

Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik

Özet: II. Abdülhamid döneminin önde gelen âlimlerinden Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi (ö. 1901), üstlendiği önemli görevlerin yanı sıra farklı ilim dallarında telif ettiği eserler ile de etkili bir isim olmuştur. Çoğu, müellifi hayattayken basılan eserlerinden bir kısmı öğretici vasfı öne çıkan ve âlet ilimlerine hasredilen çalışmalararken az bilinen diğer bir kısmı ise felsefî bir dille yazılmıştır. Bunların en önemlisi, onun, mâhiyetlerin mec'ûliyeti, yani yaratmaya konu olup olmaması meselesine tahsis ettiği risalesidir. Çerkeşseyhîzâde'nin kelamcı, sûfî, fakih gibi bilinen yönlerine ilave olarak filozof yönünü öne çıkaran bu çalışması, onun Ekberî (İbn Arabî takipçileri) düşünce geleneğinden beslenerek mutlak mâhiyetin ontik statüsüne yönelik soruşturmasını içermektedir. O, bu çalışmada oldukça cesur bir biçimde mâhiyetlerin ezeliğini savunmakta ve mâhiyetleri Tanrı'nın bilgisi ile irtibatlandırarak kulun mes'ûliyeti, kader, cebir, nefsu'l-emir gibi felsefî problemlere çözüm aramaktadır. Bu makale, Çerkeşseyhîzâde'nin söz konusu risalesinin içerik açısından tahlilini ve neşrini ihtiva etmekte olup, onun az bilinen felsefî birikimini bir yönüyle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi, mutlak mâhiyet, mec'ûliyet, cebir.

محمد توفيق جرکش شیخی زاده ورسالتہ حول مجعولیة الماہیة: التحقیق والتحلیل

الملخص: كان محمد توفيق أفندي المعروف بـ جرکش شیخی زاده نسبة إلى جده وأنقروي نسبة إلى مولده وقاضي عسكر نسبة إلى وظيفته من أهم علماء الفترة الحميدية، وتعهده وظائف رسمية في الدولة العلية بجانب وظائف التدريس والتعليم في مختلف أنحاء الدولة مثل وظيفة القضاء والإفتاء في الحلب والقاهرة والمدينة المنورة. حصل على إجازة علمية سنة ١٢٦٩/١٨٥٢ بعد ما درس عند مصطفى أفندي الوديني (ت ١٨٥٥) وحافظ سيد أفندي (ت ١٨٥٢). مع أن في أكثر مؤلفاته كان مراعيًا أسلوب التعليم. وله رسائل صغيرة الحجم ركز فيها على مسائل فلسفية دقيقة مثل ماهية العقل والحرارة. ومن ضمنها رسالة تتعلق بمسألة "هل الماهية مجعولة أم لا". وهو في هذه الرسالة يتحدث عن عدم مجعولية الماهية المطلقة مستمدًا من التراث الصوفي خاصة أفكار مدرسة ابن عربي. يدافع المؤلف فيها عن أزلية الماهيات ويتعامل مع المسائل التي ترتبط بمسألة الجعل بشكل غير مباشر نحو مسئولية العبد، والقضاء والقدر، ومعنى نفس الأمر. ونحن سنحاول في رسالتنا هذه أن نكشف الجانب الفلسفي للمؤلف ونظهر آرائه الفلسفية التي تتعلق بمسألة الجعل.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، جرکش شیخی زاده محمد توفيق أفندي، الماهية المطلقة، المجعولية، الجبر.

Makaleye katkılarından dolayı Zeynelabidin Hüseyini ve Hasan Korkmaz'a, kıymetli eleştirilerinden ötürü anonim bakemlere müteşekkirim.

Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

ATIF: Apaydin, Yasin. "Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran/June 2019): 1-30.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellif Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Hayatı

Halvetî-Şâbânî pirllerinden Çerkeşî Mustafa Efendi'nin torunu olarak 1242/1827 yılında Ankara'da doğan Mehmed Tevfîk Efendi, dedesine nispetle Çerkeşşeyhîzâde, memleketine nispetle Çerkeşî ya da Ankaravî, aldığı pâyeye nispetle Kazasker olarak tanınmıştır. İlmiye mensubu olan babası Osman Vehbî Efendi'den ilk eğitimini alan Mehmed Tevfîk Efendi, dönemin önemli âlimlerinden Vindinli Mustafa Efendi (ö. 1855) ve Hafız Seyyid Efendi'den (ö. 1852) ders alarak 1269/1852 yılında icâzet almaya hak kazanmıştır.¹

Mehmed Tevfîk Efendi, icâzeti sonrası Halep (1273/1856), Kahire (1283/1866) ve Medine (1285/1868) gibi önemli ilim merkezlerinde mevleviyetle kadılık görevlerinde bulunmuştur. Deruhte ettiği kadılık vazifeleri sonrasında Ankara'ya dönerek kendisini tedris faaliyetine veren Çerkeşşeyhîzâde'nin bu dönem zarfında yirmi kadar öğrenciyeye icâzet verdiği aktarılır. Neşrimize konu olan mâhiyetin mec'ûliyeti risalesi ile birlikte birçok eserini de bu dönem kaleme aldığı belirtilmektedir.²

Ankara'daki tedris faaliyetlerine on iki sene kadar devam eden Mehmed Tevfîk Efendi, 1882 yılında İstanbul'a gelerek Mahkeme-i Tefîş-i Evkâf müstesharlığı ile İstanbul kadılığı vazifelerinin yanında Anadolu ve Rumeli kazaskerliği pâyelerini almıştır. 1901 yılında ikâmet ettiği İstanbul'da vefat etmiş ve müntesibi olduğu Sofular Ekmel Dergâhı haziresine defnedilmiştir.³

Müderreslik ve kadılık dışında müfettiş-i hükkâm ve Meclis-i Meşâyih nâzırlığı gibi önemli devlet görevlerinde bulunan Mehmed Tevfîk Efendi, telif

1 Zikredilen iki hocası hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. Cavit Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 4: 9-11; Abdulkadir Yılmaz, "İstanbul'un Ulu Hocaları", *Rible* 16 (Temmuz-Eylül 2013): 114-16, 118.

2 Mehmed Tevfîk Efendi'nin hayatı ile ilgili en geniş bilgi, onun *Divân*'ının sonunda yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Tevfîk Efendi, *Kasâid-i Tefîk* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1304), 46-48.

3 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 10: 1873. Bazı kaynaklarda Mehmed Tevfîk Efendi'nin vefat yılı 1893 şeklinde geçmektedir. Bkz. Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 275. Fakat Ekmel Dergâhı'nda bulunan mezar taşında vefat tarihi 1319/1901 Şaban ayı olarak geçmektedir.

hayatında da muhtelif alanlarda eserlere imza atmıştır. Akâid, tasavvuf, edebiyat, mantık, münazara gibi çeşitli ilimlere dair çoğu öğretici nitelikte eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin çoğu müstakil başlıklar altında basılmışken özellikle öğretici olmaktan ziyade felsefî vukûfiyetini gösteren araştırma ürünü eserleri, başlıksız bir şekilde basılmış ya da yazma hâlinde kalmıştır. Felsefî eserlerin genel özelliği, diğerlerine nispetle daha küçük hacimli olup tümünün Arapça yazılmış olmasıdır.⁴

Eserleri arasında Arapça yazılıp oldukça cüzî bir felsefî meseleyi teknik bir dille ele alanı, neşrini hedeflediğimiz mâhiyetin mec'ûl (yaratılmış) olup olmadığı konusuna tahsis edilen risalesidir.⁵

2. *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye* Adlı Eser ve Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesi

2.1. *Risalenin Müellife Âidiyeti ve Adı*

Eserin muhtevasına geçmeden önce muhtemel başlığı üzerine bazı hususların belirtilmesi gerekmektedir. “Muhtemel” dememizin sebebi, yukarıda da belirtildiği üzere, müellif tarafından bu risaleye belirli bir başlık tayin edilmeyişidir. Bu sebeple eser, matbu nüshalarında isimsiz bir şekilde yer alırken kütüphane kayıtlarında “*Risâle fi ma'nâ kavlihîm el-mâhiyye ğayru mec'ûle*”, “*Risâle fi mâhiyyeti'l-mümkinât*” gibi muhtelif adlarla kaydedilmiştir.⁶ *Dîvân*'ının sonuna kaydedilen tercüme-i hâlinde zikredildiğine göre müellif, mezkûr risalesi de dahil olmak üzere eserlerinin büyük bir kısmını kadılık görevlerinin ardından Ankara'ya dönüp kendisini tedrise verdiği sırada kaleme almıştır. Söz konusu hâl tercümesinde geçen cümleler şöyledir:

- 4 Mehmed Tefvîk Efendi hem Türkçe hem de Arapça birçok eser kaleme almıştır. Genel itibarıyla öğretici yönü baskın olan eserleri Türkçe olarak kaleme alan müellif, daha teknik bir dille yazılıp araştırma yönü öne çıkan eserleri ise Arapça yazmıştır. Bu sebeple olsa gerek, özellikle Arapça yazdığı eserleri, nispeten daha az bir ilgiye mazhar olmuştur.
- 5 Risale daha önce tarafımızdan tercüme edildiğinden bu çalışmada yalnızca tahkikli neşrine yer verilecektir. Eserin tercümesi için bkz. Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi, “Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığında Dâir”, trc. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Mehtinler* içinde, der. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 485-493.
- 6 Söz gelimi, Süleymaniye Kütüphanesi Kadızâde Burhan koleksiyonu 137 numaralı demirbaşın katalog bilgilerinde ilk başlığa yer verilirken Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde koleksiyonu 752 numaradaki aynı eser, bu kez ikinci başlıkla kaydedilmiştir.

“Bu müddet zarfında halka-i tedrislerine hâzır olan yirmi kadar zâta i'tâ-i icâzete muvaffak, *İcmâl-i İlm-i Nabv* ve *Tabkîk-i İdrâkât* ve *İlm-i Sarftan Mufassal* nâm risâleler ile fâkid-i vakt hakkında kazâ-i salâtın lüzûm ve adem-i lüzûmuna ve mâhiyet[in] mec'ûle olup olmadığına ve sâireye dâir birçok âsâr-ı ilmiyye meydana getirmişlerdir.”⁷

Görüldüğü üzere mec'ûliyet konusuna ayrılan risale, burada da tıpkı yazma nüshası ve diğer basılı nüshalarında olduğu gibi konusuna nispetle anılmış, muayyen bir başlık almamıştır.⁸ Zikredilen sebeplerden dolayı biz de risaleyi içeriğini göz önünde bulundurarak *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye* (Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risale) muhtemel başlığı altında ele almayı uygun gördük. Belirtmemiz gerekir ki bu başlık, müellifin mâhiyetlerin mec'ûl olduğu şeklinde bir görüşe kâil olduğunu belirtmeyip, risalenin konusuna dair bilgi vermeye matuftur. Haddizâtında müellif, risalede, ileride de görüleceği üzere, mâhiyetlerin mec'ûl olmadığı görüşünü savunmaktadır.

Mehmed Tevfik Efendi, kaleme aldığı eserlerinde genellikle sebep-i telif belirtirken mevzubahis risalesine herhangi bir ön açıklama yapmaksızın başlar. Dolayısıyla eserin hangi sâiklerle yazıldığına dair ancak bazı ihtimallerden bahsedilebilir. İlk akla gelen ihtimallerden biri, müellifin Ankara'da tedris faaliyeti sırasında okuttuğu eserler vesilesiyle, ilgili konuyu açıklama sadedinde bu eseri kaleme almış olabileceği yönündedir. Oldukça teknik bir dille yazılan eserin bu gayeye matuf olarak yazıldığını söylememiz için herhangi bir somut delilimiz olmamakla birlikte müellifin *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi mâhiyetin mec'ûliyeti konu-

7 Mehmed Tevfik Efendi, *Divân*, 47.

8 Bu sebeple olmalı ki gerek *Osmanlı Müellifleri*'nde gerekse *Son Asır Türk Şâirleri* gibi müellifin hayatına ilişkin ilk elden bilgi veren kaynaklarda Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin matbu eserleri arasında mâhiyetin mec'ûliyeti risalesi zikredilmemiştir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1: 296; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1874. Aynı şekilde Çerkeşşeyhîzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalarda yine risaleye yer verilmediği görülmektedir. Bkz. Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi ve Levâyihu'l-Kudsîyye fî Fedâilî's-Şeyhî'l-Ekber”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008): 335-337. Bunun istisnasını Çerkeşşeyhîzâde'nin dört risalesini kısa tanıtma amacı taşıyan bir çalışmada görmekteyiz. Oldukça kısa ve risalenin içeriği ile kısmen uyuşan bir tasvir için bkz. Muhittin Eliaçık, “Çerkeşşeyhîzâde Muhammed Tevfik Efendi'nin 'Resâil'i”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*, ed. İbrahim Akyol-Abdulsalam Arvas-Gürkan Dağbaşı-Fatih Güzel-Fatih Sona (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017), 103.

suna değinen eserlere vukûfiyetini hem bu risalesi hem de diğer eserlerinden bilmekteyiz.⁹ *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Osmanlı medrese müfredatında en çok okunan felsefî-keleâmî eserlerin başında gelmesi gerçeğini dikkate aldığımızda Çerkeşşeyhîzâde'nin de bu tedaris faaliyetine katılıp eseri okuttuğunu ve mec'ûliyet konusu ile ilgili kafalarda oluşan birtakım sorulara cevap verme gayesiyle eserini telif ettiğini varsayabiliriz.

Eserin yazım sebebi olarak görebileceğimiz bir diğer sâik, müellifin kişisel ilgisiyle irtibatlandırılabilir. Başka eserlerinde de açıkça belirttiği üzere, İbn Arabî'nin düşüncesinin müellifin düşünce dünyasında özel bir yeri vardır.¹⁰ İbn Arabî savunusu yazacak denli bu düşünceye sahip çıkan müellif, mâhiyetlerin mec'ûliyetine tahsis ettiği risalede de konuyu vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli sacayaklarından a'yân-ı sâbite konusyla irtibatlandırmakta ve risalenin sonunda bu iki meseleyi bir arada ele almaktadır. Bu gerçeği göz önünde bulundurduğumuzda, müellifin, İbn Arabî düşüncesi bağlamında mezkûr konuyu aydınlatma gayesiyle eserini yazdığını söyleyebiliriz.

2.2. Eserin Muktevası ve Tablili

Risale, müellifinin tespitiyle söylenecek olursa, “birçok düşünürün ayaklarının kaydığı” bir mesele olan mâhiyetin bir tesire konu olup olmadığını araştırmaya hasredilmiştir. Müellife göre bu konuda biri ittifak edilen, diğeri ise ihtilaf edilen olmak üzere iki temel hususun açıklanmaya ihtiyacı vardır. Üzerinde düşünürlerin ittifak ettiği husus, mümkün mâhiyetin mevcut olabilmek için

9 Çerkeşşeyhîzâde'nin *Şerhu'l-Mevâkıfa* vukûfiyetini en açık şekilde gösteren eseri, Giritli Sırrı Paşa'nın kendi *Şerhu'l-Akâ'id* tercümesini kısaltarak yeniden neşrettiği *Nakdül-keleâm fi 'akâ'id-i İslâm* (Matbaa-i Ebüzziyâ, 1302) isimli tercümesinde yer alan “sehv ü hatânın ta'yîn ve ta'dâdi”na yönelik yazdığı tenkit yazısıdır. O, eserin birçok yerinde, tercümede hatalı bulunduğu yerleri *Şerhu'l-Mevâkıf* başta olmak üzere, klasik keleâm eserlerine atıfla tashih etmektedir. Mezkûr atıflara örnek için bkz. Mehmed Tevfik Efendi, [*Şerh-i Akâid-i Nesefî Tercümesi'ndeki Hatalara Dair Risâle*], t.y., 11, 21, 29. Eser, Hikmet Akpur tarafından hazırlanarak neşredilmiştir. Bkz. Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi, “Şerh-i Akâid-i Nesefî Tercümesindeki Sehv ve Hatalara Dair”, *Din Felsefesi Açısından Maturîdî Gelen-eki* içinde, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 1258-1270.

10 Hatta bu konuda müstakil bir eser kaleme alarak Şeyh-i Ekber ve vahdet-i vücûdu müdafaa etmiştir. Bkz. Mehmed Tevfik Efendi, *Levâiyü'l-kudsiyye* (İzmir: Vilâyet Matbaası, 1303). Eser hakkında detaylı bir çalışma ve eserin neşri için bkz. Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafası”, 331-351.

bir fâile ihtiyaç duyduğudur; aksi takdirde mümkün, mümkün değil Zorunlu olurdu. Aynı şekilde mümkün varlığın hem mâhiyeti hem de varlığına ilişen iki tesirin olamayacağı hususunda da düşünürler ittifak etmişlerdir.¹¹ Dolayısıyla Çerkeşseyhîzâde için esas tartışma konusu, mümkün mâhiyetin varlığını dikkate almaksızın bizzat kendisi itibara alındığında ortaya çıkmaktadır.

Mutlak ya da hiçbir şart olmaksızın itibara alınan (*lâ bi-şart*) mâhiyetin¹² konumunu tartışma konusu kılan Çerkeşseyhîzâde, bu konuda iki ana akımdan bahsetmektedir. İlk grup, mâhiyetin, varlığı ve yokluğu dikkate alınmadığında, bir fâilin eseri olduğunu savunmaktadır. Onlara göre eser ya da tesir ile kastedilen, eserin tesir edene bağlı oluşudur. Öyle ki, tesir edenin ortadan kalkması ile eser de ortadan kalkmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da varlık, soyutlamaya dayalı bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Bir diğer düşünür grubu ise mâhiyetin mutlak olarak alındığında herhangi bir tesire açık olmadığını düşünmekte, bilakis tesirin –ya da teknik tabiriyle *ca'lin*– mâhiyetin mevcut olmasına iliştiğini savunmaktadır. Dolayısıyla mâhiyetin kendisi bu tesire kapalı olup ancak varlığa gelişi sayesinde bu etkiye açık olmaktadır. Bu bağlamda tesir, ilkinden farklı olarak, “bir şeyi başka bir şey kılmak” manasını kazanmaktadır. Ayrıca bu durumda varlıkla nitelenmek, ilk gruptakilerin varlığı itibarî bir kavram olarak görmelerinin aksine, hakikî bir hüviyet almaktadır.¹³

Çerkeşseyhîzâde'nin, risalesine mec'ûliyet meselesinin ittifak edilen ve akabinde ihtilaf edilen yönleri ile başlamasının ardında, eser boyunca da dikkat çeken bir sebep bulunmaktadır. Ona göre, kimi düşünürler, meselenin lafzî bir tartışma olduğunda diretseler de vakia bunu yalanlamaktadır.¹⁴ Zira mâhiyetin

11 Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 190.

12 Mâhiyetin muhtelif itibarlarla ele alınışı için bkz. Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 336-338.

13 Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 190-191.

14 Bu noktada Çerkeşseyhîzâde kendi görüşünü desteklemek için *Şerbu'l-Mevâkıf* muhâşşilerinden Siyalkûtî'ye (ö. 1067/1657) başvurmuştur. O, hâşiyesinde mec'ûliyet tartışmasının lafzî değil de manevî olduğunu söylemektedir ve ona göre hilâf, “mâhiyetler özünde fâilin bir eseridir, mâhiyetlerin mevcut olması da soyutlamaya dayalı bir şeydir” diyenler ile “mâhiyetler özünde mâhiyet olup fâilin tesiri, mâhiyetlerin varlıkla vasıflanması hususundadır” diyenler arasında meydana gelmiştir. Siyalkûtî'ye göre varlığın mâhiyetle aynı olduğunu savunanlar ilk görüşü, varlığın mâhiyetten farklı olup ona zâid olduğunu söyleyenler ise ikinci görüşü savunmuştur. Bkz. Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye* (1305), 5-6. Siyalkûtî'nin açıklamaları için bkz. Siyalkûtî, *Hâşiyeye 'alâ Şerbi'l-Mevâkıf*, 3: 53.

mec'ûl olup olmadığı konusu, birçok kişinin ihtilafa düştüğü bir mesele olup, hakkında ciddi fikir ayrılıklarının meydana geldiği yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim kendisi de bu yönde çaba sarfeden düşünürlerden biri olarak meselenin kökenine inmeye çalışmakta ve erişilen neticenin uzanımlarını risalenin sonuna dercetmektedir. Öyle ki konu, kulun mes'ûliyetinden kader bahsine, a'yân-ı sâbiteden ahvâl teorisine, ezeliyetten hudûsa, duâdan cebre kadar birçok alana yansımaları olan bir mesele olarak vaz' edilmektedir.

Çerkeşseyhîzâde'nin kişisel özelliğinin bir yansıması olarak farklı düşünce geleneklerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını risalesinde mezcetmeye çalıştığını görmekteyiz. O, eser boyunca nazarî tasavvuf (Ekberî gelenek) ile felsefî kelâm (Râzî sonrası kelâm) düşüncesini bir araya getirmeye çalışmaktadır. Söz gelimi, mâhiyetlerin mec'ûliyeti konusunda kendi görüşünü ortaya koyduğu sırada şöyle der:

“Kabûle en lâıyk olan görüş, mâhiyetlerin mutlak olarak yaratılmamış (gayr-ı mec'ûl) olduğudur. Zira Allah Teâlâ'nın ilim mertebesi, yaratmayı (ca'l) önceler. Dolayısıyla mâhiyetler, ilim mertebesinde kendilerine yaratma ilişmeksizin birbirinden ayrışık ve çokluk hâlinedir. Hâl böyle olunca mâhiyetlerin özünde bir yaratmanın konusu oldukları nasıl söylenebilir? Bu sebeple, 'mümkün varlıklar, haricî varlıkları itibarıyla sonradan (hâdis) olmakla birlikte ilmî varlıkları itibarıyla kadîmdir. Bu itibarla onlar için 'şeylerin mâhiyetleri, yüce harfler (el-hurûfu'l-âliyât), a'yân-ı sâbite ve heyâkil olarak isimlendirilir' denmiştir.”¹⁵

Görüldüğü üzere ilgili mesele; felâsifeye ait *mümkün mâhiyet*, İşrâkî geleneğe ait *heyâkil* ve Ekberî geleneğe ait *a'yân-ı sâbite* kavramları bir araya getirilerek ele alınmıştır. Haddizâtında bu tavır, Çerkeşseyhîzâde'ye has bir tavır olmayıp öncesinde birçok düşünür tarafından da dile getirilmiştir. Özellikle Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Afîfüddin Tilimsânî¹⁶ (ö. 690/1291) ve Dâvûd-i Kayserî¹⁷ (ö. 751/1350) gibi Ekberî düşünürler, eserlerinde bu tarz

15 Mehmed Tevfik Efendi, *Risâle fî mec'ûliyeti'l-mâhiyye*, 5a.

16 Çerkeşseyhîzâde'nin bu yaklaşımına oldukça yakın ifadeleri Tilimsânî'nin *el-Mevâkıf* şerhinde görmekteyiz. O, şöyle der: “İnsanın anlamını ifade eden manalara gelince, kimileri onu *a'yân-ı sâbite*, kimileri *mâhiyetler*, kimileri şuûn, kimileri *ahvâl*, kimileri *merâtib*, kimileri de *me'ânî* olarak isimlendirmiştir.” Bkz. Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferi*, thk. Cemâl el-Merzûkî (Kâhîre: Merkezü'l-Mahrûse, 1997), 482. Bu sözlerin detaylı anlatımı için bkz. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî: İlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayınevi, 2019), 214-216.

17 Söz gelimi Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-bikem*'in mukaddimesinde, bu bağlamda şöyle demektedir:

bir yakınlaştırma çabasına girerek düşünce geleneklerinin kesişim noktalarını göstermek istemişlerdir.

Risalede mâhiyetin mec'ûl olup olmadığını felsefî bir dille uzunca tartışan müellif, eserin sonunda¹⁸ kendi kanaati olarak “mâhiyetlerin mutlak olarak mec'ûl olmadığı”nı dile getirir.¹⁹ Çerkeşşeyhîzâde, konuyu salt felsefî bir düzlemde tartışmakla yetinmeyip bu görüşün uzantısı olarak değerlendirdiği birtakım yan düşünceleri de gayet açık ve hatta cüretkâr bir şekilde ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle Yaratıcı ile kul arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu gündeme getirmekte ve cebr ile kader hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Teorik zeminin pratikteki yansıması olarak görebileceğimiz bu kısım, yukarıda da vurgulandığı üzere kader, cebir, mesûliyet, duâ gibi konular hakkında soru-cevap kısmını içerir. Bu soruların ilki, diğer bütün soruların temelini oluşturması açısından önem taşımaktadır. Müellif şöyle der:

“Dersen ki; mâhiyetler haricî anlamda yaratmaya konu olmasa da bilmeye/bilinmeye konu olması itibarıyla bir yaratmanın da (*ca'lin 'ilmiyyün*) konusudur.

Derim ki; ilim, açığa çıkarıcı (*kâşif*) olup malûma, onda olmayan bir şeyi yükleme ya da onda bulunanı kaldırma anlamında herhangi bir etkide bulunmaz, bilakis O'nun bir şeyi bilmesi, bildiği ne şekilde ise o sûrette bilmesinden ibarettir. Dolayısıyla mâhiyetler, istidatları itibarıyla ezeli olup yaratma ya da değişime konu olmaktan münezzehtir. Zira onlar, yaratma ve etkilenmeden uzak olan zâtî şüunların gölgeleridir. O, nasıl ise onu bilmiş, bildiği üzere hükmetmiş, hükmettiği üzere de takdir ve var etmiştir. Kader kazâya, kazâ

“İlâhî isimlerin Allah'ın ilminde akledilir sûretleri vardır. Zira O, zât, esmâ ve sıfatlarını zâtı dolayısıyla bilir. Bu ilmî sûretler özel bir taayyün ve muayyen bir nisbet ile tecelli eden zâtın aynı olup ister küllî ister cüzî olsun ehlullah ıstılahınca *a'yân-ı sâbite* olarak isimlendirilmiştir. Ehl-i nazar katında, küllî olanları mâhiyet ve hakikatler, cüzî olanları ise hüviyetler olarak isimlendirilmiştir.” Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-bikem*, thk. Seyyid Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386), 61. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., “Risâle fî 'ilmî't-Tasavvuf”, thk. Mehmet Bayrakdar, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 193.

18 Risalenin soru-cevap kısmını teşkil eden ve müellifin kendi kanaatini ortaya koyduğu bu kısım, matbu nüshada bulunmamaktadır. Bu kısımlar tahkikte, yazma nüshadan ilave edilerek dipnotlarda gösterilmiştir. Matbu nüshada bu kısmın yer almıyor oluşu, müellifin bizzat kendi tasarrufu olabileceği gibi bir hataya mebnî de olabilir.

19 Mehmed Tefkik Efendi, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 5a.

ilme, ilim malûma, o da onun gölgesine tâbidir. Ezcümle, [Tanrı'nın] bil-
diğinin aksine bir şeyin zuhûru imkânsızdır. Bu sebeple 'tedbir, kaderden
müstağni kılmaz' denmiştir.”²⁰

Yukarıdaki ifadelerde, açık bir dille, Tanrı da dâhil olmak üzere bütün mev-
cutların bilgisinin “İlim, mâluma tâbidir” kaidesi gereğince tahakkuk ettiği be-
lirtilmektedir. Bunun bir sonucu olarak da ilim, kazâ, îcâd, takdir ve hüküm
verme gibi fiiller, nihai tahlilde bilinenlere yani mâhiyetlerin bilgisine dayandı-
rılmaktadır. Dolayısıyla müellife göre bütün bu fiillerin kaynağı olan mâhiyetler
de ezeliyet vasfına sahip olmak zorundadır.²¹

İlmin malûma tâbi olmasının bir diğer neticesi, Gazzâlî'ye nispetle şöhret
bulan, “Olandan daha iyisi imkân dâhilinde değildir”²² ya da müellifin ifadesiyle
“Vâki olandan daha kâmil olanı mümkün değildir”²³ görüşüdür. Zira her bir
mevcut, kendi mertebesinde ezeliyet bir tertip ile bulunmakta olup, nefsülemlerde
bu hâlden daha iyi bir hâlde bulunması imkânsızdır. Müellifin bu çerçevede
dikkat çektiği bir diğer husus, mâhiyetlerin ontolojik konumu ile nefsülemler

- 20 Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 5b. Çerkeşseyhîzâde, ifadelerinden ted-
birin hiçbir şekilde fayda vermeyeceği gibi bir sonuca varılabileceği ihtimaline binaen, tedbirin
takdir ile irtibatına değinmekte ve ikisi denk geldiğinde (*müsâdefe*) tedbir ya da duâ etmenin fay-
da vereceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla ona göre, kişinin duâyaya sığınması abes değil, bilakis
ibadet olması yanında tedbire muvafık olduğunda tesiri de mümkün olabilen bir eylemdir. Bkz.
Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 5b-6a.
- 21 Mâhiyetlerin bir yaratma fiiline konu olmaması gerektiği, Ekberî düşünürlerin genel tavrını yan-
sıtmaktadır. Bu bağlamda Konevî şöyle der: “Hakikatler, malûm oluşları, yoklukları ve sûretleri-
nin Hakk'ın ezeliyet-zâtî ilminde taayyün etmesi itibarıyla 'mec'ûl/yaratılmış' diye nitelenemezler.”
Bkz. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009),
23. Ayrıca bkz. Konevî, *Risâletü'n-Nusûs*, thk. Hâmid Nâci İsfahânî (Kum: Mektebetü İsrâk,
1390), 98. Aynı bağlamda Kayserî de şunları dile getirir: “A'yân, ilmî sûretler olmaları bakımın-
dan yaratılmışlıkla (mec'ul) vasıflanamaz. Zira bu takdirde hariçte mâdum olurlardı. Yaratılmış
olan ise sadece mevcut olabilir”. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 64-65.
- 22 Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 7a. Çerkeşseyhîzâde, “zorunluluk” kavramını
konu edinen bir başka eserinde, Gazzâlî'nin birçok görüşü gibi, mezkûr “leyse fi'l-îmkân” görüşünü de
Ebû Tâlib el-Mekkî'den istifade ederek dile getirdiğini söylemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmed
Tefîk Efendi, [*Risâle fi'l-vücut*], Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, nr. 1722, 7b-8a.
- 23 Mehmed Tefîk Efendi, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*, 193. Gazzâlî'nin birebir bu ifadelerle
olmasa da aynı anlama gelen görüşleri için bkz. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: el-Mekte-
betü'l-Kayyime, t.y.), 1203. Gazzâlî'nin konuya dair görüşlerinin kaynakları ve değerlendirmesi
için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? ‘Leyse fi'l-îmkân’
Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 9/16 (2004): 242.

meselesi arasındaki bağlantıdır. Nefsülemr tartışmasına kısa bir şekilde değinen Çerkeşseyhîzâde, bu konudaki görüşünü yine kesin bir dille ortaya koymaktadır. Ona göre, nefsülemrle kastedilen Allah Teâlâ'nın ilmidir. Dolayısıyla nefsülemrin ilk akıl olduğunu söyleyenlerin görüşü isabetli değildir.²⁴

Risalesinin sonunda cebr meselesini ele alan Çerkeşseyhîzâde, eser boyunca savunduğu görüşle tutarlı bir şekilde mutlak manada cebirden kurtulmanın mümkün olmadığını savunur. Hatta o, bu konuda biraz daha ileri giderek asıl olanın cebri olumsuzlamak değil, Tanrı'dan zulmü ima edecek câbiriyyet/zorlayıcılık vasfının kaldırılması olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla mâhiyetlerin ezeli olması, aynı zamanda Tanrı'nın insanı zulmettiği şeklindeki bir yargının da hükümsüz olduğunu göstermektedir.²⁵

Netice itibarıyla, Çerkeşseyhîzâde'nin mâhiyetlerin mec'ül olmadığını ispata yönelik kaleme aldığı risalesi, konunun muhtelif yönlerini de dikkate alarak kader, cebir, hürriyet, nefsülemr gibi felsefe tarihinin tartışmalı konularına dair müellifin açık ve net görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu yönüyle risale, mec'üliyet bahsinin diğer felsefî sorunlarla ilişkisini açıkça ortaya koymakta olup meselelerin birbirleriyle bağlantısını kurmaya çalışmıştır. Özellikle Ekberî geleneğin a'yân-ı sâbite görüşü ile meseleye yaklaşan düşünür; Meşşâî, İşrâkî ve kelâmî düşünce geleneklerinin metafizik anlayışlarını da dikkate alarak üzerinde uzlaşılması zor görünen bu meseleyi hem taraflarını netleştirerek hem de sorunlu yanlarına cevap arayışı içerisinde çözmeye gayret etmiştir.

2.3. Yazma ve Matbu Nüshaların Özellikleri

Çerkeşseyhîzâde'nin eserlerinin çoğu basılmış hâliyle elimizde mevcuttur. Mâhiyetin mec'üliyetine dair telif ettiği risale de bu basılı eserleri arasında yer almakta-

24 Mehmed Tefkik Efendi, *Risâle fi mec'üliyyeti'l-mâhiyye*, 193. Nefsülemrin ilk akıl olması gerektiğine dair görüş, genellikle Nasîrüddin et-Tûsî'ye nispet edilmektedir. Öğrencisi İbnü'l-Muttahar el-Hillî'nin *Tecrid* şerhi *Keşfü'l-murâd*'da aktardığına göre, hocası Tûsî'ye nefsülemrin ne olduğuna dair bir soru tevcih etmiş ve hocası da cevap olarak nefsülemrle kastedilenin faal akıl olduğunu söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Beirut: Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2005), 53-54.

25 Mehmed Tefkik Efendi, *Risâle fi mec'üliyyeti'l-mâhiyye*, 8a. Ona göre, peygamberlerin yeni bir şey ihdâs etmek için değil, var olanı açığa çıkarmaya yönelik davette bulunduğunu söylemek de yine bu görüşün bir uzantısıdır. Hatta bu durum, peygamberlerin daveti ile sınırlı olmayıp bütün var olanları kapsamaktadır.

dır. Görebildiğimiz kadarıyla eser, müellifin hayatının son yıllarında, biri risaleler mecmuası içerisinde, diğeri ise müstakil olmak üzere iki defa basılmıştır.

Eserin 1305/1887-88 yılında İstanbul'da yapılan ilk baskısı, "Meclis-i Meşâ-yih nâzırı fazîletlü el-Hâc Tevfik Efendi hazretlerinin eser-i 'âlîleridir" serlevhasını taşımaktadır.²⁶ Burada eser için müstakil herhangi bir başlık kullanılmamış olup doğrudan besmele, hamdele ve salvele ile metne giriş yapılmıştır.

Bu ilk baskıdan üç sene sonra, 1308/1890-91 senesinde, müellifin birçok risalesini ihtiva eden bir mecmua içerisinde ikinci defa basılan söz konusu risalenin bu basımında da eser için herhangi bir başlığın tayin edilmediği görülür.²⁷ Mecmuada yer alan sarf, nahiv, akâid gibi konuları ele alan eserlerin başlıklandırılmış olmasına rağmen felsefi konulara hasredilen iki risalenin başlık taşıması dikkat çekicidir.²⁸

Basılmış iki nüshanın haricinde, eserin ilk basımından yaklaşık sekiz yıl kadar önce istinsah edilmiş bir de yazma nüshası mevcuttur. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar koleksiyonu 5244 numaralı demirbaşta kayıtlı olup dokuz varak hacminde olan bu nüsha, içerisinde bulunduğu cilt üzerine düşülen kayıt doğrultusunda "*Risâle fi'l-keîâm*" şeklinde kataloglanmıştır.

Zahriyesinde "Çerkeşseyhîzâde Tevfik Efendi'nin telifidir" şeklinde bir kayıt ihtiva eden nüsha, ferağ kaydında yer alan bilgiye göre 1297 (1879-1880) tarihinde istinsah edilmiştir. Son varakta eserin istinsah tarihi dışında müstensih ya

26 Mehmed Tevfik Efendi, *Risâle fi Mec'ûliyeti'l-mâbiyye* (İstanbul, 1305).

27 Risaleler mecmuası; *Behcetü't-tarf fi 'ilmi's-sarf, Hediyetü's-sıbyân, İcmâlü 'ilmi'n-nabv, Miftâhu'l-'akâid, Mâhiyetin mec'ûliyeti hakkında, Akıl hakkında, Risâle fi hakki fâkidi's-salât, Risâle fi hakki te'siri'l-harâre er-rebâvete ve'l-heyecân, Risâle fi hakki Şeyhi'l-Ekber İbni'l-'Arabî, Nakdül-keîâm fi 'akâidi'l-İslâm* kitabının tenkit ve tashihi, *Risâle der hakk-ı Pâdişâh-ı cihân Abdülhamîd Han* gibi konu ve isimleri ihtiva etmektedir. Mâhiyetin mec'ûliyeti risalesi, 190 ila 195. sayfalar arasında yer almaktadır. Bkz. Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi, *Resâil* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308).

28 Söz konusu iki risaleden biri, neşrini gerçekleştirdiğimiz eser, diğeri de akıl ve idrak konularını ele alan eserdir. Her ne kadar müellifin eserleri arasında *Tabkik-i İdrâkât* başlığıyla yer alan eserin bahse konu olan risalenin başlığı olması muhtemelse de bu konuda elimizde kesin bir kanıt yoktur. Çerkeşseyhîzâde'nin bu risalesi, daha önce tarafımızca tercüme edilerek neşredilmiştir. Bkz. Mehmed Tevfik Efendi, "Akla Dair", trc. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, 493-503.

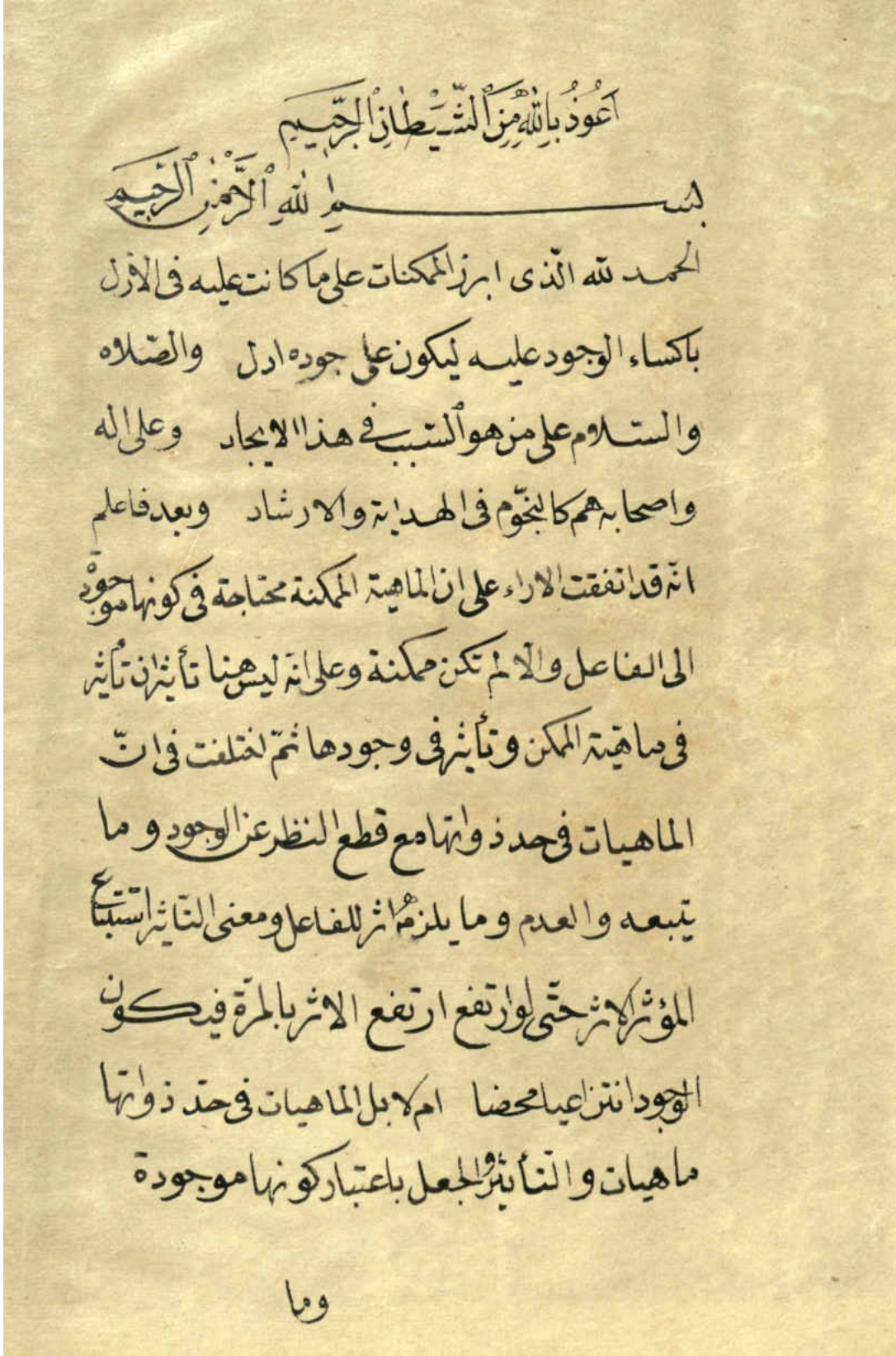
da istinsah tarihine dair bir bilgi yer almamaktadır. Oldukça itinalı bir şekilde yazıldığı anlaşılan nüshada, müellif ya da bir başka kimseye ait herhangi bir ilave kayda rastlanmamaktadır. Eser bu hâliyle birine sunulmak ya da basıma kaynak teşkil etmek üzere yazılmış intibayı uyandırmaktadır. İstinsah tarihi ve eserin yer aldığı kütüphane birlikte düşünüldüğünde, müellifin hayatta bulunduğu sırada eserini saraya sunmak istemesi ve buna binaen yazdırdığı ihtimalini düşünebiliriz. Üçüncü bir ihtimal ise nüshanın bizzat müellifin kaleminden çıkmış olabileceği yönündedir; ancak, metnin oldukça itinalı bir şekilde yazılmış olması, ferağ kaydı da dahil olmak üzere eserin hiçbir yerinde müellife dair bir not ya da kayda rastlanmıyor oluşu gibi sebeplere dayanarak bu son ihtimalin zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

2.4. Eserin Neşrine Dair

Yukarıda da ifade edildiği üzere, eserin biri yazma, diğer ikisi matbu olmak üzere toplamda üç nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların tümü müellif hayatı boyunca yazılmış veya basılmıştır. Her üç nüshanın da herhangi bir başlık taşıyor oluşu, müellifin eserine bir başlık koymayı tercih etmediği şeklinde yorumlanmalıdır. Bunun muhtelif sebepleri düşünülebilse de kanaatimizce en açık olanı eserin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Siyalkûtî'nin* hâşiyesi üzerine düşülen bir ta'likât hüviyetinde olmasıdır. Risalenin hemen her sayfasında görülen kısa ya da uzun iktibaslar, bunu doğrular niteliktedir. Bununla birlikte, başındaki hamdele ve salvele ile yazma nüshadaki ferağ kaydı birlikte düşünüldüğünde, eserin yarım kalmış bir ta'likât olmayıp müstakil bir risale olduğunu da ilave etmemiz gerekir.

Nüshalar arasındaki bir diğer ortak nokta, her üçünün de müellif hayatı boyunca yazılmış veya basılmış olmasıdır. Sırasıyla 1879-80, 1887-8 ve 1890-1 tarihlerini taşıyan nüshalar, müellifin yaşamının son on yılı içerisinde neşredilmiştir. Çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere, müellifin hayatında basılan *Dîvân*'ının sonunda yer alan hâl tercümesinde onun Ankara yıllarında kaleme aldığı anlaşılan eserinin İstanbul kadılığı görevine getirildiği 1880 senesi öncesi yazılmış olması gerekir. Böylelikle elimizde bulunan yazma nüshanın, müellifin bizzat kaleme aldığı nüshasından sonra yazıldığı kesinlik kazanmaktadır. Bu, aynı zamanda eserin en az iki yazma nüshası olduğunu gösterir ki daha önce yazılanı maalesef elimizde değildir.

Yazma ve matbu nüshalar yakından incelendiğinde ittifak ettikleri bu hususlar yanında metinlerin ciddi manada farklılıklar taşıdığı da görülmektedir. Eserin neşrini de zorlaştıran bu durumun muhtelif nedenleri üzerinde durulabilir. İlk akla gelen, eserin son hâlinin müellifin de hayatta olduğu bir dönemde basılmış olmasından dolayı bizzat yazarı tarafından birtakım değişikliklere maruz bırakılmış olmasıdır. Böyle bir durumda eserin son hâlini esas alarak neşretmek en makul yol olarak görünmektedir. Nitekim biz de eserin neşrinde son basılan hâlini asıl nüsha kabul ettik. Bu nüsha (م) olarak işaretlenmiştir. Fakat geç tarihli nüsha ile yetinildiğinde, eserin diğer iki nüshası ile yaptığımız mukabele sırasında rastladığımız, müellifin istifade ettiği kaynakları daha açık bir şekilde gösteren, iktibas ettiği metinlere dair açıklayıcı yorumlarını içeren ve dahası kendine has önemli gördüğümüz birtakım düşüncelerini ihtiva eden kısımlar eksik kalmaktadır. Dolayısıyla eserin neşrini hazırlarken son tarihli nüshayı asıl almakla birlikte özellikle yazma nüsha başta olmak üzere diğer nüshada yer alan ilave bilgileri de eklemeyi uygun gördük. Yazma nüsha (ن) olarak diğer matbu nüsha ise (ق) olarak işaretlenmiştir. Takip edilebilir olması açısından asıl olarak seçilen nüshanın sayfa numarası metin içinde mukabele edilen yazma nüshanın varak numarası ise kenarda gösterilmiştir. Bu ilave kısımlara, metnin bütünlüğünü bozmamak adına dipnotta yer verdik. Böylelikle hem metnin son matbu hâline müellif tarafından yapılan tasarruflar korunmuş, hem de konuya dair açıklayıcı nitelikteki yorumların sunulması sağlanmıştır.



سبب التجرى صاحب اوها القاصه وانكار عالم النخير
الصانع التعليم الخبير لقصور فهم وعدم اتقان علم لان
المغرض فيفيض الاعلى حسب استعدادات الممكنات الازلية
وهي غير مجبولة له تعالى كما سبق تفصيله قال الله تعالى
والله فضل بعضكم على بعض في الرزق والرزق منه
ما هو روحاني كالعلوم وحسي كالاعينة وما ينزله الا
بقدر معلوم وهو اي القدر المعلوم هو الاستحقاق
الذي يتمتبه السيين الثابتة لا غير والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل فليكن هذا الختام
الحمد لله على الاتمام وعلى رسوله الصلوة والسلام
وعلى اله واصحابه الكرام
سنة سبع وتسعين ومائتين
والف بعد الهجرة

B. Tahkikli Metin Neşri

رسالة في مجعولية الماهية

لجركش شَيْخِي زَادَه

[١٩٠] / أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبرز الممكنات على ما كانت عليه في الأزل بإكساء الوجود عليها،^١ لتكون على وجوده دالة، وعلى جوده أدل، والصلاة والسلام على من هو السبب في هذا الإيجاد، وعلى آله وأصحابه هم كالنجوم في الهداية والإرشاد.

وبعد؛ فاعلم أنه قد اتفقت الآراء على أن الماهية الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل، وإلا لم تكن ممكنة؛ وعلى أنه ليس هنا تأثيران، تأثير في ماهية الممكن وتأثير في وجودها. ثم اختلفت في أن الماهيات في حد ذاتها، مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه، أثر للفاعل، ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع، ارتفع الأثر بالمرّة، فيكون الوجود انتزاعياً محضاً أم لا؛ بل الماهيات في حد ذاتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة / وما يتبع الوجود. ومعنى التأثير جعل شيء شيئاً، فيكون الإتيان بالوجود حقيقياً سواء كان موجوداً أو معدوماً.^٢

فهذه مسألة كانت من المداحض التي تزلت فيها أذهان الفحول، وتزل فيها أقدم العقول. حتى قال بعض من أكابر المدققين: «إن معنى قولهم «الماهية غير مجعولة»، أن المجعولية ليس نفس الماهية ولا داخله فيها، على قياس ما قيل من أن «الماهية لا واحدة ولا كثيرة»،^٣ وهو بعيد جداً؛ إذ لا يتصور فيه النزاع مع أن المسألة منازع فيها بين العلماء.

١: ن: عليه.

٢ للمقارنة انظر حاشية على شرح المواقف للسيالكوتي، ١/٣٣٨.

٣ والقائل هو الإمام الرازي على ما نقل الجرجاني في شرح المواقف، ١/٣٤٥.

وقال الآخر: «لَمَّا كَانَ الوجود مُنْقَسِمًا إِلَى ذَهْنِيٍّ وَخَارِجِيٍّ، لَزِمَ أَنْ تَكُونَ العوارض
ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ. قَسَمٌ يَلْحَقُ الماهيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِي، كَالزَّوْجِيَّةِ / [١٩١] لِلأربعة. وَقَسَمٌ يَلْحَقُهَا
باعتبار وجودها في الخارج، نحو التناهي للجسم. وَقَسَمٌ يَلْحَقُهَا باعتبار وجودها في الذهن،
نحو الكليَّة والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن»^٤.

والمجعوليَّة مع كونها من العوارض التي تَلْحَقُ إِلَى الممكن، قد يراد بها الاحتياج إلى
الفاعل، وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير. فان أريدَ بها الاحتياج إلى الفاعل، كانت من العوارض
التي تَلْحَقُ الممكنَ مطلقاً / باعتبار وجوده الخارجي؛ لأنَّه لا خفاء في أنَّ احتياج الممكن إلى
الفاعل في المركَّب والبسيط جميعاً من لوازم الهوية دون الماهيَّة. وإن أريدَ بها الاحتياج إلى
الغير، كانت من لوازم الماهيَّة في المركَّب خاصَّةً؛ إذ لا خفاء أيضاً في أنَّ الاحتياج إلى الغير
من لوازم الماهيَّة المركَّبة دون البسيطة.

فمن قال: «إن الماهيات غيرُ مجعولةٍ» مريداً بـ«المجعوليَّة» الاحتياج إلى الفاعل، نبه
على أنَّ المجعوليَّة لا تَلْحَقُ الماهيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِي؛ بل هي إنما تَلْحَقُهَا باعتبار وجودها
الخارجيِّ، كالتناهي والحدوث للجسم.

ومن قال: «إنَّها غيرُ مجعولةٍ» مريداً بـ«المجعوليَّة» الاحتياج إلى الغير، نبه على أنَّ المجعوليَّة
لا تَلْحَقُ الهوية المركَّبة، بل هي إنما تَلْحَقُهَا لذاتها، مع قطع النَّظر عن وجودها. فإنَّ الاحتياج
إلى جزئها يَلْحَقُهَا لنفس^٦ مفهومها من حيث هي / هي قطعاً،^٧ كالزَّوْجِيَّةِ لِلأربعة. فأينما وُجِدَت
الماهيَّة المركَّبة كانت متَّصِفَةً بِالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة؛ إذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للماهيَّة وإن اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود إلى الفاعل الموجد.

ومن قال: «إنَّها مجعولةٌ مطلقاً» أراد أنَّ المجعوليَّةَ عارضةٌ لها في الجملة.^٨

٤ والعبارة وردت باختلاف يسير في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١/ ٦٨٩.

٥ ن + يعني أراد أن الماهية سواء كانت بسيطةً أو مركَّبةً محتاجةٌ إلى الفاعل الموجد، وأن المجعوليَّة ليست من
عوارض الماهيَّة مِنْ حَيْثُ هِيَ هِي؛ بل من عوارض الوجود الخارجيِّ.

٦ ن: النفس.

٧ ن + يعني أراد أن الماهيَّة المركَّبة محتاجةٌ إلى الغير وأن المجعوليَّة ليست من عوارض الماهيات المركَّبة باعتبار
وجودها؛ بل هي من عوارضها مِنْ حَيْثُ هِيَ هِي.

٨ ن + أي أراد أن الاحتياج عارضٌ لها، أعم من أن يكون عروضةً للوجود، كالقول الأول، أو لنفس الماهية كالقول
الثاني، وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد كالقول الأول، أو الجزء المقوم كالقول الثاني.

وهذا القول وإن كان قريباً إلى^٩ الصّواب بحسب الظاهر، إلاّ أنّه بعيدٌ منه^{١٠} كالقول السابق؛ إذ ليس لتخصيص هذا البحث بالمجعوليّة كثيرَ فائدة، ولأنّه يستلزم استمرار جماهير الفضلاء على النزاع اللفظي؛^{١١} لأنّه يُشعر بأنّ الخلاف نزاعٌ لفظيٌّ، مع أنّه ليس كذلك. إذ الخلاف في أنّ الماهيّات أنفسها أثر الفاعل أو أنّ الماهيّات أنفسها ماهياتٌ، وتأثير الفاعل / في اتّصاف الماهيّة بالوجود. [٤و]

قال السّيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف: «والصّواب ما صوّرناه في صدر المبحث من أنّ النزاع معنويٌّ، والخلاف في أنّ الماهيّات أنفسها أثر الفاعل، وكون الماهيّات موجودةً أمرٌ انتزاعيٌّ محضٌ، أو أنّ الماهيّات أنفسها ماهياتٌ وتأثير الفاعل في اتّصاف الماهيّات بالوجود. فالقائلون بعينيّة الوجود، قائلون بالأوّل؛ والقائلون بزيادته، يقولون بالثاني. وهذا ما ذكره المحقّق الدّواني في تصانيفه وبينه بياناً شافياً، واختاره شارح حكمة العين في منهيّاته وأشار إليه الشارح قدّس سرّه في حواشيه. فعلى الأوّل يكون المجمعول، أي الأثر المرتّب على تأثير الفاعل، إنّما هو الماهيّة الانسانيّة مثلاً؛ لأنّ الأثر لا بدّ أن يكون موجوداً ولم تكن في الخارج إلاّ الإنسانيّة لا وجودها؛ إذ الوجود عندهم أمرٌ انتزاعيٌّ محضٌ. فلا يكون أثر الفاعل في الحقيقة، وإن كان باعتبار كونه عين الذات، أثرًا له. وعلى القول الثاني، أنّ أثر المرتّب على تأثير الفاعل إنّما هو / [١٩٢] وجودها، لا بمعنى أنّه جعل الوجود وجوداً ولا بمعنى أنّه جعل الوجود موجوداً؛ بل بمعنى أنّه جعل الإنسانيّة / موجوداً. فما هو أثره الحقيقيّ، هو ثبوت الإنسانيّة في الخارج ووجودها فيه. وأمّا الإنسانيّة فهي أثرٌ له باعتبار الوجود بالمعنى المذكور، لا من حيث هي هي، ولا من حيث كونها تلك الانسانيّة.

فعلى المذهبين، الجعل أي التأثير واحدٌ. فالحقّ الحقيقيّ بالقبول أنّها غير مجعولةٍ مطلقاً؛ لأنّ مرتبة علمه تعالى مقدّمٌ على الجعل، فالماهيات في مرتبة العلم متميّزةٌ متكرّرةٌ من غير تعلّق الجعل بها.^{١٢}

٩ م ق: من.

١٠ ن: عنه.

١١ للمقايسة انظر حاشية على شرح المواقف للسّيالكوتي، ١/ ٣٤٥.

١٢ ن - قال السّيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف... فالماهيات في مرتبة العلم متميّزةٌ متكرّرةٌ من غير تعلّق الجعل بها. للاقتباس انظر حاشية على شرح المواقف للسّيالكوتي، ٣، ص ٥٣. | ن+ كما حقّقه الدّواني، وصوّرناه في صدر البحث. وهو راجعٌ إلى المعنى، لا إلى اللفظ. اعلم، أنّ هذه المسألة متفرّعةٌ على مسألة أنّ المعدوم شيءٌ أم لا؟ لأنه لو كان المعدوم شيئاً، أي ثابتاً متقرّراً في الخارج منفكاً عن صفة الوجود، - كما هو مذهب المعتزلة - يلزم

فكيف يقال: إن الماهيات في أنفسها أثر الجعل؛ ولذا قيل: إن الممكنات الموجودة، وإن كانت حادثة باعتبار وجوداتها الخارجية؛ لكنها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية. وتسمى بهذا الاعتبار ماهيات الأشياء والحروف العاليات والأعيان الثابتة والهياكل.^{١٣}

أن تكون الماهية غير مجعولة قطعاً، وإلا لزم أن تكون مجعولة. وهذا التفرع مبني على ما هو التحقيق في مسألة الجعل من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود. وأما على ما ذكره السيد الشريف من أن معناها أن الماهية في كونها ماهية ماهية غير مجعولة؛ إذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التباين. وإنما المجعول اتصافها بالوجود، فلا شك أن عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال عدم كما لا يخفى. فإن قلت: يقتضي هذا اتفاق المتكلمين من أهل السنة في مسألة الجعل؛ لكونهم غير قائلين بشيئية المعدوم مع أنهم اختلفوا، فقال الإمام أبو الحسن الأشعري: «أن الماهية مجعولة». وقال الجمهور: «إنها غير مجعولة». قلت: إنهم وإن كانوا غير قائلين بشيئية المعدوم، إلا أنهم اختلفوا في زيادة الوجود على الماهية وعدم زيادته عليها. فالإمام لما قال: إنه غير زائد على الماهية وكان اتصافها بالوجود انتزاعياً، ولم يكن في الخارج إلا الماهية، وكانت الماهية الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى جعل الجاعل، قال: إنها مجعولة. والجمهور لما قالوا بزيادة الوجود على الماهية، واحتياجها إلى جعل الجاعل إنما هو في كونها موجودة، قالوا: إن نفسها غير مجعولة، والتأثير والجعل فيها إنما هو باعتبار كونها موجودة. فعلى هذا تكون هذه المسألة متفرعة على المسألتين، لا على مسألة واحدة. فعلى قول الإمام، يكون المجعول، أي الأثر المرتب على تأثير الفاعل الماهية الإنسانية مثلاً، لأن الأثر لا بد وأن يكون موجوداً ولم تكن في الخارج إلا الإنسانية، لا وجودها؛ إذ الوجود عنده أمر انتزاعي محض، لا وجود له في الخارج فلا يكون أثر الفاعل في الحقيقة، وإن كان باعتبار كونه عين الذات أثرًا له. وعلى قول الجمهور، وجودها لا بمعنى جعل الوجود وجوداً ولا بمعنى أنه جعل الوجود موجوداً؛ بل بمعنى أنه جعل الإنسانية موجوداً. فما هو أثره الحقيقي، هو ثبوت الإنسانية في الخارج ووجودها فيه. وأما الإنسانية فهي أثر له باعتبار الوجود بالمعنى المذكور، لا من حيث هي هي، ولا من حيث كونها تلك الإنسانية. فعلى المذهبين الجعل، أي التأثير، واحد. فعلى المذهب الأول، المجعول أولاً وبالذات هو الإنسانية، وفي ضمن هذا الجعل يكون الوجود مجعولاً باعتبار المذكور. وعلى المذهب الثاني، المجعول أولاً وبالذات وجود الإنسانية في الخارج بالمعنى المذكور، وفي ضمن هذا الجعل تكون الإنسانية مجعولة باعتبار المذكور. هكذا حرر بعض الأفاضل محل النزاع. وأنت خير من أن هذا أيضاً نزاع لفظي في التحقيق؛ لأن الإمام إنما قال بـ«مجعولية الماهية» بناءً على قوله بعدم زيادة الوجود على الماهية وكونه أمرًا انتزاعياً محضاً، كما اعترف به نفس هذا الفاضل. ولو قال بزيادة الوجود عليها لقال بعدم مجعوليتها. والجمهور قالوا بعدم مجعوليتها، بناءً على قولهم بزيادة الوجود على الماهية، ولو قالوا بعدم زيادته عليها لقالوا بمجعوليتها. ونحن نقول، والحق أحق بالقبول: إن معنى قولهم «الماهية مجعولة أم لا» أن الماهية في كونها تلك الماهية / [٥٥] هل هي محتاجة إلى جعل الجاعل أم لا، كما تُشعر به عباراتهم في أثناء البحث، كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة. وإلا لما تحققت النزاع في المعنى قطعاً، فيكون الجعل أيضاً واحداً مثل ما سبق. فعلى هذا، فالحق إنها غير مجعولة، سواء كانت المعدومات شيئاً في الخارج أو لا، وسواء كان الوجود زائداً عليها أو لا. لأن حقائق الأشياء، وإن لم تكن ثابتة في الخارج، كما قال به المعتزلة، إلا أنها ثابتة متميزة متكررة في العلم الأزلي، وإلا لكان لله تعالى علماً بلا معلوم في الأزل، وكان ذاته محلاً للحوادث. ومرتبة العلم مقدّم على الجعل.

١٣ ن + نعم، يرد عليه أن الممكنات إذا كانت باعتبار وجوداتها العلمية أزلية، يلزم منه أن يكون استعدادها أزلية وحينئذ يلزم الجبر؛ لكن لما كان ظهور الأفعال من العبد في هذه / [٥٥] الظاهر مسبقاً بظهور الإرادة الجزئية قبله في الأفعال الاختيارية، كان هذا جبراً متوسطاً، كما قال به الأشاعرة، ولا بأس فيه. ولهذا قيل: «ما من مذهب إلا فيه رائحة الجبر».

فإن قلت: إن الماهيات، وإن لم تكن مجعولةً بالجعل الخارجي، إلا أنها مجعولةٌ بالجعل العلمي.

قلت: إن العلم كاشفٌ لا تأثير له في المعلوم بإثبات أمرٍ له لا يكون ثابتاً، ونفي أمرٍ عنه يكون ثابتاً له؛ بل علمه تعالى بأمرٍ، إنما يكون على وجهٍ يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه، فتكون الماهيات مع استعدادها أزليّةً مقدّسةً عن شوائب الجعل والتغير، لكونها أطلالَ شؤوناتٍ ذاتيةٍ مقدّسةٍ عن الجعل والانفعال. فعلم كما كان، وحكم كما علم، وقدّر وأوجد كما قضى وحكم. فالقدر تابعٌ للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما هو ظلُّ له. فيمتنع أن يظهر خلاف ما علم؛ ولذا قيل: «لا يُغني الحذر عن القدر».

فإن قلت: فلم أوجب الشرع وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة، ١٩٥/٢]، وأيضاً يلزم منه أن لا يكون للدعاء تأثير؛^{١٤} لأن الشيء إن كان معلوم الوقوع / وقع، وإن كان معلوم اللاوقوع لم يقع. فلا حاجة إلى الدعاء مع أنه قال: [و٦] ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر، ٤٠/٦٠]

قلت: كثيرٌ من الأمور قضي معلقاً، وينيط حصوله بالأفعال الاختيارية البشرية من ترتيب أسبابٍ ودفع موانعه. فإن صادف التدبير التقدير، يفيد الحذر والدعاء، وإلا لا. ولا يلزم منه أن يكون الاشتغال بالدعاء^{١٥} عبثاً؛ لأنه عبادةٌ مستقلة^{١٦} مأمورةٌ بها كسائر العبادات، فيكون المشتغلين به مأجورين^{١٧}.

وبالجملة، إن علمه تعالى في الأزل بالمعلوم المعين الحادث تابعٌ لماهيته، بمعنى أن خصوصية العلم وامتيازَه عن سائر العلوم إنما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية، فلا تكون مجعولةً لما سبق من أن مرتبة العلم مقدّمٌ على الجعل. وأما وجود الماهية وفعاليتها فيما لا يزال، فتابعةٌ لعلمه الأزلي بها التابع لماهيته، بمعنى أنه تعالى لما علمها في الأزل على هذه

١٤ ن: تأثيراً.

١٥ ن: به.

١٦ ن - مستقلة.

١٧ ن: مأجورة.

الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية، لزم أن يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية.

[٢ظ] / فَنفس موتهم على الكفر وعدم إيمانهم متبوعٌ لعلمه الأزلي، ووقوعه فيما لا يزال تابعٌ لعلمه تعالى الأزلي. فالله تعالى ما قدر الكفر للعبيد إلا باقتضاء عينهم الثابتة إياه؛^{١٨} / [١٩٣] لِأَنَّ أَمْرَهُ وَاحِدٌ كَمَا أَنَّهُ وَاحِدٌ. وَأَمْرُهُ الْوَاحِدُ عِبَارَةٌ عَنْ تَأْثِيرِ^{١٩} الذَّاتِي الْوَاحِدَانِي بِإِفَاضَةِ الْوُجُودِ الْوَاحِدِ الْمُنْبَسِطِ عَلَى الْمَمَكِنَاتِ الْقَابِلَةِ لَهُ. وَالظَّاهِرَةُ بِهِ وَالْمُظْهِرَةُ إِيَّاهُ، مُتَعَدِّدًا مُتَنَوِّعًا، مُخْتَلَفٌ الْأَحْوَالِ وَالصِّفَاتِ، بِحَسَبِ مَا اقْتَضَتْهُ حَقَائِقُهَا الْغَيْرُ الْمَجْعُولَةُ الْمُقْتَضِيَةُ فِي الْعِلْمِ الْأَزْلِ؛ لِأَنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ فِيهَا سَبْقَ، أَنَّ الْقَدْرَ، وَهُوَ تَفْصِيلٌ مَا فِي الْقَضَاءِ بِتَخْصِيصِ إِيجَادِ الْأَعْيَانِ بِأَوْقَاتٍ وَأَزْمَانٍ تَقْتَضِي اسْتِعْدَادَاتِهَا الْوَقُوعَ فِيهَا، وَتَعْلِيْقَ كُلِّ حَالٍ مِنْ أَحْوَالِهَا بِزَمَنِ مَعِيْنٍ وَسَبَبٍ مُخْصِصٍ، تَابِعٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ الْحَكْمُ الْكُلِّيُّ عَلَى أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ بِأَحْوَالٍ جَارِيَةٍ، وَأَحْكَامٍ طَارِئَةٍ عَلَيْهَا مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْأَبَدِ. / وَهُوَ تَابِعٌ لِعِلْمِهِ تَعَالَى بِالْمَعْلُومَاتِ عَلَى وَجْهِ تَكُونِ هِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ، فَيَمْتَنَعُ أَنْ يَظْهَرَ عَيْنٌ مِنَ الْأَعْيَانِ إِلَّا عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ اسْتِعْدَادُهُ. وَهَذَا هُوَ سِرُّ الْقَدْرِ.

فالمعلومات، سواءً قُدر دخولها في الوجود أو لم يقدر، مرتسمةٌ في عَرِصَةِ عِلْمِهِ سُبْحَانَهُ أَزْلًا وَأَبَدًا، مَعِيْنَةٌ صُورَةٌ كُلِّ شَيْءٍ عَلَى حِدَةٍ مَرْتَبَتِهِ تَرْتِيبًا أَزْلِيًّا، لَا أَكْمَلَ مِنْهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ فَلِذَلِكَ قِيلَ: «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدٌ مِمَّا كَانَ»؛^{٢٠} لِأَنَّ مِنْ أَدْرَكَ مَا فِي التَّرْتِيبِ الثَّابِتِ لِلْمَعْلُومَاتِ أَزْلًا دُونَ جَعْلٍ مِنَ الْحَسَنِ وَالْكَمَالِ، تَحَقَّقَ عِنْدَهُ أَنْ لَا أَكْمَلَ مِمَّا وَقَعَ؛ بَلْ مَا عَدَا الْوَاقِعَ مُسْتَحِيلُ الْوُجُودِ.

والمراد من نفس الأمر علمه تعالى، لا العقل الأول، أي اللوح المحفوظ. إذ^{٢١} الصَّوَرِ الْمَرْتَسِمَةُ فِيهِ مُحَاكِيَةٌ بِمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ حَقَائِقِهَا الْمَجْرَدَةِ عَنِ الصَّوَرِ مُطْلَقًا، كَمَا يَشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُهُمْ «عِلْمُ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ بِالْأَشْيَاءِ حَضُورِيٌّ، لَا حُصُولِيٌّ». فَحَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ مَرْتَسِمَةٌ فِي

١٨ ن ق + لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَعِيْنُ شَيْئًا مِنْ نَفْسِهِ لَشَيْءٍ أَصْلًا، صِفَةً كَانَ أَوْ فِعْلًا أَوْ حَالًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

١٩ ن ق: تَأْثِيرُهُ.

٢٠ العبارة وردت باختلاف يسير في إحياء علوم الدين للغزالي، ص ١٢٠٣.

٢١ م: إِذَا.

[ظ٧] علم الله تعالى قبل ارتسامها في العقل الأوّل؛ وإلا لكانت أعدامًا صرفةً ومعدوماتٍ مطلقةً. / وكل ما كان معدومًا مطلقًا لا صورة له أصلًا. وما لا صورة له ولا ثبوت له أصلًا كيف ترّسم صورته في العقل الأوّل؟ فنفس الأمر، إنّما هو علم الله تعالى، لا غير.

فالعدل الكامل، والفضل الشّامل، أن يفوض الفيض على مراتب الاستعداد. وإليه يشير قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء، ٤/٧٩]، ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء، ٤/٧٨]. فإنّه إذا كان الكلّ من عند الله، لا يكون لإسناد السيئة إلى النفس وجهٌ غير كون الفيض على وفق الاستعداد. وأمّا إسناد الحسنه إلى الله على كلّ حالٍ، فإلعدم كفاية الاستعداد في حصولها لو لا فضلٌ من الله تعالى بخلاف السيئة؛ فإنّ كرم الكافي لا يقتضيها البتة لو لا استعداد المحلّ وقابليته لها.

فهذه هي الحجّة البالغة التي أخبر عنها قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام، ٦/١٤٩]؛ ولكنه لم يشأ هداية الكلّ؛ إذ لم يعلمها للكلّ. فالله تعالى لا يعطي أحدًا إلا ما سأله بلسان استعداده. فلا جبر أصلًا من الله، لا صرفًا ولا متوسطًا. / [و٨] وإنما يلزم ذلك أن لو قدره من عند نفسه تعالى من غير اقتضاء عين العبد له، وهو ليس كذلك.

فإذن، إنّ العبد لمجبورٌ لاستعداده الأزليّ؛ إذ لا مطمع في رفع الجبر بالكلية، وإثبات الاختيار المحض الخالص؛ / [١٩٤] لأنّ اقتضاءات الاستعدادية لا يخلو عن الجبر. وإنما المقصود، رفع الجبرية الموهمة للظلم عن الحقّ تعالى بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية، مع أنّ الله ما قصر في التفضّل عليه حسب ما يمكن. ومن هذا، قال بعض المحقّقين: إنّ بعثة الأنبياء، عليهم السلام، ودعوتهم وتشريعهم لإبراز ما كان، لا لإحداث ما لم يكن. ٢٢

فإن قلت: قد قيل: إنّ الأعيان مع استعداداتها مجعولةٌ للحقّ تعالى.

قلنا: هي مجعولةٌ له تعالى، بمعنى أنّها فائضةٌ منه بتجلياته الدائية بصور شؤونه. ٢٣
فالأعمال من لوازم ماهيات أعياننا، والمثوبات والعقوبات من مقتضيات أعمالنا. فليس لأحدٍ

٢٢ ق + أقول: بل الأشياء كلّها من هذا القبيل.

٢٣ ن ق + بالإيجاب لا بمعنى صدورها عنه بالاختيار.

أن يقول: يا ربِّ لِمَ جعلتني كذا؟ لأنَّ الحقَّ يقول له: هل علمتُك إلا بما أنت عليه. ولو كنتَ على غير / ذلك، لَعَلِمْتُك على ما تكون عليه، وجعلتك كذا. [ظ٨]

إن قلتَ: فعلى هذا، كيف يصحَّ قولهم: إن شاء الله أوجدَ العالم، وإن لم يشأ لم يوجد؟

قلتُ: الشرطيَّة لا يقتضي صدقَ المُقدِّم أو إمكانه. فقوله «إن لم يشأ» غيرُ صادقٍ؛ بل غير ممكنٍ. أو هو باعتبار أنَّه سبحانه وتعالى باعتبارِ ذاته الأحديَّة غنيٌّ عن العالمين. فإذا نظرَ العقلُ إلى غنائه وعدم اقتضائه لذاته أحدَ المُتقابلات، حَكَمَ بأنَّ له أن لا يشاء وجودَ العالم، فلم يظهر العالم. وأما إذا نظرَ إلى عِلْمِهِ الشَّامِل، حَكَمَ بعدم مشيئته؛ بل بعدم إمكانه.

قال الإمام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء، ١٧/٨٢]: إنَّ العقلاء اختلفوا في أنَّ النَّفوس النَّاطقة البشريَّة هل هي مختلفةٌ بالماهية أم لا؟ منهم من قال: إنَّها مختلفةٌ بالماهية، وأنَّ اختلاف أفعالها وأحوالها لأجل اختلاف جواهرها وماهياتها. ومنهم من قال: إنَّها متساويةٌ في الماهية، واختلاف أفعالها وأحوالها لأجل اختلاف أمزجتها. والمختار عندي، هو القسم الأوَّل. والقرآن مُشعرٌ بذلك، وذلك لأنَّه تعالى بيَّن في الآية المتقدِّمة أنَّ القرآن بالنسبة إلى البعض يفيد الشفاء والرَّحمة، وبالنسبة إلى أقوامٍ آخريين يفيد الخسارة والخزي. ثمَّ أتبعه بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء، ١٧/٨٤]. ومعناه أنَّ اللَّائق بتلك النَّفوس الطَّاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثارَ الذِّكاء والكمال، وتلك النَّفوس الكدرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الخزي والضلال، كما أنَّ الشَّمس تعقد الملح، وتلين الدهن، وتبييض ثوب القصار، وتسود وجهه. وهذا الكلام إنَّما يتم المقصود منه إذا كانت الأرواح والنَّفوس مختلفةٌ بماهياتها. فبعضها مشرقةٌ صافيةٌ يظهر فيها من القرآن نورٌ على نورٍ، وبعضها كدرةٌ ظلمانيةٌ يظهر فيها من القرآن ضلالٌ على ضلالٍ، ونكالٌ على نكالٍ.^{٢٤}

وقال أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل، ١٦/١٢٥] إلخ. والذي عندي في هذا الباب، أنَّ جواهر النَّفوس البشريَّة مختلفةٌ بالماهية؛ فبعضها نفوسٌ مشرقةٌ صافيةٌ قليلةٌ / [١٩٥] التَّعلق بالجسمانيَّات كثيرة الانجذاب إلى عالم الرُّوحانيَّات.

وبعضها مظلمةٌ كدرةٌ قویّ التعلّق بالجسمانيّات عديمة الالتفات إلى الرّوحانيّات. ولما كانت هذه الاستعدادات من لوازم جواهرها، لا جرم يمتنع انقلابها وزوالها. فلهذا قال تعالى: اشتغل أنت في الدّعوة، ولا تطمع في حصول الهداية للكلّ؛ فإنّه تعالى فهو العالم بضلال النفوس الضّالة الجاهلة وبإشراق النفوس المشرقة الصافية، فلكلّ نفسٍ فطرةٌ مخصوصةٌ وماهيّةٌ مخصوصةٌ، كما قال: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم، ٣٠/٣٠]. والله أعلم. ٢٥

٢٥ انظر مفاتيح الغيب، ٢٠/٢٨٨. ن - قال الإمام في تفسير قوله تعالى... والله أعلم. | ن + من أجل ذلك، قال الشّاعر: كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا. هذا الذي ترك الأوهام حائرةً، وصير العالم النّحرير زنديقاً معترضاً على مَنْ ظنَّ أنّ الفيض من الفيّاض إنّما يفيض على الممكنات بحسب استعداداتها الظّاهريّة فيما لا يزال، ولا يتخلف عنها. ولما شاهد تخلفه عنها في بعض أفراد الممكنات، مثل مرزوقية الجاهل الذي يستحقّ الدّلّ والفقر بحسب جهله، ومغدوريّة العالم الذي يستحقّ العزّ والغنى بحسب علمه، صار هذا سبباً / لتنجّير صاحب أوهام القاصرة وإنكار عالم النّحرير الصّانع العليم الخبير لقصور فهم وعدم إتقان علمه. لأنّ الفيض لا يفيض إلا على حسب استعدادات الممكنات الأزليّة، وهي غير مجعولة له تعالى، كما سبق تفصيله. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل، ١٦ / ٧١]. والرّزق منه ما هو روحانيٌّ كالعلوم، وحسيٌّ كالأغذية وما يُنزله إلّا بقدر معلوم. وهو، أي القدر المعلوم، هو الاستحقاق الذي يقتضيه العين الثّابتة، لا غير. والله يقول الحقّ وهو يهدي السّبيل. فليكن هذا آخر الكلام. الحمد لله على الإتمام، وعلى رسوله الصّلاة والسّلام، وعلى آله وأصحابه الكرام، سنة سبعٍ وتسعين و مائتين و ألفٍ بعد الهجرة.

المصادر والمراجع

إحياء علوم الدين؛

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ / ١١١١ م).
الناشر: المكتبة القيمة، القاهرة، بدون تاريخ.

حاشية على شرح المواقف؛

عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي (ت. ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م).
الناشر: المطبعة العامرة، استابول، ١٣١١ هـ.

شرح المواقف؛

السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
الناشر: المطبعة العامرة، استابول، ١٣١١ هـ.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون؛

محمد أعلى بن علي التهانوي الفاروقي (ت. بعد سنة ١١٥٨ هـ / ١٧٤٥ م).
المحقق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦ م.

مفاتيح الغيب؛

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م).
الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠ هـ.

Türkçe Bölümün Kaynakları

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Yay. Cavit Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.
- Azamat, Nihat. “Çerkeşî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 273-275. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Çerkeşşeyhîzâde, Mehmed Tevfik. *Resâil*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- *Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1304.
- [Şerh-i Akâ'id-i Neseî Tercümesindeki Hatalara Dair Risâle]. T.y.
- *Levâiyhu'l-kudsîyye*. İzmir: Vilâyet Matbaası, 1303.
- *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâbiyye*, 1305.
- [Risâle fi'l-vücûb]. Atıf Efendi Eki, 1722. Süleymaniye Kütüphanesi.
- *Risâle fi Mec'ûliyyeti'l-mâbiyye*. İstanbul, 1305.
- “Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığında Dâir”. Trc. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde. 485-493. Der. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- “Akla Dair”. Trc. Yasin Apaydın. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde. 493-503. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- “Şerh-i Akâid-i Neseî Tercümesindeki Sehv ve Hatalara Dair”. *Din Felsefesi Açısından Maturîdî Gelen-eki* içinde. 1258-1270. Trc. Hikmet Akpur. Der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eliçık, Muhittin. “Çerkeşşeyhîzâde Muhammed Tevfik Efendi'nin 'Resâil'i”. *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*. Ed. İbrahim Akyol-Abdulselam Arvas-Gürkan Dağbaşı-Fatih Güzel-Fatih Sona. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İbâyâu 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Kayyime, t.y.
- Girîdî, Sırrı Paşa. *Nakdî'l-keîâm fi 'akâ'id-i'islâm*, İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1302.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Beyrut: Menşûrâtü Müesseseti'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2005.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Kaya, M. Cüneyt. “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? 'Leyse fi'l-imekân' Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 9/16 (2004): 239-249.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-bikem*. Thk. Seyyid Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386.
- “Risâle fi 'ilmi't-Tasavvuf”. Thk. Mehmet Bayraktar. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988): 173-215.

Apaydın, Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi'nin
Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik

- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- *Risâletü'n-Nusûs*. Thk. Hâmid Nâci İsfahânî. Kum: Mektebetü İsrâk, 1390.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî: İlahî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayınevi, 2019.
- Siyalkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, 53.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Tilimsânî, Afîfüddin. *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferi*. Thk. Cemâl el-Merzûkî. Kahire: Merkezi'l-Mahrûse, 1997.
- Yılmaz, Abdulkadir. "İstanbul'un Ulu Hocaları". *Rible* 16 (Temmuz-Eylül 2013): 112-122.
- Yücer, Hür Mahmut. "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşîzâde Mehmet Tefvîk Efendi ve Levâyi-hu'l-Kudsiyye fî Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008): 335-337.

Mehmed Tevfik Efendi and His Treatise on Whether Quiddity is Subject to Creation: A Critical Edition of *Risālah fī Maj‘ūliyya al-Mābiyya*

by Dr. Yasin APAYDIN

Mehmed Tevfik Efendi, widely known as Çerkeşşeyhizāde, is one of the most renowned scholars to have lived during the era of Sultan Abdulhamid II. His works are dedicated to a wide range of Islamic sciences which include theology, Islamic law, logic, and philology. Although some of these works are characterized as didactic texts, others evince his henceforth unexplored philosophical interests. One such treatise deals with the philosophical problem known as *ja‘l*. The treatise essentially tries to address the ontological status of quiddity in keeping with the Akbarian philosophical tradition. Based on a real distinction between Muslim thinkers, there is a group that sees quiddity insofar as its quiddity is created by an agent, i.e. God. While others defend quiddity itself as being uncreated by an agent rather than it being eternal.

Mehmed Tevfik Efendi was a Sunni scholar who, at the same time, was a defender of the ‘oneness of existence’ (*wahdat al-wujūd*), as is clear from his work on Ibn ‘Arabī. For him, quiddity itself can not be a subject to any meaning of effect. In this regard, we see him relating this to another problem known as *al-a‘yān al-thābita* which originates with the Akbarian tradition. He, however, does not limit himself to these two concepts but also incorporates one from the Ishraqī tradition known as *hayākil*. For Mehmed Tevfik Efendi, the problem of ontological positions of these concepts, that is, whether they are a subject to an effect or not, refer in fact to the same issue.

The treatise consists of two main parts. In the first part, Mehmed Tevfik Efendi tries to establish his view on the issue at hand by clarifying the problem of *maj‘ūliyyat* as a real philosophical problem rather than approaching it as a simple philological issue. Therefore, for him, any attempt – including al-Rāzī’s position – to bridge both sides of the problem closer together is meaningless.

On that account, the first thing to do is to clarify the essence of the debate. Referring to al-Dawānī, Mehmed Tefvîk Efendi presents the problem as follows: Is the quiddity subject to creation (*ja'l*), as Imām al-Ash'arī sees it; or is it not subject to creation and instead comes after the qualification of it by existence, as the *jumbūr* upholds? After putting the problem in a real and correct context, he ascertains that quiddity is not subject to creation. This is because the essences of things, even if they are not subsistent in the external world, are separated and multiplied in God's knowledge. This means that the possible existents are temporal in terms of their external existence, but are eternal in terms of their existence in God's knowledge.

In the second part, Mehmed Tefvîk Efendi addresses hypothetical questions. Some of these questions relate to the problem of predestination and fate, while others relate to more technical issues such as 'the meaning of the thing in itself' (*nafs al-amr*). As for the first one, the author stresses that there is no escape from predestination in any complete sense. Moreover, this is not something that is required. What should be eliminated is despotism as this leads to injustices over God's creatures. He then treats the problem of *nafs al-amr* and asserts that it is nothing but God's knowledge. He refutes the opposing claim which maintains that *nafs al-amr* refers to the first intellect. The reason for this is that for Mehmed Tefvîk Efendi every form in it is only a reflection of realities separated from forms. So realities of things are imprinted in God's knowledge before the first intellect. He then concludes that without considering the ontological positions of realities in God's knowledge they are absolute non-beings.

The author, in addition to technical and philosophical issues, addresses more practical, secondary issues as well. For example, he discusses the meaning of prayer and its effectiveness. Based on the idea that whatever happens is formerly known in divine knowledge and that this knowledge is dependent on the quiddity of the thing itself, he questions the benefit of precautionary acts as well as that of prayer. The answer is clear for the author. According to him, most of the things are suspended fate (*al-qadā' al-mu'allaq*) and depend on the acts of human beings. If precaution or prayer is synchronized with fate (*taqdīr*) it benefits one, otherwise it does not.

Keywords: Islamic Philosophy; Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi; Absolute Quiddity; Ja'l; Destiny.