engelin kalkması türünden olmalıdır. Ancak durum böyle değildir. Çünkü yokluğa ait şart zaten yok olan şeydir, başka şeyin yokluğu değildir. Üçüncü olarak: Bu bölümlenmede hazırlayıcı illet yer almıyor. Hâlbuki hazırlayıcı illetler nakis illetlerin başlı başına bir bölümüdür.⁹⁴

Hazırlayıcı illet uzak illet olduğunda, yakın hazırlayıcının ma'lûl meydana gelinceye kadar yok olması gerekir. Yakın hazırlayıcı illetin ma'lûl ile birlikte olması gerekli olmasa bile bulunabilir. Demek ki hazırlayıcı illetlerin ma'lûl ile birlikte bulunması zorunluluğu yoktur. Aksine hazırlayıcı illet olmayınca ma'lûlün varlığının gerekliliği hazırlayıcının gereklerindedir. Razi açıklamalarına örneklerle ilavede bulunmaya devam eder. Mesela bir binanın varlık kazanması ustaya bağlıdır. Usta şüphesiz binanın bir illetidir. Ancak vücudunun illeti değildir. Vücudunun illetinden olsaydı ustanın yok olmasıyla bina da yok olurdu. Ancak hazırlayıcı illetler binanın hudûsunun illetlerindedir. Bununla birlikte bina ile birleşir, bina ortaya çıkınca yok olurlar.

Kemalpaşazâde yine konuyla ilgili görüşlerin örneklerine yer vermeye devam eder. *Metali şerhi*'nin haşiyelerinde şunun söylendiğini belirtir: Ma'lûl hadis olan bir ma'lûl olursa fâile isnad edilen ma'lûlün varlık kazanmasıdır. Ma'lûlün hudûsu, ma'lûlün vücudu için bu vücut yokluktan sonra varlık kazanması veya yokluktan varlığa çıkması şeklinde düşünülür. Yani bu durumda hudûs ma'lûlün vücudu için ayrılmaz bir özelliktir. Cürcânî hazırlayıcı illetin vücudun illeti olarak değerlendirmesinin kaynağını Kutbuddin Razi'nin, hudûstan kastını anlamamış olmasına bağlamaktadır. Razi açıklaması “..o illetlere şeyin hudûsu bağlı olur” şeklindedir. O burada varlığının, yokluğunun varlığını geçmiş olmasını ve mevcudun devamlı olan yokluğundan sonra varlığa çıkmayı değil de yokluktan varlığa çıkma anlamında hudûsu kastetmiştir. Zaten bu anlamda hudûs kelamcılar arasında meşhurdur. Bu kabul kelamcıları varlıktan sonra âlemin yaratıcıya ihtiyacı yoktur demelerini zorunlu hale getirmiştir.⁹⁵

⁹⁴ *İlleti't-tamme*, s. 134 tr, s. 88 ar

⁹⁵ *İlleti't-tamme*, s. 135 tr, s. 89 ar

Ma'lûl için yokluktan varlığa çıkma varlık kazanma ve varlık için sürekli bir özellik değildir. Ma'lûlün varlığının devamını sağlayan illetlere vücudunun illetleri; yokluktan varlığa çıkmasını sağlayan illetlere hudûsunun illetleri denir. Bir şeyin varlığı, başka şeyin varlığı ona bağlı olduğunda 'fâil', mutlak olan yokluğuna bağlı olduğunda 'engel', varlığını hemen sonlandıran yokluğuna bağlı olduğunda hazırlayıcı 'illet' olur. Bundan dolayı ma'lûl varlık âlemine çıktığında hazırlayıcı illetin yok olması gerekir.

Bunu şöyle örneklendirmek mümkündür. İnşaatın devam ettiği bir bina düşünelim. Çimento, harç, tuğla vb. ne alet gerekiyorsa hepsi bir arada bulunsun. İşçilerin ve ustanın hareketleriyle birlikte son tuğla yerine konana kadar bina için mevcut diyemeyiz. Aynen bir yolculuğun bitirilmesi için otobüsün gelmek istenen son noktaya gelmesi gerektiği gibi. Binayı yapan usta hazırlayıcı olması yönüyle binanın varlığıyla beraber olamaz. Ustanın binayı yapma gücü hazırlayıcı yönüdür ve binanın varlığıyla birleşemez. Ancak hazırlayıcı illetin parçası olan fiziki yönü, beden yönü binanın varlığıyla beraber olur. Hazırlayıcının parçası ma'lûlün yok olmasıyla beraber yok olabilir. Dolayısıyla ma'lûl ile birlikte bulunmasında problem yoktur. İlimlerin öğrenilmesi durumu da bunun gibidir. İlmin intikali hazırlayıcı illetin parçasıdır. İlim, öğrenmek isteyen için hazırlayıcıdır. İstenilen bir bilgi öğrenildiğinde bilgi aktarımı da sona erer. İlimler aktarma yoluyla bir arada toplanırlar. Bunda bir problem olmadığı gibi, yine beraber yok olmalarında da problem yoktur.

Şartın parçasının şart olması ile hazırlayıcının parçasının hazırlayıcı olması aynı şey değildir. Çünkü şartın parçası meşrutun varlığının bağlılığını gerektirir. Ancak hazırlayıcının parçası ma'lûlün meydana gelmesini sağlayacak istidadı gerektirmez. Binayı yapan ustanın bedeni yönünde olduğu gibi, fiziksel güç kullanılmadığı zaman bina meydana gelmez. Ancak hazırlayıcının parçası beden gücünü kullanmasa bile, güç vardır. Mesela abdest almak namazın şartıdır. Abdest namazın şartıdır. Abdest olmazsa namaz olmaz. Şartın cüzlerinden biri olan yüzünü yıkama işlemi olmazsa abdest yerine gelmemiş olur dolayısıyla da namaz gerçekleşemez. Şartın parçasının şart olması gerektiği dolayısıyla hazırlayıcı illetin parçasının da hazırlayıcı olması gerektiği düşüncesine karşılık ileri sürülen bu fikirleri Kemalpaşazâde birkaç yönden inceleyecektir.

Birinci olarak: Ma'lûlün var olması için gereken 'başka şeyin yok olması' değil 'aslında zaten yoktu' bölümünün atlamış olması.

İkinci olarak: Hazırlayıcı illetin ma'lûlün vücudu anında yok olmasının gerekli olduğunu kabul etmeyen kişi hazırlayıcı illeti o tanımla kabul etmiyor ki böyle bir tanımdan hareketle 'nasıl gerekli olmasın ki' denilsin.

Üçüncü olarak: Yakın hazırlayıcı illetin ma'lûlü kabul etmesi hazırlayıcı illetin hazırlayıcılığının yok olmasıyla değil de var olmasıyla. Ancak burada anlaşılan hazırlayıcı illetin hazırlayıcılığının, hazırlayıcı illetin yokluğu ile olmasıdır. Bu durumda iki söz arasında çelişki vardır.

Dördüncü olarak: Yakın hazırlayıcının ma'lûlün tam illeti olmasını kabul ediyoruz. Uygunluk halinin yakın hazırlayıcıdan gitmesinden sonra yakın hazırlayıcının baki kalmasının caiz olmasını ise kabul etmeyiz. Aksine yakın hazırlayıcının ma'lûlün tam illetinin son kısmı olması caizdir.

Beşinci olarak: Şartın cüz'ü şarttır ama hazırlayıcının cüz'ü hazırlayıcı denilerek şartın parçası ile hazırlayıcının parçasının arası ayrılmıştır. Şartın cüz'ünün şart olmasını Kemalpaşazâde kabul etmez. Aksine şartın cüz'ü ma'lûlün maddesi olması caizdir. Mesela, 'koyun yününden bir kazak ör' önermesinde, kazak ma'lûldür, yün ise şarttır. Koyun yünü olan şartın cüzü ile kazak 'yün' de birleşmiştir. Topraktan, kulplu bir tencere yap önermesinde tencere ma'lûldür. Topraktan olması şarttır. Kulplu olması ise şartın cüz'üdür. Mürekkep ma'lûlün varlığı için şarttır. Şartın cüz'ü ise ma'lûlün sûretidir. İşte bu örneklerde olduğu gibi şartın cüz'ünün ma'lûlün maddesi ve sûretleri olma ihtimalleri vardır. Bunların ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü şart, ma'lûlün haricinde olmalıdır. Dolayısıyla şartın cüz'ü de ma'lûlün dışında olmalıdır. Ama bu sağlanamamaktadır diye Kemalpaşazâde itirazını ortaya koyar.

Altıncı olarak: Şartın parçasının şart oluşunu gerekçelendirirken şartın parçasının meşrutun varlığının bağlı olduğu şeylerden olması kullanılmıştır. Ama bu gerekçelendirmenin eksik olduğu beşinci itirazında dile getirilmişti. Şartın cüz'ünün meşrutun varlığı için kendisine bağlı olması şartın cüz'ünün şart olması iddiası için yeterli değildir. Her harici veya dâhili illetin şart olmasının önüne geçmek için şartın cüz'ünün bağlılığı yetmez. Ma'lûlün haricinde de olması gerekir.

Yedinci olarak: Hazırlayıcının cüz'ünün hazırlayıcı olduğunu kabul etmeyip şartın cüz'ünün şart olduğunu kabul ederek, hazırlayıcının cüz'ü ile şartın cüz'ü arasında bir fark olduğunu açıklanmaya çalışılıyordu. Kemalpaşazâde'ye göre, hazırlayıcı illetin cüz'ünün hazırlayıcı olması için uygunluğun olması gerekir.⁹⁶

Îcî, *Mevâkıf*'ında şöyle demektedir. Ma'lûlün ihtiyaç duyduklarının tamamı tam illet olarak isimlendirilir. Îcî, burada ma'lûlü 'şey' kelimesiyle ifade etmesinde ve herhangi bir kayıtlama yapmamasında doğru bir kullanımda bulunmuştur.⁹⁷

Kemalpaşazâde, Cürcâni'nin *Şerhül mevâkıfında* bu tanımlamaya getirdiği sınırlandırmalar ile anlamı daralttığı için karşı çıkmaktadır. Cürcâni, Kemalpaşazâde'ye göre fâilin, illetin diğer kısımları olan, madde, gâye ve sûretten ayrı olduğunu, fâiliyette bağımsız, engellerin kalkması ve şartlar noktasında ise onları kendinde toplayan olduğunu anlayamamıştır. Çünkü *Mevâkıf*'ta tam illetin şart ve engelin olmamasından âri hale getirildiğine dair bir işaret yoktur. Çünkü *Mevâkıf*'ta belirtilen tam illette terkinin gerekli olduğudur. Buradaki terkipten kasıt şartın bulunması ve engelin olmamasının fâil ile beraber olmasıdır. Ma'lûl için ise fâiliyet ve etki etmede müstakil fâil gereklidir.

Kemalpaşazâde Cürcâni'nin, basit fâilden basit cevherin meydana gelip, bu fâilin etki etmesinde bir şart ve engelleyiciliğin bulunmayacağı düşüncesine katılmaz. Basit fâilin basit cevherdeki etkisinin şarta bağlı olmaması dile getirilirken cevher kaydı gereksizdir. Zaten şarta bağlı olmaz denilince akla cevher gelmektedir. Çünkü basit ma'lûl âraz olduğu zaman onun varlık kazanmasında fâilin tesir etmesi onun varlık şartı olan mevzuya bağlı olmaktadır.

Gerçekleşme imkânı olsa da olmasa da, engel yoksa bu, illetten bir cüzdür. Engelin olmaması mecburi bir durumdur. Çünkü engel olsaydı ma'lûl meydana gelmeyecekti. O yüzden engelin illet içerisinde sayılması gerekmez mi? şeklindeki bir soru Kemalpaşazâde tarafından şöyle cevaplanmaktadır: "Hayır, çünkü ma'lûlün varlık âlemine çıkması için eşyadan herhangi bir şeyin yok olmasına ihtiyacı yoktur. Zira eşyada ma'lûlün varlık kazanmasını engelleyen bir şey yoktur. 'Engelleme ihtimali

⁹⁶ *İlleti't-tamme*, s. 138 tr, s. 92 ar

⁹⁷ Îcî, *Mevâkıf*, s. 85

bulunmuş olsa engelleyecekti fakat henüz bu engel ortada yok bundan dolayı engelleyemedi' şeklinde bir mani olmaması illetten cüz sayılabilir. Gök cisimlerinin durmayı istemesi gibi. Zira gök cisimleri şu an durmayı dileseler hareketleri dururdu. Ancak bu irâde başkası tarafından engellenmemiştir ve bu durum imkânsız olmuştur. Bir başka açıklama da şöyledir. Engelin engelleyicilik özelliği olsa ama bu özelliğini pratiğe geçirmese 'engelin olmaması' illetten cüz olur. Gök cisimlerinin durmayı irâde etmeleri hareketlerini engeller, fakat bu imkânsız olduğundan hareketlerine devam etmektedirler. İşte burada bu hareketlerini durdurmak istemeleri irâdesi pratiğe yansımaya bile illetten cüzdür.⁹⁸

Kemalpaşazâde bu düşüncelerin temelindeki yanlışlığın, fâilin, fiilini bilfiil meydana getirmeden fâillik ve tesir ile vasıflanamayacağını; engelin engelleyiciliğini bil fiil meydana getirmeden engelleyicilik ile vasıflanamayacağını bilememekten kaynaklandığını vurgular. Yani fâile fâil ve tesir eden diyebilmek için fâil bu engellemeyi yapacak, engel de mani vasfını kazanmak için engelleyicilik işlemini yapacaktır. Aksi takdirde söz konusu hataya düşülür.

Bir ma'lûlün, etki, ona bağlı olmaksızın illetin gereği olduğu için engel varmış gibi kabul edilerek varlık âlemine çıkamamış olması "engelin olmamasının" illet içerisine girmesini gerektirmez. Vücut kazanamayan her ma'lûl, engel var diye vücut kazanamamış değildir, başka sebepler dolayısıyla da vücut kazanamamış olabilir.

Bu açıklamalara Kemalpaşazâde yine itirazda bulunur: "Engelin bulunduğu var sayıldığında ma'lûl varlık âlemine çıkamaz. Bundan dolayı ma'lûlün varlık kazanması için mutlaka engelin olmaması gerekir" şeklinde söylenen söz, engelin kalkmasının illetler grubundan olduğuna dair yapılan delillendirmeyi zedeler mâhiyettedir. Çünkü söylenenin gereği engelin kalkmasının illetten olmamasıdır. Bu sözle ma'lûlün engelin kalkmış olmasına bağlılığını inkâr etmekten ziyade her ma'lûlde bu bağlılığın gerekliliği inkar edilmektedir.

Kemalpaşazâde çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi bu Risâlesinde konuları sistematik bir şekilde ele almadığından bu noktada rüchan bahsine bir gönderme yaparak Cürçânî'nin rüchan bahsinde söyledikleriyle 'engelin olmaması' konusunda

⁹⁸ *İlleti't-tamme*, s. 140 tr, s. 94 ar

söylediklerinin çelişki oluşturduğunu açıklar. Buna göre ilk söylenenin gereği, ma'lûlün engelin olmamasına bağlılığı kesin iken, ikincisinin gereği bazı ma'lûllerde engelin olmamasına bağlılıktan uzaklaşma olabileceğidir.

Cürcâni, fâilin, ma'lûlü varlık alemine çıkarma gücüne sahip olup olmadığını önemli bulmaktadır. Fâilin, şart, engelin olmaması ve diğer illetlerle terkinin gerekli olmadığını düşünen Cürcâniye göre fâile ihtiyaç duymanın illeti imkândır. Dolayısıyla ma'lûl imkân dâhilinde olmadığı sürece ona fâil illet aranmaz. O zaman imkân, ma'lûl açısından göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü imkân dâhilinde olan alınıp ona illet aranır. Artık tekrar bu ma'lûlün vücut bulmak için fâile ihtiyacı var mıdır diye düşünülmez.

Kemalpaşazâde Cürcâni'nin açıklamalarına şu şekilde cevap vermektedir: İmkân dâhilinde olduktan sonra illet aramanın anlamı yoktur. Bu yüzden talebe itibar edilmez. İtibar ma'lûlün vücut bulmasının illetle bağlantısına olmalıdır. Çünkü ma'lûlün illeti belli bir araştırma yapıldıktan sonra varlık kazanmak için bağlı olduğu şey değil, mutlak anlamda herhangi bir araştırma yapılmadan varlık kazanmak için bağlı olduğu şeydir. Bundan dolayı imkân dâhilinde olmak dikkate alınacak bir değerlendirme olamaz. İmkân dâhilinde olanın, varlık kazanması başkasından dolayı olmanın ürünüdür. Başkasından dolayı olmak zorunda olmakta imkânın ürünüdür.⁹⁹

Bu açıklamalardan çıkan sonuca göre mümkün ma'lûlün vücut bulmasının kendi imkânına bağlı olduğu sabittir. Dolayısıyla 'imkân' mümkün ma'lûlün vücudunun illetlerindedir. Bu konuda akla gelebilecek bazı sorular Kemalpaşazâde tarafından cevaplandırılmaktadır.

İllet, esere, etki ve tesir etmeden önce eserde (ma'lûlde) bir gerçekleşmişlik bulunmaz. Dolayısıyla ma'lûlde, illet, ona etkide bulunmadan önce ne varlık, ne de başkası sebebi ile olmak zorunda olmak (el-vücûb bil-gayr) gibi sıfatlar bulunmaz. Ma'lûl, illet, ona etki ve tesirde bulunduktan sonra gerçekleşir. Ma'lûlde vücut, vücub bil gayr ve imkân sıfatının sabit olması için illetten birçok işin sudur etmesine de gerek yoktur. Bunun için bir tek 'ilk işin' sudur etmesi yeterlidir. Akıl bu işten diğer işleri kavrar ve birbirleriyle irtibatlarını kurar, hangisinin hangisine bağlı olduğunu bulur.

⁹⁹ *İlleti't-tamme*, s. 142 tr, s. 96 ar

Ma'lûlün dış dünyada vücut bulmadan önce mâhiyetinin zihinde gerçek olarak mevcut olması, imkân ve diğer gerekleriyle vasıflanmasını gerçekleştirmiş kabul etmeyen Kemalpaşazâde'ye göre, böyle kabul edildiği takdirde her dış varlığın zihni varlık tarafından geçilmiş olması sonucunu doğuracağını belirtir. O zaman tüm mümkün varlıkların başlangıcı göz önüne alındığında bu durum sorun teşkil eder. Çünkü mümkün varlıkların başlangıcından önce zihin yoktu. Ancak düşünen akıl her mümkün varlığı aynı şekilde önce zihinde bulacaktır. Dolayısıyla mâhiyet bu şemada sabit olan işler cümlesindedir. Zihnî varlığın harici varlığı geçtiği de bu şemada sabit hükümlerden olmaktadır. Nasıruddin Tûsî *Telhisül Muhassal*'ında konuyla ilgili açıklamasına Kemalpaşazâde'nin de katıldığı anlaşılmaktadır. Açıklama şöyledir: Bir şey dış dünyada zorunlu olarak var ise bu onun şu şekilde anlaşılmasını gerektirir. Akıl o şeyi dış varlığa dayandırıp idrak ettiğinde o şey akla ve realiteye uygun olarak gerekli olur. Dış dünyada onun varlık kazanması zorunlu hale gelir.¹⁰⁰

Kemalpaşazâde Risâlenin mukaddimesinin sonlarına doğru yaptığı açıklamalarla illet – ma'lûl konusundaki şüphelerin ortadan kalktığı iddiasını özetleyerek gelebilecek son itirazları değerlendirir.

Tam illette terkinin gerekli olduğunu açıklarken bir yerde 'fâilin mutlak varlığına, bir yerde de ma'lûlü kabul eden illet konusunda yapılan itirazlarda anlaşılmayan ma'lûlü kabul eden illet, fâilin mutlak varlığının mâhiyetinin aynısı, yani kendisi olduğu durumdur.

"İmkân ma'lûl açısından nazarı dikkate alınmıştır" sözüyle şunun söylenmek istenmesi muhtemeldir: "İmkân, ma'lûlde illetin etkisinden sonra sabit olan ma'lûlün aşamaları, geçirdiği evreler grubundandır. Dolayısıyla ma'lûlün illetleri grubundan olamaz" Kemalpaşazâde de , böyle düşünür. Ne var ki, Cürcâni ve onun gibi yanlış yorumlayanlara göre, imkan, ihtiyacın kendisi, ihtiyaçtan önce ve imkân için lazım olanlar (fêr, tefri', tevakkuf, vücut bil gayr, vücut bil imkân gibi) illetin dışındadır. Bu düşünce sahipleri ma'lûle vücut kazandırmak için fâil illette bulunan imkânın illetin içine dâhil olamayacağı düşüncesini dile getirirler.

¹⁰⁰ Nasıruddin Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, s. 235 vd.

Bu düşünce sahiplerine göre “imkân ihtiyacın illeti ve kaynağıdır sözü ne anlama gelir? Zira bu söze göre varlık kazanmak için ‘ihtiyaç’ imkândan önce gerçekleşmemelidir. Bununla birlikte imkânın ma’lûlün varlık kazanmada ihtiyaç duyduğu gruptan olmasının gereği ise varlık kazanmada ihtiyacın ‘imkân’dan önce gerçekleşmesi durumu bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Kemalpaşazâde’ye göre bu iddia sahipleri, imkânı, mutlak ihtiyacın illeti olarak dile getirmeyip, başkasına olan ihtiyacın illeti olduğu şeklinde açıkladılar. Ancak zat’a ait imkâna olan ihtiyaç ile başkasına duyulan ihtiyaç, yani ma’lûlün vücut kazanmak için başkasına duyduğu ihtiyaç aynı değildir. Bundan dolayı imkânı zatiye duyulan ihtiyaç başkasına duyulan ihtiyaç ile aynı değerlendirmeye tabi tutulamaz. Çünkü imkânı zatiye olan ihtiyacın meydana gelmesi başkasına olan ihtiyacın varlığına bağlıdır.

Kemalpaşazâde buraya kadar yapılan tüm açıklamaları, soru – cevap kurgularını ve değerlendirdiği görüşleri Risâlesinin mukaddimesi olarak belirtmektedir. “Mukaddimeye dair değerlendirmeyi tamamladık şimdi istenilenin aslına başlayalım” ifadesiyle biz de çalışmamızda buraya kadar olan bölümü mukaddime veya birinci bölüm, bundan sonraki bölümü de asıl maksadın dile getirileceği esas veya ikinci bölüm olarak adlandırdık.

2.4.6. Tam İletin Ma’lûlden Önce Gelmesi

Tam illet ma’lûlden önce gelir. Bu görüşünü ispatlamak üzere ele aldığı eserinde Kemalpaşazâde buraya kadar illet ve bölümleri, muid illetler, hazırlayıcı illetler, nakıs illet, imkân, mümkün, şart, engel, cins, fasıl gibi genel konularda değerlendirmeler yaptı. Bundan sonra Kemalpaşazâde, esas maksadını anlatmak üzere illetin ma’lûle tekaddümü konusunu, ele alacaktır.

Tam illet, tek başına fâil illet olduğunda veya gâye illeti ile birlikte olduğunda ma’lûlden önce gelir. Fakat tam illet madde ve sûreti kapsadığında önce gelmesinde şüphe vardır. Îcî ve Cürcâni’ye göre, nakıs illet, ister ma’lûlün içine dâhil olsun, isterse dışında kalsın, madde itibari ile ma’lûlden önce gelir. (Tekaddümü zati). Zaman itibarı ile illetin ma’lûlden önce olması ise sûret illeti dışında diğer illetler için söylenebilir. Sûret illeti zamansal olarak ma’lûl ile birlikte dir. Filozoflara göre illet ma’lûlden ayrılmaz ancak bu ayrılmama zat açısından değil, zaman açısından olduğu için illet ma’lûlün aynısıdır denemez.

Kemalpaşazâde bu noktada İcî'nin şöyle demesi gerektiğini belirtmektedir: Zaman bakımından tam illetin son cüz'ünün ma'lûlün önüne geçmesi caiz değildir. Çünkü zamansal önceliğin gerçekleşmemesi durumu yalnızca sûret illetiyle ilgili değildir. Tam illet ne ile tamamlanıyorsa onunla ilgilidir. Bundan dolayı o son cüz zamansal olarak ma'lûlün önüne geçse tam illetin ma'lûle zamansal önceliği gerekir. Bu durumda da İcî'nin daha önce açıkladığı tam illet ma'lûle takaddüm edemez sözünün aksi bir durum ortaya çıkar. Kemalpaşazâde tam illeti tamamlayan son cüz'ün sûret illeti olduğunu kabul etmemektedir.¹⁰¹

İcî ve Cürcâni, tam illetin parçalarından her birinin ayrı ayrı ma'lûle önceliği anlamında tam illetin ma'lûlden önce gelmesini kabul etmektedir. Bütün olarak önceliğin ise incelenmesi gerektiğini düşünürler. Çünkü onlara göre madde ve sûret bir bütün olarak, zat bakımından mâhiyetin aynısıdır. Mâhiyetin kendi üzerine önceliği düşünülemeyecek bir durumdur. Tasavvur edilemeyecek bir diğer durumda fâil ile gâyeyi mâhiyete eklediğimizde de yine mâhiyetin kendi üzerine önceliğinin söz konusu olmasıdır.

Kemalpaşazâde bu noktanın, incelenmesi gerektiği kanaatindedir. Önde olmak bağıllık gerektirir. Muhtaç olanın da ihtiyaç duyduğuna bağlı olması bir zorunluluktur. O zaman bütün (kül), bütün şekliyle, söylenilene göre değerlendirilecek olursa ma'lûlün ihtiyaç duyduğu şey olmaması gerekir. O zaman da bütün, o haliyle ihtiyaç duyulan olursa bu yönüyle ma'lûlden önce gelir. Bu durumda da bu düşünce sahiplerinin tam illetin ma'lûlden önce gelememesi düşüncesinin tersi bir durum ortaya çıkar. Ayrıca bütün, bütün olduğu haliyle illetin tanımında bulunan "ihtiyaç duyulan" olmadığı zaman illetin bir bölümü olamaz. Buradan anlaşılıyor ki İcî'nin illeti tam ve nakıs diye ayırmamasının sebebi budur. Cürcâni'de bunun farkında olmadığından tam ve nakıs illet ayrımını sözlerine dâhil etmiştir.

İcî, illeti bu bölümlenmeyi yapmadan tanımlamakla birlikte nakıs illetlerin toplamına, şeyin ihtiyaç duyduklarının hepsi tam illet olarak isimlendirilir, ifadesini eklemiştir.¹⁰² Ancak o zamanda illeti ihtiyaç duyulan diye açıklayıp sonra 'tam' ile sınırlamak, ma'lûl için ihtiyaç duyulan olarak tam illet olma açısından tam illetin her zaman ihtiyaç

¹⁰¹ *İlleti't-tamme*, s. 145 tr, s. 98 ar

¹⁰² İcî, *Mevakıf*, s. 85

duyulan olmasını gerektirir. Bu durum ise ma'lûl mürekkep olduğunda sorun oluşturur. Çünkü ihtiyaç duyulan yerine nakıs illetlerin toplamına ad olduğu zaman tam illet ma'lûlden önce gelemiyor. Ancak tam illet, tam illet olması itibariyle ihtiyaç duyulan olsaydı ma'lûlden önce gelirdi.

Cürcânî şöyle der: Madde ve sûretin toplamı madde olarak mâhiyetin aynısıdır. Bundan dolayı mâhiyet üzerine önceliği söz konusu olamaz. Çünkü aynısıdır. Buna ilavede bulunulunca da bir öncelik düşünülemez. Ancak tam illet tek başına fâil olduğu zaman veya gâye ile birlikte olduğu zaman illetin ma'lûlün önüne geçmesi mümkündür.¹⁰³

2.4.7. Kemalpaşazâde'ye Göre Önemli Bir Şart Hulûl:

Kemalpaşazâde, tam illetin ma'lûlden önce geleceğini açıklarken, meseleye yeni bir kavram ilave etmektedir. Buna da 'hulûl şartı' der. Hulûl, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğer şeyin mevcudiyetiyle aynı olması gibi anlamlar içermektedir.¹⁰⁴ Kemalpaşazâde hulûl şartı ile birlikte şu açıklamaları yapmaktadır. Mürekkebin varlık âlemine çıkması için sûret illetinin maddeye hulûl etmesi gerekir. Yani madde ve sûret var olduktan sonra hulûl mürekkebin varlığından önce gelir. Hulûl madde ve sûretin varlığından sonradır derken madde ve sûretin arasındaki bağ ile ilgili olarak söylenmektedir. Ayrıca bağın, aralarında bağ kurulacak varlıklardan geriye kalacağı açıktır. Geriye kalandan geriye kalmak, o şeyden geriye kalmak demektir. Dolayısıyla mürekkebin varlığı madde ve sûretin varlığından geriye kalmış olur.¹⁰⁵ Bir başka ifadeyle tam illetin ma'lûlden önce gelmesinin anlamı budur.

Madde ve sûretin toplamı mürekkebi oluşturmaktadır. Aynı olan şeyin diğerini öncelemesi Kemalpaşazâde'ye göre hulûl ile gerçekleşmektedir. Madde ve sûret mürekkebin aynısıdır ancak, biri diğerine hulûl ettikten sonra. Bu şart olmadan madde ve sûretin toplamı tam illetin önce gelmesine engel teşkil etmez. Yine mürekkebin tüm parçaları oluşmuştur ancak mürekkep oluşmadığından meydana gelme bu şarta bağlı olacaktır.

¹⁰³ Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yay. İstanbul 2011, s. 432

¹⁰⁴ Kürşat Demirci, "Hulûl" *DİA*, c. 18, s. 340

¹⁰⁵ *İlleti't-tamme*, s. 147 tr, s. 100 ar

Görüldüğü gibi ‘mürekkep’ ile ‘cüzlerin toplamının başkası olan bir varlık’ ortaya çıkmıştır. Kemalpaşazâde bunu kabul ederek mürekkebin varlığı ile cüzlerin varlıklarının toplamı olan varlık arasındaki farkı şu şekilde açıklar: Mürekkebin kendine özel varlığı, cüzlerinin toplamının aynısı olduğu zaman mürekkep olmayan şahsi varlık, mürekkep olması gerekir. Çünkü mürekkep mâhiyete dâhil olan tüm parçaların mevcudiyeti mürekkebin varlığını gerektirmez. Mürekkebin varlığı parçalarla birlikte hulûl şartına da bağlıdır. Kemalpaşazâde’ye göre mürekkep ikili bir görünümde dir. Birincisi, mürekkep halde varlık, ikincisi, aynı varlığın kendini oluşturan parçaların bütünü olarak varlık. Bunlar ikisi farklı şeylerdir. Birincide hulûl yoktur. İkincide hulûl vardır. Bundan dolayı cüzlerin yok olması mürekkebin yok olmasıyla aynı olarak değerlendirilemez. Çünkü cüzler başka, cüzlerin meydana getirdiği mürekkep başkadır.¹⁰⁶

Burada şunu da belirtelim ki Kemalpaşazâde daha önce eksik bıraktığı bir noktayı tamamlamış oluyor. O da tam illetin son cüz’ünün sûret illeti değil de hulûl şartı olmasıdır. Tabi burada o zaman şöyle bir itirazla karşılaşmış olmaktadır. Sûretin tanımında “ma’lûlün kendisiyle bil fiil vücut bulduğu şey” tanımını değiştirmiş yerine, hulûl gelmiş oluyor. Kemalpaşazâde bunun o şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre hulûl bir illet değil, sûreti maddeden ayıran, sûrete ilave edilen bir özelliktir.

Devvâni’nin olduğu anlaşılabilir bir görüşte göre: Tam illetin ma’lûlden önce gelmesi konusunda düşüncelerini dile getirenler derde deva bir açıklama yapamamışlardır. Devvâni bu konuda söylenenlerin hemen hiçbirinin ayakları yere basan ifadeler olmadığını belirtir.¹⁰⁷

Kemalpaşazâde Risâlesinin bundan sonraki kısmında tam illetin ma’lûlden önce olup olmayacağı veya diğer bir ifadeyle ma’lûlün tam illetten geri kalıp kalmayacağı konusunda teknik tartışmalara yer vererek sonuçta kendi çözümünü sunacaktır. Bu teknik tartışmalar ilgili konuda bize uzun bir yolda ara sokaklara da girerek derinlemesine bir inceleme imkânı verecektir.

¹⁰⁶ *İlleti’t-tamme*, s. 148 tr, s. 101 ar

¹⁰⁷ *İlleti’t-tamme*, s. 149 tr, s. 101 ar

Tam illetin ma'lûlden önce gelmesini kabul etmeyenlerin dayanakları, tam illet ma'lûlden önce gelse, her bir cüz tam illetin bir cüz'ü olduğundan cüzlerin hepsi tam illet üzerine ve tam illet de mürekkep ma'lûlün üzerine takaddüm edecektir. Bu zaruretten dolayı mürekkep kendi üzerine iki dereceli bir şekilde öne geçecektir. Buna parçaların tamamı mürekkebin aynısı değildir şeklinde cevap verilmektedir. Her bir cüz bizzat mürekkepten önce gelir. Tamamı önce gelenler ise geride kalanın aynısı olmaz. Yani parçalar, toplamdan farklıdır. Parçaların tamamının, toplamdan farklı olması da gerekli değildir. Bu düşünceye göre toplamın öne geçtiğini kabul edilmiyor, bilakis toplamın, ma'lûlün aynı ve kendisi olduğu söyleniyor. Tartışmada bu noktadadır. Ancak her fert kendisi önce gelebilir. Fakat toplam üzerine her parçanın teker teker önce gelmesi, toplamın teker teker parçalardan farklı olmasını gerektirir. Bu konuda da problem yoktur.¹⁰⁸

Kemalpaşazâde'ye göre bu şekilde düşünenlerin asıl söylemesi gereken, mürekkep ma'lûl, parçalarının hepsi kendinin aynı olmadığından başkası olmalıdır. Ancak aralarında birinde, diğerinde olmayanın olması gerektiğinden, başkalığı gerektirecek bir ihtimal de yoktur. Bu başkalığı gerektiren ihtimal olmadığına gayriliğın, (başkalığın) meydana gelmesi için parçaların tümü, parçaların tümü olmamalıdır. Bu da söylenenin aksidir.

Yani Kemalpaşazâde'ye göre, mürekkep ma'lûlün parçaları ile mürekkebin kendisi arasındaki başkalık bunlardan birinde parça yoluyla olmayanın diğerinde parça yoluyla olmasının gerekliliği kastını taşıyorsa bu kabul edilebilir bir durum değildir. İkisi arasındaki farklılığın (başkalık) oluşması için mesela birinde şart yoluyla olmayan, diğerinde şart yoluyla olabilir. Başkalığın sadece parçalar yoluyla olması zorunlu değildir. Ancak ikisi arasındaki başkalıktan kasıt parça veya şart gibi bir yol değil de genel anlamda birinde olanın diğerinde olmaması şeklinde bir açıklamayı içeriyorsa bu kabul edilebilir. O zamanda başkalığın gerçekleşebilmesi için ma'lûlün parçalarının hepsinin, parçalarının hepsi olmaması gerekli olmaz. Çünkü şart cüzlerden değildir. Yani cüzler aynı olmasına rağmen birinde mesela şart olarak bulunan diğerinde hulûl

¹⁰⁸ Bu düşüncelerin Devvâni'ye ait olduğu anlaşılıyor.

olarak bulunarak veya birinde şart olarak bulunan diğesinde bulunmayarak da başkalık meydana gelmiş olur.¹⁰⁹

Cürcâni'nin olduğu anlaşılan bir açıklamaya göre, madde ve sûret cüzleri iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi, eğer aralarındaki irtibat dikkate alınmaz ise madde ve sûret her biri ayrı ayrı değerlendirildiğinde tam illetin bir parçasıdır ve tek tek ma'lûlden önce gelirler. İkincisi, madde ve sûret dış dünyada irtibatlı olarak değerlendirildiklerinde madde ve sûret ma'lûlün kendisidir. Buna karşılık, mürekkep ma'lûlde irtibat dikkate alındığı zaman cüzlerin toplamı irtibat olduğu için ma'lûl olur. Bu durum çelişkilidir. İrtibat dikkate alınmadığında cüzlerin toplamı mecmu' olur. Bu değerlendirmelerin hangisinin dikkate alınacağına şu şekilde cevap verilir. Zikredilen irtibatın, parçaların toplamının ma'lûlün aynı olması için şart olması gerekir. Bununla birlikte irtibat ma'lûlün bir parçası değildir. Bundan dolayı toplam ma'lûlden farklıdır.

Anlatılanların, sûreti içeren ma'lûl mürekkepte geçerli olabileceği, aksi durumda bu anlatılanların bir geçerliliğinin olmayacağı, çünkü toplam, sûreti olmayan o teklerin bir araya gelmesi olup, madde ve sûret arasında irtibat olmayacaktır, şeklindeki bir açıklama Cürcâni tarafından detaylandırılır. Buna göre mürekkep için, sûret cüz'ü bulunduğu yerde cüzlerin tamamı illetten bir parça ve kendileriyle irtibata geçilen olur. Aksi durum ise cüzlerin tamamı ma'lûlün aynıdır. Çünkü parçaların tümü kendi varlıkları için illet değildirler. Dolayısıyla sûret cüz'ünün bulunmadığı bir toplam tam illetten bir parça olmaz.¹¹⁰

Kemalpaşazâde'ye göre bu açıklamalar izaha muhtaçtır. Birincisi, sûret cüz'ünü içermeyen bir mürekkep, madde cüz'ünü de içermemelidir. Çünkü madde, sûret olmaksızın var olamaz. Madde var ise kendisiyle bil fiil var olanda gerçekleşmesi gerekir. İkincisi, sûret yok olursa maddenin de yok olması gerekir. Bir mürekkep düşünelim ki madde ve sûret parçaların içermesin. Böyle bir mürekkepte madde ve sûretten biri olmayan bir iç illet bulunması zarûri olur. Bu yanlıştır. Doğrusu, sûreti olmayan hayali bir mürekkep, örneğin aralarında bir irtibat olmadan bir araya gelmiş noktalar bir tek ma'lûl değildir. Her biri bir kabul edilen birkaç tane ma'lûldür. Bu ma'lûllerin her biri basit birer ma'lûldür ve cüzleri yoktur. Bundan dolayı madde ve

¹⁰⁹ *İlleti't-tamme*, s. 150 tr, s. 103 ar

¹¹⁰ Cürcâni, *Şerhü'l-mevakıf*, cilt 2 s. 59 vd.

sûreti olmayan farazi mürekkebin iç illetlerini madde ve sûret kısımlarına ayırmayı çürüterek cevap verilemez. Toplamları yönüyle de olamaz, ayrı ayrı ma'lûlleri olmaları yönüyle de olamaz. Toplamları yönüyle olamaz, çünkü toplam tek bir ma'lûl olmadığından ona iç illet tahakkuk etmesi mümkün değildir. Ayrı ayrı ma'lûl olmaları yönüyle olamaz, çünkü her biri basit bir ma'lûl olduğundan cüzleri yoktur.¹¹¹

2.4.8. Kemalpaşazâde'ye Göre Tam İletin Ma'lûlden Önce Gelip Gelemeyeceği Meselesinin Çözümü:

Aslında Kemalpaşazâde, tüm tartışmaların özünü “sebebin önceliğinin sebeplilik (nedensellik) ilkesinin esasını oluşturan bir temel düşünceyle şu ifadesinde vurgulamaktadır: “Bil ki tekaddüm illiyetin fer'idir” Yani daha net bir şekilde doğrudan söyleyecek olursak, “önce olmak nedensellik ilkesinin bir gereğidir.” İlet önce ma'lûl sonradır. Ortada bir eser varsa bunun sebebi ondan öncedir.¹¹²

Tam illet, önce gelen illetlerin toplamından ibaret olunca, onun illet olması, önce gelen illetlerin illet olma özelliklerinin toplamı; onun önce gelmesi de, önce gelen illetlerin önceliğinin toplamı olmuştur. Bir şeyin kendi üzerine defalarca önce gelmesinde problem yoktur. Problem kendi için bir sebeplilik ile illet olması ve bir önceleme ile kendini önceleyici olmasındadır. Kemalpaşazâde'ye göre bu anlaşılmadan sorun çözülemez.

Ma'lûl, mürekkep bir ma'lûl ise, onun aynısı olan parçalarının hepsi, onun tam illetinden (fâil, gâye, madde, sûret) bir parça olur. Tam illeti bütün olarak kabul ettiğimizde durum böyledir. Yani tam illete 'kül' diyoruz. Parçaların bütüne ihtiyacı yoktur. Bütün parçalara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla ıstîlâhi olarak tam illete, illet demek dışında ihtiyaç duyulan anlamında ona illet denilemez. Bu açıklamalar Kemalpaşazâde tarafından kabul görmez. Ona göre 'kül'ün illiyeti, cüzlerin illiyetinin aynıdır. Bütün için cüzlerin illiyetlikleri dışında başka illiyetlik olmadığından parçanın bütüne ihtiyacı yoktur.

Kemalpaşazâde de burada Taftazâni'ye ait olduğunu düşündüğümüz bir açıklama ekler. Mesela: İnsan için tek tek her bir kişi için insan dediğimiz gibi, hepsine birden de insan

¹¹¹ *İletî't-tamme*, s. 152 tr, s. 104 ar

¹¹² *İletî't-tamme*, s. 152 tr, s. 104 ar

deriz. Yani tekil kullandığımız halde çoğul kastetmiş olabiliriz. Bir insana bir insan deriz, aynı zamanda bir'dir de diyebiliriz. Çok olan insanlara, insanlar deriz, onlar birlerdir (çok bir) de deriz. Yine çok insandır veya çok birdir demek gibi. Aynı şekilde illetin anlamı, illetin ayrı ayrı her bir parçasına uyduğu gibi –ki aslında o parçaların hepsi tek bir illet değildir – o parçalar illettirler. Bundan dolayı ma'lûl, o birlere her birine ayrı ayrı bir defa bağlı ve ayrıca bu bağlılık devam etmekle beraber tümüne çok bağlılıklarla bağlı olması gerekir. Bu durumda madde ve sûretin toplamı bu ma'lûlün illetinin parçalarından iki parça olmuş olur. Sonuç ise, ma'lûlün, illetlerinin fertlerinden meydana gelen çok ile aynı olmasıdır. Bu da tüm mürekkeplerde zaten doğal bir durumdur. Ancak doğal olmayan ma'lûlün illetinden bir ferdin veya fertlerin hepsi olmayan çoğun aynı olmasıdır. Yani ilk olarak, ma'lûlün illetinden bir ferdin aynı olması, ikinci olarak, fertlerin tamamı olmayan çoğun aynı olması zordur.

Bölümlenmelerin yapıldığı yerde bölümlerin tamamı için “takdiri olarak bir, birlik gerekir” sözü kabul edilemez. Çünkü mâhiyette madde ve sûretin toplamı, takdiri birliğin son bulduğu dâhili illet kısmına girer. Bunun üzerinde düşünülecek olursa, ma'lûlün illetinin birlerinden meydana gelen çoğun aynı olması mümkün olamaz. Çünkü takaddüme zıt olur. Takaddüm konusunda ma'lûlün o birlerden biri veya çoğu olması aynı şeydir. Önce gelmenin dayanağı sebepliliktir. Teklik ve çokluk değildir. İlet, birlik ile de vasıflansa çokluk ile de vasıflansa ma'lûlden önce gelir.

Kemalpaşazâde bu düşüncelere katılmaz ve kendisinin dikkat çektiği şu noktanın anlaşılmadığından dolayı bu ifadelerin serdedildiğini açıklar: Önce gelmek nedenselliğin sonucudur. Çok olan, birden fazla illiyetliklerle illet olabileceği gibi, birden fazla öne geçmelerle de öne geçebilir. Bir şeyin kendi üzerine birden çok şekilde öne geçmesiyle, öne geçmesinde bir sakınca yoktur. Madde ve sûretin toplamı dört illetten bir araya gelmiş toplamın bir parçasıdır. Fakat bu dört illetten meydana gelen toplam, ma'lûlün illeti değildir. Bu, madde veya sûretin, herhangi birinin, dört illetten meydana gelen toplamın bir parçası olmasının kabul edilebileceği anlamına gelir. Madde veya sûretin, herhangi birinin, parça oluşu madde veya sûretin toplamlarının da parça oluşunu gerektirir. Çünkü söz konusu dört illetten müteşekkil mürekkep başka cüzleri da kapsar (fâil, gâye). Fakat dört illetten meydana gelmiş toplamın ma'lûl için sebep olması (illiyetliğini) ve o sebepliliğin ma'lûlden önce gelmesi kabul edilemez.

“Dört illetin bir araya gelmesiyle oluşan toplam, tam illettir” sözü, tam illetin her parçası ayrı ayrı olduklarında illettirler, anlamına gelir. Dolayısıyla o zaman ma'lûlün kendi için illiyetliği ve kendini öncelemesi gerekmez. Çünkü önce gelmek ihtiyacın gereğidir. İhtiyaç ise illiyetin kaynağıdır. Yani bir şeyin illet olabilmesi için ona ihtiyaç duyulması gerekir. İhtiyaç duyulan ise önce gelmelidir. Bu düşünceye göre dört illetin tamamının ma'lûlden önce gelemeyeceği anlaşılmaktadır. Bir şeye, “ihtiyaç duyulan değildir” denilirse onun illiyetliğinin de olmadığı kabul edilmiş demektir.

Kemalpaşazâde Cürcâni aleyhine uydurulan bir yöntemden daha bahseder. Fâillik ve amaçlılık ile sınırlandırılmış olarak önce gelen tam illet, madde ve sûretin toplamı olmayıp dört parçanın toplamıdır. Dört illetten bir araya gelen toplam ise madde ve sûretin gayridir. Şöyle söylenecek olursa, Toplam, ma'lûlden önce geldiği zaman, şeyin kendi üzerine takaddümü ve bütünün parçayı öncelemesi gerekir. Bunun üzerine şu cevabı verir. Ma'lûl, toplam olması itibariyle iki cüz'ün toplamıdır. Tam illetten parça olan şey ise teker teker her biridir. Çünkü iki cüz'ün toplamı tam illetin parçası olsaydı ma'lûlün illetin aynı olması gerekirdi. Cürcâni aleyhine uydurularak söylenen bu sözlerin neticesinde Kemalpaşazâde, daha önce yanlışlığına dikkat çektiği durumun ortaya çıktığını belirtir. O da: Madde ve sûretten her biri tam illetten bir parça olarak kabul edilirse bu ikisinin toplamının tam illetten parça olmaları durumunu ortadan kaldırmaktır.

Maddî ve sûri illet ile ilgili olarak ileri sürülen görüşlerden birine göre, maddi illet ve suri illet teker teker ele alındığı zaman, tam illetten bir parça olurlar. Toplam cüz değildir. Çünkü madde ve sûretin toplanmış olmasının meydana gelmesi, ikisinin arasını birleştirmenin meydana gelmesinden sonra meydana gelir. İkisinin arasını birleştirmenin meydana gelmesi ise, toplanma ile meydana gelenin (ki bu mecmu'dur) üzerine zorunlu olarak tekaddüm eder. İkisinin arasını birleştirmek ancak madde ve sûretten her birinin teker teker var olmalarından sonra meydana gelir. Dolayısıyla madde ve sûretten her birinin teker teker varlığı ikisinin arasını bir araya getirmenin meydana gelmesinden öncedir. Hâlbuki illet, sûretin meydana geldiği kademedede bütün cüzleri ile meydana gelir. Sûretin meydana gelme derecesi, tam illetin madde ve sûretin arasını birleştirmenin önüne geçtiği derecedir. Bu derecede madde ve sûretin toplanmış hali meydana gelmemiştir. Çünkü toplam, sûretin meydana gelmesinden iki derece

geridedir. Bu durumda madde ve sûretin toplanmış hali tam illetten cüz olamaz. Çünkü tam illet, tüm cüzleri ile madde ve sûretin toplamının meydana gelmesinden iki derece önde meydana gelmiştir. Dolayısıyla madde ve sûretten her birinin tam illetten cüz olduğu, toplanmaların ise cüz olmadığı kesinleşmiş olur.

Kemalpaşazâde bu açıklamaların incelenmesi gerektiği kanaatindedir.

Birinci olarak: Bu tashihi yapanın söylediği inceleme sayılamaz. Çünkü söylediğinin temeli madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olmasında itibar edilebilir olan toplanma şartının meydana gelmesinden önce tam illetin tamamlanmasına dayanmaktadır. Ancak bu temel sağlam değildir. (Temelin sağlam olmayışını Kemalpaşazâde daha sonra ele alacaktır)

İkinci olarak: “sözün gizemi açığa kavuştu” iddiası kabul edilemez çünkü bu konunun sırrı tekaddümün illiyetin fer'i olmasındadır. Kemalpaşazâde bunu daha önce vurgulamıştır.

Üçüncü olarak: Konuşma eksik bir öncül üzerine bina edilmiştir. Şöyle ki: Tam illetin son cüz'ü sûrettir ama söylediğinin sûretle ilgisi yoktur.

Dördüncü olarak: Bütünün üzerine parçaların hepsinin önce gelmesi onun söylediğinin gereğidir. Çünkü bütünün (ma'lûl) meydana gelmesi, cüzlerin tam olarak meydana gelmesinden sonra, meydana gelen madde ve sûretin arasını birleştirme şartına bağlıdır. Dolayısıyla iki şeyin arasını birleştirmenin de önceden var olması gerekir.

Bu anlatılanlar ile daha önce Devvâni'nin söylediklerinin aynı yere varma ihtimalini değerlendiren Kemalpaşazâde, ince bir farkı dile getirir. Devvâni'nin verdiği cevabın neticesi, madde ve sûretin toplamının meydana gelmesinden başka ma'lûlün meydana gelmesindeki irtibat şartının bulunmasının gerekliliğine istinaden, madde ve sûret toplamdan farklıdır demektedir. Aslında burada tam illetin cüz'ü olmadığını söylemeye de gerek yoktur. Çünkü irtibat var ise toplam, ma'lûlün aynı; irtibat yok ise tam illetin cüz'ü olur. Yukarıdaki açıklamanın neticesi ise madde ve sûretin toplamında, tam illet de önemsiz sayılan, toplamın bulunmasına istinaden, madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olduğunu engellemek gerekmez. Zira toplam varsa ma'lûlün aynı; yoksa tam illetin cüz'ü olur. Böylelikle iki yöntem arasındaki fark açığa çıkmıştır. Şu söylenemez: Madde ve sûretten her birinin tam illetten parça oluşları ve her birinin tam

illete dâhil oluşları kesinleştikten sonra madde ve sûretin toplamının aynı şekilde tam illetin parçası olması ve tam illete dâhil olmasına ihtimal yoktur. Aksi durumda madde ve sûret, her biri tam illete iki defa dâhil olması gerekir ki bu yanlıştır. Buradaki itiraz noktası şudur: Şayet başlangıçta madde ve sûretten her biri tam illete iki kere dâhil olması gerektiği kastedilirse bu gereklilik kabul edilemez. Çünkü başlangıçta madde ve sûretin toplamının tam illetten bir parça olması, madde ve sûretten her birinin de teker teker sözü edilen toplamdan parça olması yoluyla, tam illetten parça olması kabul edilebilir. Şayet o zaman “madde ve sûretten her birinin tam illete iki kere dâhil olması gerekir” ifadesinin her seferinde dâhil olmanın vasıtalı veya başlangıçta olmasına göre her iki şekilde kapsadığı kastedilirse bu iki dahlin gerekliliği kabul edilebilir. Ancak tam illete iki kez dâhil olmada bir sorun yoktur. Ancak şeyin başka şey içine her seferinde başlangıçta olmak üzere iki kere duhul etmesi sorun teşkil eder.¹¹³

2.4.9. Problemin Ortaya Çıkış Türleri:

Kemalpaşazâde Risâlede, illetin ma'lûlden önce gelmesiyle ilgili problemin iki tür olarak ortaya çıktığını belirtir.

Birinci Tür: Tam illet ma'lûlden önce gelmesi gereken ve herhangi bir kayıtlamanın olmadığı illetin bir bölümüdür. Ancak ma'lûl mürekkep olduğu zaman, tam illetin ma'lûlden önce gelmesinde sakınca vardır. Çünkü bu durumda madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olması gerekliliğinden dolayı, kendi kendini öncelemesi gerekir. Kaldı ki toplam, mürekkep için, tam illet olanın parçasıdır. Bütünün ma'lûlü öncelemesi ise bütündeki her parçanın o ma'lûlü öncelemesini gerektirir. Dolayısıyla, toplamın parça olarak öne geçmesi ve bütünün öne geçmesi şeklinde ma'lûlün kendi üzerine iki dereceli bir takaddümü gerekmiş olur. Bu öne çıkan türün çözümünde üç şekil (yol) vardır.

Birincisi: Tam illetin “ihtiyaç duyulan olma” özelliği ile illet olmasını ortadan kaldırmak (engellemek). Bu Adudiddin el-Îcî'nin yoludur.

İkincisi: Madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynısı olmasını engellemek. Bu Celaleddin Devvâni'nin yoludur.

¹¹³ *İlleti't-tamme*, s. 158 tr, s. 110 ar

Üçüncüsü: Zikredilen toplamın tam illetten bir parça olduğunu engellemek. Bu konuda araştırma yapanlardan birinin yoludur.

İkinci Tür: İletin ma'lûlden önce gelmesi probleminin ortaya konulmasının ikinci yolu ise şudur: Tam illet, nakıs illetlerin hepsidir. Bu durumda her bir parçası nakıs illet kabul edilir. Ma'lûl mürekkep olduğunda madde ve sûretten her birinin tam illetin parçası olması gerekliliğinden ma'lûlün aynı olan madde ve sûretin toplamı tam illetin bir parçası olur. Hâlbuki tam illetin her parçası nakıs illet kabul edilmektedir. Dolayısıyla ma'lûlün aynı olan madde ve sûretin toplamı ma'lûl için nakıs illet olması ve ma'lûlün kendini öncelemesi gerekir. Bu da ma'lûl kendini önceleyemez iddiasından vazgeçmedir.

Dolayısıyla bu ikinci türde tam illetin ma'lûlden önce gelmesi iddiasına gerek yoktur. Zira bu şeklin temeli nakıs illetlerin önce gelmesine dayanmaktadır. Zaten nakıs illetlerin önce gelmesi ise kabul edilen bir durumdur.

Birinci türün birinci şekline göre problemin çözümü için ilk olarak kullanılan çözüm türü, tam illetin ihtiyaç duyma özelliği ile illet olmasını engellemek, ikinci şekilde işe yaramaz. Birinci türün ikinci ve üçüncü şekli problemin ikinci türünün çözümünde de aynı şekilde kullanılır.

İkinci türe özel bir başka çözüm daha vardır. Kemalpaşazâde tam illetten her cüz'ün nakıs illet olduğunu kabul etmez.¹¹⁴ Çünkü tam illetin nakıs illetlerin toplamından ibaret olmasının gereği nakıs olan her illetin tam illetin bir parçası olmasıdır. Nakıs illetin tam illetin cüz'ü olmaması ise tam illetin nakıs illetlerin toplamından ibaret olmasının gereği değildir. Dolayısıyla nakıs illetlerin hepsinden ibaret olan tam illetin cüzlerinden bazıları tam illet olabilir.

Bu durumda ihtiyaç duyulan anlamındaki tam illet, ma'lûlün ihtiyaç duymadığı illeti kapsamış olması gerekmez mi? Dolayısıyla tam illet ihtiyaç duyulan illet olmaz şeklindeki bir açıklama sorun teşkil etmeyecektir. Çünkü bu tür mürekkebin amacı tam illetin ihtiyaç duyulan şekilde açıklanan illet bölümünden olmamasıdır. Zaten bu düşünce sahiplerince ihtiyaç duyulan olmamakla birlikte illet olmak kabul edilmektedir.

¹¹⁴ *İlleti't-tamme*, s. 159 tr, s. 111 ar

İkinci tür yani, nakıs illetlere nakıs olmayan illetin eklenmesi sonucu oluşan tür, birinci türün, birinci şekline yani, illetin ihtiyaç duyulan olduğu çözümde işe yaramaması Kemalpaşazâde'ye göre sorun teşkil etmez. Çünkü birinci türün birinci şekli, “tam illetten olan her parça nakıs illettir” i engelleme üzerine kurulmamıştır. İkinci tür ise yani, nakıs illetlerin hepsinden ibaret olan tam illetlerin cüzleri arasına “ihtiyaç duyulan” anlamında bir illetin katılımı ile oluşan tür ise “tam illetten olan her cüz nakıs illettir” i engelleme üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla ikisi ayrı şeylerdir. Sorunun çözümünde ise ikisi ayrı şeyler olsa bile aynı sonuç meydana gelebilir.

Problemi ikinci türe göre kurgulayıp, birinci tür için çözümede kullanılan yolların üçüncü şekline göre çözümlenmek üzere yapılan uzunca bir tahlil şöyle özetlenebilir: İnceleme öncelikle nakıs illeti ihtiyaç duyulan yönüyle ve toplamın cüz olmamasını dikkate alır. “Tam illetin her cüz’ü nakıs illettir” i kabul etmez. Bu görüşte nakıs illet ihtiyaç duyulan ve mecmu cüz kabul edilir. Ancak kurgulamayı yapan madde ve sûretin toplamının tam illetin gerçek cüz’ü olduğunu kabul etmez. Çünkü tam illet ma’lûlün varlık kazanmak için bağlı olduklarının toplamıdır. Hâlbuki toplam, parçaları ma’lûlün vücut bulmak için bağlı olduğu şeylerin bütünüdür (kül). Madde ve sûretin toplamının ma’lûlün bağlı olduğu cüzlerden olmadığı da bellidir. Çünkü ma’lûlün bağlı olduğunun anlamı, yani parçanın anlamı toplama uymuyor, yani parçanın anlamı başka, toplamın anlamı başkadır. Bilakis cüz (parça) madde ve sûretten her biridir.

Tam illet, ma’lûlün varlık kazanmak için bağlı olduklarının toplamıdır, şeklinde bahsedilen, ma’lûlün bağlı olduğunun mutlaka cüz olmasını gerektirir; tam illetin parçalarının toplamda bir araya gelmesini ise gerektirmez. Madde ve sûretin toplamı tam illetin bir parçasıdır, iddiası o toplamın parçası olması aracılığı ile madde ve sûretten her birinin tam illetin parçası olmasından dolayıdır. Yani madde ve sûretin tam illetin cüz’ü olması, bunların toplamının da tam illetin cüz’ü olmasını gerektirir. Bu inkâr edilemez. Çünkü madde ve sûretin toplamının tam illetin gerçekleşmesinin bağlı olduğu şeylerden olduğunda şüphe yoktur. Bu da toplamın tam illetin parçası olmasından dolayıdır. Dolayısıyla tam illetin ma’lûlden önce gelmesi ma’lûlün kendi kendini öncelemesini gerektirir hükmüne varılır.

Yapılan kurgulamaya katılmayan Kemalpaşazâde görüşlerini şöyle açıklamaktadır:¹¹⁵

Birincisi: Madde ve sûretin toplamı tam illetten bir parçadır, hükmü tam illetin toplama bağıllığı, toplam illetin bir parçası olduğu içindir. **İkincisi:** Bütünü meydana getiren birlerin, bütünü meydana getiren parçalar toplamlardan meydana geldiği için tam illet (bütün) toplama bağıllıdır. **Üçüncüsü:** Toplamın tam illetin parçası olması zaruridir, iddiasından dolayıdır. Yani madde ve sûretin toplamı tam illetin parçasıdır diye hükmetmek bu sebeplerden dolayı olmuş olabilir. Hâlbuki bu sebeplerden birinin var olduğunu gösteren bir işaret de yoktur. Çünkü,

Birincisi: Bağıllık cüz'iyeti gerektirmez. Yani bağlı olunanın parçası olmasını gerektirmez. Bundan dolayı tam illetin toplama bağıllığı cüz'iyet bağıllığı değildir. Mesela üç sayısının iki üzerine gelmesinin gerçekleşmesi için, ikinin varlığı gereklidir. İki meydana geldikten sonra üç meydana geldi deriz. Ancak iki, üçün cüz'ü değildir. Çünkü sayılar birlerin bir araya gelmesinden oluşmuşlardır.

Cürcâni'nin, madde ve sûretin toplamı mâhiyetin aynıdır, dolayısıyla şeyin kendini öncelemesi imkânsız olduğundan toplamın mâhiyetten önce gelmesi düşünülemez. Toplama fâil ve gâye eklenmesi ile birlikte toplamın mâhiyetten önce gelmesi düşünülemez, hükmünün temeli madde ve sûretin toplamının tam illetin parçası olması üzerine kurulu değildir. Aksine, fâil, gâye, sûret, madde toplamlarının bunlara eklenen madde ve sûretten önce gelmesinin, madde ve sûretin toplamının kendi üzerine takaddüm etmesini gerektireceğini temel alır.

İkincisi: Tam illetin cüzlerinin, birlerin toplamından meydana gelmesi halidir. Tam illetin parçaları bu yapıda olan cüzler olmadığından bu ihtimal de yanlıştır.

Üçüncüsü: Toplamın, tam illetin parçası olmasının mecburi olduğu iddiasıdır. Böyle bir iddia olamaz. Çünkü akıl ani bir kavrayışla iki ile üçün içerdikleri 'bir'lerin baştan itibaren herkesin kendi cüz'ü olduğu konusunda iki ile üç arasında bir fark görmez. İkiyi oluşturan 'bir'ler, baştan itibaren cüzdürler. Üç sayısının 'bir'leri ise parçanın parçasıdır diye hükmetmez. Yani ikinin tümü üç sayısından parça olduğu için ikinin parçasıdır diye hükmetmez. İkiye bir eklendiği zaman, üç sayısının parçalarından

¹¹⁵ *İlleti't-tamme*, s. 161 tr, s. 112 ar

meydana gelenin yalnızca bir parça olduğu, diğer iki parçanın ise katılımdan önce meydana geldiğine de akıl aynı şekilde aniden hükmeder. Eğer üç sayısı ikilerden bir araya gelmiş üç tane ikili birlikten mürekkep olsaydı böyle olmazdı.

Madde ve sûretin toplamının tam illetin gerçekten parçası olduğu kabul edilse de tam illetin her parçasının nakıs illet olduğu, iddia sahiplerince kabul edilmez.¹¹⁶ Aksine nakıs illet ma'lûle zıt olan bölümdür. Tam illetin her parçasının nakıs illet gibi bir bölüm olması da gerekmez. Çünkü madde ve sûretin toplamı tam illetin bir parçasıdır. Fakat ma'lûle zıt değildir. Aksine ma'lûlün aynıdır. Ma'lûle zıt olan parça madde ve sûretten her biridir. Böylelikle tam illetin her parçasının nakıs illet olmadığı kesinleşmiş olur. Zira toplam, bölüm değildir. Tam illet olup nakıs illet olmayınca da bu cüz (madde ve sûretin toplamı) ma'lûl üzerine takaddüm edemez. Çünkü ihtiyaç duyulan olmanın yanı sıra, ma'lûlün aynı olduğu için kendi üzerine takaddüm etmiş olur. Kemalpaşazâde, bu söylenenlerin de incelenmesi gerektiğini belirtir.

Birinci olarak: “Madde ve sûretin toplamı tam illetin parçasıdır” şeklinde verilen hükmü gerekçelendirirken kullanılan, tam illet herhangi bir sebeple toplamın cüz'iyetliğine bağlı olur gibi tekrarlar, ihtimallerin hepsini kapsamaz. Basit bir örnek verilecek olursa “madde ve sûretin toplamı tam illetin bir parçasıdır” şeklinde anılan hükmün olması dahi gerekçeler arasında söylenmemiştir. Çünkü madde ve sûretten her birinin bütünü parçaları olmaları durumu bunların toplamlarının cüz'iyetliklerini gerektiren başka parçaları içeren gruptandır. Bu söylenmediği için ihtimallerin tümü kapsanmış olmamaktadır.

İkinci olarak: Tam illetin madde ve sûretin toplamına bağlı olması madde ve sûretin cüz'iyetliklerini gerektirir. Çünkü tam illet toplama, meşrutun şarta bağlı olması gibi bağlı olamaz. Yoksa tam illet maddeye veya sûrete iki türlü bağlanması gerekir. Birincisi, bütünü parçasına bağlılığı, ikincisi, meşrutun kendi şartının cüz'üne bağlı olması. Meşrutun şartın her cüz'üne bağlı olmasına namaz ve abdesti misal verebiliriz. Namaz, abdestin her cüz'üne ayrı ayrı bağlıdır. Abdestin her cüz'ü – abdest gibi – şarttır. Meşrut, şartın her cüz'üne ayrı ayrı bağlıdır. Dolayısıyla bir şeyin bir defa

¹¹⁶ Nakıs illet, bütünü bir bölümü diye tarif edilmiştir. İhtiyaç duyulan anlamında tam illet, ma'lûlü tek başına meydana getirenin kendi veya birlikte meydana getirenlerin tamamı; nakıs illet ise ma'lûlü tek başına meydana getiremeyen cüzdür. Kül-cüz itibari ile tam illete kül; nakıs illete ise cüz denilir. Diğer taraftan ihtiyaç duyulmayan illete nakıs; bunların tümüne de tam illet denilmektedir.

meydana gelmesinde başkasının bağılılığından bağımsız olarak her biri asıl olacak şekilde, birincide toplama, ikincide madde ve sûret cüzlerinin kendilerine iki kez bağlanması gerekli olmuş olur. Akıl ise bunu kabul edemez. Kemalpaşazâde, bağılılığı her defasında yeniden olmakla sınırladığını belirtir. Çünkü iki bağılılığın birinde yeniden, diğerinde birinci bağılılık dolayısıyla olmasında bir sorun yoktur. Yani zikredilen toplamın tam illetin bir parçası olduğu kabul edildiği takdirde olması gerektiği gibi.

Üçüncü olarak: Bu bapta ‘bir’ler cinsinden 1+1 olan 2 ile sayılar meydana geldiğinde, meydana gelen derecelerden olan derecesinin karıştırılmasıdır. Çünkü ikiden sonra üç geldi dediğimizde burada ‘iki’den maksat sayıdır. Yani birinci kastedilendir. Burada derece kastedilmez.¹¹⁷

Kemalpaşazâde iki hususa daha dikkat çekerek eserini tamalar.

“Ma’lûlün ihtiyaç duyduklarının hepsi” şeklinde açıklanan tam illetin ma’lûlden önce gelmesini kabul etmeyenler, ma’lûlün varlık kazanmada ihtiyaç duyduklarının bir bölümü bulunmadığı zaman ma’lûlün varlık kazanmasının imkânsız olacağına dayanarak, mürekkep veya basit tüm mümkün varlıklarda bulunması mutlaka gereken varlıktan önce gelen gerekliliğin, ihtiyaç duyulanların hepsi anlamında tam illetin eseri olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü ma’lûlün varlık kazanmak için ihtiyaç duyduklarının bir bölümü bulunmadığında, ma’lûlün yokluğunun, tam illeti gerçekleşmiş olduğu için ma’lûlün yok olması zorunlu olur. Çünkü ma’lûle varlık kazandıran illetin parçalarından her parçanın yokluğu, yokluk için tam illettir. Dolayısıyla ma’lûlün yokluğunun zorunlu olması, yokluğunun tam illeti gerçekleştikten sonra; varlığının zorunlu olması da varlığının tam illetinin gerçekleşmesinden sonra olur. Dolayısıyla varlıktan önce gelen gerekliliğin zikredilen anlamı ile tam illetin eseri olduğu kesinleşmiş olur. Bunu kabul etmediklerini söyleyenlerin bu açıklamaları aynı noktaya gelemes. Çünkü bu itirafın gereği tam illetin, ma’lûlün varlığından önce gelen gereklilikten önce gelmesinin zaruri olması gereği, tam illetin ma’lûlün varlığından önce gelmesidir. Bir şeyden önce gelene, önce gelen, o şeyden de önce gelmiştir.

¹¹⁷ *İlleti't-tamme*, s. 164 tr, s. 115 ar

Kemalpaşazâde bir noktaya daha değinmektedir ki o da şudur: “Madde ve sûretin toplamı aralarında irtibat bulunması şartı ile ma’lln aynıdır, bu şart yoksa tam illetin parçasıdır” şeklindeki açıklama, takaddüm konusundaki problemi çözmede fayda sağlamamıştır. Çünkü bu bağlılık şartı da aynı şekilde ma’lln varlık kazanmak için ihtiyaç duyduklarındandır. Bundan dolayı bu şartta, ma’lln varlık kazanmasından önce meydana gelmelidir. Yani irtibat şartının kendi üzerine takaddüm etme tehlikesi ortaya çıkar. Dolayısıyla da şeyin kendini öncelemesi şeklinde ifade edilen tehlike kaçınılmaz olarak ortaya çıkar.

BÖLÜM 3: TAHKİKİLİ METİN

رسالة في تقدم العلة التامة علي المعلول

بسم الله الرحمن الرحيم

¹¹⁸/الحمد لله التام وجوده في علية كل شيء العام انعامه وجوده لكل¹¹⁹ حيّ والصلوة علي نبيّ ليح في شريعته الغنيمة والفيّ محمد المبعوث من اشرف قبيلة و اكرم حيّ و علي اله واصحابه ما تعاقب النور والفيّ¹²⁰

و بعد¹²¹ فهذه رسالة رتبها في تحقيق مسألة¹²² صارت معركة الاراء و دارت علي السن¹²³ القوم و هي مسألة تقدم العلة التامة¹²⁴ علي المعلول و لا بد قبل الشروع في المقصود من تقديم مقدمة في تعريف العلة و تقسيمها فنقول و بالله التوفيق العلة ما يحتاج اليه سواء كان المحتاج الوجود او العدم او الماهية. فانها اذا كانت مركبة يحتاج¹²⁵ في حد نفسها مع قطع النظر عن الوجود والعدم الي اجزاءها والي فاعل يجعلها مركبة فصاحب المواقف لم يصب في قوله " فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا" حيث زعم¹²⁶ ان ما فيه الحاجة ليس الا الوجود قال شارح حكمة العين " اعلم ان الشيخ قسم العلل الي قسمين احدهما علل لماهية الشيء و هي المادة والصورة و ثانيهما علل لوجود الشيء وهي الفاعل¹²⁷ والغاية و الموضوع فاذ الصواب تفسير العلة بما يحتاج اليه الشيء من غير تقييد بالوجود والماهية او ايراد التقسيم في تفسيرها¹²⁸ بان يقال هي ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده او في ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك" و قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها علي الشرح المذكور " اما التقسيم فيتنبه منه علي التفصيل الواقع في العلل ففيه زيادة تحقيق و معرفة.

¹¹⁸ (١٠٤٣) في [ط]، (١٠٣٦) في [س]، (١٠١٨٠) في [ن]

¹¹⁹ في وجود كل حي (س)

¹²⁰ (والفيّ): في الهامش في (س)

¹²¹ (و بعد): ناقص في (س)

¹²² (مسألة): في الهامش في (س)

¹²³ السنة (س)

¹²⁴ (س) العلة التام

¹²⁵ (تحتاج): "يحتاج"

¹²⁶ (١٨٠ ب) في [ن]

¹²⁷ (وهي الفاعل): في الهامش في (س)

¹²⁸ تفسيره (ن)

واما الاطلاق فربما ينساق منه الذهن الي التنبه¹²⁹ للاقسام¹³⁰ بخلاف¹³¹ ما لوقيد بالوجود فانه يقف الذهن هناك يدرك ما ذكرناه بالتأمل اللطيف"

وكذا صاحب التجريد لم يصب في قوله "كل شيء يصدر منه امر بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية" حيث اعتبر المصدرية في مطلق العلة وهي من خصائص الفاعل لا توجد¹³² في ساير الاقسام والتأويل بان المراد ماله مدخل في الصدور بأباه قوله "با لاستقلال او الانضمام" اذ حينئذ لا وجه لتلك الزيادة كما لا يخفي. ومطلق العلة اما جزء المعلول¹³³ او امر خارج عنه واما قلنا "مطلق العلة" لعدم اختصاص التقسيم المذكور¹³⁴ بقسم الناقص منها كما هو السابق الي الافهام الناقصة حتي صرف¹³⁵ /الفاضل الشريف لذلك كلام صاحب المواقف في هذا المقام عن نهج الصواب حيث زاد¹³⁶ قيد "النقصان" علي العلة الواقعة مقسما فيه ولم يدر انه من التصرفات الناقصة كيف¹³⁷ /فان الفاعل من جملة الاقسام وهو قد يكون وحده علة تامة علي ما تقف عليه باذن الله تعالي. والفاضل المذكور معترف به.

و الاول: ان كان به المعلول بالفعل كالهياة للسريير فهو الصورة و ان كان به بالقوة كالخشب للسريير¹³⁸ فهو المادة و المراد السببية القريبة كما هو المتبادر من الباء السببية فلا ينتقض التعريفان طردا و عكسا بمادة لا يتخلف¹³⁹ عنها كون المعلول بالفعل كمادة الفلك و اما النقض بالجزء الاول من الصورة المركبة فموقوف علي ثبوت تركيبها¹⁴⁰ لان مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقض التعريفات و لا دليل عليه و ليس المراد من المادة

129 التنبيه (س)

130 (الانقسام): "الاقسام"

131 التنبيه بخلاف (ن)

132 (لا يوجد): "لا توجد"

133 (٤٣ ، ب) في [ط]

134 (المذكور) في فوق الصطر في (ط)

135 (٣٦ ، ب) في [س]

136 (زاد) في فوق الصطر في (س)

137 (١، ١٨١) في [ن]

138 له (س.ن)، (كالخشب للسريير): في الهامش في (ط)

139 تخلف (س)

140 تركها (ن)

وألصورة ههنا ما يختص بالجواهر من الهولي والصورة بل ما يعمها وغيرها من اجزاء الاعراض التي توجد¹⁴¹ بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة.

ومن هنا تبين ما في قول الفاضل الشريف "اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر علي سبيل الشبه¹⁴² والمجاز لاختصاصهما بالاجسام" من الخلل لانه ان اريد بالمادة والصورة الهولي والصورة الجسمية فلا يناسب المقام لان الكلام في اشتمال التعريف المذكور علي العلل الاربعة وان اريد بهما¹⁴³ الصورة والمادة اللتان¹⁴⁴ من اقسام العلل فلا صحة للتعليل المذكور اذ لا اختصاص لهما¹⁴⁵ بالاجسام وانما وقع فيما وقع لانه اشتهبه عليه الفرق بين معنيي المادة والصورة كما شتهبه علي الفاضل الطوسي حيث قال في شرح قول الشيخ في الاشارات "كانهما علتاه¹⁴⁶ المادية والصورية" وانما قال "كانهما علتاه¹⁴⁷" ولم يقل "هما علتاه¹⁴⁸" لان المثلث لا مادة له ولا صورة وانه كم والمادة و الصورة تكونان¹⁴⁹ للاجسام المركبة انتهى. ثم ان لفظ الصورة كما¹⁵⁰ يطلق علي المعنيين المذكورين كذلك يطلق علي معني الشبح والمثال. والحاصل في الخشب صورة السيف بهذا المعني لا باحد المعنيين الاولين¹⁵¹ فاندفع ما قيل "صورة السيف قد تحصل¹⁵² في الخشب مع ان السيف ليس حاصلًا بالفعل. و اجيب بان الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل¹⁵³ السيف بالفعل قطعًا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك¹⁵⁴ الصورة بل فرد اخر من نوعها. وهاتان اي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا¹⁵⁵ لتوقفه عليهما. فيختصان¹⁵⁶ باسم علة الماهية تمييزًا لهما¹⁵⁷ عن الباقيتين المشاركتين¹⁵⁸ اياهما في علة الوجود دون الماهية كذا قالوا.

¹⁴¹ يوجد (ن.س)

¹⁴² التشبيه (س)

¹⁴³ بها المادة والصورة (ن)، بهما المادة والصورة (س)

¹⁴⁴ اللتان (س)، التين (ن.ط)

¹⁴⁵ لها (ن)

¹⁴⁶ علتان (س)

¹⁴⁷ علتان (س)

¹⁴⁸ علتان (س)

¹⁴⁹ (يكونان): "تكونان"

¹⁵⁰ (١٨١ب) في [ن]

¹⁵¹ الاولين (س.ن) الاوليين (ط)

¹⁵² (يحصل): "تحصل"

¹⁵³ حصول (ن)

¹⁵⁴ (١٠٣٧) في [س]

¹⁵⁵ (١٠٤٤) في [ط]

¹⁵⁶ فيخصان (ن،س)

¹⁵⁷ (لها): "لها"

و فيه نظر لان وجود المعلول المركب كما يتوقف علي الفاعل و الغاية كذلك ماهيته تتوقف¹⁵⁹ عليهما. لما تقرر في بحث مجعولية الماهية من¹⁶⁰ ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر¹⁶¹ عن وجودها محتاجة الي ضم بعض اجزاءها الي بعض و ذلك الضم اثر الفاعل فهي¹⁶² في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الي الفاعل و بواسطته الي الغاية . و تخصيص الماهية بالبسيط¹⁶³ لا يتحملة المقام لان الكلام في ماهية المعلول المشتمل عل المادة و الصورة فلا وجه للفرق المذكور.

والثاني: اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار للسريير و هو الفاعل واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه¹⁶⁴ و هو الغاية اي العلة الغائية. و اياك ان تتوهم¹⁶⁵ ان الفاعل قد يكون داخلا في المعلول كما اذا كان المعلول مركبا من الواجب و الممكن لان الفاعل في تلك الصورة انما يكون فاعلا¹⁶⁶ للجزء الاخر فتدبر. نعم لك ان تقول¹⁶⁷: ان توقف المعلول علي الغاية بواسطة توقف فعل الفاعل المختار عليها فلا يدخل في المقسم ان اريد به العلة بالذات كما هو الظاهر¹⁶⁸ وان اريد به ما يعم العلة با لواسطة يلزم ان يدخل فيه سائرا بالواسطة¹⁶⁹ من العلة فيختل امر الانحصار. و لا وجه لدرج كل نوع¹⁷⁰ منها في قسم واسطته للاختلاف بينهما في بعض الصور كجزء المعد فانه لا يطلق عليه المعد ولا يصدق عليه تعريفه لجواز مجامعته مع المعلول. وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان¹⁷¹ باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية كذا قالوا و قد مر ما فيه. و فيه شيء اخر¹⁷² و هو ان توقف وجود المعلول علي الفاعل مسلم¹⁷³ لا شبهة فيه و اما توقفه علي الغاية فغير مسلم لان احتياجه الي مطلق الفاعل لا

¹⁵⁸ عن الباقيتين المشاركتين): في الهامش في (س)

¹⁵⁹ تتوقف (ن) يتوقف (س.ط)

¹⁶⁰ (الماهية من): في الهامش في (س)

¹⁶¹ مع النظر (ن)

¹⁶² (فهي): في الهامش في (س)

¹⁶³ بالبسيطة (س)

¹⁶⁴ له (ن.س)

¹⁶⁵ يتوهم (ط). تتوهم (ن.س)

¹⁶⁶ (١٤١٨٢) في [ن]

¹⁶⁷ يقول (ن)

¹⁶⁸ كما هو الظاهر (ن) كما هو الظه (ط.س)

¹⁶⁹ سائر ما با لواسطة(ن.س). سارها ما با لواسطة(ط)

¹⁷⁰ لدرج كل منها (ن)

¹⁷¹ يخصان(ن.س). يختصان(ط)

¹⁷² (اخر): في تحت السطر في (س)

¹⁷³ (مسلم): في الهامش في (س)

الي الفاعل المختار بخصوصيته¹⁷⁴ لما¹⁷⁵ تقرر في محله "ان الامكان علة الحاجة الي الفاعل مطلقا" و الموقوف علي الغاية علي ما صرحوا به انما هو فعل الفاعل المختار لا فعل مطلق الفاعل. و الاوليان اي المادة و الصورة لا توجدان¹⁷⁶ الا للمركب وذلك¹⁷⁷/ظاهر والغاية لا تكون¹⁷⁸ الا لفاعل¹⁷⁹ يعلل فعله بالغرض مختارا كان او موجبا فان ايجاب الفعل مرجعه الي عدم صحة الترك. فلا ينافي قصد الغرض الازم. ولذلك اجتمعا في حركة الفلك علي اصل الفلاسفة فانه لا يقدر علي تركها مع انها معللة بالتشبيه بالمبادي العالية و كما ان الايجاب لا ينافي وجود الغرض كذلك الاختيار¹⁸⁰/لا يستلزمه. فان المختار اذا لم يعلل فعله بالغرض كالباري تعالي علي اصلنا "لا يكون لفعله علة غائية و ان لم يكن خاليا عن حكمة و مصلحة." و بهذا تبين فساد ما ذكر في المواقف¹⁸¹/و شرحه من ان الغاية لا تكون¹⁸² الا لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية و ان جاز ان يكون لفعله حكمة و فائدة¹⁸³.

ثم ان مبني ما ذكر علي عدم الفرق بين الغاية والعلة الغائية و قد فرق الشارح¹⁸⁴ الفاضل في الحواشي التي علقها علي شرح حكمة العين بينهما علي وجه يأبي¹⁸⁵ عن اجتماعهما حيث قال: ان بين العلة الغائية والغرض اتحاد بالذات و اختلاف بالاعتبار. و اما الغاية فما يترتب علي الاثر ولا دخل له في الاقدام انتهى. والصواب في تعريف الغاية ان يقال: ما يترتب علي الاثر و لا يلزم ان يكون له دخل في الاقدام عليه¹⁸⁶ فهي اعم من العلة الغائية من وجه. فان فيها ايضا جهة عموم من حيث ان الترتب علي الاثر غير لازم فيها بل يكفي ان يكون في زعم الفاعل كذلك. والغاية بمعنى العلة الغائية قد تكون¹⁸⁷ معلولة في الخارج و ان كانت¹⁸⁸ علة في الذهن. فان الجلوس علي السرير مثلا

174 بخصوصه (ن.س)

175 كما (ن)

176 "توجدان" (يوجدان)

177 (٣٧،ب) في [س]

178 (يكون): "تكون"

179 (الا لفاعل): فوق الصتر في (س)

180 (٤٤،ب) في [ط]

181 (١٨٢،ب) في [ن]

182 (يكون): "ن.ط.س"

183 فائدة(ط.س) فاءدة(ن)

184 (الشارح) : في الهامش في (ط)

185 يأبي(ن.ط)بأبا(س)

186 (عليه) : في الهامش في (ط)

187 تكون (ن)يكون(ط.س)

188 كانت(ن.ط)كان(س)

معلول بحسب الخارج لوجود السرير و¹⁸⁹ علة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن. فللغاية علاقتا العلية و المعلولية بالقياس الي شيء واحد هو ذو الغاية لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي. وانما قلنا "والغاية بمعنى العلة الغائية قد تكون¹⁹⁰ معلولة في الخارج" لما نبهت عليه فيما تقدم من ان الغاية بالمعني المذكور لا يلزم ان تكون¹⁹¹ مرتبة علي المعلول في نفس الامر كما اذا اخطأ الفاعل في زعمه وقد صرح به الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها علي شرح المختصر. و ههنا دقيقة لا بد من التنبيه¹⁹² عليها و هي ان المراد من الوجود الذهني¹⁹³ الوجود الظلي الحاصل للصورة علي ما اشير¹⁹⁴/اليه¹⁹⁵/حيث قيل "بحسب تصوره وحصوله في الذهن" و من الوجود الخارجي"الوجود الا صلي¹⁹⁶ الشامل للنوع الاخر للوجود الذهني" و هو وجود الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن. و من لم يتنبه لهذا زعم ان ما ذكره¹⁹⁷ لا ينتظم الغايات التي لا وجود لها¹⁹⁸ في الخارج كانتايج المقصودة من الافكار. بقي ههنا بحث و هو ان حكم العلة غير المعد ان ينعدم المعلول بانعدامها علي ما بين في موضه ولا ينعدم ذوالغاية با نعدام صورة الغاية عن ذهن الفاعل. فالقول بانها علة له باعتبار وجودها في ذهن الفاعل مشكل. والحق: ان الغاية باعتبار وجودها الذهني علة مرجحة لاقدام الفاعل علي اليجاد واذا وجد المعلول لا تبقي¹⁹⁹ حاجة الي الاقدام²⁰⁰ و لا الي ما يرجحه علي الاحجام. ولذلك يبقي المعلول بعد زوال صورة الغاية عن ذهن الفاعل.

فان قيل: موجب التقسيم المذكور ان يكون الشرط فاعلا ضرورة انه محتاج اليه للمعلول وخارج عنه و يصدق عليه مفهوم ما يحصل به المعلول²⁰¹ لان الباء لمطلق السببية لا للسببية²⁰² المؤثرة و الا لما صح ان يقال "الصورة ما به المعلول بالفعل".

189 السرير علة (ن)
190 (يكون): "ن.ط.س."
191 (يكون): "ن.ط.س."
192 (ط.س) التنبيه(ن). التنبيه
193 الذهن(س). الذهني(طن)
194 (١٠٣٨) في [س]
195 (١٠٨٣) في [ن]
196 الاصل(س)، الاصيل (طن)
197 ذكر(ن) ذكره (ط.س)
198 لنا(س)، لها (طن)
199 (ببقي): " تبقي"
200 (١٠٤٥) في [ط]
201 يحصل المعلول (ن)

قلنا انه من تنمة الفاعل وكذا ارتفاع المانع²⁰³. فان الفاعل انما يكون فاعلا عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلا حاجة الي الافراد بالذكر وقد يجعلان من تنمة المادة بناء علي ان تمام قابليتها بحصول الشرايط وارتفاع الموانع. و منهم من جعل الادوات من تنمة الفاعل وما عداها من تنمة المادة.

ومن قال في تقرير السؤال والجواب: فان قيل: قد تركت قسما من العلة²⁰⁴ الناقصة وهو الشرط²⁰⁵ فانه من²⁰⁶ جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده و جزء ايضا من العلة التامة فليست²⁰⁷ العلة الخارجة منحصرة²⁰⁸ في الفاعل و الغاية. قلنا انه جزء من الفاعل²⁰⁹ بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية و التأثير. ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط و ارتفاع الموانع. فوجود الشرط و ارتفاع المانع من تنمة²¹⁰ الفاعل فلا حاجة الي الافراد بالذكر. اخطاء في ايراد السؤال و ما اصاب في توجيه الجواب.

اما الاول: فلما نبهت عليه ان اللازم من التقسيم علي الوجه المذكور²¹¹ ²¹²ان يكون الشرط داخلا في قسم الفاعل لا ان يكون²¹³ متروكا. ثم انه لا دخل لقوله "و جزء ايضا من العلة التامة" في ايراد السؤال علي الوجه المذكور وذلك ظاهر. بل نقول تركه اولي من ذكره لان عدم كونه جزءاً من العلة التامة مقو لجانب السؤال. اذ حينئذ يلزم امر اخر وهو ان لا يصح تعريف العلة التامة بجميع ما يحتاج اليه.

و اما الثاني: فلان الشرط ليس جزءاً من الفاعل حقيقة سواء كان المراد من الفاعل الفاعل مطلقا²¹⁴ او الفاعل المستقل بالفاعلية. اما علي الاول فظاهر. و اما علي الثاني فلان الموقوف علي الشرط وصف استقلاله²¹⁵ لا ذاته و ما يتوقف عليه الوصف لا

202 لسببية (س)

203 الفاعل (ن)

204 (قسما): ناقص في (ن)

205 شرط (ن)

206 (١٨٣، ب) في [ن]

207 (فليس): "فليست"

208 منحرة (ن)

209 انه جزء للفاعل (ن.س)

210 تنمة (ن.س)

211 من التقسيم علي الوجوه المذكورة (ن)

212 (٣٨، ب) في [س]

213 الا ن يكون (ن)

214 كان المراد من الفاعل مطلق الفاعل او الفاعل المستقل (ن.س)

215 استكلايته (س)

يلزم ان يكون داخلا في الموصوف و ايضا الخارج من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعني المذكور فلا وجه لأن يقال: ان المراد²¹⁶ بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير. كيف ويلزم حينئذ ان لا يصح قوله "و هو الفاعل" لان ما به الشيء الخارج عنه لا يلزم ان يكون فاعلا مستقلا بالتأثير مستجمعا لشرايطه. ولا مجال لقصد الحصر من تقديم²¹⁷/الجار و المجرور اذ حينئذ لا ينحصر التقسيم لبقاء قسم اخر و هو الفاعل الغير²¹⁸/المستقل في التأثير لعدم استجماعه الشرايط. ثم قال ذلك القائل: فان قلت فعدم المانع جزء من العلة يعني اذا جعل ارتفاع المانع جزء للفاعل يلزم هذا و²¹⁹ انه خلاف الضرورة قلنا²²⁰ عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر و لا تميز²²¹ له و لا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير. نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ²²² و كعدم العمود المانع²²³ لسقوط²²⁴ السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط الا انه ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه²²⁵ بذلك فيسبق الي الاوهام انه مؤثر. الي هنا كلامه.

وهنا ايضا اخطاء في السؤال و لم يصب في الجواب. اما الاول: فلان ما هو خلاف الضرورة هو ان يكون عدم²²⁶/المانع جزءاً من الفاعل المؤثر في الوجود حقيقة و ذلك غير لازم لما عرفت انه من تمة²²⁷ الفاعل لا من اجزائه حقيقة. و اما كونه جزءاً من العلة التامة للموجود فليس بفاسد لا بالبدية ولا بطريق النظر. و اما الثاني: فلان عدم المانع له تحقق و ثبوت في نفس الامر و تميز²²⁸ و ان لم يكون موجودا في الخارج و انكار هذا مكابرة. ثم ان السابق الي الاوهام كون العدمي موقفا عليه

²¹⁶ لأن يقال المراد (ن.س)

²¹⁷ (١،١٨٤) في [ن]

²¹⁸ (٤٥،ب) في [ط]

²¹⁹ فانه (ن)

²²⁰ قلت (ن)

²²¹ تميز (ن)

²²² النفوذ فيه و كعدم (ن.س)

²²³ (المانع): في الهامش في (س)

²²⁴ المانع عن سقوط (ن)

²²⁵ (عنه) : في الهامش في (ط)

²²⁶ (١،٣٩) في [س]

²²⁷ تتمة (ن.س)

²²⁸ (ن) تميز

للوجود²²⁹ وجزأ من علته التامة لا كونه مؤثرا فيه فحقه ان يقول: فيسبق الي الاوهام انه جزء من علة الوجود.

وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف: ثم التحقيق ان بديهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التأثير في الوجود علي امر عدمي²³⁰ كما يجوز توقفه علي امر وجودي. فعلي هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل و الشرط و المادة و الصورة و ان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده و عدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ علي وجوده. ويرد عليه انه ان اريد الجواز النفس الامري²³¹ فا التفرع غير تام لان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفس²³² الامري²³³ و ذلك ظاهر. و ان اريد الجواز العقلي فلا يناسب المقام لان الكلام في بيان تحقق الاقسام الثلاثة في الواقع. ثم ان ههنا²³⁴ بحثا²³⁵ اخر و هو انه لا صحة لما ذكر في القسم الثالث لاشتماله علي التناقض. و ذلك ان معني²³⁶ مدخلية الشيء في وجود اخر من حيث وجوده ان يكون ذلك الشيء بحيث لا بد لوجود الاخر منه و معني مدخليته في وجود اخر من حيث عدمه²³⁷ ان يكون بحيث لوجود الاخر بد²³⁸ منه²³⁹ و هل هذا الا تناقض صريح. و الحق: ان الموقوف علي وجودالمعد حدوث الممكن لا وجوده يشهد لذلك انه لو وجد غير مسبوق بالعدم لما احتاج الي المعد ثم ان المحتاج اليه لحدوثه هو المعد القريب و هو يجمع الحدوث و يستوجب عدمه زوال الحدوث. فان الحدوث بالمعني المراد ههنا وهو الخروج من العدم²⁴⁰ الي الوجود يزول عند حصول الوجود. و ما قيل في بيان ان حق المعد ان لا يجمع وجوده وجود ما يتوقف عليه²⁴¹ ليس²⁴² بتام علي ما تقف عليه

229 (لا في كونه مؤثرا فيه): زائد في (س)

230 (١٨٤ب) في [ن]

231 النفس امري (ن.س)

232 لا يستلزم النفس (ن)

233 (النفسي امري): "الامري"

234 ثم ههنا (ن)

235 بحث (ن)

236 (معني): في الهامش في (س)

237 (١٠٤٦) في [ط]

238 لا بد (س)

239 (ط.س) و معني مدخليته في وجود اخر من حيث عدمه ان يكون بحيث لوجود الاخر بد منه

240 (٣٩ب) في [س]

241 (الشي): زائد في (ن)

242 ناقص في (ن) (ليس)

بإذن الله تعالى. و سائر المعدات كل منها علة لمرتبة²⁴³ من مراتب الاستعدادات و تزول²⁴⁴ تلك المرتبة عند زوال ذلك المعد.

ثم قال الفاضل المذكور: فما قيل من "ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة" اريد به ان ماله مدخل²⁴⁵ بوجوده لا بد ان يكون موجودا و ما له مدخل²⁴⁶ بعدمه لا بد ان يكون معدوما و ما له مدخل بوجوده و عدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم. هذا معني وجود العلة التامة و حصولها المقتضي لوجود المعلول. و اما انه يجب ان يكون كل²⁴⁷ واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة²⁴⁸ العقل و لا قام عليه برهان ايضا. و قوله "لا بد ان يوجد ثم يعدم" منظور فيه اذ لم يثبت بعد ان ماله مدخل بوجوده و عدمه منحصر في المعد اذ لا ينقبض العقل عن²⁴⁹ ان يكون المدخل باعتبار العدم قبل الوجود علي عكس المعد. فكان حقه: ان يقول لا بد ان يعدم ثم يوجد او يوجد ثم يعدم. ثم ان ما ذكره معني وجود مطلق العلة التامة سواء كانت مقتضية لوجود المعلول او مقتضية لعدمه. فان في العلة التامة لعدم المعلول ايضا لا بد من وجود ما له مدخل فيه²⁵⁰ بوجوده و من عدم ماله مدخل فيه بعدمه و من وجود و عدم فيما له مدخل فيه بهما. فلا وجه لتقييد العلة التامة بالمقتضي لوجود المعلول.

ويمكن ان يدفع هذا الاخير بان يقال: ان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لوجود المعلول علة تامة لعدمه فلا حاجة فيه الي امر وجودي فالتفصيل المذكور من خصايص العلة التامة لوجود المعلول.

²⁴³ بمرتبة (ن)

²⁴⁴ (يزول): (تزول)

²⁴⁵ (ن) بعدمه لا بد ان يكون معدوما و ماله مدخل لوجوده و عدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معني وجود العلة التامة و

حصولها المقتضي

²⁴⁶ (١٠١٨٥) في [ن]

²⁴⁷ لك (ن)

²⁴⁸ ضرور(س)

²⁴⁹ العقل ان يكون (س)

²⁵⁰ بعدمه و من وجود و عدم فيما له مدخل فيه بهما فلا (ن)

لا يقال الجنس و الفصل من العلل الداخلة و ليس شيء منهما مادة و لا صورة و
ايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة و لم يذكر فيها لانا نقول لا توقف
لوجود المعلول علي الجنس و الفصل فهما²⁵¹ ليسا من جنس العلة.

فان قلت اليس وجود الماهية فرع قوامها و قوامها باجزائها.

قلت: نعم كذلك الا ان الجنس و الفصل ليسا باجزاء²⁵² حقيقة فان معني تركيب
الماهية منهما ان للعقل ان يطلها اليهما²⁵³ ²⁵⁴/فهما في ²⁵⁵/الحقيقة اجزاء تحليلية لا
تحتاج²⁵⁶ الماهية اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر. و اما في الذهن فلانها
يمكن ان توجد²⁵⁷ فيه بنفسها بدون تلك التفاصيل. نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي²⁵⁸
من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا. و بهذا التفصيل تبين انه لا تحصيل لما
قيل²⁵⁹ الجنس اذا اخذت²⁶⁰ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمي²⁶¹ مادة و
الفصل اذ اخذ كذلك يسمي صورة و اما الموضوع فمن شرايط وجود العرض و قد مر
الاعتذار عن عدم ذكر الشرط فتذكر.

قال الفاضل الشريف: و لك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف
عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني: اما محل للمعلول فهو
الموضوع بالقياس الي العرض و المحل القابل بالقياس الي الصورة الجوهرية وحدها و
اما غير محل لها²⁶² فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا و لا ذاك²⁶³. و
حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عدميا و هو عدم المانع والاول²⁶⁴: اعني

²⁵¹ (ن) الفصل ليسا

²⁵² (١٠٤٠) في [س]

²⁵³ اليها (ن)

²⁵⁴ (٤٦،ب) في [ط]

²⁵⁵ (١٨٥،ب) في [ن]

²⁵⁶ (يحتاج): "يحتاج"

²⁵⁷ "توجد" (يوجد)

²⁵⁸ التفصيل (س). في النهج التفصيل تبين (ن)

²⁵⁹ يقال (س)

²⁶⁰ اخذ (ن.س)

²⁶¹ (تسمي): "يسمي"

²⁶² له (س)

²⁶³ او لا ذلك (ن)

²⁶⁴ (ن) عدم المانع الاول

ما يكون جزءاً اما ان يكون جزءاً عقلياً و هو الجنس و الفصل او جزءاً خارجياً و هو المادة والصورة.

و فيه نظر من وجوه: الاول: ان مبناه علي ان يكون كل من الجنس و الفصل جزءاً حقيقياً موقوفاً عليه لوجود المركب منهما²⁶⁵ و قد عرفت فساد ذلك المبني. و الثاني: انه يلزم علي موجب هذا التقسيم ان يكون الشرط العدمي من قبيل ارتفاع المانع و ليس كذلك فان الشرط العدمي امر معدوم في نفسه لا عدم شيء اخر كوجود العقل الاول و وجوبه بالغير و امكانه بالقياس الي معلولاته الثلاثة العقل الثاني و نفس الفلك الاول و جرمه علي ما قالوا. و الثالث: ان التقسيم المذكور خلو عن ذكر المعد و قد عرفت انه قسم مستقل من العلة الناقصة عندهم. و مما²⁶⁶ يتعلق²⁶⁷ /²⁶⁸ بقسم المعد من العلل ما ذكره الفاضل قطب الدين الرازي من انه²⁶⁹ / لا امتناع²⁷⁰ في كون المعد التام لحدوث الشيء مجامعا له مع انه لا يجب حصوله معه حال بقاءه و زاد في توضيح هذا بان علة الشيء اما ان يتوقف عليها وجوده فهي علة الوجود التي قسمت الي الاربعة المشهورة و من لوازمها انه يجب انتفاء الشيء بانتفاء شيء منها. و اما ان يتوقف عليها حدوثه لا وجوده و هي العلة المعدة و من لوازمها انه لا يجب²⁷¹ ان ينتفي الشيء بانتفائها لا انه يجب عدم انتفائها عند وجود المعلول. نعم اذا كان المعد بعيدا يجب ان ينتفي حتي يوجد²⁷² المعد القريب فيحدث المعلول. و اما المعد القريب فيجوز ان يجامع المعلول و ان لم يجب. فليس من ضرورة المعدات ان لا يجامعه بل من ضرورته انه لا يلزم من انتفائه انتفائه. اذ لا شك ان البناء من علة البناء لتوقفه عليه و ليس من علة وجوده²⁷³ و الا انتفي بانتفائه بل من علة حدوثه التي هي المعدات مع انه يجامعه و ينتفي مع بقاء البناء علي حاله.

²⁶⁵ منها (ن)

²⁶⁶ ما (ن)

²⁶⁷ (يتعلق): تحت السطري (س)

²⁶⁸ (١٠٨٦) في [ن]

²⁶⁹ (١٠٤٠) في [س]

²⁷⁰ لا مساع (ن)

²⁷¹ انه يجب (ن)

²⁷² (ن) ان ينتفي يوجد

²⁷³ (١٠٤٧) في [ط]

وقال الفاضل الشريف في حواشي شرح المطالع²⁷⁴: ولقائل ان يقول المعلول اذا كان حادثا فالمستند منه الي الفاعل هو وجوده. واما حدوثه اعني كون وجوده مسبقا بعدمه او²⁷⁵ كونه خارجا من العدم الي الوجود فصفة لازمة لوجوده اوله اذا وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون لموجده مدخل فيها اصلا كما قرر في موضعه. و لا شك ان العلة المعدة انما يتوقف عليها ما هو مستند الي الفاعل صادر عنه فالمعدات ايضا علل الوجود. و منشأؤه: عدم الوقوف علي مراد ذلك الفاضل من الحدوث في قوله "و اما ان يتوقف عليها حدوثه" فانه اراد به الحدوث بمعني الخروج من²⁷⁶العدم الي الوجود لا بمعني كون الوجود مسبقا بالعدم اللازم للوجود ولا بمعني كون الوجود خارجا من العدم اللازم للموجود. والحدوث بالمعني المذكور مشهور فيما بينهم حتي قال المتكلمون ان ما به تعلق المعلول للفاعل هو الحدوث بذالك المعني فلزمهم القول باستغناء العالم عن الصانع بعد وجوده. ولا يذهب عليك ان الخروج من العدم الي الوجود ليس²⁷⁷من الصفات اللازمة للوجود ولا للموجود حتي لا يتصور ان يكون للفاعل مدخل فيه.

ثم قال الفاضل المذكور: فا التحقيق ما اورده في بعض كتبه من ان وجود الشيء اما ان يتوقف علي وجوده شيء اخر كالفاعل او علي عدمه مطلقا كالمانع او علي عدمه الطارى علي وجوده فان العقل لا ينقبض علي²⁷⁸ شيء من هذه الاقسام و الاخير منها هو المعدّ فيجب انتفاؤه عند وجود المعلول و ان كان قريبا و كيف²⁷⁹ لا و هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافي لقبوله مقارنة لعدمه حتي اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الا تصاف به فانه لازم لا يفارقه و اذا عرفت هذا فنقول البناء باعتبار حركاته المخصوصة المقتضية لحركات الالات علي وجه مخصوص معدّ لاوضاع معينة فيما بين تلك الالات التي هي اجزاء البناء و هو مأخوذا²⁸⁰ مع هذا الاعتبار ليس موجودا

²⁷⁴ (في حواشي شرح المطالع): الهامش في (س)

²⁷⁵ او (ن.س) لا (ط)

²⁷⁶ (١٨٦ب) في [ن]

²⁷⁷ (١٠٤١) في [س]

²⁷⁸ عن (ن.س)

²⁷⁹ قريبا كيف (ن)

²⁸⁰ (ن) و هو مأخوذ

حال وجود تلك الاوضاع اذ لا بد من انتهاء حركاته و حركات الالات حتي توجد²⁸¹ تلك الاوضاع كالخطوة الاخيرة لحصول الماشئ في المكان الذي قصده فهو من حيث هو معد ليس مجامعا لوجود البناء²⁸² بل من حيث²⁸³ ذاته الذي هو جزء للمعد و لا استحالة في اجتماع جزء المعد مع الملول كما لا استحالة في انتقائه معه²⁸⁴ و كذا الحال في العلوم²⁸⁵ يقع²⁸⁶ فيها الانتقال فانها بهذا الاعتبار معد للعلم بالمطلوب و لا امتناع في اجتماعها و انتفائها معه. فان²⁸⁷ قيل: اليس جزء الشرط شرطا فكذا جزء المعد معدا. قلنا لا نسلم ذلك لان جزء الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط و ليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتي يلزم من انتفاء الاستعداد عند وجود المعلول بالفعل انتفاؤه هكذا ينبغي ان يحقق الكلام ليتوصل الي ذروة المرام الي هنا كلامه.

و فيه بحيث من وجوه: الاول: ان ههنا قسما اخر اهمله وهو ان يكون ما يتوقف عليه الشيء²⁸⁸ امرا عدميا لا عدم شيء و لا وجوده وقد نبهت فيما تقدم ان الشرط لوجود الشيء قد يكون امرا هو معدوم في نفسه لا عدم شيء اخر. والثاني: انه لا اشتباه²⁸⁹ في وجوب انتفاء المعد بالمعني المذكور عند وجود المعلول ولا ينازع²⁹⁰ فيه احد و من انكر وجوب انتفاء المعد عند وجود المعلول لا يفسره بذلك المعني. فالمذكور الي قوله " و كيف لا " لا يجدي نفعا في دفع كلام المنكر²⁹¹ والثالث: ان قوله " وهو الموجب للاستعداد التام " صريح في ان اعداد المعد بوجوده لا بعدمه و المفهوم مما²⁹² قدمه من قوله " او علي عدمه الطاري " هو ان يكون ذلك بعدمه فبين كلاميه تدافع ظاهر. والرابع: انا سلمنا ان الاستعداد التام يترتب علي المعد القريب. و اما انه علة تامة له حتي لا يجوز بقاؤه بعد زوال الاستعداد فغير مسلم. بل يجوز ان يكون جزءا اخيرا لعلته التامة فلا ينافي بقاؤه بعده ترتبه عليه. والخامس: انه فرق بين جزء

²⁸¹ يوجد (ن.س)

²⁸² (١٠٨٧) في [ن]

²⁸³ بل هو من حيث (س)

²⁸⁴ (٤٧، ب) في [ط]

²⁸⁵ العلوم التي (ن.س)

²⁸⁶ يقع (س) تقع (طن)

²⁸⁷ فانه (ن)

²⁸⁸ عليه وجود الشيء (ن.س)

²⁸⁹ (٤١، ب) في [س]

²⁹⁰ انما ينازع (ن)

²⁹¹ دفع كلام (س)

²⁹² ما (ن)

الشرط²⁹³ أو جزء المعد بان جزء الشرط شرط و جزء المعد ليس بمعد. و يرد عليه انا لا نسلم ان جزء الشرط شرط بل يجوز ان يكون جزء الشرط مادة المعلول فانه لا استحالة في اشتراك الموجودين في مادة معينة او صورته.²⁹⁴ فان العقل لا ينقبض عن ان يكون صورة مركب مادة لأمر هو شرط لوجود ذلك المركب. و لا بد من ابطال هذين الاحتمالين حتي يتعين كون جزء الشرط شرطا لان الشرط لا بد ان يكون خارجا عن المعلول و اني ذلك والسادس: انه علل كون جزء الشرط شرطا بكونه مما²⁹⁵ يتوقف عليه وجود المشروط و قد نبهت انفا علي انه تعليل قاصر اذ لا يكفي²⁹⁶ في الشرطية ان يكون موقوفا عليه للمشروط و الا لكان كل علة شرطا. والسابع: ان حقه ان يقول²⁹⁷: "و ليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتي يلزم ان يكون معدا" لانه في صدد بيان الفرق بين جزء الشرط و جزء المعد بتسليم كون جزء الشرط شرطا و منع كون جزء المعد معدا.

قال صاحب المواقف²⁹⁸ "و يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة"²⁹⁹. و لقد اصاب في ذكره 'الشيء' و اطلاقه اذ حينئذ ينظم الكلام ما يحتاج اليه في الوجود و ما يحتاج اليه³⁰⁰ في العدم و ما يحتاج اليه في المهية نفسها.

و اخطاء الفاضل الشريف في شرحه حيث قال: "في مهيته ووجوده اوفي وجوده فقط" لما فيه من تخصيص الكلام³⁰¹ علي خلاف مقتضي المقام كما لا يخفي علي ذوي الا فهام ثم قال الفاضل المذكور: و في لفظ "الجميع" نوع اشعار بوجوب التركيب³⁰² في العلة التامة و ذلك غير واجب الا يرى الي قوله "انها اي العلة التامة قد تكون³⁰³ علة فاعلية اما وحدها".

²⁹³ (١٨٧، ب) في [ن]

²⁹⁴ صورية(ط). صورته (ن.س)

²⁹⁵ ما (ن)

²⁹⁶ (ن.س) اذ يكفي

²⁹⁷ ان حقه و ليس جزء (س)

²⁹⁸ (١٠٤٨) في [ط]

²⁹⁹ (تامة): فوق الصطر في (ط)

³⁰⁰ (و ما يحتاج في العدم): الهامش في (س)

³⁰¹ من تخصيص علي خلاف (س)

³⁰² بوجوب التركيب في التركيب في العلة التامة (ن)

³⁰³ (يكون): " تكون "

و لا يذهب ³⁰⁴/عليك ان مبني تقريره³⁰⁵ علي الغفول عن ان مراد صاحب
المواقف³⁰⁶ من الوحدة المذكورة انفراد الفاعل عن الاقسام الاخر للعلة و هي المادة و
الصورة و الغاية³⁰⁷ لا انفراده³⁰⁸ عن الشرط و عدم المانع ايضا. كيف و قد صرّح علي
ما نقلناه عنه فيما تقدم بان المراد من الفاعل ههنا ما هو المستقل بالفاعلية³⁰⁹
المستجمع للشرايط و ارتفاع الموانع فالشرط و رفع المانع داخلان فيه فلا دلالة فيما ذكر
علي بساطة العلة التامة. بل نقول موجب قوله " و لا يكون كذلك اي لا يكون الفاعل
مستقلا بالتأثير و الفاعلية³¹⁰ الا باستجماع³¹¹/الشرايط و ارتفاع الموانع " لزوم التركيب في
العلة التامة اذ المعلول لا بد له من فاعل مستقل بالفاعلية و التأثير. و قد استدل ذلك
الفاضل³¹² في الحوشي التي³¹³ علقها علي شرح التجريد علي عدم لزوم التركيب في
العلة التامة³¹⁴ بقوله " لجواز ان يصدر بسيط هو جوهر عن فاعل بسيط لا يفعل لغاية
و لا يتوقف تأثيره فيه علي شرط و لا يتصور هناك مانع من ذلك التأثير فتكون³¹⁵ العلة
التامة بسيطة بلا شبهة". و فيه : ان قيد "الجوهر" مستغن عنه بقوله " و لا يتوقف
تأثيره فيه علي شرط " اذ علي تقدير كونه عرضا يتوقف تأثيره³¹⁶ في وجوده علي
موضوع هو شرط وجوده و لقد اصاب في اختيار قوله " لا يفعل لغاية " علي ان يقال "
موجب" لما عرفت ان الموجب قد يفعل لغاية الا ان تلك الاصابة رمية من غير رام
يفصح عن ذلك ذكره " الموجب" بدل القول المذكور في شرحه للمواقف.

³⁰⁴ (١٤١٨٨) في [ن]

³⁰⁵ تنويره(ط.ن) (تقريره): الهامش في (س).

³⁰⁶ (ن) ان مراد صاحب من الوحدة المذكورة

³⁰⁷ عن الاقسام الاخر للعلة و هي الغاية و المادة و الصورة (ن.س)

³⁰⁸ (لا انفرادها): "لا انفراده"

³⁰⁹ با لفاعل (ن)

³¹⁰ (بالتأثير والفاعلية): الهامش في (ط)

³¹¹ (١٤٢٢) في [س]

³¹² (ن) استدل الفاضل

³¹³ (التي): الهامش في (س)

³¹⁴ (التامة): الهامش في (ط)

³¹⁵ (يكون): "فتكون"

³¹⁶ عرضا يتوقف تأثير الفاعل في وجوده علي موضوع (ن.س)

فان قلت: عدم امكان المانع لا يجدي في تحقق بساطة العلة التامة لانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق المعلول فانتفاؤه جزء من ³¹⁷العلة سواء امكن تحققه اولاً. غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريًا و ذلك لا يوجب ³¹⁸عدم دخوله ³¹⁹ في العلة.

قلت: اذا لم يكن المانع بمعنى انه يتمتع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن ³²⁰انتفاؤه جزءاً من العلة. فانه يرجع الي سلب المانعية وامتناعها. فلا يحتاج المعلول الي انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه. نعم لو كان اتصافه بالمانعية متصورا بان يكون بحيث لو وجد لكان مانعا لكنه لم يوجد فلم يصير مانعا لكان انتفاؤه جزءاً من العلة كإرادة الفلك للسكون. فانها بحيث لو وجدت لكانت مانعة من ³²¹الحركة في نفس الامر الا انها ممتنعة بالغير فكان انتفاؤها جزءاً من علة الحركة. هذا هو الوجه ³²² في تقرير ما ذكر. واما ما قيل: نعم لو كان اتصاف المانع بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءاً من العلة ³²³ كما ان ارادة الفلك للسكون مانعة ³²⁴ عن الحركة في نفس الامر الا انها ممتنعة ³²⁵ بالغير فيكون انتفاؤه جزءاً من العلة. فمبناه ³²⁶ الغفول عن ان المانع لا يتصف بالمانعية قبل الوقوع كما ان الفاعل لا يتصف ³²⁷ بالفاعلية والتاثير قبل الوقوع. ثم قال ذلك القائل: و با لجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مداخله امر آخر معه في العلية له و لا دليل علي استحالته بل التفتيش ربما يوجبه. وكونه علي تقدير ³²⁸ تحقق المانع غير موجود لا يقتضي ³²⁹ دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير تفقق التاثير عليه. فليس كل ما "لا يكون المعلول موجودا علي تقدير وجوده" يتوقف المعلول علي انتفائه.

³¹⁷ (١٨٨، ب) في [ن]

³¹⁸ يوجب (ن)

³¹⁹ (ن) فصوله

³²⁰ (٤٨، ب) في [ط]

³²¹ عن (ن.س)

³²² (ن) هذا الوجه

³²³ انتفاؤه من العلة (ن)

³²⁴ مانع: "مانعة"

³²⁵ (انه ممتنع): "ممتنعة"

³²⁶ فمبنا الغفول (س)

³²⁷ (بالمانعية قبل الوقوع كما ان الفاعل لا يتصف): الهامش في (س)

³²⁸ (علي تقدير): الهامش في (ط)

³²⁹ تقتضي (س)

و يرد عليه ان ما ذكره قدح في الاستدلال³³⁰ علي كون ارتفاع المانع من جملة العلل بان المعلول لا يكون موجودا علي تقدير وجوده فعدمه لا بد منه في وجود المعلول. و موجبه : ان لا يثبت هذا القسم من العلة. و الذي هذا القائل في صدد³³¹ /تصحيح³³² كلامه و توجيهه مرامه لا يرتضيه فانه لا ينكر توقف المعلول علي ارتفاع المانع بل ينكر لزوم هذا التوقف في كل معلول.

ثم ان في اصل الجواب نظرا³³³ لانه ينافي ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الرجحان من الحواشي المزبورة من ان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعاً سواء كان ممكنا او ممتنعاً فتتوقف³³⁴ اولوية الطرف الراجح علي عدم ذلك السبب. ووجه³³⁵ المنافاة: انه علي تقدير صحة ما ذكر في الجواب المذكور لا يصح تقريع قوله "فتتوقف"³³⁶ اولوية الطرف الراجح علي عدم ذلك السبب" علي ما قدمه من ان للطرف المرجوح سببا³³⁷ اذ حينئذ يجوز ان تكون³³⁸ علة الطرف المرجوح بحيث لا تقدر³³⁹ علي ممانعة علة³⁴⁰ الطرف الراجح³⁴¹ /فلا تتوقف³⁴² اولوية الطرف الراجح علي عدم علة الطرف المرجوح.

وبالجملة بين كلام الفاضل المذكور في بحث الرجحان و كلامه في هذا المقام تدافع حيث كان موجب الاول توقف المعلول علي عدم المانع البتة و موجب الثاني ان تكون³⁴³ في بعض المعلول مندوحة عن التوقف علي عدم المانع.

ثم قال الفاضل المذكور في الحواشي المزبورة لا يقال: لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم. لانا نقول علة الاحتياج الي الفاعل هو الامكان فالشي

³³⁰ (١٠١٨٩) في [ن]

³³¹ (في صدد): ناقص في [س]

³³² (٤٢ب) في [س]

³³³ (نظر): "نظرا". (نظر): الهامش في (س)

³³⁴ (فيتوقف): "فتتوقف"

³³⁵ وجهه (ن)

³³⁶ (فيتوقف): "فتتوقف"

³³⁷ (سبب): "طن. س"

³³⁸ (يكون): "تكون"

³³⁹ (يقدر): "تقدر"

³⁴⁰ ممانعة الطرف (س)

³⁴¹ (١٠٤٩) في [ط]

³⁴² (يتوقف): "تتوقف"

³⁴³ (يكون): "تكون"

ما لم يعتبر متصفاً بالامكان لم تطلب³⁴⁴ له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل³⁴⁵ مرة اخري³⁴⁶.

ويرد عليه انه لا عبرة للطلب انما العبرة للتوقف في نفس الامر فان علة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء في نفس الامر مطلقاً لا ما يتوقف عليه بعد ان طلبت³⁴⁷ علته فلا معني لكون الامكان مأخوذاً في جانب المعلول. لا يقال: اراد نفي الحاجة قبل ثبوت الامكان الا انه عبر عن ذلك بنفي طلب العلة.

لانا نقول: نحن نعم قطعاً ان وجود الممكن فرع الوجوب بالغير " والوجوب بالغير فرع الامكان" و قد صرح الفاضل المذكور بذلك في بحث اعتبارية المواد من شرحه للمواقف. "وفرع الفرع فرع" و "التفريع يلزمه التوقف". فثبت ان وجود المعلول الممكن موقوف علي امكانه فهو من جملة علله. و التخصيص بان تقال³⁴⁸ العلة ما يتوقف عليه المعلول بعد الامكان لا ما يتوقف عليه مطلقاً مما لا يساعده النقل و لا يرتضيه³⁴⁹ العقل علي انه يكفي الوجوب بالغير فانه بعد الامكان و لا بد منه في كل معلول. فالتركيب في العلة التامة لازم باعتباره³⁵⁰ و ان لم يكن لازماً باعتبار الامكان. فالجواب القاطع لعرق الشبهة هو ان المعلول قبل³⁵¹ تأثير العلة فيه لا تعين له و لا تحقق فلا يثبت له قبل تأثيرها فيه وصف من الاوصاف وجوداً كان او وجوباً بالغير او الامكان و بعد تأثير العلة فيه يتحقق و يتعين و تثبت³⁵² له تلك الاوصاف لا بان تصدر³⁵³ عن العلة امور³⁵⁴ متعددة بل بان يصدر عنها امر واحد هو مصداق تلك الامور فان العقل ينزع³⁵⁵ منه³⁵⁶

³⁴⁴ (يطلب): "تطلب"

³⁴⁵ (١٨٩ب) في [ن]

³⁴⁶ (س) ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع لفاعل مرة اخري فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علة

³⁴⁷ (طلب): "طلبت"

³⁴⁸ يقال (طن. س)

³⁴⁹ (ن.س) ترتضيه (ط) يرتضيه

³⁵⁰ لازمه لازم باعتبار(ن)

³⁵¹ (قيل): الهامش في (س)

³⁵² ثبت (ط) يثبت (ن.س)

³⁵³ (يصدر): "تصدر"

³⁵⁴ (امورا): "امور"

³⁵⁵ (ن.س) تنزع (ط) ينتزع

³⁵⁶ عنه (س)

تلك الامور و يجد بعضها مترتبا علي بعض متوقفا³⁵⁷ عليه فهذا الامر المفصل الي تلك الامور بنوع من التفصيل اثر العلة و ليس هو و لا شيء من الامور المذكورة³⁵⁸ الثابتة في مظهر التفصيل³⁵⁹ علة له³⁶⁰ و ان كان بعض تلك الامور علة لبعض آخر علي ما اشرنا اليه انفا.

فان قلت: اليس³⁶¹ مهية المعلول³⁶² قبل وجوده في الخارج³⁶³ موجودة في الذهن في نفس الامر متصفة بالامكان و ساير لوازمها من حيث هي هي.

قلت³⁶⁴ لا و الا يلزم سبق الوجود الخارجي بالوجود الذهني في كل موجود اذا لا اختصاص للحكم المذكور علي تقدير ثبوته لموجود³⁶⁵ دون موجود فيشكل الامر في اول الموجودات الممكنة اذا لا ذهن قبله. نعم ان العقل بعد التحليل و التفصيل يجد كل موجود ممكن كذلك فالمهية من حيث هي وجودها³⁶⁶ في الذهن من جملة الامور الثابتة في مظهر التفصيل و سبقها بوجودها³⁶⁷ الذهني علي وجودها الخارجي من الاحكام الثابتة في ذلك المظهر. و الي هذا التحقيق اشار المحقق الطوسي في تلخيص المحصل بقوله: "و كون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الي الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب انتهى كلامه.

و به يندفع جميع الشكوك و الاوهام الموردة في هذا المقام. و من غفل عنه تمسك في بيان لزوم التركيب في العلة التامة تارة بالوجود المطلق للفاعل و اخري بالعلة القابلة للمعلول و هي نفس ماهيته. و لعل مراد من قال: "الامكان مأخوذ في جانب المعلول" ان يقال انه من جملة مراتب المعلول في مظهر التفصيل الثابتة بعد تأثير العلة فيه فلا مجال لان يكون من جملة علله. فحينئذ يكون مرجعه الي ما ذكرنا³⁶⁸ الا ان الفاضل

³⁵⁷ متوقفا (س)

³⁵⁸ المذكور (ن)

³⁵⁹ التفصيل (س)

³⁶⁰ (١٠٩٠) في [ن]

³⁶¹ اليس (طن.س)

³⁶² معلوم (س)

³⁶³ (١٠٤٣) في [س]

³⁶⁴ (س) حيث هي قلت

³⁶⁵ (ب، ٤٩) في [ط]

³⁶⁶ (ن) حيث وجودها

³⁶⁷ بوجود (س)

³⁶⁸ ذكرناه (س)

الشريف صرفه عن وجهه الصحيح و وجهه الي ما فيه³⁶⁹ خلل صريح. و قلده من قال³⁷⁰: انهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده. فنفس³⁷¹/الاحتياج و ما هو سابق عليه كالامكان و الاعتبار اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ³⁷² عنها عند هذا النظر. و لذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة انتهى كلامه. فان قلت اذا كان الامكان في مرتبة التفصيل من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فما وجه قولهم " انه علة الاحتياج و منشأؤه" فان موجهه ان لا يتحقق الاحتياج في الوجود قبله. و موجب³⁷³ كونه من جملة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده³⁷⁴ ان يتحقق الاحتياج فيه قبله. و لا يخفي ما بينهما من التدافع.

قلت انهم لم يقولوا ان الامكان علة الاحتياج مطلقا بل قالوا انه علة الاحتياج الي الغير و الاحتياج الي الامكان الذاتي ليس احتياجا الي الغير لانه مستند الي الذات والذات كاف في تحققه فالاحتياج اليه لا يفضي الي الاحتياج الي الغير. و اما نفس الامكان فانه ان كان مغايرا للذات الا انه لما كان مستندا اليه لم يكن الاحتياج اليه معتبرا. لانهم ارادوا "بالغير" "الغير" غير المستند³⁷⁵ الي الذات فافهم³⁷⁶.

³⁷⁷و اذا³⁷⁸ فرغنا عن تقرير المقدمة فلنشرع في اصل المقصود³⁷⁹. فنقول ان العلة التامة اذا كانت فاعلية وحدها كما في الصورة المار ذكرها او مع الغاية كما اذا كان الفاعل اوجد المعلول لغرض سواء كان مختارا او موجبا³⁸⁰ علي ما نبهت عليه فيما سبق. فقول صاحب المواقف ههنا كما في البسيط لصادر³⁸¹ عن المختار ليس بذلك³⁸². تتقدم³⁸³ علي المعلول بلا شبهة. و اما اذا كانت مشتملة للمادية والصدورية³⁸⁴ كما اذا

³⁶⁹ بما فيه(ط.س) الي ما فيه (ن)

³⁷⁰ (ن) و قلده الي من قال

³⁷¹ (١٩٠ب) في [ن]

³⁷² عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ): الهامش في (س)

³⁷³ يوجب (ن)

³⁷⁴ (ن) في الوجود ان يتحقق الاحتياج

³⁷⁵ لانهم ارادوا بالغير الغير الغير المستند (ن). بالغير الغير المستند (ط.س)

³⁷⁶ فافهم هذا المقام فانه من مذالق الاقدام): زائد في (س)

³⁷⁷ (٤٣ب) في [س]

³⁷⁸ اذ (ط.ن)

³⁷⁹ لمطلوب (ن.س)

³⁸⁰ (ن) موجدا

³⁸¹ (١٥٠) في [ط]

³⁸² بذاك (ن)

³⁸³ يتقدم): "تتقدم"

كان المعلول مركبا ففي تقدمها علي المعلول اشتباه. قال صاحب المواقف و الشارح الفاضل³⁸⁵: ³⁸⁶و³⁸⁷ العلة الناقصة مقدمة علي المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه. و اما التقدم الزمني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان. و كان حقه ان يقول: "الا في الجزء الاخير من العلة التامة" فان الحكم المذكور لا يختص بالعلة الصورية بل يعم كل ما تتم³⁸⁸ به العلة التامة فانه لو تقدم ذلك الجزء بالزمان لزم تقدم العلة التامة علي المعلول بالزمان³⁸⁹. وذلك تخلف له عنها. و قد بين استحالته في موضعه. و لم يثبت بعد ان الجزء الاخير المتمم للعلة التامة هو العلة الصورية³⁹⁰ لا غير. و ستأتي³⁹¹ تنمة هذا الكلام ان شاء الله تعالى.

ثم قال³⁹²: و اما العلة التامة علي تقدير تركيبها من اربع او ثلاث³⁹³ فمجموع امور. كل واحد منها مقدم. فتقدمها علي المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا يشك³⁹⁴ فيه. و اما تقدم الكل من حيث هو كل³⁹⁵. ففيه نظر. اذ مجموع الاجزاء المادية و الصورية³⁹⁶ هو المهية بعينها من حيث الذات. و لا يتصور تقدمها اي تقدم المهية علي نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام امرين اخرين هما الفاعل و الغاية اليها³⁹⁷.

و فيه: ان موجب ما ذكر ان لا يكون الكل³⁹⁸ من حيث هو كل محتاجا اليه للمعلول ضرورة "ان المحتاج يتوقف علي المحتاج اليه و بالتقدم يلزم³⁹⁹ التوقف" فلو كان الكل من حيث هو كل محتاجا اليه لكان من هذه الحيثية متقدما هذا خلف. و اذا لم يكن محتاجا اليه لا يكون قسما من العلة المفسرة بالمحتاج اليه. و من ههنا انكشف وجه ترك

384 (س) للمادة و الصدورة

385 العلة الناقصة(س)

386 (١٠١٩١) في [ن]

387 (س) العلة الناقصة

388 يتم (س.ن) تم (ط)

389 (بالزمان): في الهامش في (ط)

390 (هو العلة الصورية): الهامش في (س)

391 "ستأتي" (سيأتي)

392 (ثم قال): الهامش في (س)

393 ثلاثة (س.ط)

394 شك (ط.س)

395 (كل): الهامش في (س)

396 (و الصورية): الهامش في (س)

397 اليهما (س)

398 (الكل): الهامش في (س)

399 يلزمه (س)

صاحب المواقف تقسيم العلة الي التامة و الناقصة . و الشارح الفاضل لعدم تنبئه لهذا ضمن كلامه التقسيم المذكور و قد نبهت فيما ⁴⁰⁰/سبق علي ان فيه خلا من جهة اخري فتذكر.

ثم ان صاحب المواقف لم يقتصر علي تركه تقسيم العلة الي التامة و الناقصة بل زاد عليه الاشارة الي ان اطلاق "علة التامة" علي مجموع العلل الناقصة بطريق التسمية ابتداء علي انه اصطلاح لا بطريق ضم قيد لمعني العلة حيث قال: "و⁴⁰¹ يسمي جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة". و بما اشار اليه اندفع ما يقال: ان تفسير العلة بالمحتاج اليه ثم تقيدها بالتامة يقتضي ان تكون⁴⁰² العلة التامة مطلقا من حيث انها علة تامة محتاجا اليها للمعلول . و يشكل هذا فيما اذا كان المعلول مركبا لما عرفت انها حينئذ لا تكون⁴⁰³ متقدمة علي المعلول و لو كانت محتاجا اليها من حيث انها علة تامة لكانت من هذه الحثية متقدمة عليه . و وجه الاندفاع لا يخفي ⁴⁰⁴/علي الفطن. هذا ما عند ذلك الفاضل و اما عندي في تحقيق هذا المقام فسيأتي باذن الملك العلام.

⁴⁰⁵/ثم قال الشارح الفاضل: والحاصل ان مجموع المادة و الصّورة هو عين المهية بحسبالات فلا يمكن تقدم هذا المجموع علي المهية تقدما ذاتيا لان التغيرات الاعتباري بالاجمال و التفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف. فاذا ضم الي ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه علي المهية. و اذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت مقدمة علي المعلول بلا اشكال. انتهى كلامه.

و لا يذهب عليك انه تفصيل لما ذكر قبل هذا و توضيح له بزيادة بيان بقوله "لان التغيرات بالاجمال و التفصيل لا يجدي ههنا نفعا" فلا يناسبه التصدير بعبارة ⁴⁰⁶/"الحاصل" كما لا يخفي⁴⁰⁷. ثم انه يرد علي ما ذكر انا نعلم قطعا ان الصّورة ما لم تحل⁴⁰⁸ في

⁴⁰⁰ (١٩١ب) في [ن]

⁴⁰¹ قال بسمي(ن)

⁴⁰² (يكون): "تكون"

⁴⁰³ (يكون): "تكون"

⁴⁰⁴ (٥٠ب) في [ط]

⁴⁰⁵ (١٠٤٤) في [س]

⁴⁰⁶ (١٠٩٢) في [ن]

⁴⁰⁷ كما يخفي (ن)

⁴⁰⁸ يحل (ن)

المادة لا يوجد المركب⁴⁰⁹. فشرط الحلول المتأخر عن وجود المادة و الصّورة متقدم⁴¹⁰ علي وجود المركب. وانما قلنا: ان شرط الحلول متأخر عن وجود المادة و الصورة لانه نسبة بينهما. و حق النسبة ان يتأخر عن المنتسبين. "و المتأخر عن المتأخر عن الشيء"⁴¹¹ متأخر عن ذلك الشيء" فثبت ان وجود المركب متأخر عن وجود المادة و الصورة. و هذا معني تقدمها عليه.

فان قلت: ليس مجموع المادة و الصورة عين المركب فكيف يتقدم عليه.

قلت: نعم هما عين المركب⁴¹² لكن بعد حلول احدهما في الاخر. فلا ينافي تقدمها بدون هذا الشرط.

فان قلت: هلا يلزم حينئذ ان يحصل جميع اجزاء المركب⁴¹³ ولا يحصل المركب بعد بل يتوقف علي حصول شرط.

قلت: نعم و لا نسلم فسادها. فان البرهان المارّ ذكره قد ادّٰى اليه. والمتبع في امثال هذا هو البرهان.

فان قلت: هلا يلزم حينئذ ان يكون للمركب وجود غير مجموع وجودات الاجزاء.

قلت: نعم والامر كذلك.

و ما قيل: "ان وجود المركب الشخصي عين مجموع وجودات الاجزاء وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم كيف. و يلزم حينئذ ان يكون الوجود⁴¹⁴ الشخصي مركبا و هو خلاف ما تقرر في موضعه. و من ادعي ان عدم كل جزء من الاجزاء عين عدم

⁴⁰⁹ (لا يوجد المركب): الهامش في (س)

⁴¹⁰ متقدم و انما قلنا (ن) متقدم لانه تسبة (س)

⁴¹¹ (عن الشيء): في الهامش في (ط)

⁴¹² (هما عين المركب): الهامش في (س)

⁴¹³ جميع اجزاء اجزاء المركب(س)

⁴¹⁴ وجود (س)

المركب فقد زاد⁴¹⁵ في الطنبور نغمة اخري. و بما قررناه تبين ان الصورة ليست جزءاً
اخيراً للعلة التامة للمركب. وهذا ما وعدناه فيما سبق.

فان قلت: هلاّ يشكل حينئذ ما قيل في الصورة "انها ما به يكون المعلول بالفعل"

قلت: لا لان كلمة ما⁴¹⁶ ثمة عبارة عن العلة الداخلة لا عن مطلق العلة. فما ذكر
خاصة⁴¹⁷/اضافية لها⁴¹⁸ تميزها عن⁴¹⁹/المادة لا خاصة مطلقة حتي ينافي تحققها في
الشرط. فافهم.

و من المتصّلين من قال: ان تقدم العلة التامة في حد ذاته من المطالب المهمة. و
هذا المقصد و ان كان قريب المرئي فهو بعيد المرعي متشابه الانحاء متغير الارحاء.
ما نذل القاصدون مناهجه باقدام افهامهم بل هاموا في مهامه شبهة علي مطايا اوهامهم.
فلا جرم لم أتوا بما يشفي عليلا او يروي غليلا. و انا اقص ما عندي فيه فخذ بمجامع
شاعرك.

فأقول: لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه⁴²⁰ في نفي تقدم العلة التامة و هوانه لو
تقدمت لزم تقدم المركب علي نفسه بمرتبين ضرورة تقدم جميع الاجزاء علي العلة
التامة لكونه جزءاً منها⁴²¹ و تقدم العلة التامة علي المركب. و قد اجيب عنه بان جميع
الاجزاء ليس عين المركب⁴²²/لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات "و المتقدمات
باسرها لا تكون⁴²³ عين المتأخر" و ايضا لو فرضنا مجموعا كل واحد⁴²⁴ من اجزائه
واجب لذاته كان المجموع ممكنا و اجزائه باسرها غير ممكنة فهي غير المجموع.⁴²⁵ و
انت خبير بما يرد عليه مما مرّ اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي. فان

⁴¹⁵ زاده (ط) زاد (س.ن)

⁴¹⁶ (س.ن) كلمة ثمة (ط) كلمة ما ثم

⁴¹⁷ (١،٥١) في [ط]

⁴¹⁸ لا (ن)

⁴¹⁹ (١٩٢ب) في [ن]

⁴²⁰ (عليه): الهامش في (س)

⁴²¹ (جزأ منها): الهامش في (ط)

⁴²² (٤٤ب) في [س]

⁴²³ (يكون): "تكون"

⁴²⁴ (واحد): الهامش في (س)

⁴²⁵ (وايضا لو فرضنا ... غير المجموع): في الهامش في (ط)

حكم الفرادي قد يخالف⁴²⁶ حكم الجماعة. فلا يلزم ان يكون مجموع الاجزاء للشيء غير الشيء. وكذا القول في المركب المفروض فالاجزاء⁴²⁷ بالاسر ليست⁴²⁸ واجبة⁴²⁹ بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان تكون الاجزاء بالاسر⁴³⁰ مغايرة⁴³¹ للمجموع.

ونقول بقول مفصل: قولكم "الاجزاء بالاسر متقدمة علي المجموع" ان اردتم به حكما واحدا علي موضوع واحد متعدّد في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم. بل نقول هو عين المعلول. وهل النزاع الا فيه. و ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم علي كل فرد فرد بالتقدم⁴³² فمسلّم. ولكن اللازم منه مغايرة⁴³³ المجموع لكل فرد⁴³⁴ فرد⁴³⁵. وليس النزاع فيه. الي هنا كلامه.

و لا يذهب عليك ان مبني ما ذكره⁴³⁶ علي ان يكون المجيب مدّعيًا كما هو الظاهر من كلامه. و اما اذا كان مانعا و المذكور في صورة التعليل سندا⁴³⁷ للمنع كما هو الظاهر من مقامه فلا صحة لما ذكره لان مقابلة المنع⁴³⁸ بالمنع⁴³⁹ خارج عن قانون المناظرة بل الجواب حينئذ⁴⁴⁰ اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال: ان جميع اجزاء المركب اذا لم يكن عينه يلزم ان يكون غيره. لكن لا احتمال للمغايرة بينهما لانها تستدعي ان يكون في احدهما ما ليس في الآخر. و حينئذ يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء جميع الاجزاء⁴⁴¹. هذا خلف.

426 تخالف (ط) يخالف(س.ن)
427 فان الاجزاء. الهامش في (س)
428 (ليس): الهامش في (س)
429 (ليس واجبا): "ليست واجبا"
430 (بالاسر): الهامش في (س)
431 (مغايرا): "مغايرة"
432 (فرد بالتقدم): الهامش في (س)
433 (ن) مغاير
434 (١٠٩٣) في [ن]
435 فردا (س)
436 (ن) ذكر
437 سند (س.ن)
438 (المنع): في الهامش في (ط)
439 مقابلة المنع خارج (ن)
440 في اثبات (س)
441 (جميع الاجزاء): الهامش في (س)

ويرد عليه انه ان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي ان يكون في احدهما بطريق الجزئية ما ليس في الآخر بهذا الطريق. فلا نسلم ذلك فان في المغايرة بينهما⁴⁴² يكفي ان يتحقق في احدهما بطريق الشرطية ما ليس في الآخر بهذا الطريق. وان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي ان يكون في احدهما⁴⁴³ ما ليس في الآخر اعم من ان يكون بطريق الجزئية او بطريق⁴⁴⁴ الشرطية فمسلّم. ولكن حينئذ لا يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء جميع الاجزاء⁴⁴⁵. لان الشرط ليس من الاجزاء.

ثم قال القائل المذكور: و الحق في الجواب ان يقال: ان جميع الاجزاء المادية و الصورية لها اعتباران: اعتبارهما منفردين بلا اعتبار ارتباط بينهما و هما⁴⁴⁶ بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم علي المعلول بمرمتين. و اعتبارهما علي النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج و هما بهذا الاعتبار عين المعلول.

فان قلت: لا يخلوا اما ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول المركب اولاً. و علي الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعاً هذا خلف. و علي الثاني يكون عينه. بأي اعتبار اخذ.

قلت: لعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول.⁴⁴⁷ و ليس من اجزائه. فلا يلزم الخلف و لا كونه عين المعلول مطلقاً.

هذا غاية ما دقق فيه ذلك القائل. و زعم انه ليست⁴⁴⁸ قرية وراء عبّادان. و ليس الامر كذلك. فان وراء ما انقطع فيه خاطره تدقيقات آخر. قد قرعنا بها سمعك و فرغنا عن افراغها في قالب البيان بلا قصور و فتور. فارجع البصر هل تري من فطور.

⁴⁴² (٥١، ب) في [ط]

⁴⁴³ (بطريق الجزئية ... تستدعي ان يكون في احدهما): الهامش في (س)

⁴⁴⁴ (بطريق): في الهامش في (ط)

⁴⁴⁵ (جميع الاجزاء): الهامش في (س)

⁴⁴⁶ (منفردين بلا اعتبار ارتباط بينهما و هما): في تحت السطر في (س)

⁴⁴⁷ (١٩٣، ب) في [ن]

⁴⁴⁸ (ليس): "ليست"

ثم قال القائل المذكور: فان قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوريّ و اما فيما ليس كذلك كما⁴⁴⁹ في مبحثنا هذا يعني برهان اثبات الصانع فلا. اذ ليس المجموع الا تلك الأحاد من غير صورة. فلا يكون⁴⁵⁰ بينهما ارتباط يعتبر تارة ليصير⁴⁵¹ عينا و يسقط اخري ليكون جزءاً من العلة التامة و مقدما عليها.

قلت: نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءاً من العلة التامة و موقفاً عليها حيث للمركب جزء صوريّ. و اما في غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء ليس علة لنفسها. و العلم به ضروري. فاذا اعتبرنا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون ذلك⁴⁵² جزءاً من العلة التامة الي هنا كلامه.

و فيه نظر: تقف عليه فيما بعد ان شاء الله تعالى. ثم ان⁴⁵³ لقائل ان يقول: اذا لم يكن بعض المركبات مشتملاً⁴⁵⁴ علي الجزء الصوري يلزم ان لا يكون مشتملاً علي الجزء المادي ايضا لان تحققها يستلزم تحقق الصورة ضرورة انها ما به الشيء بالقوة. فعند تحققها لا بد من تحقق ما به الشيء بالفعل. فاذا فقد الثاني فقد⁴⁵⁵ الاول ايضا. و علي تقدير تحقق مركب لا يشتمل علي واحد منهما⁴⁵⁶ يختل تقسيم العلة الداخلة⁴⁵⁷ الي المادة و الصورة علي وجه الانحصار فيهما⁴⁵⁸ اذ حينئذ توجد⁴⁵⁹ علة داخلة ليست واحدة منهما و هي اجزاء ذلك المركب. و التحقيق ان المركب الاعتباري الذي ليس له جزء صوري⁴⁶⁰ ليس بمعلول واحد بل معلولات متعددة اعتبرت واحدة⁴⁶¹. و كل واحد من تلك المعلولات بسيط لا جزء له. فلا يرد النقض به علي تقسيم⁴⁶² العلة الداخلة. لا باعتبار

449 كذلك في مبحثنا (ن)

450 (١٠٤٥) في [س]

451 لبصير(ن)

452 (ن) فلا يكون جزءاً

453 انه(ط)

454 يشتمل(س)

455 فقد فقد الاول(س)

456 (ن) منها

457 (١٠٥٢) في [ط]

458 فهما(س)

459 يوجد(ط.س)

460 (١٠٩٤) في [ن]

461 (واحدة): "واحدة"

462 (ط) يرد به النقض علي تقسيم

الكل لانه ليس بمعلول واحد حتي تتحقق.⁴⁶³ له علة داخلية. ولا باعتبار كل واحد. وذلك ظاهر.

واعلم ان التقدم فرع العلية.

ولما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل المتقدمة كانت عليتها مجموع عليات العلل المتقدمة و تقدمها مجموع تقدماتها. ولا فساد في كون الشيء متقدما علي نفسه بتقدمات متعددة كما لا فساد في كونه علة لنفسه⁴⁶⁴ بعليات متعددة انما الفساد في كونه⁴⁶⁵ علة لنفسه بعلية واحدة و متقدما عليه بتقدم واحد. فافهم هذا فانه سر هذا المبحث⁴⁶⁶ و به ينحل الاشكال المذكور في تقدم العلة التامة و يتضح فساد⁴⁶⁷ ما قيل: "انت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزأ من علته⁴⁶⁸ التامة و الجزء لا يكون محتاجا الي الكل بل الامر بالعكس. فاطلاق لفظ "علة" عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال "ذلك اصطلاح آخر". وليس مبنيا علي كونها علة بالمعني المذكور اعني المحتاج اليه انتهي".

فان منشأؤه⁴⁶⁹: عدم العلم بان علية الكل هي عليات الاجزاء و ليست⁴⁷⁰ له علية اخري غير تلك العليات حتي يلزم احتياج⁴⁷¹ الجزء الي الكل. و تفصيل ذلك علي⁴⁷² ما افاده بعضهم و اجاد: ان كل مفهوم كما يصدق علي الواحد من افراده كذلك يصدق علي الكثير منها كالانسان مثلا يصدق علي كل واحد من زيد و عمرو و بكر و علي جميعهم و كالواحد يصدق علي كل واحد و علي الجميع⁴⁷³ ايضا الا انه يصدق علي الواحد بقيد⁴⁷⁴ الوحدة و علي جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق علي الواحد انه

⁴⁶³ (يتحقق): "تتحقق"

⁴⁶⁴ (ن) علة لنفسه بعلية واحدة

⁴⁶⁵ (علة) لنفسه بعليات متعددة انما الفساد في كونه): في الهامش في (ط)

⁴⁶⁶ البحث(ن)

⁴⁶⁷ (فساد): في الهامش في (ط)

⁴⁶⁸ علة (س)

⁴⁶⁹ منشائية (ن)

⁴⁷⁰ (ليس): "ليست"

⁴⁷¹ احتياج الكل الي الجزا و تفصيل (ن)

⁴⁷² (علي): الهامش في (س)

⁴⁷³ (و علي جميعهم و كالواحد يصدق علي كل واحد و علي الجميع): الهامش في (س)

⁴⁷⁴ (بقيدة الوحدة): "بقيد الوحدة"

انسان واحد و واحد واحد و علي الجميع انه اناس و آحاد اعني انه⁴⁷⁵ انسان كثير و واحد⁴⁷⁶ كثير. و المطلق صادق⁴⁷⁷ عليهما علي السواء.

و اذا⁴⁷⁸ تمهد هذا فنقول: معني العلة ايضا كما يصدق علي كل واحد⁴⁷⁹ من افرادها⁴⁸⁰ يصدق علي جميعها بمعني ان تلك الآحاد علل اي علة كثيرة و ان لم تكون⁴⁸¹ علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول علي كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد و علي جميعها بتوقفات متعددة و علي هذا يكون مجموع المادة و الصورة اثنين من افراد علته لا فرد واحد منها و اللازم منه كون الشيء عين الكثير من آحاد علته و لا محذور فيه بل هو الواقع⁴⁸² في جميع المركبات. انما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه.

و اما ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فغير مسلم علي اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم المهية الي الواحد والكثير. فان مجموع القسمين هنا داخل في القسم الاخير. و اما ما قيل:⁴⁸³ فيه بحث اذ كون الشيء عين الكثير من احاد علته ممتنع لوجوب تقدم العلة علي المعلول. و لا فرق في ذلك بين كونه واحدا من تلك الاحاد و كونه⁴⁸⁴ كثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية لا الوحدة و الكثرة فسواء كانت العلة متصفة بالوحدة اوبالكثرة يجب⁴⁸⁵ تقدمها علي المعلول فقولته "والا لزم منه⁴⁸⁶ اه" مسلم. و قوله "و لا محذور فيه" ممنوع لاستلزامه تقدم الشيء علي نفسه.

فمنشأؤه: الغفول عما نبهت عليه فيما تقدم من ان التقدم فرع العلية. فكما ان الكثير علة بعليات متعددة كذلك متقدم بتقدمات متعددة و لا فساد في كون الشيء متقدما علي

⁴⁷⁵ اعني انسان (ن)

⁴⁷⁶ (ن) و واحد المطلق

⁴⁷⁷ (صادق): في تحت السطري (س)

⁴⁷⁸ (١٩٤ب) في [ن]

⁴⁷⁹ (٤٥ب) في [س]

⁴⁸⁰ افراده (طن) افرده (س)

⁴⁸¹ يكن (طن) تكن (س)

⁴⁸² (٥٢ب) في [ط]

⁴⁸³ قيل و فيه (س)

⁴⁸⁴ و كثرا (طن)

⁴⁸⁵ بحسب (ن)

⁴⁸⁶ (ن.س) فيه

نفسه بتقدمات متعددة بل هو واقع في كل مركب. و ممن حسن الظن بشانه من قال: في حل الاشكال المذكور ان مجموع⁴⁸⁷/المادة و الصورة جزء من المجموع المركب من العلل الاربع ولكن ذلك المجموع المركب ليس بعلة للمعلول. و تفصيله: انا سلمنا ان كل واحدة من المادة و الصورة جزء من المجموع المركب من العلل الاربع و ان جزئية كل منهما يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركب المذكور علي اجزاء آخر. لكن لا نسلم عليية المجموع المركب من العلل الاربع للمعلول و تقدمها عليه. و ما يقال "ان المجموع المركب من العلل الاربع علة تامة" معناه: ان كل واحد من اجزائها اعني الفاعل و الغاية و المادة و الصورة علة فحينئذ لا يلزم عليية الشيء لنفسه و لا تقدمه علي نفسه. و اما تسليم عليية المجموع المركب و منع تقدمه علي المعلول التزام لوجود الملزوم بدون اللازم لان التقدم لازم للاحتياج و الاحتياج مرجع⁴⁸⁸ العلية و هذا مما لا يرتضيه العاقل. و الفاضل التفتازاني صرح بامتناع كون مجموع الامور الاربعة محتاجا اليه للمعلول كما صرح⁴⁸⁹ بامتناع تقدمها عليه. "والقول بامتناع كونه محتاجا اليه قول بامتناع عليته" لان معني العلية⁴⁹⁰ ليس الا ما يحتاج اليه الشيء انتهى كلامه.

و لا يذهب عليك ان مرجع ما ذكره الي ما اختاره صاحب المواقف من منع عليية المجموع المركب من العلل الاربع و منع تقدمها علي المعلول⁴⁹¹

و ههنا وجه آخر مذكور فيما نقل⁴⁹²/عن الفاضل الشريف في حواشي الحواشي التجريدية بهذه العبارة: قيل عليه: ان العلة التامة المتقدمة هي مجموع الاجزاء الاربعة لا المادة و الصورة مقيدة مع الآخرين اعني الفاعلية و الغائية "و المجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين" فلا يلزم ما ذكر.

فان قيل: اذا كان المجموع متقدما علي المعلول و من جملة اجزاء⁴⁹³ المجموع⁴⁹⁴ المادة و الصورة و هما عين المعلول⁴⁹⁵/فيلزم ما ذكر و تقدم الكل علي جزئه.

⁴⁸⁷ (١٩٥) في [ن]

⁴⁸⁸ مرجح (ن)

⁴⁸⁹ (بامتناع كون مجموع الامور الاربعة محتاجا اليه للمعلول كما صرح): الهامش في (س)

⁴⁹⁰ العلة (ن)

⁴⁹¹ تقدمها و ههنا (ط)

⁴⁹² (١٥٣) في [ط]

⁴⁹³ اجزاء المعلول المادة (ن)

قلنا: الذي هو المعلول /⁴⁹⁶مجموع الجزئين من حيث هو والذي هو جزء من العلة التامة هو كل واحد واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون المعلول عين العلة⁴⁹⁷ انتهى.

و حاصله: منع جزئية مجموع المادة و الصورة من العلة التامة بعد تسليم ان كل منهما⁴⁹⁸ جزء منها وقد نبهت علي فساد هذا فيما سبق.

و من الناظرين في هذا المقام من قال: ان المنع المذكور مكابرة والمنقول المزبور افتراء علي الفاضل الشريف. و منهم من صحح المنقول و قال في تقرير الوجه المذكور: و اعلم⁴⁹⁹ ان المادة و الصورة كل واحدة منهما اذا نظر اليهما⁵⁰⁰ فرادي فرادي⁵⁰¹ يكون جزءاً من العلة التامة و اذا نظر الي المجموع من حيث هو المجموع فليس بجزء لان مجموع المادة و الصورة انما يحصل بعد حصول الجمع بينهما و حصول الجمع بينهما مقدم⁵⁰² بالذات علي الحصول بالجمع و هو المجموع ضرورة و الجمع بينهما انما يحصل بعد وجود كل واحدة منهما⁵⁰³ فرادي فرادي⁵⁰⁴ و هو ظاهر. فوجود كل واحدة منهما⁵⁰⁵ فرادي فرادي مقدم بالذات علي حصول الجمع بينهما. و العلة التامة تحصل⁵⁰⁶ بتامها⁵⁰⁷ في درجة حصول الصورة لانها⁵⁰⁸ الجزء الاخير من العلة التامة و متممة⁵⁰⁹ لها كما علمت. و هي⁵¹⁰ درجة تقدمها علي الجمع بينهما و في هذه الدرجة لم يحصل مجموع المادة و الصورة لانه مؤخر عنها⁵¹¹ بدرجتين فكيف يكون جزءاً من العلة التامة لانها حصلت بتامها قبله بدرجتين فثبت ان كل واحدة من المادة و الصورة جزء من العلة

494 مجموع المادة (س)

495 (١٩٥ب) في [ن]

496 (١٠٤٦) في [س]

497 التامة (س)

498 منها (ن)

499 (ن.س) المذكور اعلم

500 اليها (ن)

501 (فرادي): الهامش في (س)

502 متقدم (س)

503 منها (ن)

504 (فرادي): الهامش في (س)

505 منها (ن.س)

506 (يحصل): "تحصل"

507 (بتامها): الهامش في (س)

508 لانه (ط.س). لان (ن)

509 (متمم): "متتممة"

510 (هو): "هي"

511 (عنه): "عنها"

التامة وليس مجموعهما⁵¹² جزءاً منها. و بهذا التحقيق ظهر صحة بعض الاقوال و فساد بعضها و اتضح سريرة المقال و انكشف حقيقة الحال⁵¹³ الي هنا كلامه.

و فيه بحث: اما اولاً: فلان ما ذكره بمعزل عن مقام التحقيق لان ميناه علي تمام العلة التامة قبل حصول شرط الجمع المعتبر في كون مجموع المادة و الصورة عين المعلول. و لا صحة لذلك المبني علي ما تتقف⁵¹⁴ عليه في آخر هذه⁵¹⁵ الرسالة باذن الله تعالى. و اما ثانياً: فلان ما ادعاه من انه اتضح به سريرة المقال و انكشف حقيقة الحال فغير مسلم. فان سر هذا المبحث⁵¹⁶ وراء ما ذكره علي ما وقفت عليه فيما سبق. و اما ثالثاً: فلانه بني كلامه علي مقدمة قد عرفت ما فيها من الخلل و هي ان الجزء الاخير من العلة التامة هي الصورة و لا توقف لما ذكره عليها فانه علي تقدير عدم كون الصورة جزئها الاخير يكون الامر اظهر كما لا يخفي. و اما رابعاً: فلان موجب ما ذكره ان تتقدم⁵¹⁷ الاجزاء بالاسر علي الكل سواء كان هناك جزء صوري اولا لتوقف حصول الكل علي شرط الجمع بينهما⁵¹⁸ المتأخر عن حصول الاجزاء بالاسر. و من هنا ظهر وجه النظر الموعود ببيانه.

فان قلت: اليس يرجع هذا الذي ذكره الي ما تقدم من الجواب المنقول عن بعض

المتصليين⁵¹⁹

قلت: بل بينهما فرق دقيق لان حاصله منع كون مجموع المادة و الصورة عين المعلول بناء علي ان في تحقق المعلول لا بد من شرط آخر وراء ذلك و هو النحو المعين من الارتباط بينهما و لا حاجة فيه الي منع كونه جزءاً من العلة التامة و حاصل هذا الوجه منع كون المجموع المذكور جزءاً من العلة التامة بناء علي ان فيه امرا ليس بمعتبر في العلة التامة و هو الجمع بينهما و لا حاجة فيه الي منع كونه عين المعلول فاتضح الفرق بينهما. لا يقال بعد ما ثبت جزئية كل من المادة و الصورة من العلة التامة

⁵¹² مجموعها (ن.س)

⁵¹³ (١٠٩٦) في [ن]

⁵¹⁴ ستقف (س)

⁵¹⁵ (س) في آخر الرسالة

⁵¹⁶ (٥٣،ب) في [ط]

⁵¹⁷ (يتقدم): "تتقدم"

⁵¹⁸ بينها (ط.س)

⁵¹⁹ متصليين (ن)

و دخوله⁵²⁰ فيها: لا احتمال لان⁵²¹ يكون مجموعهما ايضا جزءاً منها داخلا فيها و الا يلزم⁵²² دخول كل⁵²³ منهما فيها مرتين و ذلك فاسد. لانا نقول: ان اريد انه⁵²⁴ حينئذ يلزم دخول كل منهما في العلة التامة ابتداء مرتين فلا نسلم لزومه فانه يجوز ان يكون الجزء ابتداء مجموعهما⁵²⁵ و يكون كل منهما جزءاً منها بواسطة كونه جزءاً من المجموع المذكور. و ان اريد انه⁵²⁶ حينئذ يلزم دخول كل منهما فيها مرتين اعم من ان يكون الدخول في كل مرة ابتداء او بواسطة فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان الازم فان الباطل دخول شيء في شيء مرتين بشرط ان يكون الدخول في كل منهما ابتداء.

و اعلم ان الاشكال في هذا المقام يمكن ايراده علي وجهين: احدهما: ما هو المشهور و هو ان العلة التامة قسم من مطلق العلة الازم⁵²⁷ تقدمها علي المعلول⁵²⁸ ولكن في تقدمها عليه اذا كان مركبا محذور اذ حينئذ يلزم تقدم الشيء علي نفسه ضرورة ان مجموع المادة و الصورة عين المعلول و هو جزء من العلة التامة للمركب. و تقدم الكل علي شيء يستلزم تقدم كل جزء منه علي ذلك الشيء فيلزم تقدم المعلول علي نفسه بمرتين. و المحتمل في حله ثلاثة اوجه قد ذهب الي كل⁵²⁹ منها ذاهب. و للناس فيما يعشقون⁵³⁰ مذاهب. احدها⁵³¹: منع كون العلة التامة علة بالمعني المشهور و هو مختار صاحب المواقف و قد مر بيانه بماله و عليه. و ثانيها: منع كون مجموع المادة و الصورة عين المعلول و هو مختار الفاضل الدواني و قد مر بيانه بعجره و بجره⁵³². و ثالثها: منع كون المجموع المذكور جزءاً من العلة التامة و هو مختار بعض الناظرين في هذا المقام علي ما مر بيانه.

520 دخوله (ط)
521 (ب، ٤٦) في [س]
522 (ب، ١٩٦) في [ن]
523 واحد (س)
524 يلزم حينئذ دخول (س.ن)
525 مجموعها (ن)
526 يلزم (س.ن)
527 لازمة (س)
528 (المعلول): في الهامش في (ط)
529 (١٥٤) في [ط]
530 (يعشقون): الهامش في (س)
531 احدهما (ط)
532 (ن) بعجره و بخره

وثاني وجهي الايراد: هو ان العلة التامة عبارة عن جميع⁵³³ العلل الناقصة. فكل ما هو⁵³⁴ جزء منها علة ناقصة. والمعلول اذا كان مركبا يكون⁵³⁵ /مجموع المادة و الصورة الذي هو عين المعلول جزءاً من العلة التامة ضرورة ان كلا منهما جزء منها وذلك يستلزم جزئية المجموع لما مر فيما تقدم. وقد مر ان كل ما هو جزء منها علة ناقصة. فيلزم ان يكون ما هو عين المعلول علة ناقصة له. فيلزم تقدم الشيء علي نفسه هذا خلف⁵³⁶.

وفي تمشية هذا الوجه لا حاجة الي دعوي تقدم العلة التامة علي المعلول لان ميناه علي تقدم العلة الناقصة و هو مما لا شبهة فيه.

فالوجه المذكور اولا في حل الاشكال علي الوجه الاول لا يجدي⁵³⁷ ههنا نفعاً. واما الوجهان الاخيران فينحل بهما الاشكال علي هذا الوجه ايضا. ويمكن حله بطريق آخر مختص به و هو انا لا نسلم ان كل ما هو جزء من العلة التامة علة ناقصة⁵³⁸ فان موجب كونها عبارة عن جميع العلل الناقصة ان يكون كل ما هو علة ناقصة جزءاً منها واما عكس هذا فغير لازم له.

فان قلت: هلا يلزم حينئذ ان تكون⁵³⁹ العلة التامة مشتملة علي ما يحتاج⁵⁴⁰ اليه المعلول فلا يكون محتاجا اليها ضرورة "ان المركب مما يحتاج اليه و مما لا يحتاج اليه⁵⁴¹ لا يكون محتاجا اليه."

قلت: نعم و لا بأس فيه. فان غاية ما يلزم حينئذ ان لا تكون⁵⁴² العلة التامة من قسم العلة المفسرة بالمحتاج اليه و قد عرفت انه غير منكر عندهم.

533 مجموع (ن)
534 فكل ما هو منهما علة الناقصة (ن)
535 (١٠٩٧) في [ن]
536 هذا باطل (س)
537 (لا يجدي): الهامش في (س)
538 (ن) علة ناقصة جزءاً منها
539 (يكون): "تكون"
540 علي ما لا يحتاج اليه (ط.س)
541 (ومما لا يحتاج اليه): الهامش في (س)
542 (يكون): "تكون"

فان قلت: هلا يرجع حينئذ هذا الوجه الي الوجه الاول من الوجوه المذكورة في حل الاشكال المشهور وقد قلت: انه لا يجدي في حل هذا الاشكال.

قلت: لا. لان الوجه المذكور لا يبتني علي منع "ان كل ما هو جزء من العلة التامة علة ناقصة." و هذا ببتني⁵⁴³ عليه فافترقا. نعم يلزم تتميم هذا الوجه بما ذكر في الوجه المذكور⁵⁴⁴ و هذا لا ينافي قولنا "ان الوجه المذكور لا يجدي ههنا" كما لا يخفي⁵⁴⁵.

و من الناظرين في هذ المقام من تعمق في الكلام حيث قال بعد تقرير الاشكال علي الوجه الثاني و تقرير⁵⁴⁶ حله علي ثالث الطرق المذكورة في حل الاشكال⁵⁴⁷ علي⁵⁴⁸ الوجه الاول بقوله "لا يقال: كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشيء و لا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة بعض من مجموع ما يتوقف عليه الشيء. فاذا ثبت ان كل جزء من اجزاء العلة التامة⁵⁴⁹ علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول علي نفسه. لان مجموع المادة و الصورة جزء من العلة التامة و كل جزء من العلة التامة علة ناقصة و كل علة ناقصة متقدمة بالطبع علي المعلول كما ذكره الفاضل الشريف." لانا نقول: لا نسلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة. لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء و هو كلُّ اجزائه اشياء يتوقف عليها⁵⁵⁰ الشيء و لا شك ان مجموع المادة و الصورة ليس من تلك الاشياء. اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه⁵⁵¹ الشيء بل الجزء كل واحد من المادة و الصورة: و لا يتوهم "ان ما ذكره من ان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء" لا يقتضي الاجزئية ما يتوقف عليه الشيء و لا يقتضي انحصار اجزاء العلة التامة⁵⁵² فيه. و المدعي "ان مجموع المادة و الصورة جزء من العلة التامة." لما ان كل واحد منهما⁵⁵³ جزء منها بواسطة كونه جزءاً من ذلك المجموع و هذا

⁵⁴³ مبتن (ن)

⁵⁴⁴ (١٠٤٧) في [س]

⁵⁴⁵ (ن) كما يخفي

⁵⁴⁶ (١٩٧ب) في [ن]

⁵⁴⁷ في حل الاشكال الاول بقوله (ن)

⁵⁴⁸ (٥٤ب) في [ط]

⁵⁴⁹ العلة التامة ناقصة (ن). (التامة بعض ... العلة التامة): الهامش في (س)

⁵⁵⁰ (ط) و هو كل اجزائه اشياء يتوقف عليها

⁵⁵¹ عليه الجزا بل الجزا كل واحد (ن)

⁵⁵² (ن) علة التامة المدعي ان مجموع

⁵⁵³ منها (ن)

حكم لا يمكن انكاره. اذ من البين المكشوف ان مجموع المادة و الصورة مما يتوقف عليه تحقق العلة التامة⁵⁵⁴. و ليس ذلك الا لكونه جزءاً من العلة التامة و لذلك حكم بان تقدم العلة التامة علي الشيء يستلزم تقدمه علي نفسه.

لانا نقول: "الحكم بان مجموع المادة و الصورة جزء من العلة التامة" اما لان العلة التامة تتوقف⁵⁵⁵ عليه و ليس ذلك الا للجزئية. او لان جزئية⁵⁵⁶ كل واحد من الاحاد⁵⁵⁷ من جملة تستلزم⁵⁵⁸ جزئية مجموع الاحاد المجتمعة الذي⁵⁵⁹ يتضمنه الجملة او يدعي انه ضروري و لا سبيل الي شيء منها.

اما الاول: فلان التوقف علي الشيء لا يستلزم الجزئية و قوله " و ليس ذلك الا للجزئية" في حيز المنع. فان الثلاثة تتوقف⁵⁶⁰ علي الاثنين لتحقق لازمها⁵⁶¹ الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي للثلاثة علي الاثنين حيث يقال: "تحقق الاثنان فتحققت⁵⁶² الثلاثة" و ليس الاثنان جزءاً منها اذ الاعداد مركبة من⁵⁶³ الاحاد⁵⁶⁴ دون غيرها. وما حكم به الفاضل الشريف من ان مجموع المادة و الصورة عين المهية بالذات فلا يتصور تقدمه⁵⁶⁵ عليها⁵⁶⁶ لاستحالة تقدم الشيء علي نفسه فكيف يتصور تقدمه عليها⁵⁶⁷ مع⁵⁶⁸ انضمام امرين اخرين اليه⁵⁶⁹ ليس مبناه علي كون مجموع المادة و الصورة جزءاً من العلة التامة بل علي ان تقدم مجموع الامور المنضمة بعضها الي بعض علي الامرين المنضمين منها يستلزم تقدم مجموع هذين الامرين علي نفسه. فان مجموع الاربعة اذا تقدم علي الاثنين يلزم ان يتقدم مجموع الاثنين علي نفسه لتقدمه علي الاربعة و ان لم يكن الاثنان جزءاً من الاربعة.

⁵⁵⁴ و لذلك حكم بان تقدم العلة التامة علي الشيء يستلزم تقدمه (ن)

⁵⁵⁵ (يتوقف): "تتوقف"

⁵⁵⁶ (جزئية): في الهامش في (ط)

⁵⁵⁷ (١٠٩٨) في [ن]

⁵⁵⁸ يستلزم (ط.ن.س)

⁵⁵⁹ التي (ن.س)

⁵⁶⁰ (يتوقف): "تتوقف"

⁵⁶¹ (لازمه): "لازمها"

⁵⁶² فيتحقق (ن) فتحقق (ط.س)

⁵⁶³ (الوحدات): في الهامش في (ط)

⁵⁶⁴ الوحدات (س.ن)

⁵⁶⁵ تقدمها (ط.ن)

⁵⁶⁶ يتصور تقدمها عليها مع انضمام امرين (ن)

⁵⁶⁷ تقدمها (ط.ن) تقدمه عليها (س)

⁵⁶⁸ (١٠٥٥) في [ط]

⁵⁶⁹ (اليها): "اليه"

واما الثاني: فظاهر البطلان.

واما الثالث: ففي حيز المنع فان البديهة لا تفرق بين الاثنين و الثلاثة في ان الاحاد التي يشتملان عليها اجزاء ابتداء و لا يحكم بان احاد الاثنين اجزاء ابتداء واحاد الثلاثة جزء الجزء لكون كل اثنين جزءاً منها.⁵⁷⁰ و ايضا يحكم العقل ببديهة بان الحاصل من اجزاء الثلاثة في وقت انضمام الواحد الي الاثنين ليس الا الجزء الواحد و ان⁵⁷¹ الجزئين الاخرين حصلا قبل الانضمام. فلو كانت الثلاثة المعدودة مركبة من ثلاثة اثنين لم يكن الامر كذلك. و لو سلم ان مجموع المادة و الصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نسلم ان كل جزء من اجزاء العلة⁵⁷²/التامة⁵⁷³ علة ناقصة. بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغير الشيء. و لا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة و الصورة⁵⁷⁴ جزء من العلة التامة لكنه ليس⁵⁷⁵ مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول⁵⁷⁶ و الجزء المغاير له كل واحد من المادة و الصورة. الي هنا كلامه.

و فيه بحث: اما اولاً: فلان الترديد الذي ذكره في تعليل الحكم بان مجموع المادة و الصورة جزء من العلة التامة غير حاصر للمحتملات كيف. و لم يذكر فيه ما هو اظهرها و هو ان يكون الحكم المذكور لان جزئية كل منهما من جملة مشتتة علي اجزاء اخر تستلزم⁵⁷⁷ جزئية مجموعهما. و الفرق بين هذا و الذي ذكره⁵⁷⁸ ثانياً⁵⁷⁹ ظاهر. و لا بد من ابطاله ايضا⁵⁸⁰ حتي يتم جوابه.

واما ثانياً: فلان توقف العلة التامة علي مجموع المادة و الصورة يستلزم جزئية منهما⁵⁸¹ اذ لا احتمال لان يكون توقفها عليه توقف المشروط علي الشرط و الا يلزم ان

⁵⁷⁰ (٤٧، ب) في [س]

⁵⁷¹ (ن) دون

⁵⁷² (١٩٨، ب) في [ن]

⁵⁷³ (فلا نسلم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة): في الهامش في (ط)

⁵⁷⁴ فان مجموع المادة و الصورة الي هنا كلامه و في بحث (س)

⁵⁷⁵ (ليس): ناقص في (ط.س)

⁵⁷⁶ (بل هو نفس المعلول): الهامش في (ط)

⁵⁷⁷ يستلزم (ط.ن)

⁵⁷⁸ ذكرنا (س)

⁵⁷⁹ ثابتة (س)

⁵⁸⁰ ايضا يتم (ن)

⁵⁸¹ منها (ط)

تتوقف⁵⁸² العلة التامة علي كل من المادة والصورة علي نحوين من التوقف. احدهما: توقف الكل علي جزئه. و الاخر: توقف⁵⁸³ المشروط علي جزء شرطه. " و جزء الشرط شرط⁵⁸⁴" فيلزم ان يتوقف شيء واحد في تحققه مرة علي آخر مرتين⁵⁸⁵ في كل مرة اصالة لا في ضمن الاخرى. و هذا مما لا يشك⁵⁸⁶ في بطلانه. و انما قيدنا التوقف بان يكون في كل مرة اصالة اذ لا فساد فيما اذا كان التوقف في احديهما اصالة و في الاخرى في ضمن الاولي كما هو الازم⁵⁸⁷ علي تقدير جزئية المجموع المذكور من العلة التامة.

و اما ثالثا: فلان توقف الثلاثة علي مجموع الاثنين⁵⁸⁸/غير مسلم. و التعليل الذي ذكره بقوله "لتحقق لازمه الذي هو⁵⁸⁹/التقدم الذاتي احدهما" منشأؤه: الاشتباه بين⁵⁹⁰ اثنين هما من جنس الاحاد و مرتبته من مراتب الاعداد⁵⁹¹ التي⁵⁹² تتحقق⁵⁹³ عند تحققها. فان المراد من الاثنين فيما اذا قيل: "تحقق الاثنان فتحققت⁵⁹⁴ الثلاثة" هو الاول دون الثاني.

بقي ههناشي هو محل تعجب وموضع استغراب و هو ان القوم انكروا تقدم العلة التامة المفسرة بجميع ما يحتاج اليه الشيء علي المعلول المركب و اعترفوا بان الوجوب السابق علي الوجود الذي لا بد منه في كل موجود ممكن بسيطا كان او مركبا اثر⁵⁹⁵ للعلة التامة بالمعني المذكور بناء علي ان وجود المعلول يمتنع عند عدم حصول بعض ما يحتاج اليه المعلول في وجوده اي بعض كان. اذ حينئذ يجب عدمه لتتحقق علة التامة فان عدم كل جزء من اجزاء علة الوجود علة تامة للعدم. فوجوده لا يجب الا بعد تحقق

⁵⁸² يتوقف (طن.س)

⁵⁸³ الشرط (ن)

⁵⁸⁴ (شرط): الهامش في (ط). (و جزء الشرط شرط): الهامش في (س)

⁵⁸⁵ (ن) مرتين كل مرة

⁵⁸⁶ عاقل (س.ن)

⁵⁸⁷ في (ن)

⁵⁸⁸ (ب، ٥٥) في [ط]

⁵⁸⁹ (١٠٩٩) في [ن]

⁵⁹⁰ تحقق الاثنين الذين من جنس الاحاد و تحقق الاثنين الذين مرتبة لاحاد(س)

⁵⁹¹ (س). من مراتب الاعداد (ن) مراتب الاحاد فان المراد

⁵⁹² يتحقق تحققها فان المراد (ن)

⁵⁹³ (يتحقق): "تتحقق"

⁵⁹⁴ (فتحقق): "فتحققت"

⁵⁹⁵ اثر(ط)

جميع ما يحتاج اليه. فثبت ان الوجوب السابق اثر⁵⁹⁶ للعلة التامة بالمعني المذكور. وهذا الاعتراف منهم لا يكاد يجمع ذلك الانكار لان⁵⁹⁷ موجب⁵⁹⁸ الاعتراف المذكور تقدم العلة التامة⁵⁹⁹ بالمعني المذكور⁶⁰⁰ علي وجود المعلول بسيطا كان او مركبا ضررة انها متقدمة علي الوجوب المتقدم علي وجود المعلول "و المتقدم علي المتقدم علي الشيء متقدم علي ذلك الشيء".

و من هنا تبين ان ما قيل: " مجموع المادة و الصورة بشرط الارتباط بينهما عين المعلول و بدون هذا الشرط جزء من العلة التامة" لا يجدي نفعا في حل الاشكال المورد المشهور.⁶⁰¹ و دفع المحذور⁶⁰² المذكور فيه لان ذلك الشرط ايضا من جملة ما يحتاج اليه وجود المعلو فلا بد من حصوله قبل وجود المعلول فيلزم المحذور المذكور قطعاً⁶⁰³

⁵⁹⁶ (اثر): الهامش في (س)

⁵⁹⁷ لانه (س)

⁵⁹⁸ توجب (س)

⁵⁹⁹ (١٠٤٨) في [س]

⁶⁰⁰ المزبور (ن)

⁶⁰¹ المشهور (س.ن) الاشكال الموردة المشهورة (ط)

⁶⁰² (س) المحذور فيه

⁶⁰³ تمت بعون الله تعالى (س)

SONUÇ

Kemalpaşazâde eserlerinde felsefeciler ile kelamcılar arasındaki tartışmalı konuları ele alırken eleştirel bir bakış açısı sergilemektedir. Esasen Kemalpaşazâde'nin kelâmî bakış açısını benimsediği bilinmekle beraber, katılmadığı noktalarda kelamcılar rahatlıkla eleştirdiğini görmekteyiz.

Çalışmamızın konusu olan Risâlede de bu durum ortaya çıkmaktadır. Kemalpaşazâde “tam illetin ma'lûlden önce gelip gelmemesi konusunda birçok tartışmalı konuyu gündeme getirmekle beraber kelamcılar tutarsızlıkla nitelendirmektedir. Zira filozofların âlemin ezeliyeti konusunda, Gazâli tarafından filozoflar adına ortaya konan delil, bir delilden daha çok filozofların âlemin zamanda bir başlangıcı olduğunu iddia eden kelamcılar ve böyle düşünenlere yöneltilmiş bir soru olarak algılanmalıdır. Yani filozoflar âlemin ezeli olduğunu ispat etmekten çok ‘nasıl olup da zamanda varlığa geldiğini’ sormaktadırlar.

Kemalpaşazâde'nin tarafları tartışma tekniğine uymaya çağırması bakımından bu nokta önemlidir. İkinci olarak filozoflar âlemin nasıl olup da zamanda varlığa geldiğini, yani tam illetten eserinin geri kalmasının nasıl olduğunun açıklanmasını istemektedirler. Kemalpaşazâde burada kelamcıların hesap vermek durumunda olduklarını belirtmektedir.

Kemalpaşazâde kavramsal düzeyde konuyla ilgili hemen tüm görüşleri serdettikten sonra illet – ma'lûl ilişkisi ile ilgili olarak gündeme gelebilecek soruları ve cevapları ele almaktadır. Sonuçta illetin ma'lûl'den önce geleceğini daha doğrusu tam illetin ma'lûl'den önce geleceğini orijinal bir şekilde orta koymaktadır. Bu aşamada Kemalpaşazâde'nin problemin çözümünde iki kritik noktaya değindiğini görüyoruz. Birincisi “hulûl” şartıdır ki, ma'lûlün son kısmı hulûl şartı olunca son parça sûret olmaktan çıkıp hulûl olacak böylece illet ile eser (ma'lûl) arasında aynılık meydana gelmeyip illet ma'lûlden önce gelebilecektir. İkinci olarak da, tam illetin ma'lûlden önce gelmesinin mümkün olmadığı düşüncesinde olanlar şöyle düşünürler: Mürekkep ma'lûl kendisine iki aşamada önce gelir. Birincisi, tüm parçaları kendisinin bir parçası olduğundan tüm parçalarının önce gelmesi; ikincisi, tam illetin mürekkep mâhiyetten önce gelmesi. İki durumda da akla aykırı olarak mürekkebin kendisini öncelemesi durumu ortaya çıkacaktır. Ancak Kemalpaşazâde, nedenselliğin özünde “neden önce

gelir” ilkesinin tartışılmaz bir husus olduğunu belirterek son noktayı koymak istemektedir. Ayrıca Kemalpaşazâde’ye göre tam illet, tek tek ma’lûlden önce gelen illetlerin illetliklerinin toplamıdır. Tek illetler önce gelince bunların toplamı olan illetlerin toplamının da önce gelmesi gerekir. Madde ve sûrette nasıl bir şey kendisine defalarca illet olabiliyorsa bir şeyin kendisine defalarca takaddüm etmesinin de sorun teşkil etmeyeceği kabul edilmelidir. Sorun ancak bir şeyin kendisine tek bir sebeplilik bağı ile illet olması ve tek bir öncelemeyle önce gelmesindedir. Sonuç olarak Kemalpaşazâde’nin, nedensellik ilkesinin özü, hulûl şartı ve bir şeyin kendisine müteaddit takaddümlerinin mümkün görülmesi gibi yaklaşımlarıyla orijinal bir bakış açısı getirdiğini görüyoruz.

Çalışmamız da dikkat çeken bir orijinal yaklaşım da hudûs – imkân ilişkisinde karşımıza çıkmaktadır. Kelamcıların bu konudaki görüşü mümkün varlığın illete olan ihtiyacının nedeninin hudûs olduğudur. Filozoflara göre ise mümkün varlığın illete olan ihtiyacının nedeni imkândır. Kemalpaşazâde, kelamcıların kabul ettikleri hudûs anlayışının ‘yokluk tarafından öncelenen varlık’ yaygın kanaatinin aksine ‘yokluktan sonra var olan varlık’ anlamına geldiğini belirterek kelamcılar ve filozofların düşüncelerini açıklama yoluna gider.

Çalışmamızda her ne kadar Kemalpaşazâde’nin bir Risâlesini merkeze alsak da bu Risâle ile birlikte İslam felsefesinin birçok konusuna eserin el verdiği ölçüde zaman zaman kavramsal, zaman zaman da tartışmacı düzeyde yer verilmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda Aristo’dan başlayan süreçte dört neden, İletinin tanımları ve bölümleri, imkân ve hudûs teorileri, âlemin kıdemi gibi meseleler, eser ile orantılı olarak incelenmiştir.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir, *Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay, İstanbul 2008
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Elis Yay, Ankara 2008
- ARSLAN, Ahmet, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara 1987
- , *Haşiyeye Alet Tehâfüt Tahlili*, Kültür Bakanlığı yay, İstanbul 1987
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles*, İstanbul Bilgi Ün. Yay. 2009
- ARİSTOTELES, *Metafizik* Çev. Ahmet ARSLAN Sosyal Yayınlar İstanbul 1996
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay. 2001
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Darul Kitap el-ilmiye, Beyrut 1998
- , *Tarifat*, Mısır 1938
- , *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yay. İstanbul 2011
- , *Şerhü'l-muhtasar*, Matbatü'l-kübra el-emire Mısır 1316
- , *Şerhü hikmet'ül-ayn*, Dâru's-savbâ 1319
- DALKIRAN, Sayın, *Kemalpaşazâde ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfi, İstanbul 1997
- DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Ün. İFAV, Yay. İstanbul 2008
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay. İstanbul 1992
- GAZZALİ, Ebu Hamid, *Tehâfüt el Felasife*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2005
- , *Felsefenin temel ilkeleri*, Çeviri: Cemaleddin ERDEMCI Vadi Yay, 2002

- İBN RÜŞD, *Faslu'l Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, Haz. Süleyman ULUDAĞ,
Dergâh yay. İstanbul 2004
- _____, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ, Kırkambar yay, İstanbul
1998
- İBN SİNA, *el-İşarat ve't-tenbihat*, çev. Ali DURUSOY, Muhittin MACİT, Ekrem
DEMİRLİ, Litera yay. İstanbul 2005
- _____, *Metafizik 1- 2* Litera Yayıncılık Çeviri Ekrem DEMİRLİ - Ömer TÜRKER
İstanbul 2005
- _____, *Fizik I*, Çev. Muhittin MACİT, Ferruh ÖZPİLAVCI Litera yay. İstanbul 2004
- _____, *En necat*, Darul cîl, Beyrut 1992
- ÎCÎ, Adudiddin, *Mevâkıf fi ilmi'l-kelam*, Mektebetül Mütenebbi, Kahire, Tarihsiz
- RAZÎ, Fahrettin, *El Muhassal*, Tahkik Hüseyin ATAY
- _____, *El-Muhassal*, çev. Hüseyin ATAY, Kültür Bakanlığı yay.2002
- _____, *Mealimu Usuli'd-din*, çev. Nadim MACİT, İhtar yay. Erzurum 1996
- ROSS, W. D, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İ.Oktay Anar, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı
Yay. 2002
- SECCADÎ, Seyyid Cafer, *Ferheng-i lügat ve ıstılahat-ı felsefi*, Tahran 1338
- SÖZEN, Kemal, *Kemalpaşazâde'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi Isparta 2001
- ÖÇAL, Şamil, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri* Kültür Bakanlığı Yay.
Ankara 2000
- ŞEKERCİ, Ahmet Erhan, *Gazzali ve David Hume'da Nedensellik*, Marmara ün.
Sos.Bil.Ens. Doktora Tezi, 2009
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık İstanbul 2002

KUTLUER, İlhan, *Akil ve İtikad*, İz yay. İstanbul 1998

TÛSÎ, Nasıruddin, *Telhis'ül-Muhassal*, Darul adva, 1985

———, *Şerhul İşarat*, Matbaatü'n-namiye tarihsiz

YÜCEDOĞRU, Tevfik, *İslam İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi yay, 1994

Makaleler, Bildiriler

CRAİĞ, William Lane, *Büyük Patlama ve Ötesi*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2009

DEMİRCİ, Kürşat, *DİA*, hulûl mad. c. 18

DURAN, Recep, *Nefs'ü-l Emr Risaleleri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya
Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi 1992 c. 14

GÖRGÜN, Tahsin, *DİA*, Mâhiyet mad. c. 26

İSKENDEROĞLU, Muammer, *İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği*
Tartışmaları Üzerine, Marife 2.sayı, 2005

KARADENİZ, Osman *DİA*, “Heyûla” c. 17, s.294

KUTLUER, İlhan, *DİA* cevher mad. c. 7

MACİT, Muhittin, *İmkân Metafiziği Üzerine*, Divan 1997

OSMAN, Karadeniz, *DİA*, heyûla, mad. c. 17

RAZÎ, Fahrettin, *İlletler ve Ma'lûller*, Çev. İbrahim COŞKUN, Dicle Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi c. 4 sayı:1 Diyarbakır

Şeyhü'l-islam İbn Kemal Sempozyumu, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1986

TURAN, Şerafettin, *DİA*, Kemalpaşazâde, mad. c. 25

YAVUZ, Yusuf Şevki, *DİA*, araz ve heyula, mad. c. 3

EKLER

EK.1

METNİN TERCÜMESİ

Risaletün fi tekaddümi'l-illeti't-tammeti ale'l-ma'lûl

(Tam illetin ma'lûl'den önce gelmesine dair risâle)

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Hamd, her şeyin illeti olmada varlığı tam (illet) olan, cömertliği ve ihsanı her canlıyı kapsayan Allah'adır. Salât, ışık ve gölge birbirini takip ettiği sürece, şeriatında ganimet ve fey mubah olan, en şerefli kabile ve en mükerrem canlıdan gönderilmiş peygamber Muhammed, ehli ve arkadaşları üzerine olsun.

(Besmele, hamdele ve salveleden) sonra bu, görüşlerin savaş alanı haline dönüşen, kavmin (bu ilim ile uğraşan ilim adamları topluluğunun) dillerinde dönüp dolaşan tam illetin ma'lûlden önce olacağı (tekaddümi'l-illeti't-tammeti ale'l-ma'lûl) meselesinin incelenmesine dair hazırlayıp düzenlediğim risaledir. Konuya başlamadan önce illetin tanımı ve bölümleri hakkında ön bilgi vermek gerekir. Allah'ın başarılı kılması (duası) ile deriz: Varlık, yokluk ya da mahiyet olsun illet kendisine ihtiyaç duyulan şeydir. Çünkü mahiyet mürekkep olunca kesinlikle varlık ve yokluğa ve kendisini oluşturan parçalar ile mürekkep hale getiren fâile ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Mevâkıf sahibi “Bir şeyin vücut bulmasında ihtiyaç duyulana illet, ihtiyaç duyana da ma'lûl adı verilir” sözünde isabetli değildir. Çünkü o ihtiyaç duymanın sadece “vücut”(varlık kazanma) olduğunu sanmıştır. *Hikmet'ül-ayn* (adlı kitab) in şarihi, “Bil ki şeyh illetleri birincisi bir şeyin mahiyetinin illetleri - madde ve sûret-; ikincisi vücudunun illetleri - fâil, gâye ve mevzu - diye iki kısma ayırdı. Bu durumda illetin isabetli yorumu ya vücut ve mahiyet kelimeleri ile sınırlamadan yorumlamak ya da yorumunda “şeyin, varlığında veya mahiyetinde ihtiyaç duyduğu şeydir” denilerek taksimi zikretmek daha doğru ve isabetlidir. Çünkü derinlemesine yapılan araştırma böyle tefsir edilmesini gerektiriyor” dedi. Fadıl eş Şerif'de bahsi geçen şerhe yaptığı yorum ve haşiyelerde, “(vücudun illeti veya mahiyetin illeti diye yapılan) taksimde, illetlere ait yapılan detaylandırmaya dikkat, tahkik ve bilgi bakımından fazlalık vardır. ‘Vücut’ kelimesi ile yapılan kayıtlamanın aksine, kayıtsız tarifinde çoğu defa akıl illetlerin (fâil, gâye, sûret, madde

gibi) kısımlarını anlar ve onlara yönelir. ‘Vücut’ kelimesi ile kayıtlığında ise akıl orada durur; söylediklerimizi ince bir düşünceyle kavrar” dedi.

Aynı şekilde Tecrid sahibi de⁶⁰⁴, “Tek başına ya da başkasının ona katılımı ile kendisinden emr (iş) meydana gelen her şey, meydana gelenin illeti, meydana gelen ise o şeyin ma’lûlüdür. İlet, fâil, maddî, surî ve gayîdir” sözünde isabetli olamamıştır. Şöyle ki: mutlak illet tanımında, ma’lûlü bizzat yapan ve onun kaynağı olan anlamına gelen ‘masdariyet’e⁶⁰⁵ itibar etmiş ve onu esas almıştır. Hâlbuki ‘masdariyet’ fâil illetin özelliklerindedir, diğer illet çeşitlerinde bulunmaz. “Maksat ma’lûlün meydana gelmesinde az da olsa katkısı bulunandır” şeklinde yapılan teviline ise, tarifte bulunan ‘bi’l-istiklali’ ve ‘ev bi’l-indimami’ sözü engeldir.⁶⁰⁶ Çünkü yapılan tevile engel olmadığı zaman (bi’l-istiklali ev bi’l-indimami şeklindeki) ilaveye -anlaşılacağı üzere- gerek kalmaz. Mutlak illet, ya ma’lûlün bir parçası veya parçası olmayıp ma’lûlün dışında bir şeydir. Bazı kıt anlayışlıların aklına geldiği gibi bu taksimat sadece nakıs illetlerde olmayıp, tam ve nakıs ayırımı yapılmadan, bütün illet çeşitlerinde yapıldığı için biz “mutlak illet” ifadesini kullandık. Fadıl eş Şerif bile bunu anlayamadığı için, tam ve nakıs illet ayırımı yaparak, Mevâkıf sahibinin bu konuda söylediği sözün içerisinde bulunan “el illetü” kelimesine “en nakisetü” kaydını ilave ederek onun doğru kullanımını değiştirdi. Bunun noksan bir tasarruf olduğunu bilemedi. İlet, ma’lûlün bir parçası veya onun dışında bir şey olduğu şeklindeki taksimin sadece nakıs illetlere özel olacağı nasıl olabilir ki? Çünkü fâil, illetlerdendir. Bazen tek başına tam illet olabilir. Allah’ın izniyle anlayacağım gibi, ma’lûlün de parçası değil, onun dışındadır. Fadıl eş Şerif’te fâilin tek başına tam illet olduğu ve ma’lûlün dışında bulunduğunu kabul etmektedir.

Birinci bölüm (ma’lûlün parçası olan): Karyolanın şeklinde olduğu gibi şayet o bilfiil ma’lûl ise, sûrettir. Karyolanın odunda olduğu gibi bilkuve ise o, maddedir. “Sebebiyet” anlamı ifade eden “ba” harfinden de akla geldiği gibi maksat, yakın

⁶⁰⁴ Nasıruddin Tusi

⁶⁰⁵ Ma’lûlü meydana getiren ve ona vücut kazandıran kaynak.

⁶⁰⁶ Çünkü ‘bi’l-istiklali’ müstakil fâili, ‘bi’l-indimami’ ise müstakil olmayan fâili ifade etmektedir. ‘Bi’l-indimami’ kelimesi ile fâil illetin dışındaki illetlerin ‘ma’lûlün vücut bulması’na olan katkıları kastedildiği için yapılan tevile doğru olmaz..

sebebiyettir ⁶⁰⁷ Dolayısıyla düz ve aks⁶⁰⁸ (döndürme) bakımından madde ve sûretin tanımları, ma'lûlün bi'l-fil tamamlanıp meydana gelmesi kendisinin var olmasından geri kalmayan felek maddesi⁶⁰⁹ gibi, bir madde ile bozulmaz. (Sûretin tanımının, ma'lûlün bi'l-fil tamamlandığı sûret ile ilk madde (heyula) ye ait sûretin birleşmesi neticesinde meydana gelen mürekkep sûretin ilk parçası sebebi ile bozulması ise, birleşmenin sübut bulmasına bağlıdır. Zira tanımların bozulmasında sadece aklın caiz görmesi yeterli değildir. Kaldı ki birleşmenin olduğuna dair kanıt da yoktur. (Tanımda ma'lûlün, kendileri ile bi'l-kuvve ve bi'l-fil tamamlandığı) madde ve sûretten kasıt, sadece cevherlere ait olanlar değil, aksine cevherlere ait olanları ve arazların bi'l-kuvve ve bi'l-fiil vücut bulduğu madde ve sûret bölümlerini kapsayandır.

Bu açıklamadan el-Fadıl eş-Şerif'in "Fikrin tanımında kullanılan "madde" ve "sûret" kelimeleri cisimlere has olmalarından dolayı mecaz yoluyla benzerler. Çünkü madde ve sûret cisimlere aittir" sözündeki bozukluk açığa çıkmıştır. Tanımda kullanılan "madde" ve "sûret" kelimeleri ile "heyula"(cismin madde cüz'ü) ve cisme ait "sûret"(cismin sûret cüz'ü) kastedilmiş olursa buna konum müsait değildir. Çünkü söz, bahsi geçen tanımın dört illeti (fâil, gâye, madde, sûret) kapsamı ile alakalıdır. Yok, eğer (ma'lûlün kendileri ile bi'l-kuvve ve bi'l-fil vücut bulduğu) illetlerden olanlar (illet manasında kullanılanlar) kastediliyorsa bu takdirde de (arazlara teşbih ve mecaz yoluyla madde ve sûret nisbet edilir iddiasındaki) mezkûr gerekçelendirme (madde ve sûret cisimlere aittir) doğru değildir. Zira madde ve sûret sadece cisimlere ait değildir⁶¹⁰ el Fadıl eş-Şerif düştüğü bu hataya "madde" ve "sûret" kelimelerinin anlamları arasındaki farkı –el Fadıl et-Tusi gibi- karıştırmayı yüzünden düşmüştür. el Fadıl et-Tusi Şeyhin kitabı' l-îşarat'daki (üçgen resminin kenar çizgileri ve yüzeyine işaret ederek söylediği) "İkisi sanki onun (üçgenin) madde ve sûret olan iki illetidir" sözünü açıklarken madde ve sûret kelimelerinin anlamları arasındaki farkı karıştırmış ve şöyle demiştir: "Şeyh, 'ikisi

⁶⁰⁷ Madde ve sûret ma'lûlü meydana getiren yakın sebeplerdir. Felek maddesinin vücut bulması ile birlikte ma'lûl olması madde ve sûret illetlerinin tanımlarının bozulmasına sebep olmaz. Çünkü tanımda bunların yakın sebep oldukları ifade edilmektedir. Felek maddesinin böyle olması onların yakın sebep olmalarını engellememektedir.

⁶⁰⁸ Düz tarif: الصورة فهو المعلوم بالفعل (اي بالجزء) ان كان به , döndürme tarif: ان كان بعض المعلوم صورة فهو جزء (ma'lûl, cüz ile bil fiil meydana gelirse bu cüz sûrettir; ma'lûlün bir bölümü sûret olursa o bölüm cüzdür)

⁶⁰⁹ Felek maddesi kendisi var olunca, araya bi'l-kuvve (potansiyel) var olma süresi girmeden, hemen malûl meydana gelir; "ma'lûl" olmak onun varlık kazanmasından geriye kalmaz

⁶¹⁰ Arazların da madde ve sûret illetleri vardır. Cisim madde ve sûret illetinden mürekkebtir; cevherin bir bölümünü oluşturur.

(kenar çizgiler ve yüzey) sanki onun (üçgenin) iki ileti gibidir' dedi de kesin bir ifade ile 'iki iletidir' demedi. Çünkü üçgenin madde ve sûreti yoktur. Ve o (üçgen, üç kenarın bir araya gelmesi olan) niceliktir. Kaldı ki madde ve sûret mürekkebin cisimler için olur." el Fadıl et-Tusi'nin sözü bitti. Sonra "sûret" lafzı, bahsi geçen (ma'lûlün, kendisi ile bi'l-fil tamamlandığı 'cüz' ve bir şeyin mahiyetinin illeti anlamına 'illet' manasına) iki manaya söylendiği gibi 'örnek' ve 'şekil' manalarına da söylenir. Tahta üzerinde meydana gelen, "sûret" lafzının ilk iki anlamı ile değil de "şekil" manasına gelen anlamı ile kılıcın şeklidir. (bu açıklama ile) "Kılıç, sûreti tahta üzerinde meydana gelmesine rağmen, bi'l-fiil meydana gelmiyor" şeklinde söylenen ile "Kılıca ait (muayyen) şekil bi'l-fil meydana gelmiş olsa kesin olarak kılıç meydana gelir" şeklinde verilen cevap ortadan kalktı. Kaldı ki tahta üzerinde meydana gelen sûret, kılıcın bi'l-fiil sûreti değil, aksine kılıcın bi'l-fiil sûreti türünden başka bir ferttir⁶¹¹. Madde ve sûret vücut onlara bağlı olduğu için aynı şekilde vücudun illetleri oldukları gibi mahiyetin illeti ve onun yapısına dâhildirler. Dolayısıyla onlar, mahiyetin illeti olmada değil de vücudun illeti olmada onlara katılan iki baki (fâil ve gâye illetin) den onları ayırmak için, mahiyetin illeti adı ile özel olarak anılırlar. Aynen böyle dediler. Bu konu tartışmalıdır çünkü (madde ve sûretten) mürekkebin ma'lûlün varlığı (vücudu) fâil ve gâyeye bağlı olduğu gibi, mahiyeti de onlara bağlıdır. Zira mahiyetin yapılışından bahsedilen yerde mürekkebin mahiyetin -varlığına bakılmaksızın- aslında kendisini oluşturan parçalara ve bunları birbirine katacak fâile muhtaç olduğu kararlaştırmıştı. Kaldı ki bu parçaları birbirine katmak fâilin işidir. Dolayısıyla mahiyet kesinlikle fâile ve fâil aracılığı ile de gâyeye muhtaçtır. Mahiyeti (mürekkebin zıddı), "basit"e tahsis etmeyi (bahsimizin dışında olması itibarı ile bundan bahsetmeyi) makam kaldırmaz. Çünkü konuşma madde ve sûreti içine alan ma'lûlün mahiyeti ile alakalıdır. Dolayısıyla (mürekkebin ile basitin mahiyetleri arasındaki) mezkûr farkı anlatmaya da gerek yoktur.

İkinci bölüm (ma'lûlün parçası olmayan): Ma'lûlün dışında olanı kastediyorum. Bu ya karyola için marangoz örneğinde olduğu gibi şeyin kendisi ile var olduğudur ki bu fâildir; ya da karyola üzerine oturmak gibi şeyin kendisi için olandır ki bu da gâyedir, yani illeti gâyedir. Ma'lûl vacib ve mümkinden mürekkebin olduğunda olduğu gibi fâilin

⁶¹¹ Buradan şu anlaşılıyor: Sûret iki çeşittir a) Çizilen, yansıyan ve malûlü bi'l-fiil meydana getirmeyen sûret b) Malûlü bi'l-fiil tamamlayan, meydana getiren ve ondan ayrılmayan sûret. Kılıcın kesip-kesmemesi tamamen maddesi ile alakalıdır.

bazan ma'lûle dâhil olacağını (onun dâhili illeti olacağını) vehmetmekten sakın. Çünkü bu durumda fâil diğer (mümkün olan) parçanın fâili olmuş olur. Dolayısıyla düşün (dikkatli ol). Evet, şöyle diyebilirsin: “Ma'lûlün gâye illetine bağlılığı muhtar olan fâilin fiilinin gâye illetine bağlılığı vasıtası (aracılığı) iledir.”⁶¹² Dolayısıyla bu tanımla bizzat (direkt) illet olan kastedilirse ‘gâye illeti’ yapılan illet taksimi içerisine -açık olduğu gibi- dâhil olamaz. Yok, eğer vasıta ile illet olanları da kapsadığı kastedilirse vasıtalı illetlerden gâye illetinden başkasının da taksime dâhil olması gerekir. Bu takdirde illeti dört grupta toplama işlemi zarar görür”. Kaldı ki vasıta ile illet olan her illet türünü, vasıtasının bölümüne dâhil edip orada toplamaya gerek de yoktur. Zira bazı durumlarda vasıta ile vasıta aracılığı ile ma'lûlün illeti olan arasında ihtilaf (değişiklik) olabilir. Mesela tamamlayıcı illetin parçası gibi. Çünkü bu parçaya -ma'lûl ile birleşerek beraber olması (mücamaat) caiz olduğu için- ‘el-muid’ (tamamlayıcı) denilemiyor ve tamamlayıcı illetin tarifi ona uymuyor. Bu iki illet –fâil ve gâyeyi kastediyorum-, vücut bulmak (varlık kazanma) bunlara bağlı olduğu için mahiyet olmaksızın ‘vücudun illeti’ adı ile özel olarak anılırlar. Aynen böyle dediler. Kaldı ki bu konudaki itiraz ve açıklamamız daha önce geçti. Burada incelenmesi gereken başka bir şey (mesele) var. O da şu: Ma'lûlün vücut bulmasının fâile bağlı olduğu şüphesiz doğrudur. Ancak gâye illetine bağlı olduğu ise doğru değildir. Çünkü ma'lûlün vücut bulması (varlık kazanması), hususi ile (özellikle) muhtar olan fâile değil de, (irade sahibi olsun veya olmasın) mutlak fâile ihtiyaç duyar. Zira mahallinde imkân (mümkünattan olmak) mutlak fâile ihtiyaç duymanın illetidir diye tespit edildi. Kaldı ki -açıkladıkları üzere- gâyeye bağlı olan mutlak fâilin fiili değil, muhtar fâilin fiilidir. İlk iki yani madde ve sûret ancak mürekkeb (ma'lûl) için bulunurlar. Kaldı ki bu açıktır. Gâye ise, - zorunlu (fâil) olsun muhtar (fâil) olsun - ancak fiili amaç ile gerekçelendirilmiş fâil için olur. Çünkü bir fiilin vacib olmasının varacağı son nokta, onu terk etmenin doğru olmadığıdır. Bu takdirde icab, kendisinden hiç ayrılmayacak olan bir amacı kastetmeye ters değildir. Bunun içindir ki -felsefecilerin kuralına göre- felekin hareketinde zorunluluk (icab) ve gâye (amaç) toplanmıştır. Çünkü felek harekete engel olamaz. Bununla birlikte felekin hareketi (meleklerin dönerek tesbih etmeleri gibi) ulvi hareketlere (ilke ve prensiplere) benzeme ile gerekçelendirilmiştir. Kaldı ki zorunluluk

⁶¹² Gâye illeti direkt olarak ma'lûlda etkili değildir; fâil aracılığı ile etkili olur.

(icab) garazın varlığına ters olmadığı gibi aynı şekilde ihtiyar da garazın var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla muhtar -bizim kuralımıza göre Allah Taala gibi- fiili amaç ile gerekçelendirilmediğinde fiili için -her ne kadar hikmet ve maslahattan hali (boş) olmasa da- illet-i gâye (gâye illeti) olmaz. Bu açıklama ile *Mevâkif* ve şerhinde zikredilen “Gâye, sadece muhtar fâil için olur. Zira mucib (fâil) -her ne kadar fiili için hikmet ve fayda caiz olsa da- fiili için illet-i gâye olmaz” sözünün fasid oluşu açığa çıktı.

Sonra şüphesiz ki anlatılanların temeli ‘gâye’ ve ‘ille’-t-i gâye’ arasında fark olmadığına dayanmaktadır. Kaldı ki eş-Şarih el-Fadıl *Hikmetü’l-Ayn* kitabının şerhine yaptığı yorum haşiyelerde bir araya gelemeyecekleri şekilde ikisinin arasını ayırmış (farklı şeyler olduklarını anlatmış)tır. Şöyle dedi: “ille’-t-i gâye ile gâye arasında zat (fizik) açısından birlik, itibar (değerlendirme) açısından farklılık vardır. Gâye (arzu) eser (ma’lûl) meydana geldikten sonra gerçekleşir. Kaldı ki esere teşebbüs edilmesinde etkisi yoktur” dedi. (onun sözü)bitti. Gâyenin tanımında doğru olan şöyle demektir: “Eserden sonra tahakkuk eder; esere teşebbüs edilmesinde (meydana getirilmesi için harekete geçilmesinde) etkisinin olması zorunlu olmaz.” Dolayısıyla bir yönüyle o (arzu anlamındaki gâye) ‘ille’-t-i gâye’den daha umumidir. Şüphesiz gâyede aynı şekilde şu açıdan da umumilik yönü vardır. Şöyle ki: Gâyede, eserin (ma’lûlün) meydana gelmesinden sonra tahakkuk etme (gerçekleşme) zorunluluğu yoktur. Aksine onun fâilin zannında olması (tahakkuk etmesi) yeterlidir. Kaldı ki ‘ille’-t-i gâye’ anlamındaki ‘gâye’ - zihinde illet olsa bile- hariçte (dış dünyada) bazen ma’lûl olur. Çünkü mesela karyola üzerine oturmak, hariç (dış dünyada olmak) itibarı ile karyolanın vücudu için ma’lûl, zihinde meydana gelmesi ve tasavvur edilmesi (düşünülmesi) itibari ile ise karyolanın illetidir. Dolayısıyla amaç sahibi (belli amaç için yapılmış) olan bir şeye kıyasla gâyenin (ille’-t-i gâyenin), illiyet ve ma’lûliyet bağlantıları vardır. Fakat bu alaka ve bağlantılar gâyenin (ille’-t-i gâyenin) zihni ve harici varlığı itibari iledir. Fâil zannında hata ettiği vakitteki gibi, gerçekte zikredilen anlamdaki (arzu, istek) gâyenin ma’lûlden sonra terettüp etme zorunluluğu olmadığına geçmişte dikkat çektiğim için “ille’-t-i gâye anlamındaki gâye hariçte bazen ma’lûl olur” dedik (ma’lûlden sonra tahakkuk etme zorunluluğu olmayan gâye hariçte ma’lûl, zihinde ise illet olamaz). Kaldı ki el-Fadıl eş-Şerif *Muhtasar* kitabının şerhine yaptığı yorum haşiyelerde bunu açıklamıştı. Burada dikkat çekilmesi gereken bir incelik daha var. O da şudur: “Zihni vücutdan maksad -

‘zihinde tasavvur edilmesi ve hâsıl olması yönü ile denilerek’ işaret edildiğine göre sûret için hâsıl olan gölge varlık; harici varlıktan maksat ise vücu’d-i zihninin başka türünü (hariçteki türünü) kapsayan asıl varlıktır. Kaldı ki bu (hariçteki vücut), zihinde bizatihi hâsıl olan şeylerin varlığıdır”. Buna dikkat etmeyen el-Fadıl eş-Şerif’in söylediklerinin, -fikirlerden kastedilen neticeler gibi- dış dünyada vücutları (varlıkları) olmayan gâyeleri düzene sokmayacağını sandı (fikirler önce zihinde daha sonrada dış dünyada varlık kazanırlar). Burada bir konu kaldı. O da şudur: Yerinde açıklandığı üzere hazırlayıcı illet dışındaki illetin hükmü, illetin yok olması ile ma’lûlün de yok olmasıdır. Hâlbuki ‘zü’l gâye’ (amaca yönelik yapılan ma’lûl), fâilin zihninden gâyenin sûretinin yok olması ile yok olmuyor (dış dünyada varlığını devam ettiriyor). Dolayısıyla ‘fâilin zihninde var olması itibari ile gâye, ma’lûlün illetidir’ demek problemlidir. Doğru olan şudur: Zihni varlığı itibari ile gâye, fâili icad (ma’lûl) etmeye itici ve teşvik ettirici illettir. Ma’lûl var olduğu (vücut bulduğu) vakit, (fâili) sevk etmeye ve alıkoyacak şeye ihtiyaç kalmaz. Bu sebeptendir ki -fâilin zihninden gâyenin sûreti kaybolup gittikten sonra dahi- ma’lûl (dış dünyada) bâki kalır.

Eğer şöyle denilirse: Şart’ın ma’lûl için kendisine ihtiyaç duyulan (muhtacün ileyh) olması ve ma’lûlün haricinde bulunması zaruri olduğu için mezkûr taksim (fâil, gâye, madde, sûret) gereği, şart’ın fâil (illet) olmasıdır. Kaldı ki ‘kendisi ile ma’lûlün meydana geldiği şey’ mefhumu ona uymaktadır. Çünkü (tanımdaki) ‘ba’ (harfi), ‘müessir sebebiyet’ (ma’lûl bizzat yapan) için değil, ‘mutlak sebebiyet’ içindir. Aksi halde ‘sûret kendisi ile ma’lûlün bi’l-fiil meydana geldiği şeydir’ demek doğru olmaz (çünkü sûret ma’lûl bizzat yapan değildir).

Şöyle deriz: O fâili tamamlayıcılardandır. Engellerin kalkması da öyle. Zira fâil ancak engellerin kalktığı ve şartların olduğu anda fâil olur. Dolayısıyla ayrıca (şartı ve engelin kalkmasını) zikretmeye ihtiyaç yoktur. ‘Maddenin (ma’lûl) kabul etme özelliği (kabiliyeti) şartların oluşması ve engellerin kalkması ile ‘tamamlanır’a binaen ikisi (şart ve engelin kalkması) bazen madde(ileti)nin tamamlayıcılarından kabul edilirler. Aletleri fâilin, aletlerin dışında kalanları ise maddenin tamamlayıcılarından kabul edenler de vardır.

Eğer “Nakıs illetin bir bölümü olan ‘şart’ı terk ettin. Halbuki o (şart), varlık kazanabilmesi için şeyin (ma’lûlün) ihtiyaç duyduğu gruptandır. Aynı şekilde tam

illetin de parçasıdır. Dolayısıyla harici illet (ma'lûlün dışında olan), fâil ve gâye illetleri ile sınırlandırılmış değildir” denilirse, bu durumda biz de deriz ki, “O fâilin gerçekten parçasıdır. Çünkü ‘fâil’ den kasıt, etki ve fâiliyette bağımsız olmaktır. Fâilin böyle olması ise şartların toplanması ve engellerin kalkması ile olur. Dolayısıyla ‘şart’ın varlığı ve ‘engelin kalkması’ da fâilin tamamlayıcılarından. Ayrıca bireylerini zikretmeye ihtiyaç yoktur” diye soru ve cevap kurgulayan, soru sormada hata yaptı; verdiği cevapta da isabetli olmadı.

Birinci olarak: Mezkûr yönteme göre yapılan taksim (fâil, gâye, madde, sûret) lazımı olarak ‘şart’ın terkedilmiş olması değil de, fâil (illet) kısmına dâhil olması gerekir diye dikkat çekip uyarıda bulunduğum için (çünkü fâil, ancak şartlar bulunduğu ve engeller olmadığı zaman fâil olabileceyse o zaman şartın kendiliğinden fâil kısmına dâhil olması gerekir. Ayrıca zikredilmesine ihtiyaç yoktur). Sonra ‘Aynı şekilde tam illetin de parçasıdır’ sözünün, zikredilen şekilde soru sormada etkisinin olmadığı da açıktır (Çünkü fâil bazen tam illet olur. Nakıs illetlerden olan ‘şart’ı, her zaman tam illetin cüz’ü saymak anlamsızdır). Aksine bu sözü terk etmek, söylemekten daha iyidir. Zira şartın tam illetten parça olmaması soru sorma tarafını güçlendirir. Çünkü o zaman ‘ihtiyaç duyulanların hepsidir’ diye tam illeti tarif etmenin sahil olmayacağı başka bir durumun meydana gelmesi gerekir (çünkü nakıs illetlerden olan şart - kendisine ihtiyaç duyulmasına rağmen- dışarıda kaldığı için tam illetin tanımı doğru olmamış olur. Kaldı ki tam illet ihtiyaç duyulan nakıs illetlerin toplamıdır diye tarif edilmiştir).

İkinci olarak: -Fâilden kasıt ister mutlak, ister fâiliyette müstakil olan fâil olsun, -çünkü şart, fâilin gerçek parçası değildir-. Birinci duruma (mutlak fâilin kastedilmiş olması) göre şartın, fâilin (maddi) parçası olmadığı açıktır. İkinci duruma (fâiliyette müstakil olması) göre ise, -çünkü şarta bağı olan fâilin zatı (maddesi) değildir-, istiklâliyet vasfıdır. Kaldı ki vasfin bağı olduğu şeyin (şart), mevsubun (fâil) içine dâhil olması gerekmez. Aynı şekilde taksimden çıkan (anlaşılan)da mutlak fâildir, mezkûr anlamdaki (fâiliyette müstakil olmak) fâil değildir. O halde ‘Fâilde maksat, etki ve fâiliyette müstakil olandır’ demeye gerek yoktur. Nasıl olabilir ki?. O zaman ‘o fâildir’ sözünün doğru olmaması gerekir. Çünkü dışında olan şeyin (ma'lûl) kendisi ile meydana gelenin (illetin), şartlarını toplayan ve tesir etmede müstakil olan fâil olması

zorunlu olmamış olur. Car ve mecrurun (tarifte geçen) önde getirilmesi ile ‘hasr’ı (fâilden kasıt ancak te’sir ve fâiliyette müstakil olandır) kastetmeye imkân da yoktur. Çünkü o zaman -şartlarını toplayamadığı için- müstakil olmayan başka kısım fâilin (taksim dışında) baki kalmasından dolayı yapılan taksim (dört grupta) sınırlanamaz. Sonra o kâil şöyle dedi: Eğer şöyle dersen: “Dolayısıyla ‘mâniin olmaması’ illetten parçadır. Yani ‘mâniin kaldırılması’ fâilin cüz’ü yapılırsa bu (‘mâniin olmaması’nın illetten parça olması) kaçınılmaz olur. Kaldı ki bu (‘mâniin olmaması’nın illetten parça olması) zaruri de değildir”. Şöyle deriz: “ ‘Mâniin olmaması’nın gerçekte (nefse’l-emrde) gerçekleşmesi, belirgin hale gelmesi ve sübutu (sabit olması) yoktur. Hal böyle iken başkasının varlık kazanması için nasıl ilk başlangıç olabilir? Evet, engelin olmaması bazen şart-ı vücûdiyi (varlığa ait şart) ortaya çıkarır. Meselâ içeriye girmeyi engelleyen bir kapının olmaması içerisine girmenin mümkün olduğu direkleri olan bir boşluğun varlığını açığa çıkardığı gibi aynı şekilde tavanın düşmesini engelleyen bir direğin olmaması, tavanın düşmek için hareket imkanı bulacağı bir mesafenin varlığını açığa çıkarır. Şu kadar var ki bu durum (boşluk ve mesafenin olması) çoğu kez lazı’-m-ı ademi (boşluk ve mesafenin lazımı olan direk ve kapının olmaması) ile bilinir. ‘Mâniin olmaması’ ile açıklanır da ‘mâniin olmaması’nın etkin olduğu akıllara gelir”. Sözü buraya kadar.

Burada da aynı şekilde soru sormada hata yaptı ve cevap vermede isabetli olmadı. Birinci olarak: Çünkü zaruri olmayan (zaruretın hilafı olan) ‘mâniin olmaması’nın, vücut kazandırmada etkin olan fâilin gerçek parçası olmasıdır. Kaldı ki bu (‘mâniin olmaması’nın fâilin gerçekten cüz’ü olması), gerektirici (‘mâniin olmaması’nın illetten parça olmasını)de değildir. Zira ‘mâniin olmaması’nın, fâilin tamamlayıcılarından olup, gerçekten (maddi) parçası olmadığını sen biliyorsun. ‘Mâniin olmaması’nın, mevcut için tam illetten parça olması ise bedihi (açık) olarak da nazari (akıl yürütme) olarak da doğrudur. İkinci olarak: Çünkü dış dünyada olmasa da engelin olmamasının nefse el emr’de belirginleşip sabit olması ve gerçekleşmesi vardır. Bunu kabullenmeyip inkar etmek büyükmek ve kibirliliktir. Sonra akıllara gelenin “yokluğa ait olanın” varlık kazandırmada etkin olması değil de “vücudun tam illetinden bir parça ve vücut için mevkufen aleyh olmasıdır” yerine “engelin olmaması vücut illetinden bir parçadır diye akıllara gelir” şeklinde söylemeliydi

El Fadıl eş-Şerif *Mevâkif* şerhinde şöyle dedi: “Sonra tahkik (gerçek) şudur: Şüphesiz aklın açık kavrayışı, ademin (yokluğun) vücut kazandırmada direkt etkili olmasını ve fayda sağlamasını caiz görmez; fakat vücut kazandırmada etkinin emr-i ademiye (yokluğa ait iş) bağlı olduğunu -etkinin emr-i vücutiye (varlığa ait iş) bağlı olduğunu caiz gördüğü gibi- caiz görür. Dolayısıyla buna göre fâil, şart, madde ve sûret gibi sadece varlığı ile, şeyin başka şeye vücut kazandırmada katkısının bulunması mümkündür. Engel gibi sadece yokluğu ile şeyin başka şeye varlık kazandırmada katkısının bulunması da mümkündür. Aynı şekilde hazırlayıcı illet gibi hem varlığı hem yokluğu ile şeyin başka şeye vücut kazandırmada katkısının bulunması da mümkündür. Çünkü hazırlayıcı illetin varlığını sonlandıran ani yokluğun bulunması gerekir. Ona şöyle cevap verilir: Cevaz-ı nefsi el emri (dış dünyada olması caiz olan) kastedilirse, tefri’ğ (söylenen kurala dayanılarak yapılan çıkarım) tam değildir.⁶¹³ Çünkü ceva’z-ı akli (aklın caiz görmesi) cevaz-i nefsi el emriyi (dış dünyada olması caiz olan) gerektirmez. Kaldı ki bu açıktır. Yok, eğer cevaz-ı akli kastedilirse buna da konum uygun değildir. Çünkü kelam vakıada (dış dünyada, gerçekte) üç kısmın (varlığı ile yokluğu ile hem varlığı hem de yokluğu ile başkasının vücut bulmasına katkısı olanlar) gerçekleşmesinin açıklaması ile alakalıdır. Sonra burada -çelişki içerdiği için- üçüncü bölüme (hem varlığı hem yokluğu ile katkıda bulunan) dair zikredilenin doğru olmadığı başka bir konu vardır, o da şudur: Varlığı ile başka şeyin vücuduna (varlığına) katkıda bulunmanın anlamı, katkıda bulunulacak olanın vücudu (varlığı) için, katkıda bulunanın vücudunun gerekli olması; yokluğu ile başka şeyin vücuduna (varlığına) katkıda bulunmanın anlamı ise, katkıda bulunulacak olanın vücudu (varlığı) için, katkıda bulunanın yokluğunun var olmasıdır. Bu ise açıkça çelişki değil midir? Doğru olan şudur: Hazırlayıcı illetin varlığına bağlı olan, mümkün olanın vücudu değil de, hudusudur. Böyle olduğuna ‘mümkün şayet mesbukun bi’l-adem (yokluğu varlığını geçmiş olmak) olmamış olarak bulunsaydı hazırlayıcı illete ihtiyaç duymazdı’ olması şahitlik eder. Sonra mümkünin hudusu için ihtiyaç duyulan, yakın olan hazırlayıcı (illet) dir. Kaldı ki o (yakın hazırlayıcı) hudusla birleşir; onun yokluğu, hudusun yok olmasını

⁶¹³ Çünkü fâil, madde ve sûret dış dünyada (nef’s-el emrde, gerçekte) gerçekleşiyor. Aklın caiz görmesine burada ihtiyaç yoktur. Fakat şart ve mâniin ma’lûlün vücut bulmasına katkısı ise aklın caizdir. Aklın caiz görmesi ise dış dünyada bunun gerçekleşeceği sonucunu gerektirmez. Zira ma’lûlün vücut bulmasına şart ve mâniin etkisi-fâil, gâye, madde ve sûret illetinin kesinliği gibi- kesin değildir; bunların haricinde başka etkenlerin katkısı olmuş olabilir.

gerektirir. Zira yokluktan varlığa çıkmak anlamındaki -burada kastedilen anlamı ile- hudus, vücut hâsıl olduğunda (varlık kazanma meydana geldiğinde) ortadan kalkar. Allah'ın izni ile anlayacağın üzere, “Muidin hakkı, vücudu kendisine bağlı olanın vücudu ile birleşmemesidir” şeklindeki açıklama ile ilgili söylenenler tam değildir. Diğer hazırlayıcı illetlerden her biri, kendisine uygun bir merteye ilettir. O hazırlayıcı illet (görevini yapıp) zeval bulduğunda o merteye de zeval bulur ve sona erer.

Sonra el-Fadıl el-Mezkûr şöyle dedi: “ ‘Mevcut (meydana gelmiş) için, tam illetin mevcut olması gerekir’ sözü ile varlığı ile katkıda bulunacak olanın mevcut olması; yokluğu ile katkıda bulunacak olanın ma'lûm olması; hem varlığı hem de yokluğu ile katkıda bulunacak olanın önce var olması ve sonra yok olması kastedilmiştir. Tam illetin varlığının ve ma'lûlün vücudunu gerektiren meydana gelişinin anlamı budur. Tam illetin kısımlarından her birinin (ma'lûlden önce) mevcut olmasının vacib olması ise aklın zorunlu görmediği şeylerdendir. Kaldı ki -aynı şekilde- böyle olacağına dair delil de yoktur”. El-Fadıl el-Mezkûr'un, “Bulunması (var olması), sonra yok olması gereklidir” sözüne bakılması ve bu sözün incelenmesi gerekir. Çünkü varlığı ve yokluğu ile katkıda bulunanın, hazırlayıcı da toplandığı henüz sabit değildir. Zira hazırlayıcının aksine katkı işinin vücuttan önce yokluk itibarı ile olmasını akıl uzak görmez; bunu kabul etmede sıkıntı çekmez. Dolayısıyla el-Fadıl el-Mezkûr'un hakkı şöyle demekti: “Yok olmak, sonra var olmak , veya var olmak, sonra yok olmak gerekir”. Sonra onun anlattığı -ister ma'lûlün varlığını ister yokluğunu gerektiren tam illet olsun- mutlak tam illetin varlığının anlamıdır. Çünkü aynı şekilde tam illette ma'lûlün yokluğu için de, ma'lûlün yokluğuna varlığı ile katkıda bulunanın yokluğu gerekir. Katkıda bulunanın varlık ve yokluk ile katkıda bulunduğu yerde varlık ve yokluğun bulunması gerekir. Dolayısıyla tam illeti, “ma'lûlün vücudunu (varlığını) gerektiren” kaydı ile kayıtlamaya ihtiyaç yoktur.

Bu sonuncuyu (tam illeti “ma'lûlün var olmasını gerektiren” kaydı ile kayıtlayarak tam illetin sadece ma'lûlün varlığı için olduğunu), “ma'lûlün varlığı için olan tam illetin her parçasının yokluğu, ma'lûlün yokluğunun tam illetidir” diyerek gidermek mümkündür. O halde (ma'lûlün yok olması için, “şunlar bulunacak” anlamına gelen) emr-i vucudiye

de ihtiyaç yoktur. Zira mezkûr açıklama (tafsil) -ma'lûlün varlık kazanması için- tam illetin özelliklerindedir.

“Cins ve fasıl dâhili illetlerdendir” denilemez. Kaldı ki ‘fasıl’ ve ‘cins’ten hiçbiri ‘madde’ ve ‘sûret’ değildir. Aynı şekilde arazlarda (arazların bulunduğu mekân olan) dayanak harici illetlerdendir denilemez. Kaldı ki harici illetler içinde zikredilmedi. Çünkü biz şöyle diyoruz : “Ma'lûlün varlığı cins ve fasıla bağlı değildir. Dolayısıyla fasıl ve cins illet cinsinden değildir”.

Eğer şöyle dersen mahiyetin varlığı onun ortaya çıkışının fer'i değildir. Onun oluşumu parçalarıdır.

Şöyle derim: “Evet aynen öyledir. Ancak şu kadar var ki fasıl ve cins gerçekten cüz değildirler. Çünkü mahiyetin fasıl ve cinsten terekkübünün anlamı, aklın mahiyeti fasıl ve cinse ayırması (aklın bunu yapma imkânının olması)dır. Fasıl ve cins –gerçekte- fikri çözülemeye ait parçalardır ki vücut kazanma noktasında mahiyet asla onlara (tahlili kısımlara –fasıl ve cinse-) ihtiyaç duymaz. Hariçte (dış dünyada) ihtiyaç duymadığı açıktır. Zihinde (fasıl ve cinse ihtiyaç duymaması) ise, bu kadar detaya girilmeden (detaysız olarak), bizatihi kendisinin (mahiyetin) zihinde bulunması mümkün olduğu içindir. Evet, mahiyet zihni varlık itibarı ile detaylı olarak ele alındığında, bu tafsilata (açıklamaya, tahlili kısımlara) ihtiyaç duyar; zihinde mutlak varlığı itibarı ile ele alındığında bu tafsilata (açıklamaya, tahlili kısımlara) ihtiyaç duymaz”. Bu açıklama ile bir şey olmaması şartı ile cinsi bir tür parça olarak kabul ettiğinde madde olarak isimlendirilir ve fasılda aynı şekilde şart olarak isimlendirilir. ‘Mevzu’ ise, arazın varlık kazanma şartlarından. Kaldı ki şartın zikredilmemesine dair çekince geçmişti (“Şart, fâilin tamamlayıcılarından olduğu için, ayrıca zikredilmesine gerek yoktur” denilmişti) hatırla.

El Fadıl eş-Şerif sen nakıs illetin bölümlerini açıklamada şöyle diyebilirsin dedi: Şeyin (ma'lûlün) kendi varlığını kazanmada bağlı olduğu (ihtiyaç duyduğu) şey, ya şeyin (ma'lûlün) parçasıdır veya onun dışındadır. İkincisi (yani ma'lûlün dışında olan) ya ma'lûlün mahallidir - ki bu, araza kıyasla mevzu, tek başına cevhere ait sûrete kıyasla kabul eden mahaldir - veya ma'lûlün mahalli değildir. Ma'lûlün mahalli olmayan bu kısımda yer alanlar ise ya varlık kazanma kendisinden meydana gelendir (fâil illet gibi); ya da varlık kazanma kendisi için olandır (gâye illet gibi) veya ne odur, ne de ötekidir.

O zaman ma'lûlün mahalli olmayan ya 'vucud-i'(varlık kazanmaya ait olan) olur - ki bu 'şart'tır - veya adem-i (yokluğa ait olan) olur -ki bu 'engelin olmaması'dır- . Birincisi - ma'lûlün parçası olanı kastediyorum -, ya akl-i parça (aklen cüz) olur -ki bu cins ve fasıldır - ; veya harici cüz (zihnin dışında, dış dünyada) olur - ki bu madde ve sûrettir -.

Birçok bakımdan burada tartışılacak konu vardır. Birinci olarak: Bu düşünce ve taksimın dayanağı, bunlardan (fasıl ve cinsten) mürekkebe olanın (ma'lûl) varlık kazanması için, fasıl ve cinsin her birinin gerçek cüz ve mevkuften aleyh (kendisine bağlı olunan) olmasıdır. Hâlbuki sen bu dayanağın bozuk (fesad) olduğunu biliyorsun (fasıl ve cinsin gerçek cüz olmadığını öğrenmiştin). İkinci olarak: Bu taksimın gereği olarak 'şart-ı ademi'nin (yokluğa ait şart) 'irtifa'ul mani' (engelin kalkması) türünden olması gerekir. Hâlbuki böyle değildir. Çünkü yokluğa ait şart -gerçekte- zaten yok olan şeydir; (ma'lûlün varlık kazanması için yok olması gereken) başka şeyin yokluğu değildir. Söylediklerine göre, aklı sani, birinci felekin nefsi ve cirmi üç malûlüne kıyasla, akl-ı evvelin varlığı, başkası sebebiyle vacip olması ve imkan gibi. Üçüncü olarak: Mezkûr taksim hazırlayıcı illeti içermiyor. Hâlbuki sen onlara göre hazırlayıcının (illet) nakıs illetin başlı başına müstakil bir bölümü olduğunu biliyorsun. "Muid, muid (hazırlayıcı illet) olarak kaldığında -muid ile beraber şeyin (ma'lûlün) husulünün vacib olmaması ile birlikte- şeyin hudusunun tam muidi (muid illeti)nin o şeyle beraber olmasında imkânsızlık yoktur (bu imkân dâhilindedir)". El-Fadıl Kutbüddin er-Razi'nin zikrettiği bu açıklama, illetlerin muid (hazırlayıcı) kısmı ile alakalı şeylerdendir. "Şeyin illetleri, ya o şeyin varlığı onlara bağlıdır. Dolayısıyla bunlar, meşhur dört kısma ayrılan, varlık illetleridir. Bu illetlerden birinin yok olması ile o şeyin (ma'lûl) yok olmasının vacib olması, bu illetlerin levazımındandır (gerektirdiklerindedir). Ya da o şeyin vücudu değil de, hudusu onlara bağlıdır. Kaldı ki bunlar hazırlayıcı illetlerdir. Bu illetlerden birinin yok olması ile o şeyin yok olmasının vacib olmaması, bu illetlerin gerektirdiklerindedir. Ma'lûlün varlığı meydana geldiğinde hazırlayıcı illetlerin yok olmamasının vacib olması, hazırlayıcı illetlerin gerektirdiklerinden değildir. Evet, muid (hazırlayıcı illet) uzak olunca -yakın muid bulunup ma'lûl meydana gelinceye kadar- yok olması (bulunmaması) zorunlu olur. Yakın hazırlayıcıya gelince onun ma'lûl ile birlikte bulunması -zorunlu olmasa da- caizdir. Dolayısıyla ma'lûl ile birlikte bulunmama, hazırlayıcı illetlerin zaruretinden (olmazsa olmazından) değildir. Aksine onun (hazırlayıcı illetin) yokluğundan dolayı

şeyin (ma'lûlün) yok olmasının gerekmemesi hazırlayıcının zaruretindedir. Çünkü binanın varlık kazanması binayı yapan ustaya bağlı olduğu için ustanın binanın illetlerinden olduğunda şüphe yoktur. Kaldı ki usta binanın vücudunun illetlerinden değildir. Şayet binanın vücudunun illetlerinden olsaydı ustanın yok olması ile bina da yok olurdu. Aksine hazırlayıcılar (muiddat) olan binanın hudusunun illetlerindedir. Bununla beraber bina ile birleşir; binanın bulunduğu hal üzere kalması ile beraber o yok olur” ile hazırlayıcı illet konusunu açıklamaya ilavede bulundu.

El-Fadıl eş-Şerif *Metali' şerhi*'nin haşiyelerinde kail şöyle diyebilir dedi: “Ma'lûl hadis olduğunda ondan fâile dayandırılan ve isnad edilen, ma'lûlün vücududur (varlık kazanmasıdır). Ma'lûlün hudusu ise -varlığından önce gelmesini ya da yokluktan varlığa çıkmış olmasını kastediyorum- ma'lûlün vücudu için ya da -yokluktan sonra varlık kazandığında- ma'lûlün vücudu için ayrılmaz bir vasıftır (sıfat-ı lâzimedir). İlgili yerinde de tespit edildiği gibi ma'lûlün mucidinin bu sıfatta (sıfatı lazimedede) asla katkısının olması düşünülemez. Kaldı ki hazırlayıcı illete bağlı olanın fâilden sadır olan ve ona isnad edilen olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla hazırlayıcılar (illetler) (hüduşun olduğu gibi) aynı şekilde varlığın illetleridirler”. El Fadıl-eş-Şerif'in böyle söylemesinin menşei, “...veya o illetlere şeyin (ma'lûlün) hudusu bağlı olur” sözündeki ‘hudus’tan ne kastettiğini anlamamış olmasıdır. Çünkü o bu sözü ile “Vücudun devamlı olan yokluğunun varlığını geçmiş olması (mesbukan bi'l ademi'l-lazım li'l-vücut)” ve “mevcudun devamlı olan yokluğundan sonra varlığa çıkmış olması”nı değil de, ‘yokluktan varlığa çıkma’ anlamında olan ‘hüduşu’ kastetti. zikredilen anlamı ile ‘hudus’, onlar (mütekellimun) arasında meşhurdur. Hatta mütekellimun “ma'lûlün fâil ile olan ilişkisi, bu manadaki ‘hudus’tur” dedi. Dolayısıyla “Varlık kazandıktan sonra alemin sani’e (yaratıcıya) ihtiyacı yoktur” demek zorunda kaldılar. “Yokluktan varlığa çıkma vücut (varlık kazanma) ve mevcud (varlık) için, devamlı olan vasıflardan (sıfat-ı lazimededen) değildir ki, fâilin onda (yokluktan varlığa çıkmada) katkısı düşünülmesin” bunu unutma (ma'lûlün varlığının devamını sağlayan illetlere vücudunun illeti; yokluktan varlığa çıkmasını sağlayan illetlere hudusunun illeti denir)

Sonra el-Fadıl el-Mezkûr gerçek Kutbuddin er-Razi'nin kitaplarının birinde şöyle zikrettiği (irad ettiği)dir dedi: “Şeyin vücudu (varlığı) ya başka şeyin varlığı ona (şeyin vücuduna) bağlı olur -fâil gibi - veya mutlak olan yokluğuna bağlı olur - mani gibi - ya

da varlığını hemen sonlandıran yokluğuna bağlı olur. Çünkü akıl bu kısımlardan bir şeyi kabullenmede zorlanmaz (bunların hepsini kabul eder). Bunların sonuncu olanı hazırlayıcı (illet) dir. Dolayısıyla ma'lûl vücut bulduğunda onun (hazırlayıcının) -yakın hazırlayıcı olsa da- yok olması gerekir. Hazırlayıcının yok olması (ma'lûl vücut bulduğunda) nasıl gerekli olmaz ki? Kaldı ki yakın hazırlayıcı (illet) yakın güç olan 'tam müsait ve uygun olma'yı gerektirir -kabul edenin (madde illeti), makbulü (ma'lûlü) kabul edecek ve kendi yokluğuna (kabilin) yakın olacak bir kıvama gelmesini kast ediyorum- . Şöyle ki: Makbul (ma'lûl) kabilde (madde illeti) bi'l-fiil vücut bulduğunda kabil, 'makbule müsait' vasfı ile vasıflanmaz. Aksine kabil, (makbul için müsait ve uygun olma konumundan çıkmış, 'makbul' diye nitelenecek nitelene imkânı ile vasıflanacak hale geldiği için) 'makbul' vasfı ile vasıflanma imkânı ile vasıflanır. Çünkü 'makbul' diye vasıflanma, kabilin ayrılmayan ayrılmazı olmuştur. Sen bunu bildiğin vakit biz şöyle deriz: "Belirli (hususî) şekilde binanın aletlerinin (malzemelerinin) hareket etmelerini gerektiren özel hareketleri itibari ile binanın ustası, binanın parçaları olan aletler arasındaki muayyen (belirlenmiş) durumlar için hazırlayıcı illettir. Bina -bu hali ile nazarı dikkate alınmakla birlikte- aletler arasındaki o belirli durumlar (konumlar) bulunduğu halde (her alet kendi konumuna uygun yere konulmakla birlikte), henüz mevcut değildir. Çünkü binanın mevcut olması için ustanın hareketi ve (aletler arasındaki muayyen) o konumlar vücut buluncaya kadar olan aletlerin hareketlerinin nihayete ermesi gerekir. Yolcunun olmak istediği yerde olması için attığı son adım gibi. Dolayısıyla usta hazırlayıcı olması yönü (binayı yaptığı gücü yönü) ile binanın vücudu ile beraber (mücami') olmadı, aksine hazırlayıcının parçası olan zati (fiziki, bedeni) yönü ile binanın vücudu ile beraber (mücami') oldu. Kaldı ki hazırlayıcının parçasının -ma'lûlün yok olması ile beraber yok olmasında imkânsızlık olmadığı gibi- ma'lûl ile birlikte olmasında (içtimamda) da imkânsızlık yoktur. Aktarmanın meydana geldiği ilimlerde de durum aynıdır. Çünkü ilimler - kendilerinden aktarma olunması yönüyle - talep edileni öğrenmek için hazırlayıcıdır (matlubun öğrenilmesi ile hazırlayıcının parçası olan intikal işlemi bitmiştir. Geriye zati kısım olan ilim kalmıştır). İlimlerin intikal ile bir arada toplanmalarında (içtimamda) muhallik olmadığı gibi, beraber yok olmalarında da muhallik yoktur". Eğer şöyle denilirse: "Şartın parçası şart değil midir? Aynı şekilde hazırlayıcının parçası da hazırlayıcı değil midir?". Biz şöyle deriz: "Biz bunu (ikisinin aynı olduğunu) kabul etmiyoruz. Çünkü

şartın parçası şart kılınanın varlığının bağlı olduğu şeylerdendir. Hâlbuki hazırlayıcının parçası (maddi) ma'lûlün meydana gelmesini sağlayacak istidadı gerektirmiyor ki, ma'lûlün bi'l-fiil var olması ile yok olan bu istidadın yok olmasından dolayı, onun da (hazırlayıcının maddi cüz'ü) yok olması gereksin". Arzulanan hedefe ulaşmak için sözün böyle gerçekleştirilmesi gerekir". El-Fadıl el-Mezkûr'un sözü buraya kadar.

Burada birkaç yönden araştırma yapmak gerekir. Birinci olarak: Burada onun (Kutbuddin er-Razi'nin) ihmal ettiği, "şeyin(ma'lûlün vücudunun) bağlı olduğu şeyin, (ma'lûlün varlığı için)varlığı ve yokluğu olan şey değil de, ('zaten yok olacaktı' anlamına gelen) emr-i ademi olması" bölümü olan başka bir bölüm vardır. Kaldı ki daha önce "şeyin varlığı için olan şart, ('ma'lûlün var olması için yok olması gereken' anlamına gelen) başka şeyin yok olması değil de, bazen 'aslında zaten yok' (emrün huve ma'dumün fi nefsihi) olur" diye dikkat çekmişim. İkinci olarak: Mezkûr anlamı ile (tanımı gereği) hazırlayıcı illetin -ma'lûlün vücudu anında- yok olmasının gerekli olduğunda şüphe yoktur. Burada kimse itirazda (münazaada) bulunmuyor. Ma'lûlün vücudu anında hazırlayıcı illetin yok olmasının gerekli olduğunu inkâr eden (kabul etmeyen), hazırlayıcı illeti bu anlamı ile (mezkûr tanımındaki anlamı ile) açıklamaz. Dolayısıyla "كيف لا" nasıl yok olması gerekli olmaz ki?" sözüne kadar zikredilen (mezkûr olan), inkâr edenin sözünü def'etmede (çürütmede) yarar sağlamaz (çünkü o hazırlayıcı illeti böyle tanımlamıyor). Üçüncü olarak: "Yakın hazırlayıcı ma'lûlû kabul etmeye tam müsait ve uygun olmayı (istidadı) gerektirir" sözü, hazırlayıcının (illet) hazırlayıcılığının, hazırlayıcının yok olması ile değil de, var olması ile olduğunda açıktır. Hâlbuki daha önce söylenilen "veya ma'lûlün vücudu, hazırlayıcı illetin varlığı üzerine aniden gelen yokluğuna bağlıdır" sözünden anlaşılan, hazırlayıcı illetin hazırlayıcılığının, hazırlayıcı illetin yokluğu ile olduğudur. Dolayısıyla onun (Kutbuddin er-Razi'nin) iki sözü arasındaki çelişki (tedafu')açıktır. Dördüncü olarak: "Tam müsaitlik ve tam bir istidadın yakın hazırlayıcıya bağlı olduğunu kabul ediyoruz. "Yakın hazırlayıcı ma'lûlün tam illetidir. Ancak, İstidadın yok olmasından sonra varlığını devam ettirmesi imkansız olan tam illet olduğu ise kabul edilemez. Yakın hazırlayıcının yok olmasından sonra yakın hazırlayıcının devam etmesi ona bağlı olmasıyla çelişmez, aksine tam illetin son parçası olması mümkündür (yakın hazırlayıcının bir parçası ma'lûl ortaya çıktıktan sonra varlığını devam ettirebilir). Beşinci olarak: O (Kutbuddin er-Razi), "şartın parçası şarttır; hazırlayıcının parçası

hazırlayıcı değildir” diye şartın parçası ile hazırlayıcının parçasının arasını ayırdı. Ona şöyle cevap verilir: “Şartın parçasının şart olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine şartın parçasının, ma’lûlün maddesi olması mümkündür.⁶¹⁴ Çünkü belirli bir madde veya sûretinde iki mevcudun ortak olması imkansız değildir. Çünkü akıl, mürekkebin varlığının şartı olan şartın parçasının emr için madde olan mürekkebin sûreti olmasını kabul eder. Bu iki ihtimalin (şartın parçasının ma’lûlün maddesi ve sûreti olma ihtimalleri) iptal edilmesiyle, şartın parçasının şart olduğu ortaya çıkar. Çünkü şartın ma’lûlün haricinde (dışında) olması gerekir (dolayısıyla şartın parçasının da ma’lûlün haricinde olması gerekir). Hani bu nerede, nasıl olacak?”. Altıncı olarak: O (Kutbüddin er-Razi) şartın parçasının şart olduğunu, şartın parçasının şart kılınanının varlığının bağlı olduğu şeylerden olması ile gerekçelendirdi. Hâlbuki bu gerekçelendirmenin noksan gerekçelendirme olduğuna biraz önce dikkat çektim. Çünkü şartın parçasının şart olması için, şartın parçasının şart kılınanının varlığı için mevkufen aleyh (kendisine bağlı olunan) olması yetmiyor (ma’lûlün haricinde olması da gerekir). Aksi takdirde her illet (dış veya iç illet) şart olur. Yedinci olarak: Onun hakkı şöyle demektir: “Hazırlayıcının parçası istidadı gerektiremedi ki hazırlayıcı olması gereksin. Çünkü o, şartın parçasının şart olmasını kabul edip hazırlayıcının parçasının şart olduğunu inkar ederek muidin parçası ile şartın parçası arasındaki farkı açıklama amacındaydı.

Mevâkîf sahibi şöyle dedi: “Şeyin (ma’lûlün) ihtiyaç duyduklarının hepsi (muhtaç olduklarının cemii) tam illet diye isimlendirilir”. “Şey” kelimesini zikretmesinde ve bunu mutlak olarak (varlıkta, yoklukta ve mahiyette gibi kayıtlarla kayıtlamadan) kullanmasında isabetli davrandı. Çünkü o zaman (kayıtsız olduğu zaman) söz (tarif, kelam), vücut bulmada, yok olmada ve mahiyetin kendisinde ihtiyaç duyulanı (muhtaç olunanları) kapsar.

El-Fadıl eş-Şerif Mevâkîf sahibinin söylediğini şerh ederken (*Şerh-ül Mevâkîfında*) hata etti. Şöyle ki: “Şeyin mahiyetinde ve vücudunda (vücut kazanmasında) veya sadece vücut kazanmasında ihtiyaç duyduğu” dedi. Çünkü onun söylediğinde -akıl sahiplerine gizli kalmayacağı gibi- makamın gerektirdiğinin aksine sözü (tarifi) tahsis etmek (ve

⁶¹⁴ “Kütahya çamından bir masa yap” sözünde olduğu gibi. “Masa” ma’lûl, “Kütahya çamından” ise şarttır. Şartın cüz’ü “çam” ile ma’lûl olan “masa” muayyen madde olan “Kütahya çamı”nda birleşti. “Camdan ay şeklinde masa yap” sözünde olduğu gibi. “Masa “ ma’lûl, “Camdan ay şeklinde” ise şarttır. “Ay şeklinde” olmak şartın cüz’üdür; mürekkep ma’lûlün vücudu için şarttır; mürekkebin sûretidir.

anlamını daraltmak) vardır. Sonra el-Fadıl el-Mezkûr şöyle dedi: “el Cemi” lafzında, tam illette birleşmenin (illetlerin toplanması, şartın bulunması ve mâniin olmaması) gerekli olduğunu bir tür hissettirme vardır. Kaldı ki terkiib zorunlu değildir. Onun (Mevâkîf sahibinin) “O -yani tam illet- bazen ya tek başına fâiliyyet illeti olur” sözüne bakılmaz mı?”.

Mevakîf sahibinin muradı, zikredilen vahdetten maksat fâilin illetin diğer kısımları olan gâye, madde ve sûretten ayrı ve tek başına olduğudur. Yine şart ve engelin olmamasının aynı ve tek başına olduğunu bilmemesine dayanmaktadır. Bunu unutma. El-Fadıl el-Mezkûrun dediği nasıl olur? Kaldı ki Mevâkîf sahibi -geçmişte ondan naklettiğimize göre- şöyle açıklamıştı: “Burada fâilden maksat fâiliyyette müstakil, engellerin kalkması ve şartları toplayandır”. Böylece maniin kaldırılması ve şart fâile dahildir. Zira (Mevâkîf sahibince) zikredilende tam illetin arındırıldığına (şart ve engelin olmamasından sade hale getirildiğine) delalet eden bir şey yoktur. Aksine biz şöyle diyoruz: Onun (Mevâkîf sahibi) “Fâil ancak şartların toplanması ve engelin kalkmasıyla fâiliyyet ve tesirde bağımsız olur” sözünün gereği, tam illette terkiibin (şartın bulunması ve engelin kalkmasının fâil ile birlikte olması) gerekli olduğudur. Çünkü ma'lûl için fâiliyyet ve tesir etmede müstakil bir fâil gerekir. Kaldı ki bu Fadıl (el-Fadıl eş-Şerif) Tecrid'in şerhine yaptığı haşiyede “amaç için yapmayan basit cevherde, etkisi şarta bağlı olmayan orada o fâili o etkiden engelleyicinin düşünülmediği basit - ki o cevherdir - basit fâilden sadır olur. Dolayısıyla şüphesiz olarak tam illetin basit olması caiz olduğu için” sözü ile tam illette terkiibin gereksiz olduğunu açıkladı. Burada inceleme yapmak gerekir. “Basit fâilin basit cevherdeki etkisi şarta bağlı olmaz” sözü sebebi ile “el cevher” kaydına ihtiyaç kalmamıştır (çünkü ‘şarta bağlı olmaz’ denildiğinde akla ‘cevher’ gelmektedir. Dolayısıyla tekrar ‘cevher’ kaydına gerek yoktur). Çünkü “basit” (ma'lûl) araz olduğu takdirde onun vücut bulmasında fâilin tesiri, onun vücudunun şartı olan dayanağa bağlı olur. “Mucib” denilmesi yerine “لا يفعل لغاية –la yef'alü li gâyetin-” demeyi tercih etmesinde muhakkak ki isabetli davrandı. Çünkü sende biliyorsun “el-Mucib”, bazen yaptığı işi bir amaç için yapar. Ancak bu isabet rastgele bir isabettir. Bunun tesadüfi olduğunu, *Mevâkîf* için yazdığı şerhte mezkûr sözün yerine (la yef'alü li gâyetin), “el-Mucib” i zikretmesi açığa çıkarır.

Eğer şöyle dersen: “Mâniin imkânının (var olma, gerçekleşme) olmaması tam illetin sadeliğinin gerçekleşmesinde fayda sağlamaz. Çünkü biz biliyoruz ki şayet burada mani’ olsaydı ma’lûl meydana gelmeyecekti. Dolayısıyla -gerçekleşme ve meydana gelme imkânı olsun veya olmasın- engelin olmaması illetten parçadır. Bu konuda (babda) sonuç şudur: Engelin olmamasının zaruri olmasıdır (mâniin olmaması -zorunlu olarak- tam illetin parçasıdır). Kaldı ki bu (mâniin gerçekleşme imkânının olmaması) engelin illet içerisine dâhil olmamasını gerektirmez”.

Şöyle derim: Mani şu anlamda mani olmadığına yani mâniin engelleyiciliği ile eşyadan herhangi bir şeyin (bi’l-fiil) vasıflanması mümkün değil ise, onun yokluğu illetten bir parça olmaz”. Zira bu durum engelleyiciliğin kaldırılması (mani’den) ve onun (engelleyiciliğin) imkânsız olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla ma’lûl şeylerden birinin yokluğuna ihtiyaç duymaz. Çünkü eşyadan ma’lûlü vücut bulmasından engelleyen hiçbir şey yoktur. Evet, eşyadan herhangi bir şeyin engelleyicilik ile vasıflanması “şayet engelleyicilikle vasıflanan bulunmuş olsa engelleyecekti; fakat henüz bulunmadı, dolayısıyla engelleyici olmadı” şeklinde olmakla mütasavvar (tasarlanabilir) olsa, “mâniin olmaması” illetten parça olurdu. Felekin sükûnu iradesi (dilemesi) gibi. Zira gök cisimlerinin iradesi “şayet bulunsa -gerçekten- hareketten engelleyici olurdu. Ancak şu kadar var ki o irade başkası tarafından engellenmiş ve mümteni’ (imkânsız) olmuştur” şeklinde olması itibari ile onun (felekin iradesi) yokluğu hareketin illetinden parça oldu. İşte bu anlatılanların değerlendirilmesindeki yöntemdir. Şöyle söylenene gelince: “Evet şayet mâniin engelleyicilik ile vasıflanması vaki’ olsa -ancak mevcut olmasa (pratiğe geçip vücut bulmuş olmasa)- ‘mâniin olmaması’ illetten parça olur. Felekin sükûn için olan iradesi -gerçekten- hareketten engelleyici; ancak başkası sebebi ile mümteni’(imkânsız) olduğu gibi. Dolayısıyla bu mâniin (hareketten engelleyici irade) olmaması illetten parça olur” bunun temeli, fâil vuku’dan (fâiliyet ve te’sir bi’l-fiil meydana gelmeden) önce fâiliyet ve te’sir ile vasıflanmadığı gibi; mani’de vukudan (engelleyicilik bi’l-fiil meydana gelmeden) önce engelleyicilik ile vasıflanmaz” bilgisinden haberdar olmamaktır. Sonra bu kail şöyle dedi: “Neticede akıl herhangi bir şeyin -başka şeyin onunla beraber şey için illiyette katkısı (müdahesi) olmadan- bir şeyi kendisi (zâtı) için gerektirmesini yadırgamaz. Kaldı ki bunun imkânsız olduğuna delil de yoktur. Aksine araştırma, çoğu kez aklın bunu gerektirdiğidir. Te’sir ona bağlı olmaksızın illetin lazımı (gerektirdiği) olduğundan

dolayı engelin yok olması caiz olduğu için, engelin gerçekleştiği kabul edilerek ma'lûlün mevcut olmamış olması 'mâniin yok olması'nın illet içerisine girmesini gerektirmez. Dolayısıyla her 'mani var olduğu takdir edildiğinde ma'lûl var olmaz' sözü, ma'lûlün onun yokluğuna dayandığı anlamına gelmez. (mani' var diye varlık kazanamadığı kabul edilen her ma'lûl, mâniin varlığından dolayı vücut kazanamamış değildir. Aksine başka sebeplerden dolayı vücut kazanamamış da olabilir).

Ona şöyle cevap verilir: Onun (kail) zikrettiği "Mâniin bulunduğu var sayıldığında ma'lûl mevcut olamaz. Dolayısıyla ma'lûlün varlık kazanmasında mutlaka engelin olmaması gerekir" diye 'engelin kalkması'nın illetler grubundan olduğuna dair yapılan ispatı yaralama ve zedeledir. Kaldı ki söylediğinin gereği, bu bölümün (irtifau'l-mani') illetten olmamasıdır. Kail isteğini yöneltme ve sözünün tashihi beyanında (sadedinde) ki bu şeye (söylemiş olduğu söz) kendisi de razı olmuyor. Çünkü o ma'lûlün mâniin kalkmış olmasına bağlı olduğunu inkâr etmiyor; aksine her ma'lûlde bu bağlı olmanın gerekliliğini (lüzumunu, bağlayıcılığını) inkar ediyor (irtifau'l-mani' her ma'lûlde gerekli değildir diyor)

Sonra cevabın aslında muhakkak inceleme yapmak gerekir. Çünkü bu cevap el-Fadıl el-Mezkûr'un "Mercuh taraf mümkün olduğunda, mümkün veya mümteni' olsun, kesinlikle bir sebebi vardır. Dolayısıyla raciḥ (diğerine üstün olan) tarafın önceliği, (mercuhta bulunan) bu sebebin (racihte) bulunmamasına bağlı olur" diye yazılmış haşiyelerin rüchan bahsinde söylediklerine zıt olur. Zıt oluşun şekli (vechî) şudur: Mezkûr cevapta söylenen doğru kabul edildiği takdirde, "Mercuh olan tarafın bir sebebi vardır" diye önceden takdim ettiğine göre, "Raciḥ olan tarafın üstünlüğü, (mercuhta bulunan) bu sebebin (racihte) bulunmamasına bağlıdır" sözünün uygulaması (tefri'i)sahih olmaz. Çünkü o zaman mercuh tarafın illetinin, raciḥ tarafın illetine karşı koyamayacak güçte olacak şekilde olması caiz olur. Dolayısıyla raciḥ tarafın önceliği, mercuh tarafın illetinin (racihte) olmamasına bağlı olmaz.

Netice itibari ile el-Fadıl el-Mezkûr'un rüchan bahsinde söylediği ile bu makamda söylediği arasında çelişki vardır. Şöyle ki: Birincinin gereği ma'lûlün "mâniin olmaması"na kesin bağlı iken, ikincinin gereği bazı ma'lûllerde "mâniin olmaması"na bağlılıktan uzaklaşmanın olacağıdır (olabileceğidir).

Sonra el- Fadıl el- Mezkûr yazılmış haşiyelerde şöyle dedi: “Ma’lûlün fâil ile beraber var olma imkanının gerekliliğinden terkinin zorunluluğu söylenemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Fâile ihtiyaç duymanın illeti, imkân (güç yetirilebilir olma)dır. Dolayısıyla “şey”, imkân ile vasıflanmış kabul edilmediği (“imkân dâhilindedir” diye değerlendirilmediği) sürece, ona illet (fâil illet) aranmaz. O halde “imkân”, ma’lûl açısından göz önünde bulundurulur. Çünkü biz, mümkün olan şeyi alıyor, sonra ona illet arıyoruz. Bununla beraber ma’lûlün fâil ile vücut bulma imkânı - ayrıca bir kez daha (yeniden)- nazarı dikkate alınmaz. Bunda şüphe yoktur.

Ona şöyle cevap verilir: Talebe (imkân dâhilinde olduktan sonra illet aramaya) itibar edilmez. Gerçekte itibar ancak tevakkufadır (gerçekte nazarı dikkate alınacak olan, ma’lûlün vücut bulmasının illete olan tevakkufudur). Çünkü şeyin illeti -illeti araştırıldıktan sonra bağlı olduğu (vücut bulmak için) şey değil de -mutlak olarak (araştırma yapılmadan) gerçekte bağlı olduğu (vücut bulmak için) şeydir. Dolayısıyla ma’lûl açısından “imkân dâhilinde olma”nın nazarı dikkate alınmış olmasının bir anlamı yoktur. Şöyle denilemez: O (el-Fadıl el- Mezkûr) ‘imkân’ sabit olmadan önce ‘ihtiyaç’ı nefy etmeyi (imkân dâhilinde değilse fâile ihtiyaç yoktu) kastetti. Ancak bunu ‘illet arama’yı nefy etmekle ifade etti.

Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz kesinlikle biliyoruz ki mümkün olanın vücut bulması başkası sebebi ile olmak zorunda olmanın (el vücut bi’l-gayr)fer’i; başkası sebebi ile olmak zorunda olmak da imkânın alt dalıdır. Kaldı ki el-Fadıl el-Mezkûr *Mevâkıf* için olan şerhinin ‘maddelerin değerlendirilmesi’ bahsinde bunu açıklamıştı. Hâlbuki fer’in fer’i fer’dir; tefri’a (dallanmak, türetmek) tevakkuf (vücut bulmak için bağlı olmak) gerekir. Hal böyle olunca mümkün ma’lûlün vücut bulmasının, kendi imkânına (imkân dâhilinde olma vasfına) bağlı olduğu sabit oldu. Dolayısıyla ‘imkân’, mümkün ma’lûlün vücut bulmasının illetleri cümlesindedir. “İllet, mutlak olarak ma’lûlün bağlı olduğu şey değil de, ‘imkân’dan sonra bağlı olduğu şeydir” diye söylenen ile (illeti) tahsis etmek naklin yardım etmediği ve aklın razı olmadığı şeylerdendir. Şöyle ki: Bize “el-vücut bi’l-gayr” yeterlidir. Çünkü “el-vücut bi’l-gayr”, “imkân’dan sonradır. Kaldı ki “imkân”ın her ma’lûlde bulunması gereklidir. Dolayısıyla “imkân”itibarı ile terkin, tam illette gerekli değil ise de, “el-vücut bi’l-gayr” itibarı ile gereklidir. Şüphenin kökünü (damarını) kesecek cevap şudur: Ma’lûlün, illetin onda etki ve te’sirinden önce,

belirginliği ve gerekleŒmiŒliđi yoktur. Dolayısıyla illetin onda etki ve te'sirinden önce onun için, ister vücut, ister vücub bi'l-gayr olsun, sıfatlarından hiçbiri ve imkân sıfatı sabit olmaz. Ma'll, illetin onda etki ve te'sirinden sonra, belirginleŒir ve gerekleŒir. İletten birçok iŒin sudur etmesi ile değil de, aksine birçok iŒin (umur-i müteaddide) mihenk taŒı (misdakı) bir iŒin (emr) sudur etmesi ile ma'll için o sıfatlar (vücut, vücub bi'l-gayr ve imkân) sabit olur. nk akıl bir iŒten (illetten sudur eden) diğer iŒleri soyutlar; bazısının bazısının sonucu olduğunu (ona terettüb ettiğini) ve ona bağlı olduğunu (vücut kazanmak için) bulur. Bir tür detaylandırma ile o iŒlere (umur-i müteaddide) ayrılmıŒ olan iŒ (ilk emr), illetin (kendinden ilk emr sudur eden ilk illet) eseridir. Ne bu iŒ (ilk), ne de bu detaylandırma görüntüsünde (detaylandırmada) sabit olan mezkûr iŒler (umur-i müteaddide)den bir Œey bu eserin (illetten sudur eden ilk emr) illetidir (ilk emr kendi illeti olmadığı gibi diğer emrler de ilk emrin illeti değildirler). Her ne kadar, biraz önce iŒaret ettiğimize göre, bu umurdan (iŒler, hadiseler) bir kısmı diğer bir kısmının illeti olsa da.

Eğer Œyle dersen: Ma'll hariçte vücut bulmadan önce mahiyeti zihinde gerçekten mevcut; imkân ve diğer ayrılmazları (levazımı) ne ise onlar ile vasıflanmıŒ değil midir?

Œyle derim: Hayır. Aksi takdirde her mevcutta harici var olmanın, zihni var olma tarafından geilmiŒ olması gerekir. nk sözü edilen hükmün -sabit olduğu kabul edildiği takdirde- mevcudun birine olup diğerine olmamak gibi bir ayrıcalığı (ihtisası) yoktur. Dolayısıyla mümkün varlıkların baŒlangıcında bu durum (emr, iŒ) problem oluŒturur. nk mümkün varlıkların baŒlangıcından önce zihin yoktu. Evet, açıklama ve zmlemeden sonra akıl, her mümkün mevcudu aynı Œekilde (nce zihinde, daha sonra dıŒ dünyada) bulur. Dolayısıyla mahiyet - zihinde var olması bakımından – açıklamanın ortaya ıkıŒında (zuhurda) sabit olan iŒler cümlesindedir. Zihindeki varlığının dıŒ dünyadaki varlığından önce olduğu bu ortaya ıkıŒta sabit olan hkmlerdendir. Muhakkik Tus *Telhisü'l-Muhassal'*da Œu sözü ile bu gerçeğe iŒaret etti: “Œeyin dıŒ dünyada vacib olması demek, onun Œu Œekilde olması demektir: Akleden, o Œeyi dıŒ varlığa (vücut-i hariciye) dayandırarak kavrayıp idrak ettiği zaman, onun aklında o Œeyin makul (mantıklı, akla ve realiteye uygun) olmasıdır. İŒte vücub ('dıŒ dünyada var olması' gerekli olmak) budur (dıŒ dünyada onun varlık kazanması zorunlu hale gelir)”. Tusi'nin sözü bitti.

Bununla (şüphelerin kökünü kesen cevap) bu konuda (illet – ma'lûl konusu) varid olan kuruntu ve şüphelerin hepsi ortadan kalkar. Bundan gafil olan, tam illette terkinin gerekli olduğunu açıklarken, bir kez “fâilin mutlak varlığına (kayıtsız varlığı)”; başka bir kez de “ma'lûlü kabul eden illet (el illetü'l-kabilü li'l-ma'luli)”e sarıldı. Kaldı ki “ma'lûlü kabul eden illet”, “fâilin mutlak varlığının mahiyeti” nin aynısı (kendisi)dır (çünkü her ikisinde de ma'lûlün vücut bulması için gerekli donanımın bulunması gerekir). İhtimal ki “İmkân ma'lûl açısından nazarı dikkate alınmıştır” diyenin maksadı şudur: “İmkân, açıklama görüntüsünde (şemasında), malûlde illetin etkisinden sonra sabit olan ma'lûlün safha ve seviyeleri (geçirdiği evreler) grubundandır. Dolayısıyla ma'lûlün illetleri grubundan olmasına imkân yoktur”. O zaman bunun (“imkân ma'lûl açısından dikkate alınmıştır”) dönüşü, bizim anlattığımızı olur (varır). Ancak el-Fadıl eş-Şerif bunu (‘imkân, ma'lûl açısından nazarı dikkate alınmıştır’ diyenin muradı) doğru istikametinden çevirdi; içinde açıkça kusur bulunana tevcih etti (yönlendirdi) ve onu şöyle diyen taklit etti: “Onlar illet ile ma'lûlün vücut bulmada ihtiyaç duyduğu şeyi kastettiler. Dolayısıyla ihtiyacın kendisi, imkân ve imkân için gerekli olan değerlendirmeler (itibar-i lazimeler -fer', tefri', tevakkuf, vücut bi'l-gayr, vücut bi'l-imkân-) gibi ihtiyaçtan önce olanlar illetin dışındadır. Çünkü bunlar, bu düşüncede dikkate alınmazlar. Aksine bunlar, bu düşünceye göre, çözümlenmiş ve tamamlanmışlardır. Bu yüzden onlar (bu düşüncede olanlar), “imkân-ı zâtî”nin (ma'lûle vücut kazandırmak için fâil illette bulunan imkân) illetin içine dâhil olmadığını açıkladılar”. Böyle diyenin sözü bitti. Eğer şöyle dersen: Açıklama ve detaylandırma derecesi (tablosu) içerisinde “imkân” ma'lûlün vücut bulmak için ihtiyaç duyduğu gruptan olunca, onların “İmkân ihtiyacın illeti ve kaynağıdır” sözünün anlamı ve yönü (vechi) nedir? Çünkü bu sözün gereği, vücut bulmada “ihtiyaç”ın “imkân” dan önce tahakkuk etmemesi; “İmkân”ın, ma'lûlün vücut bulmada ihtiyaç duyduğu gruptan olmasının gereği ise, vücut bulmada “ihtiyaç”ın “imkân”dan önce tahakkuk etmesidir. Kaldı ki ikisi arasındaki çatışma açıktır (gizli değildir).

Şöyle derim: Onlar “imkân mutlak ihtiyacın illetidir” demedi; aksine onlar “imkân başkasına olan ihtiyaç (el ihtiyacü ile'l-gayr)ın illetidir” dediler. Kaldı ki “zâtî olan imkân” a (imkân-ı zâtî -ma'lûle vücut kazandıracak fâilde bulunan imkân-) duyulan ihtiyaç “başkasına duyulan ihtiyaç” (ma'lûlün vücut kazanmak için başkasına duyduğu ihtiyaç) değildir. Çünkü bu imkân zâta dayanmaktadır. Zâtın var olması onun tahakkuk

etmesinde yeterlidir. Dolayısıyla ‘imkân-ı zati’ye duyulan ihtiyaç ‘başkasına duyulan ihtiyaç’ın seviyesine ulaşmaz (çünkü ‘imkânı zati’ye olan ihtiyacın meydana gelmesi ‘başkasına olan ihtiyaç’ın varlığına bağlıdır). “İmkân” ın bizzat kendisine gelince, her ne kadar zâta zıt olsa da şu kadar var ki zâta dayanmış olduğu için, zâta dayanan imkâna (imkân-ı zati) duyulan ihtiyaç nazarı dikkate alınır olmamıştır. Çünkü onlar “bi’l-gayr” ile zâta dayanmayan “gayr” ı kastettiler. Anla.

Mukaddimeye dair değerlendirmeyi tamamladık. Şimdi asıl konuya gelelim. Biz şöyle diyoruz: Bahsi geçen sûrette (cevabı kat’ide söylenen sûret) olduğu gibi tam illet, tek başına olan fâil illet olduğu vakit veya – geçmişte de dikkat çektiğim üzere fâil ister muhtar ister mucib olsun– bir maksattan ötürü fâil ma’lûlü icad edip ona vücut kazandırdığında olduğu gibi gâye illeti ile birlikte olan fâil illet olduğu vakit, şüphesiz ma’lûl üzerine tekaddüm eder (ma’lûlden önce gelir). Muhtar (fâil)dan meydana gelen basit (mürekkebe olmayan) konusunda olduğu gibi, burada (amaç ve gâye konusu) Mevâkîf sahibinin sözü, “fâil ister muhtar –ister mucib olsun” değildir (Mevâkîf sahibinin sözü şudur: Basit, ancak muhtar olan fâilden sadır olur; gâye ve amaç muhtar olan fâile aittir). Fakat tam illet - ma’lûl mürekkebe olduğundaki gibi- madde ve sûreti (madde ve sûrete aitleri) kapsayıp içine aldığı vakit, tam illetin ma’lûl üzerine tekaddüm etmesinde şüphe vardır. Mevâkîf sahibi ve eş-Şarih el-Fadıl şöyle dediler: “İster ma’lûlün içine dâhil olan nakıs illet olsun, ister dışında kalan nakıs illet olsun-tekaddüm’ü-zati olarak nakıs illet, ma’lûl üzerine tekaddüm eder. Tekaddüm’ü- zemâni ise -sûret illeti hariç-, diğer illetlerde caizdir. Çünkü sûret illeti, zaman itibarı ile ma’lûl ile beraberdir”. Mevâkîf sahibinin hakkı (ona yakışan) şöyle demekti: “Tam illetin son kısmında caiz değildir”. Çünkü (“zaman itibarı ile ma’lûlü geçememe” şeklindeki) mezkûr hüküm, sadece sûret illetine ait (ona özel) değildir. Aksine tam illet ne ile tamamlanıyorsa onların hepsini kapsar. Dolayısıyla şayet (tam illetin kendisi ile tamamlandığı) o parça zaman itibarı ile ma’lûle tekaddüm etse, tam illetin zaman itibarı ile ma’lûle tekaddüm etmesi gerekir. Bu ise Mevâkîf sahibi için, tam illetin ma’lûl üzerine tekaddüm edememesinden tehalûf (dönüş)tür. Kaldı ki, tam illetin ma’lûle tekaddüm etmesinin imkânsız olduğunu – ilgili yerde – açıklamıştı. Tam illeti tamamlayan son kısmın, -başkası değilde- sûret illeti olduğu da henüz sabit olmamıştır. Allah’ın izniyle bu kelamın (konuşma) eki (tetimmesi) gelecektir.

Sonra Mevâkîf sahibi ve eş-Şarih el-Fadîl şöyle dediler: “Diğer taraftan tam illet -üç veya dörtten tereküb ettiği takdirde- her biri (ma’lûle) tekaddüm etmiş işlerin toplamıdır. Parçalarından her birinin (ayrı ayrı) ma’lûl üzerine tekaddüm etmesi anlamında tam illetin ma’lûl üzerine tekaddüm etmesi, şüphe edilmeyen şeylerdendir. Bir bütün olarak (kül şeklinde) bütünün, (ma’lûle) tekaddüm etmesi ise, incelenmesi ve araştırılması gerekir. Çünkü madde ve sûret cüzlerinin toplamı (mecmuu) - zat açısından- mahiyetin bizzat kendisi ve aynıdır. Fâil ve gâye illetinin mahiyete eklenmesi ile beraber mahiyetin kendi üzerine tekaddüm etmesini bir tarafa bırak, (eklenme olmadan da) mahiyetin kendi üzerine tekaddüm etmesi düşünülemez”

Bunun incelenmesi ve araştırılması gerekir. “Önde olmak (tekaddüm), bağıllık (tevakkuf) gerektirir” ve “ihtiyaç duyan, ihtiyaç duyduğuna bağlı olur” zorunluluğu gereği şüphesiz zikredilenin gerektirdiği şey şudur: “Kül, kül olduğu şekliyle, ma’lûlün ihtiyaç duyduğu şey olmamasıdır”. Dolayısıyla şayet kül -kül olduğu şekliyle- ihtiyaç duyulan (muhtacın ileyh) olursa, bu yönüyle ma’lûl üzerine tekaddüm eden olur. Bu ise (‘tam illet ma’lûl üzerine tekaddüm edemez’ düşüncesinden) çelişkidir. Kaldı ki kül, kül olduğu şekliyle, ihtiyaç duyulan olmadığı vakit ‘ihtiyaç duyulan’ diye açıklanan ‘illet’in bir bölümü olamaz. Buradan Mevâkîf sahibinin illeti, tam ve nakıs bölümlerine ayırmayı terk etmesinin sebebi açığa çıktı. Eş-Şarih el-Fadîl bunun farkında olmadığı için, (tam illet – nakıs illet şeklinde yapılan) mezkûr taksimi kelamının içine soktu. Daha önce de nakıs ve tam ayırımında başka bir yönden kusur bulunduğu dikkat çekmiştim hatırla.

Sonra Mevâkîf sahibi illeti, tam ve nakıs bölümlerine ayırmayı terk etmekle yetinmedi; aksine buna -nakıs illetlerin toplamına (mecmuuna), “illet”in anlamına (anlam değişikliği yapmak için) kayıt ekleme yolu ile değil de, başlangıçtan itibaren ıstılahi anlam olmak üzere, isimlendirme yoluyla tam illet denildiğine– işaret etmeyi ekledi ve şöyle dedi: “Şeyin ihtiyaç duyduklarının hepsi (cemii), ‘tam illet’ diye isimlendirilir”. Mevâkîf sahibinin işaret ettiği ile şöyle söylenen ortadan kalktı: “İlet” i “ihtiyaç duyulan (muhtacın ileyh)” diye açıklayıp sonra “et tammetü” ile takyid etmek, ma’lûl için ihtiyaç duyulan olarak tam illet olma açısından, tam illetin mutlak olmasını (her zaman ihtiyaç duyulan olması)gerektirir”. Bu (mutlak olma)ise, ma’lûl mürekkeb olduğunda, problem oluşturur. Zira sen de biliyorsun ki o zaman (ihtiyaç duyulan değil

de nakıs illetlerin toplamının adı olduğu zaman) tam illet, ma'lûl üzerine tekaddüm eden olmuyor. Şayet tam illet, tam illet olma itibarı ile ihtiyaç duyulan olsaydı bu yönüyle ma'lûl üzerine tekaddüm eden olurdu. Sıkıntının giderilmesi yöntemi ise, akıllı ve kıvrak zekâlıya gizli değildir (açıktır). Bu, el-Fadıl'a göre olan değerlendirmedir. Bu konunun(makam) incelenmesi hakkında benim düşüncem ise Melik-i Allam'ın izni ile gelecektir.

Sonra eş-Şarih el Fadıl şöyle dedi: “Madde ve sûretin toplamı, zat (madde) itibariyle mahiyetin aynısıdır. Dolayısıyla bu toplamın, takaddümü zati olarak, mahiyet üzerine takaddüm etmesi mümkün değildir. Çünkü genelleme (icmali) ve detaylandırma (tafsili) ile olan itibari değişiklik, tarif konusunda fayda vermesinin aksine, burada fayda vermez (çünkü itibari değişiklikte zat değişmemiştir). Dolayısıyla bu toplama iki veya bir şey katıldığında onun, mahiyet üzerine takaddüm etmesi nasıl düşünülebilir? Tam illet -tek başına veya gâye ile birlikte fâil olduğu zaman- problemsiz olarak ma'lûl üzerine takaddüm eder”. Eş-Şarih el- Fadıl'ın sözü bitti.

Bu söylediğinin bundan önce zikredilene detaylandırmak ve “genelleme ve detaylandırma ile olan itibari değişiklik burada fayda vermez” sözü ile açıklama ilavesinde bulunarak izah etmekten ibaret olduğu aklımdan çıkmasın. Gizli kalmadığı (açığa çıktığı) gibi, “el Hâsıl” ibaresi ile giriş yapmak ona yakışmı(münasip olmu)yor. Zikredilene sonra şu şekilde cevap verilir: Sûret maddeye hulul etmediği sürece, mürekkebin vücut bulmayacağını biz kesinlikle biliyoruz. Dolayısıyla madde ve sûretin varlığından sonra olan hulul şartı, mürekkebin vücudu (varlık) üzerine takaddüm eder. Biz “hulul şartı, madde ve sûretin varlığından sonradır” sözümüzü ‘hulul’ün, madde ve sûretin arasındaki bir ilişki ve bağ (nisbet) olmasından dolayı söyledik. Kaldı ki ilişki ve bağın hakkı da ilişki ve bağ kurulanlardan geriye kalmaktır. Bir şeyden geriye kalandan geriye kalmak, o şeyden geriye kalmak demektir. Böyle olunca mürekkebin varlığının(vücut), madde ve sûretin varlığından geriye kaldığı sabit oldu. İşte bu, tam illetin ma'lûl üzerine takaddüm etmesinin anlamıdır.

Eğer şöyle dersen: Madde ve sûretin toplamı, mürekkebin aynı (bizzat kendisi) değil midir? Dolayısıyla madde ve sûretin toplamı, mürekkebin üzerine nasıl takaddüm eder?

Şöyle derim: Evet madde ve sûret mürekkebin aynıdır; fakat birinin diğerine hululünden sonra. Dolayısıyla bu şart olmadan madde ve sûretin toplamı, tam illetin takaddümüne zıt (münafi) değildir.

Eğer şöyle dersen: O zaman mürekkebin bölümlerinin hepsi meydana gelmiş, henüz mürekkebe meydana gelmemiş; aksine meydana gelmesi şartın meydana gelmesine bağlı olmuş olmaz mı?

Şöyle derim: Evet! Bunun fasid olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü bahsi geçen bürhan (kanıt) bu sonuca götürdü. Kaldı ki benzeri konularda tabi olunmuş olan, burhan (kanıt) dır.

Eğer şöyle dersen: O zaman mürekkep için, parçaların varlıklarının toplamından başka bir varlığın olması gerekmez mi?

Şöyle derim: Evet durum aynen böyledir.

“Mürekkebin şahsi (mürekkebe haldeki özel) varlığı, cüzlerin varlıklarının toplamının aynıdır” diye söylenen, nasıl olduğunu anlamak için peşine düşülmesi gerekmeyen kuruntudur. Mürekkebin şahsi varlığı cüzlerin varlıklarının toplamının aynı olduğu zaman, şahsi varlığın (mürekkebe olmayan varlığın kendine özgü varlığı), mürekkebe olması gerekir. Bu ise ilgili yerde tesbit edilenin tersidir (hilafıdır). Dolayısıyla kim “parçalardan her parçanın yok olması (parçaların hepsinin yok olması), mürekkebin yok olmasının aynıdır” diye iddia ederse, tanburaya başka nağme ilave etmiş olur (çünkü parçalar ile parçaların meydana getirdiği mürekkebe farklı şeylerdir). Tespit ettiğimiz (hülul) ile mürekkebe varlık kazandıran tam illetin son parçasının, sûret illeti olmadığı açığa çıktı. İşte bu, geçmişte vaatte bulunduğum şeydir.

Eğer şöyle dersen: O zaman “Sûret, ma'lûlün kendisi ile bi'l-fiil vücut bulduğu şeydir” diye sûret hakkında söylenen, problem oluşturmaz mı? (Zira ma'lûlün kendisi ile bi'l-fiil vücut bulduğu şey sûret değil, hülul olmuş oldu).

Şöyle derim: Hayır! Çünkü oradaki “Ma- ما -” kelimesi, mutlak illetten değil de, iç illetten ibarettir. Sözü edilen (hülul şartı) ise, (illet olmayıp) sûreti maddeden ayıran ve sûrete eklenen bir özelliktir; mutlak bir özellik değildir. Kaldı ki şart, mutlak özelliğin

şartta tahakkuk etmesi ve gerçekleşmesine karşıdır anla (Dolayısıyla ma'lûlün kendisi ile tamamlandığı son illet sûret illetidir).

Büyüklenenlerden biri şöyle dedi: Şüphesiz tam illetin takaddümü, aslında, (bilinmesi arzulanan) önemli amaçlardandır. Ulaşılması arzulanan bu hedef (maksat), görüntüsü yakın olsa da, atış mesafesi uzak, tarafları birbirine benzeyen, bölgeleri farklı olmandır. O hedefe ulaşmak isteyenler kavrayışlarının ayakları ile onun yollarını kolaylaştırıp, düzgün hale getiremediler. Aksine şüphe ettikleri için, bu hedefin (maksadın) önemli meselelerinde, kuruntu binitleri üzerinde ne yapacaklarını bilemeden şaşkın şaşkın dolaşp durdular. Dolayısıyla şüphesiz ki hastayı iyileştirecek ve susuzu suya kandıracak bir şey getiremediler. Ben, bu konuda bende olanı anlatıyorum; bütün algılayıcılarımla al.

Şöyle diyorum: Tam illetin takaddüm etmesini nefyetmede dayandıkları şeyi incelemek ve araştırmak gerekir. O dayandıkları şey şudur: Şayet tam illet ma'lûl üzerine takaddüm etse, parçaların her biri tam illetin parçası olduğu için, parçaların hepsinin tam illetin üzerine ve tam illetin de mürekkebin (ma'lûl) üzerine takaddüm etmesi zarureti gereği mürekkebin, kendi üzerine iki dereceli olarak, takaddüm etmesi gerekir. Buna şöyle cevap verilmişti: Parçaların hepsi (cemii), mürekkebin bizzat kendisi ve aynı değildir. Çünkü parçalardan her biri mürekkebin üzerine bizzat takaddüm edicidir. Bütünü ile hepsi takaddüm edici olanlar ise, geride kalanın bizzat kendisi ve aynı olmaz. Aynı şekilde şayet parçalarından her biri vacib lizatili olan bir toplam kabul etsek toplam mümkün, bütünü ile parçaların hepsi ise gayri mümkün olur. Dolayısıyla parçalar, toplamın gayrisi (başkası)dir. Sen geçenlerden hangi şey ile bu cevaba karşı cevap verildiğinden haberdarsın. Çünkü her ferdin (teker teker) takaddüm etmesinden, toplama ait tümün de takaddüm etmesi (tekaddümü'l-küllî'l –mecmii) gerekmez. Zira teker teker fertlere ait hüküm, bazen topluluğa (cemaate) ait hükme ters olur. Dolayısıyla bir şeye ait olan parçaların toplamının, o şeyin gayrisi olması da gerekmez. Farazi mürekkepte de (söylenecek) söz aynıdır. Çünkü bütünü ile parçalar vacib (lizatili) değil; aksine cüzlerin her biri ayrı ayrı ve tek iken vaciptir. Dolayısıyla bütünü ile parçaların, toplamın gayri ve ona mugayir olması da gerekmez.

Biz açıkça şöyle diyoruz: “Bütünü ile parçalar (cüzlerin birlikte hepsi), mecmu'(ma'lûl) üzerine takaddüm eder” sözünüz ile eğer dayanağında bir toplamda çok olan bir hükmü

kastettiyseniz onun önce olduğunu biz kabul etmiyoruz. Aksine biz şöyle diyoruz: “Toplam, ma’lûlün kendisi ve aynıdır”. Tartışma da toplamın, ma’lûlün kendisi ve aynı olup olmadığı konusunda değil midir? Yok, eğer genel bir kaziyenin mefhumunu kastediyorsanız, -her ferdin sadece kendisine ait takaddüm etme hükmünü kastediyorum- bu kabul edilmiştir. Fakat toplam üzerine her ferdin teker teker takaddüm etmesinin lazımı şudur: Toplam, teker teker fertlerin aynı değil, gayridir. Kaldı ki toplamın teker teker fertlerin aynı olmadığı, dolayısıyla gayrı olduğu konusunda tartışma yoktur. Büyüklemenin sözü buraya kadar.

Konuşmasından da açığa çıktığı gibi onun zikrettiğinin temelinin mucibin müddei olmasına dayandığı, aklından çıkmasın (zira mucib müddeinin parçaların toplamı ma’lûlün aynı değil, dolayısıyla tam illet ma’lûl üzerine tekaddüm eder” iddiasına “aynıdır” diyerek iddiada bulunuyor; ancak aynı olduğunu isbat etmiyor). Fakat mucib mani’, gerekçelendirme sûretinde (şeklinde) zikredilmiş olan ise engellemek için dayanak (senet) olduğu zaman, onun zikrettiğinin sıhhati olmaz. Çünkü engellemeye, engelleme ile mukabele (mukabeletü’l-men’ bi’l-men’) münazara kuralının dışındadır. Aksine o zaman (mucib mani’ makamında olduğu zaman) cevap, (müddeice) engellenmiş mukaddimenin şöyle diyerek ispat edilmesidir: Mürekkebin (mürekkeb ma’lûl) parçalarının hepsi, mürekkebin aynı olmadığı zaman, başkası ve gayrı olması gerekir. Fakat aralarında gayriliği gerektirecek ihtimal de yoktur. Çünkü gayrilik onlardan birinde, diğerinde olmayanın, olmasını gerektirir. O zaman (gayriliği gerektiren ihtimal olmadığı zaman gayriliğin meydana gelmesi için) parçaların hepsinin, parçaların hepsi olmaması gerekir ki, bu çelişkidir (cüzlerin hepsinin cüzlerin hepsi olduğundan caymadır).

Buna şöyle cevap verilir: Mürekkebin kısımları ile mürekkebin kendisi arasındaki başkalığın, bunlardan birinde parça yolu ile olmayanın, diğerinde parça yolu ile olmasını gerektirdiği kastediliyorsa bunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu ikisi arasında başkalığın meydana gelmesi için, bunlardan birinde şart yolu ile olmayanın, diğerinde şart yolu ile olması yeterlidir (gayrilik sadece parça olmakla değil, başka şeylerle de meydana gelir). Yok eğer ikisi arasındaki gayriliğin bunlardan birinde, -cüz’iyyet veya şartiyyet tariki ile olmaktan daha genel olarak- diğerinde olmayanın, olmasını gerektirdiği kastediliyorsa bu kabul edilir. Fakat o zaman da (gayriliğin meydana

gelmesi için) parçaların hepsinin, parçalarının hepsi olmaması gerekmez. Çünkü şart cüzlerden değildir (her ikisinin cüzleri aynı olmakla beraber birinde -mürekkebin ma'lûl- şart olarak bulunanın -hülul- diğerinde -mürekkebin kısımları- bulunmaması ile de gayrilik gerçekleşir).

Sonra el- Kail el-Mezkûr şöyle dedi: Cevapta hak (doğru) olan şöyle demektir: Madde ve sûret kısımlarının hepsinin iki değerlendirmesi vardır. Aralarındaki irtibatı dikkate almadan her birini ayrı ayrı münferid olarak değerlendirmek. Bu açıdan bunlar tam illetten parçadırlar ve iki derece ile (tek tek, aralarında irtibat olmaksızın toplam) ma'lûl üzerine takaddüm ederler. Dış dünyada üzerine oldukları muayyen irtibat şekline göre değerlendirmek. Bu yönü ile de bunlar ma'lûlün kendisi ve aynıdır.

Eğer şöyle dersen: Mürekkep malûlde 'irtibat', ya nazarı dikkate alınır veya alınmaz. Bu iki durum dışında olamaz. Birinciye göre (irtibat nazarı dikkate alındığında) parçaların toplamı farz edilen, toplam olmaz (irtibat olduğu için ma'lûl olur). Bu ise hulfür (parçaların toplamı farz edilenin, toplam olacağı düşüncesinden caymadır). İkinciye göre ise (irtibatın varlığı nazarı dikkate alınmadığında) parçaların toplamı farz edilen, toplam olur (mecmuun aynı olur). Hangi değerlendirme alınır?

Şöyle derim: Parçaların hepsinin ma'lûlün aynı olması için mezkûr irtibat belki de şarttır; kaldı ki irtibat ma'lûlün parçalarından da değildir. Dolayısıyla hulf ve mutlak olarak (paçalar arasında irtibat olmadan) toplamın, ma'lûlün aynı olması gerekmez.

Bu konuda bu kailin incelemesinin ulaştığı en son nokta budur. Abadan'dan sonra köy yok sandı. Hâlbuki durum öyle değil. Zira aklımın sekteye (kesintiye) uğradığı noktanın arkasında başka tedkikatlar (incelemeler) var. Onlarla senin kulağını çınlattık, açıklama kalıbı içerisinde kusursuz ve deliksiz olarak onları bitirdik. Gözünü tekrar tekrar çevir; bir çatlak görebilir misin?

Sonra el-Kail el-Mezkûr şöyle dedi: Eğer şöyle dersen: Bu anlatılan sûret cüz'ü olan mürekkepte yürür (olur). Bu bahsimizde yani Sani' in isbatı delilinde olduğu gibi, böyle olmayana gelince burada bu anlatılan yürümez. Çünkü toplam, ancak sûretsiz (aralarında sûret cüzü olmayan) o birlerdir. Dolayısıyla madde ve sûret arasında – toplam ma'lûlün aynı olsun diye bir kez dikkate alınan; tam illetten parça ve onun

üzerine takaddüm eden olsun diye de başka kez dikkate alınmayan (düşen)- irtibat olmaz.

Şöyle derim: Evet parçaların hepsi, mürekkep için sûret cüz'ü bulunduğu yerde, tam illetten parça ve kendilerine bağlı olunan (mevkufen aleyha) olur. Başkasında ise parçaların hepsi, ma'lûlün kendisi ve aynıdır. Çünkü parçaların hepsi kendileri (kendi varlıkları) için illet değildirler. Kaldı ki bunu bilmek zaruridir. Dolayısıyla bu cemi'i ma'lûl kabul ettiğimizde bu cemi', tam illetten parça olmaz. El-Kail el-Mezkûrun sözü buraya kadar.

Burada, Allah'ın izniyle bundan sonra vakıf olacağın, bir araştırma yapmak gerekir. Sonra kail için şüphesiz şöyle deme imkânı vardır: Mürekkebbattan biri, sûret cüz'ünü içermediği zaman, aynı şekilde madde cüz'ünü de içermemesi gerekir. Çünkü şeyin, kendisi ile bi'l-kuvve var olduğu şey olması zaruretine binaen madde cüzünün gerçekleşmesi, sûretin gerçekleşmesini gerektirir. Dolayısıyla madde cüz'ü gerçekleştiğinde şeyin, bi'l-fiil kendisi ile var olduğu şeyin de gerçekleşmesi gerekir. İkincisi (sûret)yok olduğu vakit aynı şekilde birinci (madde)de yok olur. Kaldı ki madde ve sûret cüzlerinden birini içermeyen bir mürekkebin tahakkuku var sayıldığında, madde ve sûrette hasr (toplanmak) olacak şekilde dahili illeti, madde ve sûret bölümüne ayırma zarar görür. Çünkü o zaman bu mürekkebin parçaları olan madde ve sûretten biri olmaksızın dahili illet var olmuş olur. Doğrusu (gerçek) şu ki: Sûret cüz'ü olmayan farazi mürekkep (mesela aralarında irtibat olmaksızın bir araya toplanmış noktalar) tek bir ma'lûl değil; aksine bir kabul edilen birkaç tane ma'lûldür. Bu ma'lûllerden her biri, parçası olmayan basittir. Dolayısıyla farazi mürekkep ile nakz (dâhili illeti madde ve sûret kısımlarına ayırmayı çürütme) dâhili illetin taksimine (madde ve sûret) karşı cevap olamaz. Ne kül itibari ile -çünkü kül, tek bir ma'lûl değil ki onun için iç illet tahakkuk etsin- ne de onlardan her birinin ayrı ayrı ma'lûl olmaları itibari ile. Bu ise açıktır.

Bil ki takaddüm illiyetin fer'i (türev, yavru)dir.

Tam illet takaddüm eden illetlerin toplamından ibaret olunca, onun illiyetliği takaddüm eden illetlerin illiyetliklerinin toplamı, onun takaddümü takaddüm eden illetlerin takaddümünün toplamı oldu. Kaldı ki bir şeyin kendi üzerine müteaddid takaddümler ile takaddüm etmesinde - kendi için birçok illiyetlikler ile illet olmasında fesad (bozukluk) olmadığı gibi - fesad yoktur; fesad ancak, kendi için bir illiyetlik ile illet olması ve bir

takaddüm ile kendi üzerine takaddüm edici olmasındadır. Bunu anla zira bu bahsin sırrı budur. Bununla tam illetin takaddümündeki mezkûr problem çözümler ve şöyle denilene fesadı açığa çıkar: Sen şöyle denilene haberdarsın: “Ma’lûl mürekkebe olduğunda, onun aynı (kendisi) olan parçalarının hepsi (cemii), onun tam illetinden (fâil, gâye, madde, sûret) parça olur (tam illet küle kabul edilmektedir). Hâlbuki parça bütüne muhtaç olmaz; aksine durum tersidir (küle cüz’e muhtaç olur). Dolayısıyla tam illetin mezkûr anlamı ile illet olmasına binaen değil de -‘muhtaç olunan’ anlamını kastediyorum- “bu (tam illete illet demek) başka ıstılahtır” denilmesi hariç, tam illete illet lafzını kullanmak (ona illet demek) doğru değildir” (istilah olarak tam illete illet denir; ihtiyaç duyulan anlamında ona illet denilmez). Bu söylenen bitti.

Şüphesiz ki bu söylenilenin kaynağı bütünün illiyetinin parçaların illiyeti olduğunu bilmemektir. Kaldı ki bütün (küle) için parçaların illiyetlikleri dışında başka illiyetlik yok ki parçanın bütüne ihtiyacı gereksin. Birinin ifadesi ve güzel anlatımına göre bunun açıklaması şudur: Her mefhum kendi fertlerinden bir tanesine uyduğu (ona söylenilmesi doğru olduğu) gibi, fertlerinden çoğuna da uyar (ona söylenilmesi doğru olur). Mesela “insan” gibi. Bekr, Amr ve Zeyd’den her birine ve hepsine (cemiine) insan uyar (denilmesi doğru olur). Ve “vahid” gibi. Her birine ve aynı şekilde hepsine vahid uyar (denilmesi doğru olur). Şu kadar var ki, ‘tek’e, bir tane olduğunu ifade eden teklik kaydı ile ve ‘çok’a, çok olduğunu ifade eden çokluk kaydı ile uyar (söylenmesi doğru olur). Şunu kastediyorum: Bir tane olana (‘insan’ mefhumu vahid ile kayıtlanarak) “şüphesiz o, bir (tane) insandır” (innehu insanün vahidün) ve (‘vahid’ mefhumu vahid ile kayıtlanarak) “şüphesiz o, bir (tane) birdir” (innehu vahidün vahidün); çok olana (‘insan’ mefhumu çoğul sigası kullanılarak) “şüphesiz o, insanlardır” (innehu ünasün) ve (‘vahid’ mefhumu çoğul sigası ile) “şüphesiz o, (çok) birlerdir” (innehu âhâdün) uyar (söylenilmesi doğru olur). Şunu kastediyorum: “Şüphesiz o, çok insandır” (innehu insanün kesirun) ve “şüphesiz o, çok birdir” (innehu vahidün kesirun). Mutlak (kayıtsız olarak kullanılan) tek’e (vahid) de çoğa (cemi’) da – eşit derecede – uyar (her ikisine de söylenir).

Bu giriş (düzenleme) yapıldığı vakit biz şöyle deriz: Aynı şekilde ‘illet’in anlamı, illetin ayrı ayrı her bir ferdine uyduğu gibi -o birlerin hepsi tek bir illet olmasa da- “o birler illettirler yani çok illettirler” anlamına fertlerin hepsine birden de uyar. Dolayısıyla

bundan da ancak ma'lûlün, o birlerden her birine ayrı ayrı bir defa bağı olması; hepsine ise (yine her birine ayrı ayrı ve bir defa bağı olacak şekilde) çok bağılıklarla bağı olmasının gerekli olduğu sonucu çıkar. Buna göre madde ve sûretin toplamı, bu ma'lûlün illetinin fertlerinden bir fert değil de, iki fert olmuş olur. Bundan çıkan netice ise, “şeyin, illetlerinin birlerinden meydana gelen çoğun aynı olması”dır. Kaldı ki bunda sakınca yoktur. Aksine mürekkebatın hepsinde bu olur. Ancak muhal olan şeyin (ma'lûl), illetinden bir ferdin veya parçalarının hepsi olmayan çoğun aynı olmasıdır.

“Taksimatin yapıldığı yerde bölümlerin hepsi için, meydana getirilmiş takdiri bir birlik gerekir” diye söylenene gelince bunun mutlak (kayıtsız) olması kabul edilemez. Özellikle de mahiyetin, bir ve çok'a taksim edilmesine benzer yerlerde. Çünkü orada (mahiyette) iki kısmın (madde ve sûret) toplamı, son kısma (takdiri birliğin son bulunduğu dâhili illet kısmına) dâhildir (mahiyeti oluşturan madde ve sûret kısımları takdiri birliğin son bulunduğu dâhili illet kısmına dâhil olmuştur. Zira mahiyetin ve dâhili illetin takdiri birlik oluşturulacak kısımları yoktur. Dolayısıyla burada takdiri birlik olmaz). “Burada araştırma yapmak gerekir” diye şöyle söylenilene gelince: Çünkü şeyin, illetinin birlerinden meydana gelen çoğun aynı olması –illetin ma'lûl üzerine takaddümü vacib olduğundan– mümtenedir. Kaldı ki takaddüm konusunda şeyin, o birlerden biri ve çoğu olması arasında fark yoktur. Zira takaddümün dayanağı (menatı) illiyetlidir; teklik ve çokluk değildir. Dolayısıyla illet ister birlik (vahdet) ile ister çokluk (kesret) ile vasıflanmış olsun, ma'lûl üzerine takaddümü vacib olur. Hal böyle olunca onun “ve'l -lazimü fihi ila ahirihi” (burada olması gereken) sözü kabul edilir; “vela mahzure fihi” (burada sakınca yoktur) sözü ise şeyin, kendi üzerine takaddümünü gerektirdiği için, memnu'dur (kabul edilmez).

Bunun kaynağı, “takaddüm illiyetin fer'idir. Çok, müteaddid illiyetlerle illet olduğu gibi, müteaddid takaddümlerle de takaddüm eder. Kaldı ki şeyin, kendi üzerine müteaddid takaddümlerle takaddüm etmesinde bir fesad (bozukluk)yoktur. Aksine bu her mürekkebe olur” diye geçmişte dikkat çektiğim şeyden gafil olmaktır. İlmine ve saygınlığına hüsnü zanda bulunulandan biri mezkûr problemi çözme konusunda şöyle dedi: Madde ve sûretin mecmuu (toplamı), dört illetten mürekkebat toplamının parçasıdır. Fakat bu (dört illetten) mürekkebat toplamı ma'lûlün illeti değildir. Bunun açıklaması şudur: Biz madde ve sûretten her birinin dört illetten mürekkebat toplamının parçası

olduğunu kabul ediyoruz. Kaldı ki madde ve sûretten her birinin cüz'iyetliği bu ikisinin toplamının cüz'iyetliğini gerektirir. Çünkü mezkûr mürekkebin (dört illet) başka parçaları da (fâil, gâye) kapsamaktadır. Fakat dört illetten mürekkebin toplamının ma'lûl için illiyetliğini ve o illiyetin (tam illet) ma'lûl üzerine takaddümünü kabul etmiyoruz. "Dört illetten mürekkebin (bira araya gelmiş) toplamı tam illettir" diye söylenilene gelince bunun anlamı şudur: Tam illetin her parçası -fâil, gâye, madde ve sûreti kastediyorum- illettir (toplu olduklarında değil de, ayrı ayrı olduklarında illettirler). Dolayısıyla o zaman şeyin, kendi için illiyetliği ve kendi üzerine takaddümü zorunlu olmaz (lazım gelmez). Kaldı ki mürekkebin toplamının illiyetliğini kabul edip; ma'lûl üzerine takaddümünü kabul etmemek lazımsız (gerektilen) melzumun (gerektilmiş olan, sonuç) varlığını kabullenmek (iltizam)tir (mürekkebin mecmuun illiyetliği melzum, ma'lûl üzerine tekaddümü ise lazımdır). Çünkü takaddüm, ihtiyacın lazımıdır. İhtiyaç ise illiyetin kaynağı ve çıkış noktasıdır (şeyin illet olması için ihtiyaç duyulan olması; ihtiyaç duyulmanın ise tekaddüm etmesi gerekir). Lazımsız melzumu kabul etmek akıllı olanın razı olmayacağı şeylerdendir. El-Fadıl et-Taftazani dört emrin (illet) toplamının ma'lûl üzerine takaddümünün mümkün olmadığını açıkladığı gibi bunun ma'lûl için ihtiyaç duyulan (muhtacın ileyh) olmasının mümkün olmadığını da açıkladı. Kaldı ki şeyin ihtiyaç duyulan olmasının mümkün olmadığını söylemek onun illiyetliğinin mümkün olmadığını söylemektir. Çünkü illiyetin anlamı "şeyin ihtiyaç duyduğu" dur. Saygınlığı ve ilmine hüsnü zanda bulunulmanın sözü bitti.

Onun zikrettiğinin, Mevâkîf sahibinin dört illetten mürekkebin toplamının illiyetliği ve ma'lûl üzerine tekaddüm etmesini engellemeyi tercih ettiğine dönüp vardığı aklımdan çıkmasın.

Burada Tecrid'e ait haşiyelerin haşiyelerinde el-Fadıl eş-Şerîf'ten nakledilenler içerisinde şu ibare ile zikredilen başka bir yöntem daha var: El-Fadıl eş-Şerîf aleyhine şöyle uyduruldu: Diğer ikisi ile -fâiliyet ve gaiyeti kastediyorum- kayıtlanmış olarak tekaddüm eden tam illet, madde ve sûretin toplamı olmayıp, dört kısmın toplamıdır. Toplam ise (dört illet) -toplam olma yönü ile-, iki cüz (madde, sûret) olmaksızın toplamıdır. Dolayısıyla (şeyin, kendi üzerine tekaddüm etmesi lazım gelir diye) zikredilen lazım gelmez.

Eğer şöyle denilirse: Toplam ma'lûl üzerine takaddüm ettiği zaman -kaldı ki ma'lûlün aynı olan madde ve sûret toplamın parçaları cümlesindedir-, zikredilen (şeyin kendi üzerine takaddüm etmesi) ve bütünün parça üzerine takaddüm etmesi lazım gelir.

Şöyle deriz: Ma'lûl olan şey, toplam olması itibariyle, iki parçanın toplamıdır. Tam illetten parça olan şey ise, -iki parçanın toplamı değil de- teker teker her biridir. Zira şayet iki parçanın toplamı tam illetin parçası olsaydı ma'lûlün illetin aynı olması lazım gelir (gerekir)di (Hâlbuki illet cüz; ma'lûl ise mecmu'dur. Dolayısıyla ma'lûl illetin aynı olamaz. Çünkü toplam olma hali ile cüz olma hali aynı şeyler değil; ayrı şeylerdir).Uydurularak söylenen bitti.

Bu söylenilenin neticesi şudur: Madde ve sûretten her birinin tam illetin cüz olduğunu kabul ettikten sonra bu ikisinin toplamının tam illetten cüz'iyetliklerini men' etmektir. Hâlbuki geçmişte bunun yanlışlığına (fesadına) dikkat çekmiştim.

Bu konuda araştırma yapanlardan biri şöyle dedi: Mezkûr engelleme inatçılık ve sabit fikirlilik (tekabürlük)tir.Yazılmış ve nakledilmiş söz Fadıl eş-Şerif'e iftiradır. Onlardan biri de nakledilmiş olanı tashih etti ve mezkûr yöntemi değerlendirme (takrir etme) noktasında şöyle dedi: Bil ki madde ve sûretten her biri -teker teker olarak onlara bakıldığında- tam illetten parça olur; -mecmu' olma itibariyle mecmua bakıldığında-mecmu' cüz değildir. Çünkü madde ve sûretin toplamının husûlü (toplanmış olmanın meydana gelmesi), ikisinin arasını cem' etmenin husulünden (ikisinin arasını birleştirmenin meydana gelmesi) sonra meydana gelir. İkisinin arasını cem` etmenin husulü ise cem` ile hâsıl olanın -kaldı ki bu mecmu'dur-üzerine bizzat zorunlu olarak takaddüm eder. İkisinin arasını cem` etmek ancak madde ve sûretten her birinin teker teker var olmalarından sonra hâsıl olur(meydana gelir).Kaldı ki bu durum açıktır. Dolayısıyla madde ve sûretten her birinin teker teker var olmaları ikisinin arasını cem` etmenin husulü üzerine bizzat takaddüm eder. Halbuki tam illet -sûretin hâsıl olduğu derecede (kademede)- eksiksiz olarak bütün parçaları ile meydana gelir. Çünkü sûret -bildiğin gibi- tam illetten son parça ve onu tamamlayandır. Kaldı ki sûretin husulünün derecesi, tam illetin madde ve sûretin arasını cem` etmenin üzerine takaddüm ettiği derecedir. Bu derecede madde ve sûretin mecmuu (toplanmış hal) hâsıl olmamıştır. Çünkü toplam ondan (sûretin husulünün derecesi) iki derece geridedir. Hal böyle iken madde ve sûretin toplamı (toplanmış hal) nasıl tam illetten parça olur? Çünkü tam illet -

eksiksiz olarak bütün parçaları ile- madde ve sûretin toplamının husulünden iki derece önde hâsıl olmuştur. Dolayısıyla madde ve sûretten her birinin tam illetten parça olduğu; toplamlarının ise tam illetten parça olmadığı sabit oldu (kesinleşti). Bu inceleme ile söylenenlerin bazısının doğruluğu, bazısının yanlışlığı açığa çıktı. Sözün gizemi vuzuha kavuştu. Durumun hakikati inkişaf etti (göründü).Tashih edenin sözü buraya kadar.

Burada araştırma yapmak gerekir. Birinci olarak: Çünkü onun (musahhihin) söylediği inceleme makamından uzaktadır (inceleme sayılmaz). Zira söylediğinin temeli madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olmasında muteber olan 'cem` şartının husulünden önce tam illetin tamamlanmasına dayanmaktadır. Kaldı ki Allah'ın izniyle bu risalenin sonunda vakıf olacağın üzere bu temelin bir sıhhati yoktur. İkinci olarak: Çünkü onun "sözün gizemi bununla vuzuha kavuştu; durumun hakikati açığa çıktı" şeklindeki ifadesi kabul edilemez, doğru değildir. Zira bu mebhasın sırrı -geçmişte vakıf olduğun üzere- onun söylediğinin ötesindedir (takaddümün illiyetin fer'i olduğundadır). Üçüncü olarak: Çünkü o konuşmasını içinde kusur ve eksiklik olduğunu bildiğin öncül (mukaddime) üzerine bina etti. O öncül şudur: Tam illetin son kısmı sûrettir. Kaldı ki söylediğinin sûrete bağlılığı yoktur. Zira sûretin tam illetin son parçası olmadığı kabul edildiğinde -gizli kalmayacağı gibi- durum daha da açık olur. Dördüncü olarak: Çünkü -illetler arasında sûret cüz'ü olsun veya olmasın-kül'ün üzerine parçaların hepsinin takaddüm etmesi onun söylediğinin gereğidir. Zira kül'ün (ma'lûlün aynı ve kendi olan mecmu`) meydana gelmesi, eksiksiz olarak parçaların meydana gelmesinden sonra hâsıl olan madde ve sûretin arasını cem` etmek şartına bağlıdır. (dolayısıyla cem`inde (iki şeyin arasını birleştirmek) önceden var olması gerekir). Buradan da açıklanması va'd edilmiş görüşün yöntemi açığa çıktı. (va'd edilmiş görüşün yöntemi şudur: Ma'lûlün meydana gelmesi için gerekli olanların bütününün önceden var olması gerekir).

Eğer şöyle dersen: Musahhihin bu zikrettiği kibirlenenlerden birinden daha önce nakledilmiş cevapla aynı yere varmıyor mu (ikisi de aynı değil mi)?

Şöyle derim: Aksine ikisi arasında ince bir fark vardır. Çünkü kibirlenenen nakledilen cevabın hâsılı (neticesi), -madde ve sûretin toplamının meydana gelmesinin ötesinde- ma'lûlün meydana gelmesinde başka şartın -kaldı ki bu madde ve sûret arasındaki muayyen şekildeki irtibattır- bulunmasının gerekli olduğuna dayanarak (bu irtibat yok

diye) madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olmasını engellemektir. Kaldı ki burada toplamın tam illetin parçası olduğunu engellemeye ihtiyaç da yoktur (zira irtibat varsa ma'lûlün aynı, yoksa tam illetin cüz'ü olur). Bu yöntemin (musahhihin yöntemi) hâsılı ise madde ve sûretin toplamında tam illet de dikkate alınmayan (önemsiz sayılan) "cem" in bulunmasına dayanarak (bu var diye) madde ve sûretin toplamının tam illetin parçası olduğunu engellemektir. Kaldı ki burada da madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olduğunu engellemeye ihtiyaç yoktur (zira toplanma varsa ma'lûlün aynı, yoksa tam illetin parçası olur). Dolayısıyla iki yöntem arasındaki fark açığa çıktı. Şöyle denilemez: "Madde ve sûretten her birinin tam illetten cüz'iyetlikleri ve her birinin tam illetin içine duhulü sabit olduktan sonra madde ve sûretin toplamının aynı şekilde tam illetin parçası olması ve tam illetin içine dâhil olmasına asla ihtimal olamaz. Aksi takdirde madde ve sûretten her birinin tam illetin içerisine iki defa girmesi gerekmiş olur. Bu ise yanlıştır". Çünkü biz şöyle diyoruz: Eğer "o zaman ilk başlangıçta (ibtidaen) madde ve sûretten her birinin tam illet içerisine iki kez girmesi gerekmiş olur" kastedilirse biz bunun gerekmiş olacağını kabul etmiyoruz. Zira ilk başlangıçta madde ve sûretin toplamının (tam illetten) cüz olması; madde ve sûretten her birinin de(sonra) -zikredilen toplamdan parça olması vasıtası ile- tam illetten parça olması caizdir. Yok, eğer "o zaman madde ve sûretten her birinin tam illet içerisine iki kez girmesi gerekmiş olur"un -her defasında duhulün vasıtalı veya başlangıçta olmasından- daha genel olduğu (her iki şekli de kapsadığı) kastedilirse bu 'mülazemet' (iki kez duhulün gerekmiş olması) doğrudur. Fakat biz lazımın batıl olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü batıl olan, şeyin başka şey içerisine -her defasında ilk başlangıçta (ibtidaen) olması şartı ile- iki kere dâhil olmasıdır.

Bil ki bu konudaki (illetin ma'lûl üzerine takaddümü) problemi iki şekilde ortaya koymak mümkündür. Bu iki şekilden biri ve meşhur olanı şudur: Tam illet ma'lûl üzerine takaddüm etmesi gerekli olan mutlak (kayıtsız) illetin (tam, nakıs) bir bölümüdür. Fakat ma'lûl mürekkep olduğu vakit tam illetin ma'lûl üzerine takaddümünde mahzur (tehlike)vardır. Çünkü o zaman -madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olması zarureti gereği- şeyin, kendi üzerine takaddümü gerekmiş olur. Kaldı ki toplam, mürekkep için tam illet olanın parçasıdır. Kül'ün şey üzerine takaddümü ise bütündeki her parçanın o şey üzerine takaddümünü gerektirir. Dolayısıyla ma'lûlün kendi üzerine iki derece ile (mecmuun cüz olarak takaddümü,

külün takaddümü) takaddüm etmesi gerekmiş olur. Ortaya konulan ve meşhur olan bu şeklin çözümündeki ihtimal üç türdür. Bunlardan her birine giden gitti; insanların arzuladıklarına ulaşmakta kullandıkları yollar vardır. Biri şudur: Tam illetin meşhur anlamı (ihtiyaç duyulan olma) ile illet olmasını engellemek. Bu Mevâkîf Sahibinin tercih ettiği. Lehine ve aleyhine olanla birlikte bunun açıklaması geçti. İkincisi şudur: Madde ve sûretin toplamının ma'lûlün aynı olmasını engellemek. Bu el-Fadıl ed Devvani'nin tercih ettiği. Gizli açık her şeyi ile bunun açıklaması geçti. Üçüncüsü şudur: Zikredilen toplamın tam illetten cüz olduğunu engellemek. Açıklaması geçtiği üzere bu, bu konuda araştırma yapanlardan birinin tercihidir.

Problemin ortaya konulduğu şekillerden ikincisi şudur: Tam illet nakıs illetlerin tümünden ibarettir (buradaki tam illet, meşhur anlamı ile kullanılan "ihtiyaç duyulan" değil de ıstılahi anlamıyla kullanıldır). Dolayısıyla tam illetin her parçası nakıs illettir. Ma'lûl mürekkep olduğu zaman, madde ve sûretten her birinin tam illetin parçası olması zarureti gereği, -kaldı ki bu(madde ve sûretten her birinin tam illetin cüz'ü olması), geçmişte zikredilen sebeplerden dolayı, toplamın cüz'iyetliğini gerektirir- ma'lûlün aynı olan madde ve sûretin toplamı tam illetin parçası olur. Hâlbuki tam illetin her parçası nakıs illettir diye geçmişti. Bu durumda ma'lûlün aynı olanın (madde ve sûretin mecmuu) ma'lûl için nakıs illet olması ve şeyin kendi üzerine takaddüm etmesi gerekir. Bu ise ("şey, kendi üzerine takaddüm edemez" iddiasından) cayma ve vazgeçmedir.

Bu ikinci şeklin yürütülmesinde tam illetin ma'lûl üzerine takaddümü iddiasına ihtiyaç yoktur. Çünkü bu şeklin temeli nakıs illetlerin takaddümüne dayanmaktadır. Nakıs illetlerin takaddümü ise şüphe edilmeyen şeylerdendir.

Birinci şekle göre problemin çözümünde ilk sırada zikredilen çözüm türü burada (ikinci şekilde) yarar sağlamaz. Son iki çözüm türüne gelince ikinci şekle göre problem bunlarla da aynı şekilde çözülür. Problemin ikinci şekle özel başka bir yol ile de çözümü mümkündür. Bu yol şudur: Biz tam illetten her parçanın nakıs illet olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü tam illetin nakıs illetlerin hepsinden ibaret olmasının gereği (mucebi), nakıs olan her illetin tam illetin parçası olmasıdır. Bunun aksi (nakıs olmayan illetin tam illetin cüz'ü olmaması)ise, tam illetin nakıs illetlerin hepsinden ibaret olmasının lazımı (mucebi) değildir (dolayısıyla nakıs illetlerin hepsinden ibaret olan tam illetin cüzlerinden bazıları tam illet olabilir).

Eğer şöyle dersen: O zaman tam illet (ihtiyaç duyulan anlamındaki tam illet), ma'lûlün ihtiyaç duymadığı illeti kapsamış olması gerekmez mi? Dolayısıyla -“ihtiyaç duyulan ve duyulmayandan mürekkep, ihtiyaç duyulan (muhtacun ileyh) olmaz” zarureti gereği- tam illet ihtiyaç duyulan (muhtacun ileyh) olmaz.

Şöyle derim: Evet. Bunda sakınca yoktur. Çünkü o zaman meydana gelmesi lazım gelenin (bu tür mürekkebin) amacı, tam illetin ihtiyaç duyulan diye tefsir edilen illet bölümünden olmamasıdır. Kaldı ki sen bunun (ihtiyaç duyulan olmamakla birlikte illet olmanın) onlarca garip karşılanmadığını biliyorsun.

Eğer şöyle dersen: O zaman bu tür birinci şekle göre ortaya konulan meşhur problemin çözümünde zikredilen türlerden birincisine dönmez mi (onunla aynı olmaz mı)? Kaldı ki sen o türün (birinci şekildeki birinci tür) bu problemin çözümünde yarar sağlamadığını söylemiştin.

Şöyle derim: Hayır (o türe dönmez, onunla aynı olmaz). Çünkü mezkûr tür(birinci şekildeki birinci tür)“Tam illetten olan her parça nakıs illettir”i engelleme üzerine bina edilmemiştir. Bu tür ise (nakıs illetlerin hepsinden ibaret olan tam illetin cüzleri arasına ‘ihtiyaç duyulan’ anlamında bir illetin katılımı ile oluşan) “Tam illetten olan her parça nakıs illettir”i engelleme üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla iki tür, birbirinden ayrılır(ayrı şeylerdir). Evet, bu türü mezkûr türde anlatılanlarla tamamlamak gerekir. Bu ise (ikisinin ayrı oluşu) bizim “Mezkûr tür (birinci şekildeki birinci tür) problemin çözümünde burada (ikinci şekilde) yarar sağlamaz” sözümüze -gizli kalmayacağı gibi- zıt değildir (ikisinin ayrı şeyler olması aynı sonucu meydana getirmelerine engel değildir).

Bu konuda inceleme yapanlardan biri konuşmayı iyice derinleştirdi. Problemi ikinci şekle göre kurgulayıp çözümünü (tahlili), birinci şekle göre problemi çözmede zikredilen yolların üçüncü türüne göre, şu sözü ile şöyle kurguladıktan sonra: “Şöyle denilemez: “Tam illetin her parçası nakıs illettir. Çünkü onlar nakıs illeti şeyin (vücut bulmak için) bağlı olduğunun bir kısmı (bazısı) diye tarif ettiler. Kaldı ki tam illetin cüzlerinden her parçanın, şeyin (vücut bulmak için) bağlı olduğunun toplamının bir kısmı (bazısı) olduğunda da şüphe yoktur. Dolayısıyla tam illetin her parçasının nakıs illet olduğu sabitleşince ma'lûlün aynı (kendisi) olan madde ve sûretin toplamının kendi üzerine takaddüm etmesi gerekir. Çünkü madde ve sûretin toplamı tam illetin parçasıdır.

Tam illetin her parçası nakıs illettir. Her nakıs illet de -el-Fadıl eş-Şerif'in bahsettiği gibi- yapısı gereği tabii olarak ma'lûl üzerine takaddüm eder".⁶¹⁵ Çünkü biz şöyle diyoruz: "Biz madde ve sûretin toplamının tam illetin gerçekten (hakiketen) parçası olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü tam illet, şeyin (vücut kazanmak için) bağlı olduklarının toplamıdır. Hâlbuki toplam, cüzleri şeyin (ma'lûlün vücut bulmak için) bağlı olduğu şeyler olan bütündür. Kaldı ki madde ve sûretin toplamının şeylerden (şeyin bağlı olduğu cüzlerden) olmadığında da şüphe yoktur. Çünkü şeyin bağlı olduğunun mefhumu (cüz'ün anlamı) mecmua uymuyor (cüz'ün anlamı başka mecmuun anlamı başkadır). Aksine cüz, madde ve sûretten her biridir." " sonra şöyle dedi: Şöyle sanılmasın: "Onun 'Tam illet, şeyin (ma'lûlün vücut kazanmak için) bağlı olduklarının toplamıdır' diye bahsettiği, şeyin bağlı olduğunun illâki cüz' olmasını gerektirir; tam illetin parçalarının mecmu' da toplanmasını (inhisar etmesini) ise gerektirmez. 'Madde ve sûretin toplamı tam illetin parçasıdır' diye iddia edilen, o toplamın parçası olması⁶¹⁶ vasıtası ile madde ve sûretten her birinin tam illetin parçası olmasından dolayıdır (madde ve sûretin tam illetin cüz'ü olması bunların mecmuunun da tam illetin cüz'ü olmasını gerektirir). Bu inkârı mümkün olmayan hükümdür. Çünkü madde ve sûretin toplamının, tam illetin tahakkukunun (gerçekleşmesinin) bağlı olduğu şeylerden olduğu açıktır. Bu ise toplamın tam illetin parçası olmasından dolayıdır. Bundan dolayı 'tam illetin şey üzerine takaddüm etmesi, şeyin kendi üzerine takaddüm etmesini gerektirir' diye hükmedildi".

Çünkü biz şöyle diyoruz: " "Madde ve sûretin toplamı tam illetin cüz'üdür" diye hükmetmek ya sadece cüz'iyet için olan bağlılıkla tam illetin ona bağlılığından dolayıdır veya (bütünü meydana getiren) birlerin, bütünün içerdiği toplanmış birlerin toplamının cüz'iyetliğini gerektiren bütünden olmasından dolayıdır (bütünü -tam illeti-meydana getiren cüzler mecmu'lardan oluştuğu için tam illet mecmua bağlıdır); ya da "toplamın tam illetin parçası olması zaruridir" diye iddia edilmesinden dolayıdır. Hâlbuki ki bunlardan (sebeplerden) bir şeyin var olduğuna götüren hiç bir yol (sebepe, karine, işaret) yoktur (bu sebeplerden birinin var olduğunu gösteren bir işaret yoktur)".

⁶¹⁵ "Nakıs illet" "ba'z"(bölüm)diye tarif edilmiş ve burada "nakıs illet, ihtiyaç duyulan olmak, mecmuun cüz olması" dikka te alınmıştır. İkinci şekle göre kurgulayıp birinci şeklin üçüncü türüne göre tahlil yapan ise "nakıs illet, ihtiyaç duyulan olmak ve mecmuun cüz olmaması" nı dikkate almıştır.

⁶¹⁶ Mecmu' tam illetin cüz'ü olduğunda madde ve sûretten her biri mecmu' vasıtası ile tam illetin cüz'ü olurlar. Dolayısıyla tam illet içerisinde biri ibtidaen diğeri ise vasıtalı olmak üzere iki defa dâhil olurlar.

Birinciye gelince: Çünkü bir şeye bağlı olmak cüz'iyeti gerektirmez (yani bağlı olunanın bağlı olanın parçası olmasını gerektirmez). Kaldı ki “bu bağlılık, sadece cüz'iyetten dolayıdır” sözü, (her bağlılığın cüz'iyetten dolayı olduğunu) engelleme yerinde bulunmaktadır (dolayısıyla tam illetin mecmua bağlılığı cüz'iyet bağlılığı değildir). Zira üç, tevakkufun lazımı olan “za't-i tekaddüm”ün ve üçün iki üzerine aklen terettübünün (sıralanmasının) gerçekleşmesi için, ikiye bağlıdır.⁶¹⁷ Şöyle ki: “İki meydana geldi, üçte onu takiben hemen meydana geldi” denilir. Kaldı ki iki, üçün parçası da değildir. Çünkü sayılar, birler (bir, bir, bir şeklinde) haricinde başka sayılardan mürekkeb olmayıp, birlerden mürekkeb olmuşlardır. El-Fadıl eş-Şerif'in “Madde ve sûretin toplamı bizzat (madde olarak) mahiyetin aynı (kendi)dir. Dolayısıyla, şeyin kendi üzerine takaddüm etmesi muhal olduğu için, toplamın mahiyet üzerine takaddümü düşünülemez. Toplama iki başka şey (fâil ve gâye) ilave edilmesi ile beraber toplamın mahiyet üzerine takaddüm etmesi nasıl düşünülebilir” diye hükmettiği şeyin temeli, madde ve sûretin toplamının tam illetin parçası olması üzerine kurulu değildir. Aksine bazısı bazısına eklenmiş şeylerin toplamının (fâil, gâye, madde, sûret) onlardan kendilerine ilave olunan iki şeyin (madde ve sûret) üzerine takaddüm etmesinin, bu iki şeyin toplamının (madde, sûret) kendi üzerine takaddüm etmesini gerektireceği üzerine kuruludur. Zira dördün toplamı iki üzerine takaddüm ettiğinde ikinin toplamının (1+1 şeklinde) kendi üzerine takaddüm etmesi gerekmiş olur. Çünkü iki, dört'ün parçası olmasa da, dört'ten önce gelmiş ve ona takaddüm etmiştir.

İkinciye gelince: Batıl olduğu açıktır (çünkü tam illetin cüzleri bu yapıda olan cüzlerden değildirler).

Üçüncüye gelince: İddianın olduğunu engelleme yerinde bulunmaktadır (yani böyle bir iddia olamaz). Zira aniden akla gelen anlama (kavrama), iki ile üçün kapsadıkları birlerin ilk baştan (ibtidaen) itibaren cüzler (herkesin kendi cüz'ü) oldukları konusunda, iki ile üç arasında ayırım yapmaz. İki sayısını oluşturan birler ilk baştan itibaren parçadılar; üç sayısının birleri ise -iki sayısının tümü üç sayısından parça olduğu için- cüz'ün (iki sayısının) cüz'üdür diye hükmetmez. İkiye bir eklendiği vakitte üç sayısının

⁶¹⁷ İki tane birden oluşan 2 bu hali ile 3 sayısının cüz'ü değildir. 3 sayısının cüzleri birlerin ayrı ayrı her biridir. 3'ün 2'ye bağlılığı, madde olarak iki 3'den önce gelsin diyedir; cüz'ü olduğu için değildir. İkiye bir ilave edilerek meydana gelen üç ilave olunan iki üzerine tekaddüm ettiğinde, iki kendi üzerine tekaddüm etmiş olur. Çünkü ikinin birleri ortaktır.

parçalarından meydana gelenin (yeniden olanın) yalnızca bir cüz olduğu, diğer iki parçanın ise katılımdan önce meydana geldiğine de aynı şekilde akıl aniden hükmeder. Şayet sayılmış üç, üç tane ikiden mürekkep olsaydı durum böyle olmazdı (2 2 2 = 3 böyle her parçası iki tane birden mecmu` olan bir tam olsaydı -üç gibi- bu tümün her parçası iki tane birin toplamı olurdu. Böylece mecmu` cüz olmuş olurdu). Madde ve sûretin toplamının tam illetin gerçekten parçası olduğu kabul edilse de, tam illetin her cüz`ünün nakıs illet olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine nakıs illet, şeye (ma`lûle) mugayir (zıt) olan ba`z (bölüm)dir. Kaldı ki tam illetin her cüz`ünün, nakıs illet gibi, ba`z olması da gerekmez. Çünkü madde ve sûretin toplamı tam illetin cüz`üdür; fakat ma`lûle zıt değildir. Aksine ma`lûlün kendisi ve aynıdır. Ma`lûle zıt olan parça, madde ve sûretten her biridir (Böylece tam illetin her cüz`ünün nakıs illet olmadığı ispat edildi. Zira toplam ba`z (bölüm) değildir. Tam illet olup nakıs illet olmayınca da bu cüz (madde ve sûretin mecmuu) ma`lûl üzerine takaddüm edemez. Çünkü -ihtiyaç duyulan olmanın yanı sıra- ma`lûlün aynı olduğu için kendi üzerine takaddüm etmiş olur). Onun kelamı buraya kadar.

Burada inceleme yapmak gerekir. Birinci olarak: Çünkü “madde ve sûretin toplamı tam illetin cüz`üdür” diye verilen hükmü gerekçelendirmede sözünü ettiği (mecmuun cüz`iyetliğine -bu veya şu sebepten dolayı- tam illet bağlı olur gibi) tekrarlar, ihtimallerin hepsini kapsamamaktadır. Nasıl kapsayabilir ki? Bu ihtimallerin en açığı ve belirgin olan “madde ve sûretin toplamı tam illetin cüz`üdür” diye zikredilen mezkûr hükmün olmasını dahi (gerekçeler arasında) zikretmedi. Çünkü madde ve sûretten her birinin cüz`iyetlikleri, bunların toplamlarının cüz`iyetliklerini gerektiren başka cüzleri içeren gruptandır.⁶¹⁸ Bununla onun ikinci olarak zikrettiği arasındaki fark (mezkûr hükmün olması özel, onun ikinci olarak zikrettiği ise geneldir) açıktır. Bunu da aynı şekilde çürütmeli ki verdiği cevap tamam olmuş olsun.

İkinci olarak: Çünkü tam illetin madde ve sûretin mecmuuna (mecmuun cüz`iyetliğine) bağlı olması madde ve sûretin cüz`iyetliklerini gerektirir. Zira tam illetin mecmua,

⁶¹⁸Madde ve sûret, fâil, gâye, madde ve sûret cüzlerini içeren grup içerisinde bulunmaktadırlar. Bu grup madde ve sûretin mecmuunun tam illetin dâhili, fâil ve gâyenin mecmuunun ise harici cüzleri olmasını gerektirir. Dolayısıyla “Madde ve sûretin mecmuu tam illetin cüz`üdür” hükmünün olması ve bu hükmün verilebilmesi için tam illet, mecmuun cüz`iyetliğine bağlı olmuş olabilir demeli ve gerekçeler arasında mezkûr hükmün olmasını da zikretmeliydi ki ihtimallerin tümünü kapsamış olsun.

meşrutun şarta bağlı olması gibi, bağlı olmasına (tevakkufuna) ihtimal yoktur. Aksi halde tam illetin madde ve sûretten her birine iki türlü bağlı olması gerekmiş olur. Birisi kül'ün (tam illet) parçasına (madde ve sûretin mecmuu) bağlı olması, diğeri ise şart kılınanın kendi şartının parçasına bağlı olması (meşrut şartın her cüz'üne ayrı ayrı bağlıdır). Kaldı ki, şartın parçası da şarttır. Durum böyle olunca bir şeyin bir defa meydana gelmesinde (tahakkukunda), başkasının bağlılığı içinde olmayıp her biri asıl olacak şekilde, başka şeye iki kez bağlanması gerekli olmuş olur (birincide mecmua; ikincide ise madde ve sûret cüzlerinin kendilerine). Bu ise akıllı olanın batıl olduğunda şüphe etmediği şeylerdendir. Ancak biz bağlı olmayı (tevakkufu) her defasında asıl olmakla (yeniden olmak) kayıtladık. Çünkü bağlılığın iki kez birinde asaleten (ilk baştan - yeniden) diğeri ise, birinci bağlılığın -mezkûr toplamın tam illetin parçası olduğu kabul edildiği takdirde olması gerektiği gibi- zımnında olmasında bir bozukluk (fesad) yoktur.

Üçüncü olarak: Çünkü üçün iki tanenin toplamına (iki tane birin toplamı) bağlılığı kabul edilmez (sayılar $1+1+1$ şeklinde birler cüz'ünden meydana gelir). “Üçün ikiye bağlılığının lazımı olan ‘et-takaddümü’z-zatı’ (ikinin -maddi olarak- üçten önde olması) ve devamının meydana gelmesi için” sözü ile zikrettiği gerekçelendirmenin kaynağı, birler cinsinden ($1+1$) olan iki (2) ile sayılar meydana geldiğinde meydana gelen derecelerden olan derecesinin arasının karıştırılmasıdır. Zira “iki meydana geldi, hemen arkasından da üç meydana geldi” denildiğinde buradaki “iki” den kasıt birincisidir (sayı); ikincisi (derece) değildir.

Burada şaşılacak bir mahal ve yadırganacak bir yer kaldı. O şudur: Kavm (gruplar) “şeyin (ma'lûlün) ihtiyaç duyduklarının hepsi” diye tefsir edilen tam illetin mürekkep ma'lûl üzerine takaddümünü inkâr ettiler (kabul etmediler). Hangi bölüm olursa olsun ma'lûlün vücut bulmada ihtiyaç duyduklarının bir bölümü (ba'z) bulunmadığında ma'lûlün vücut bulmasının imkânsız olacağına binaen, ister mürekkep ister basit olsun her mümkün mevcutta bulunması mutlaka gerekli olan vücuttan önce gelen vücûbun mezkûr anlamı (ihtiyaç duyulanların hepsi) ile tam illetin eseri olduğunu itiraf ettiler (kabul ettiler). Çünkü ma'lûlün vücut bulmak için ihtiyaç duyduklarının bir bölümü bulunmadığı zaman, ma'lûlün yokluğunun (ademinin) tam illeti gerçekleştiği için, ma'lûlün yok olması vacip olur. Zira vücut kazandıran illetin parçalarından her parçanın

yokluğu, yokluk için tam illettir. Dolayısıyla ma'lûlün vücut bulması da ancak ihtiyaç duyduklarının hepsinin meydana gelmesinden sonra vacib olur (ma'lûlün yokluğu ma'lûlün yokluğunun tam illetinin varlığından sonra vacib olduğu gibi, varlığı da ma'lûlün varlığının tam illetinin varlığından sonra vacib olur). Böylece (vücuttan) önce gelen vücutun, mezkûr anlamı ile tam illetin eseri olduğu sabit oldu. Onların bu itirafı şu inkarla hemen hemen bir arada olamaz. Çünkü mezkûr itirafın lazımı, tam illetin ma'lûlün vücudundan önce gelen vücuttan önce gelmesi zarureti gereği, tam illetin mezkûr anlamı ile -ma'lûl ister mürekkebe ister basit olsun- ma'lûlün vücudundan önce gelmesi ve ona takaddüm etmesidir. Kaldı ki bir şeye takaddüm edene takaddüm eden o şeye takaddüm etmiştir.

Buradan “aralarında irtibat bulunması şartı ile madde ve sûretin toplamı ma'lûlün aynı; bu şart olmaksızın ise tam illetin parçasıdır” diye söylenenin, vârid olan meşhur problemin çözümünde ve buradaki (takaddümdeki) sözü edilen tehlikenin ortadan kaldırılmasında fayda sağlamadığı açığa çıktı. Çünkü bu irtibat şartı da, aynı şekilde ma'lûlün vücut bulmak için ihtiyaç duydukları cümlesindedir. Dolayısıyla bu şartın da ma'lûlün vücut bulmasından önce meydana gelmesi gerekir. Böyle olunca da sözü edilen tehlike kesinlikle gerekir ve kaçınılmaz olur. Allah'ın yardımı ile bu risale tamamlandı.

ÖZGEÇMİŞ

1973 yılında Adapazarı'nda doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu ilde tamamladıktan sonra 1992 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1997 yılındaki mezuniyetinden sonra 1998 yılında Kütahya'da öğretmen olarak göreve başladı. Evli ve bir çocuk babası olup Kütahya'da öğretmenliğe devam ederken, 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisansını tamamladı.