

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

DOKTORA TEZİ

HİKMETÜ'L-'AYN VE ŞERHLERİ
BAĞLAMINDA NEDENSELLİK SORUNU

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

2502160050

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL-2022

ÖZ

HİKMETÜ'L-'AYN VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA NEDENSELLİK SORUNU

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

Varlığın ve gerçekliğin bilgisini ve illetini araştırma yönüyle felsefenin kendisinden bigâne kalamadığı temel meselelerden biri, ontoloji, teoloji, epistemoloji, mantık ve psikoloji bilimleri açısından nedenselliktir. Her zaman insan merakını canlı tutan bir arayış olarak nedenselliğe ilişkin tetkiklerin kıymeti harbiyesi, felsefî bilimlerin tamamını ilgilendirip hakikat arayışının kalkış noktasını oluşturmasından ileri gelir. Biz, bu çalışmada İslâm felsefesi tarihinde önemli bir filozof olan Necmüddîn Alî el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) **Hikmetü'l-'ayn** adlı eseri ve şerhleri bağlamında metafiziksel açıdan nedensellik sorununu inceledik.

İllet ve ma'lûlün tanımı, illetin türleri ve ayrımı, ma'lûlün varlığı için yeterli olup olmamayı ifade eden tam ve eksik illetin mâhiyeti, ontolojinin temel kavramlar şeması içerisinde olması yönüyle illet ve ma'lûl, illete muhtaçlık açısından varlıkların taksimi, mümkün kategorisindeki her bir şeyin fiziksel veya metafiziksel illetlere bağımlı oluşu, mâhiyetin illete muhtaçlığı, mümkün mâhiyetin varlık kazanabilmesi için tam illete bağımlı olması, ontolojik ve zamansal öncelik açısından illet ve ma'lûl ilişkisi, ma'lûlün illete ihtiyacının ana gerekçesi, kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı ile Tanrı kanıtlaması arasındaki koşutluğun yanı sıra ma'lûlün varlığına etki etmesi cihetiyle Tanrısal niteliklerin Tanrı tasavvuruna etkisi bağlamında nedenselliğin metafiziksel boyutlarını çözümlemeye gayret ettik.

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) metafizik sisteminin köşe taşlarından biri olan nedensellik sorunu hakkında açıkladığı meselelerin Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eleştirileri ve katkıları sonucunda Kâtibî ve şârihler tarafından nasıl tevârus edildiği ile Kâtibî ve şârihlerin benzerlik ve farklılık arz eden görüşlerinin tespit edilip

analiz edilmesi, tezimizin ana amacını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın temel hedefi, Kâtibî ve şârihlerin nedensellik sorununun metafiziksel boyutlarına ilişkin görüşlerinin ve farklılıklarının tespit edilmesiyle metafiziksel düşüncelerinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktan ibârettir.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Nedensellik, Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, Şerh-Hâşiye.



ABSTRACT

THE PROBLEM OF CAUSALITY IN THE CONTEXT HİKMAT AL-‘AYN AND ITS COMMENTARIES

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

One of the main issues that philosophy cannot ignore in terms of researching the knowledge and the cause of existence and reality is the problem of causality in terms of ontology, theology, epistemology, logic and psychology. As a quest that always keeps human curiosity alive, the true value of the inquiry into causality proceeds from the fact that it concerns all philosophical sciences and constitutes the starting point of the search for truth. In this study, we examined the problem of causality from a metaphysical point of view in the context of the **Hikmat al-‘ayn**, a work of an important philosopher in the history of Islamic philosophy, Najm al-Dīn Alī al-Kātibī (d. 675/1276), and its commentaries.

We tried to analyze the metaphysical dimensions of the definition of cause and effect; the various types of causality and their distinguishing features which separate them from each other; the essence complete and incomplete cause (*al-‘illa al-tamma* and *al-‘illa al-nāqisa*), which thereby express whether or not the cause is sufficient for the existence of its effect to be brought about; cause and effect in terms of their being within the schema of the foundational concepts of ontology; the division of existent entities in terms of the necessity of causality; the dependence of every existent possible entity on physical or metaphysical causes; essence’s necessity of causality; the dependence of existent possible entities on complete causality for them to gain existence; the relation between cause and effect from the perspective of ontological and temporal priority; the principal justification for why effect stands in need of cause and the parallelism between the dual impossibility of infinite regress and circular reasoning and the rational proof for the existence of God, along with the influence of the Divine Attributes on the conception of God in terms of how they impact upon the existence of the effect.

The principal aim of the thesis is to identify and analyze how the issues which were presented and explained surrounding the notion of causality -one of the cornerstones of Ibn Sīnā's (d. 428/1037) metaphysical system- were inherited by Kātibī and his commentators as a result of the criticisms levelled against Ibn Sīnā by Fakhr al-dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) and al-Rāzī's own contributions to the discussion; and what the similarities and points of departure between Kātibī and his various commentators are on these matters. The main objective of this study, therefore, is to contribute to the understanding of the metaphysical thought of Kātibī and his commentators by determining their various positions and views, their approaches to the subject, and their differences regarding the metaphysical dimensions of the problem of causality.

Key Words: Metaphysics, Causality, Najm al-Dīn Alī al-Kātibī, **Hikmat al-‘ayn**, Commentary-Marginal Glos.

ÖNSÖZ

İnsanın özü gereği varlığı, doğayı, Tanrı'yı ve kendi benliğini anlamlandırma arayışı, her biri arasındaki birliğin ve bütünlüğün belli *kıstas*lara göre idrâk edilmesini gerektirir. Aksi halde varlıklar ve nesneler arasındaki ilişkiyi idrâk edemeyen insanın kâh kendi kemâlini gerçekleştirmesi kâh felsefî düşünceye katkısı tikel tecrübelerle sınırlı olacaktır. Bu yüzden insanın gerçekliğe yönelik anlamlandırma arayışını yönlendiren en önemli kıstasların başında nedensellik ilkesinin geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim kendisinden şüphe edilemeyen bir ilke olarak nedenselliğin varlığından ziyade mâhiyetine dair felsefî ekollerin farklı görüşler benimsemesi de, özellikle her bir şeyin varlık ve gâî illetini sorgulamanın insan idrâkinin temel bir sorusu olmasıyla ilişkilidir. Mamâfih gerçekliğe yönelik temel soru-n-ları yönlendiren bir ilke olarak nedensellik ile metafizik biliminin birçok meselesi arasında sıkı bir bağ olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Nitekim varlık olması bakımından varlığa ilişkin temel özellikler içerisinde illet ve ma'lûlün olması, nedenselliğin metafiziksel boyutunun felsefî bir sorun olarak telakkî edilmesini sağlamıştır.

İslam düşünce geleneği içerisinde bir bilim olarak metafiziğin sistematize edilmesinde nedensellik ilkesine önemli bir rol atfeden İbn Sînâ'nın felsefî birikimini ve buna yönelik eleştirel bakış açısını dikkate alan felsefî metinlerden biri, Kâtibî'nin kaleme aldığı **Hikmetü'l-'ayn**'dir. Kâtibî'nin metafizik sisteminde kilit bir role sahip olan zorunlu-mümkün, varlık-mâhiyet, hudûs-imbân, illet-ma'lûl gibi kavramsal ayrımların mâhiyeti ile Tanrı kanıtlamasının nedensellik sorunuyla irtibatlı olduğu görülmektedir. Esasında illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin mâhiyetini sorunlaştıran nedensellik, ontolojinin temel kavramları arasındaki irtibatı ve Tanrı kanıtlamasını inceleyebilmek bakımından elverişli bir kalkış noktasını temsil etmektedir. Dolayısıyla Kâtibî ve şârihlerin metafiziksel açıdan nedensellik sorununa yönelik yaklaşımlarını ortaya koyabilmek, metafizik ve nedensellik ilkesi arasındaki güçlü ilişkinin İbn Sînâ sonrası serencamını görebilmek açısından da önem arz etmektedir.

Tezimizin bütün zorluklara rağmen nihâyete ermesi, kendilerinden istifâde ettiğim hocalarımın ve arkadaşlarımın katkılarıyla hâsıl olmuştur. Yüksek lisansa başladığım ilk günden beri engin hoşgörüsü ve felsefî birikimiyle kendisinden çokça istifâde ettiğim muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'in katkıları

ve yönlendirmelerine minnettarım. Tez savunma jürisinde olup önerilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ramazan Yıldırım, Prof. Dr. Rahim Acar, Doç. Dr. Veysel Kaya ve Dr. M. Sami Baga hocalarıma teşekkür ederim. İslâm felsefesi birikimini sürekli bizimle paylaşan Doç. Dr. Yasin Apaydın’a, bölümümüzün diğer kıymetli hocalarına, tezin tashihinde yardımlarını gördüğüm Arş. Gör. Hasan Korkmaz, Arş. Gör. Ali Fikri Yavuz ile Niaz Ahmad, Gürzat Kami, İbrahim Halil Ayten ve İmam Rabbani Çelik’e katkıları dolayısıyla teşekkür ederim. İlim tahsilinde maddî ve manevî desteğini esirgemeyip sürekli tezimin akıbetini merak eden merhûm babama, anneme, tez dönemindeki bütün sancılı süreçlere şahitlik edip yükümü hafifleten eşim Nadire ile kütüphane dönüşleri sabırla beni bekleyen sevgili kızlarım Feyzanur ve Semanur’a teşekkür ederim.

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

İstanbul/Fatih

26/07/2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

1.1. İlet ve Ma‘lûlün Tanımı	17
1.2. İletin Türleri ve Ayrımı	25
1.2.1. Maddî İlet.....	28
1.2.2. Sûrî İlet.....	32
1.2.3. Fâil İlet	38
1.2.4. Gâî İlet	41
1.2.5. İletler Ayrımı: Dahilî ve Haricî İletler.....	44
1.3. İletin Yeterli Oluşu: Tam ve Eksik İlet Ayrımı	46
1.4. Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak İlet ve Ma‘lûl.....	67
1.5. Sonuç ve Değerlendirme	72

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

2.1. Nedenselliğin Ontolojik Temeli: İlete Muhtaçlık Açısından Varlıkların Taksimi	79
2.1.1. İlk İlet Olarak Zorunlu Varlık	87
2.1.1.1. İlk İlet’in Varlığı ile Mâhiyetinin Aynı Olması.....	92
2.1.1.2. İlk İlet’in Zorunluluğu İle Mâhiyetinin Aynı Olması	105

2.1.1.3. İlk İlet'in Varlık Verme Tarzı ve Birden Ancak Bir Çıkar İlkesi.....	115
2.1.2. İlk İlet'e Muhtaç Oluşu Yönüyle Mümkün Varlık.....	131
2.2. Nedensellik Açısından Zorunlu ve Mümkün Arasındaki İlişkinin Tesisi.....	146
2.2.1. Mâhiyet İlete Muhtaç mıdır? Mec'ûliyet Sorunu Bağlamında Mâhiyetin Konumu	146
2.2.2. Mümkün Mâhiyetin Varlığında Tam İlete Bağımlı Oluşu	161
2.2.2.1. Tam İletin Varlığı Anında Ma'lûlün Varlığının Zorunlu Oluşu	163
2.2.2.2. Zâtî ve Zamansal Öncelik Arasında Tam İlet İle Ma'lûl Birlikteliği	178
2.2.2.3. Ma'lûlün İlete İhtiyaç Yönü: İmkân mı Hudûs mu?	198
2.3. Sonuç ve Değerlendirme	206

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEOLOJİK AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

3.1. Nedensellik ve Tanrı Kanıtlaması: Kısır Döngü ve Teselsülün İptali	215
3.2. Nedensellik ve Tanrı Tasavvuru	239
3.2.1. Tanrısal Nedensellik Bağlamında İlâhi Nitelikler	240
3.2.2. Nedensellik Sorununun Özû Olarak Mûcib ve Muhtâr Tanrı Tasavvuru	255
3.3. Sonuç ve Değerlendirme	266
SONUÇ.....	274
KAYNAKÇA.....	283
ÖZGEÇMİŞ	298

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
BBY.	: Büyükşehir Belediyesi Yayınları
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
İSAM.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezî
Ktp.	: Kütüphanesi
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
TYEKBY.	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
V.d.	: Ve diğerleri
YBÜY.	: Yıldırım Beyâzıt Üniversitesi Yayınları

GİRİŞ

1. Tezin Mâhiyeti ve Sınırları

Nedensellik ontoloji, teoloji, kozmoloji, doğa bilimleri, mantık ve epistemolojiye dair birçok felsefî meselenin anlaşılmasının özünü teşkil ettiğinden geçmişten günümüze kadar üzerinde çetin tartışmaların yapıldığı sorunlar ağını teşkil etmektedir. İslâm felsefesindeki Meşşâî, kelâmî ve tasavvufî ekollerin varlık, Tanrı, doğa ve insan tasavvuru gibi karakteristik görüşlerinin belirginleşmesinde nedensellik konusuna ilişkin yaklaşımlarının belirleyici rol oynadığı söylenebilir. Zira varlığın doğasının analizi ve illete muhtaçlık açısından kategorilere ayrılması, İlk İlet konumundaki Tanrı'nın varlığı, özsel niteliklerinin mâhiyeti ile her birisinin ma'lûlün varlığa gelişindeki etkisinin yanı sıra doğanın yapısı ve işleyişi ile insanın kendi fiillerinin illeti olup olmamasının özgürlük problemiyle ilişkisi, insan zihnini her zaman kurcalayan felsefî sorunlardır. Mamâfih illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin varlığı kadar mâhiyetinin de sorunsallaştırılması, İslâm düşünce ekollerini birbirinden ayırtıran temel bir mesele olmuştur. Nitekim evrende meydana gelen olay ve olguların illet ve ma'lûl arasındaki ilişki sayesinde belli bir ahenge mebnî olmasına karşılık, illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunluluk arz edip etmemesi, İslâm felsefesindeki ekollerin birbirinden farklılık arz ettiği ince noktayı oluşturur. Kelâmcılar, genel olarak illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu ve değişmez olduğu yargısı ile ikincil illetlerin varlığını reddederken, felâsife illetin varlığının ma'lûlün varlığını her zaman gerektirdiğini temellendirmeye çalışmıştır.

Nedensellik, biri illet diğeri ma'lûl olarak isimlendirilen iki unsur arasındaki ilişkinin varlığını ve zorunluluğa dayalı mâhiyetini gösteren felsefî bir ilkeden ibârettir. İletin varlığıyla peşi sıra ma'lûlün varlığının ortaya çıkmasıyla vuku bulan ilişkinin zorunluluğunu ifade eden nedenselliğin iki başat bileşeninin illet ve ma'lûl olduğunu söyleyebiliriz. İlet ve ma'lûl olmaksızın rastgele gerçekleşen etki ve edilgi ilişkisinin nedensellik kategorisi altına girmesi söz konusu olamaz. Çünkü illet olmaksızın ma'lûlün varlığa gelemeyeceği noktasında uzlaşma varken, illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunluluk arz edip etmediği, nedenselliğin mâhiyetine dair metafiziksel tartışmaların nirengi noktasını oluşturur.

İllet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin varlığını ve mâhiyetini açıklayan nedenselliğin hem zihinsel hem haricî düzlemde gerçekliği olan temel bir yasayı ifade ettiği söylenebilir. Buna binâen nedensellik, hem varlık kavramının analizi ve temellendirilmesini sağlaması yönüyle ontolojik hem de illetlerin bilgisinin elde edilip bilimsel etkinliği yönlendirmesi yönüyle epistemolojik karaktere sahiptir.¹ Her ne kadar çağdaş Batı düşüncesinde nedenselliğin epistemolojik yönü ön plana çıkartılan bir husus olsa da, İslâm felsefesi geleneğinde varlık verme ve alma kriteri ekseninde illet ve ma'lûl arasındaki ontolojik ilişkinin ertesinde bilginin meydana geleceği kabul edilir.² Bu bağlamda klasik İslâm filozoflarının nedenselliğin ontolojik yönüne ilişkin görüşlerinin değerini yitirdiği söylemine katılmanın mümkün olmadığını belirtmemiz gerekir. Zira kadîm bir problem olarak nedenselliğe dair görüşlerin arkaikliği söz konusu olmadığı gibi, nedenselliğin ontolojik boyutunu gözardı ederek illet ve ma'lûlün salt varsayımsal kavramlar olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü haricî gerçeklik dünyasındaki nesneler, illet ve ma'lûl olma hüviyetinden yoksun kalamadığı gibi nihâî gerçekliklerini İlk İlet'in varlığından ödünç alırlar. Dolayısıyla illet ve ma'lûlün ontolojik hüviyetinin reddedilmesi, Tanrı kanıtlamasının dayandığı temel öncüllerin bertaraf edilmesi riskini de taşımaktadır.

Her bir şeyin varlığını, mâhiyetini ve amacını sorgulamak, nedenselliği metafiziğin en temel meselelerinden biri haline getirmiştir. Nitekim felsefî bilimlerin zirvesini teşkil eden metafiziğin bilimsel hüviyetinin oluşmasında, nesnelerin ve varlıkların uzak ve yakın illetlerini araştırmayı mesele olarak edinmesi etkin bir rol oynamıştır. Öyle ki nedenselliğin ontolojik açıdan temellendirilmesini metafizik bilimi kendi sınırları içerisinde kanıtladıktan sonra, diğer felsefî bilimler bu ilkeden beslenerek bilimsel faaliyetlerini icra etmektedir. Örneğin illet ve ma'lûl ilişkisi doğa bilimlerinin meseleleri için ilke konumunda iken, nedensel ilişkinin varlığı ve zorunluluğunun kanıtlanması metafizikseldir. Yani nedenselliğin metafiziksel ispatı yapılmadıkça diğer felsefî bilimlerin işlevselliğini kaybetme durumunun ortaya çıkabilmesi gibi, metafiziğin içerisinden nedenselliğin çekip alınması takdirinde felsefî bilimlerin hüviyetinin ve amacının tamamen ortadan kalkabileceği söylenebilir.

¹ İlhan Kutluer, "İlliyyet", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 22, 2000, s. 120.

² Muhammet Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, Ankara, Elis Yayınları, 2021, s. 15.

Nitekim bu endişeyi ortadan kaldırma amacına binâen kadîm dönemden günümüze değin illet ve ma‘lûllerin bilgisinin, felsefî düşüncenin neşvü nema bulmasına yol açan temel etken olduğu vurgulanan bir husus olmuştur. O halde gerçekliğin varlığı ve bilgisinin nedenselliğin varlığı ve bilgisine bağlı olması, metafiziksel düşüncenin de imkânını sağlar.

Metafiziğin can alıcı iki temasını oluşturan varlık ve Tanrı arasındaki bağın tesisinde nedenselliğin önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Birtakım filozoflar tarafından Tanrı’nın varlığı ve İlk İlet oluşu temelinde metafiziğin konusunun ve isminin vaz edilmesi, nedenselliğin önemini gösteren bir diğer ölçüttür. Zira maddî varlıktan soyut varlıklar âlemine değin bütün her şeyin belli bir hiyerarşi içerisinde birbirine bağlı kalarak nihâî gerçekliğini Tanrı’nın varlığından ödünç alması, nedensellik ilkesinin metafiziksel açıdan aktif ve etkin olmasıyla ilişkilidir. Nitekim varlığın, oluşun, hareketin hakikî illeti konumunda olan Tanrı’nın bütün varlığın ilkesi mesâbesinde olması, varlığa gelen nesneler arasında vuku bulan etki ve edilgi ilişkisinin tahakkuk etmesini sağlar. Çünkü varlığın kaynağı konumundaki Tanrı’nın mutlak bağımsızlığı, mümkün varlıkların kendisine bağımlı olmasını sağlar. Yani Tanrı’nın illet sahibi olmayışının kendi zâtının esasını teşkil etmesi, kendisinden başka bütün varlıkların fâil illeti olarak varlığı ve oluşu tezâhür ettirir. Aksi halde şans, tesadüf ve rastlantıya dayalı olarak her bir şeyin illeti olmaksızın varlığa gelebilme imkânı halinde, kaotik düzenin kozmostaki düzene ve varlığa egemen olması söz konusu olacaktır. O halde nedenselliğin, hariçte varlığa gelen şeyler ile varlık ilkesi arasındaki ilişkiyi anlamlandırıp her bir nesneyi idrak etmemize vesile olduğu söylenebilir.

Nedensellik ilkesi varlık, mâhiyet, yokluk, zorunlu, imkân, imkânsızlık, hudûs ve kıdem gibi birçok ontolojik temel kavramın anlaşılıp birbiriyle irtibatının tesis edilmesinde kritik bir rol ifa etmektedir. Zira haricî varlık düzlemini Zorunlu ve mümkün diye iki ayrı kategoriye indirgemede, her bir şeyin illete sahip olup olmaması kalkış noktasını oluşturur. Mümkün mâhiyetin imkân niteliğini hâiz olmasından ötürü hariçte varlığa gelmeden önce illete olan muhtaçlığına dair spekülasyonlar, mec‘ûliyet tartışmasına temel teşkil etmiştir. Aynı şekilde tam illetin varlık ve yokluk boyutuyla ma‘lûle etki etmesi, zorunluluğun mâhiyeti tartışmalarına etki etmiştir. Tam illetin

ma‘lûlüyle birlikteliğinde zamansal öncelik yerine ontolojik önceliğin esas alınması, hudûs ve kıdemin zâtî ve zamansal olarak ayrılmasının arka planını oluşturmaktadır. Dolayısıyla nedensellik meselesini ele alırken ontolojinin temel kavramlarının mâhiyetini ve birbirleriyle olan ilişkilerini gözönünde bulundurmak gerektiği gibi, teolojiye ilişkin boyutlarının doğru bir şekilde ele alınabilmesi için de meseleler arasındaki bütüncül bakış açısının hiçbir zaman gözardı edilmemesi gerekir. Mamâfih nedensellik ilkesi, metafiziğin iki temel bileşeni olan ontoloji ve teoloji arasında köprü kurma işlevine sahiptir.

Biz, metafiziğe dair meseleleri içselleştirip İslâm filozoflarının bütüncül bakış açılarını idrak edebilmek için nedensellik sorununa eğilmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Ancak bütün bir İslâm felsefesi geleneğini nedensellik ekseninde ele almanın imkânsızlığına binâen, klasik döneme nazaran farklı perspektiflerin egemen olduğu İbn Sînâ sonrasına ilişkin tezimizi sınırlandırmanın elverişli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü İslâm felsefesi tarihi çalışmalarını salt klasik dönem filozoflarının görüşlerini incelemeye indirgemek, felsefî düşüncenin İslâm medeniyeti içerisindeki sürekliliğini ve değişimini görebilmeye engel teşkil eden bir unsurdur. Hiç şüphesiz onların felsefî ve entelektüel birikimi farklı bakış açıları ve perspektiflerle her zaman çalışılmaya elverişli olsa bile, başta Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî doktrini esas almakla birlikte başlı başına kurucu birer filozof olan bu isimlerin felsefî görüşlerinin etkisinin ve alımlanış sürecinin de ortaya konulması gerekir. Özellikle İbn Sînâcî felsefenin 12. yüzyılda kelâmî meşrebe sahip birçok filozof tarafından eleştirel bir okumaya tâbi tutulduktan sonra, İbn Sînâcî felsefeyi özümseyen düşünürlerin kendilerine tevârûs eden felsefî birikimi nasıl tahkîk ve ta‘dîl ettiği merak celbetmektedir. Ancak İslâm felsefesi tarihi açısından önemli bir dönemi teşkil eden İbn Sînâ sonrası felsefî düşüncenin serencamını salt İbn Sînâ’yı merkeze alarak ele almanın kendisinden sonraki felsefî düşüncenin farklı ekoller tarafından geliştirilen özgün düşünceleri net bir şekilde görebilmeye engel teşkil ettiği de unutulmamalıdır. Zira İbn Sînâ sonrası metafiziği sadece İbn Sînâ’nın sistematik hale getirdiği görüşleri etrafında ele almak, aslında onun etkisini tek taraflı okumaya tâbi tutmak demektir. Zira İbn Sînâ sonrası filozoflar, farklı entelektüel geleneklerden beslenerek farklı perspektifler açısından mevcut birikimi zenginleştirme temâyülü

içerisinde olmuşlardır. O halde İbn Sînâ'yı, müteahhirûn dönem içerisinde üretilen felsefî düşüncenin yegâne fâil illeti olarak değerlendirmek, Ömer Mahir Alper'in vurguladığı üzere aşırı bir iddia olup yanlış bir stratejidir.³

İbn Sînâ'dan sonra İbn Sînâcî felsefeyi özetleyen kimi metinlerin farklı entelektüel okullarla diyalog içerisine girerek kadîm felsefî birikimin tahlil ve tahkîkini sonraki kuşaklara aktarmada köprü vazifesi gördüğünü söylememiz gerekir. 13. yüzyıl ve sonrasındaki felsefe geleneği üzerinde etkili olan kurucu metinlerden biri, İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî gibi sistem sahibi iki kurucu filozofun felsefî birikimini de dikkate alan Kâtibî'nin⁴ kaleme aldığı **Hikmetü'l-'ayn**⁵ adlı eserdir. Kâtibî, İslâm felsefe tarihinde en yetkin ve öz bir şekilde yazılıp klasikleşmiş iki ders metni olan **er-Risâletü's-Şemsiyye**⁶ ve **Hikmetü'l-'ayn** kitaplarını kaleme almıştır. Öz ve yoğun bir üslupla yazılan **Hikmetü'l-'ayn** üzerine yazılan şerh ve haşiyeler, konuların ve delillerin açıklığa kavuşmasını sağlamıştır. Kâtibî, konular üzerine serdedilen bütün delilleri zikretmek yerine en güçlü delilleri ve bu deliller üzerine muhtemel cevapları zikreder. Meselelerin mantıkî süzgeçten geçirilip tartışmasız bir zemine çekilmesi, onun ana hedefini oluşturur. İbn Sînâ felsefesini ve bu felsefeye yönelik eleştirileri dikkate alarak kendisinden önceki birikimin bütünsel bir fotoğrafını çekmeye çalışan **Hikmetü'l-'ayn**, felsefenin medreselerde tedris edilmesine fırsat sağlayan bir yapıya sahiptir. Nitekim eserin medreselerde revaç görmesi, İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî gibi önemli iki düşünürün görüşlerini tahkîk edip eleştirel üslupla konuları ele almasından da kaynaklanır.

³ Ömer Mahir Alper, "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcî Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara, YBÜY, 2014, s. 17.

⁴ Kâtibî'nin hayatı, ilmi kişiliği, entelektüel çevresi ve eserleri hakkında geniş bilgiler için bkz. Mustakim Arıcı, **Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 39-65.

⁵ **Hikmetü'l-'ayn** üzerine kaleme alınan ve günümüze ulaşan dört şerhin ve kimi haşiyelerin karakteristik özelliklerine ilişkin bkz. Arıcı, **Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 68-77; "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak Hikmetü'l-'ayn ve Etkileri", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara, YBÜY, 2014, s. 332-349.

⁶ Kâtibî'nin bu eserinin tasavvur başlığına dair müstakil bir çalışma için bkz. Mehmet Özturan, **İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

Kâtibî'nin iki öğrencisi olarak zikredilen Kutbüddîn eş-Şîrâzî⁷ (ö. 710/1311) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî⁸ (ö. 726/1325) ile İbn Mübârekşâh el-Buhârî⁹ (ö. 784/1382'den sonra) ve Muhammed b. Musa Tâlişî¹⁰ (ö. 887/1483) gibi isimler, **Hikmetü'l-'ayn** üzerine kaleme aldıkları şerhlerle muhtasar ve yoğun bir üslupla ele alınan konuların açımlanması ve anlaşılmasını sağlamıştır. Mezkur şârihler içerisinde özellikle İbn Mübârekşâh'ın şerhi üzerine otuz iki tane haşiyenin kaleme alındığı görülmektedir. Bunlar içerisinde özellikle Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), Şemseddîn Hafîrî, (ö. 942/1535), Gıyâseddin Mansur Deştîkî Şîrâzî (ö. 949/1542), Mirzâ Cân el-Bağnevî (ö. 994/1586), Haydar b. Ahmed (ö. 1129/1717), Velîyüddîn Carullah (ö. 1151/1738) gibi önemli simalar yer almaktadır.¹¹ Dolayısıyla İslâm felsefesinin müteahhirîn dönem serencamını nedensellik konusu bağlamında görebilmek için her biri birer özgün eser mâhiyetinde olan şerh ve hâşiyelerin akademik çalışmalara konu olması elzemdir. Zira şerh ve hâşiyelerin ana metni olumlu veya olumsuz açıdan eleştirel okumaya tâbi tutması, eserin içerdiği fikirlerin geliştirilmesini ve sürekliliğini sağlamaktadır. O halde şerh-hâşiye literatürünü küçümsemenin hiçbir akademik değerinin olmadığı izahtan varestedir. Zira şerh-hâşiye literatürünü dikkate almaksızın ana metnin maksadını, gelişimini, değişimini takip etmek imkânsızdır. Dolayısıyla bu tarz eserler, akademik araştırmalara konu olmadıkça İslâm felsefesi geleneğinin özellikle müteahhirîn dönemi kapalı kalmaya devam edecektir.

Klasik dönem İslâm felsefesi çalışmalarına nispetle İbn Sînâ sonrasında ister kabul ister red cihetinden olsun kaleme alınan eserlerin analizine ilişkin çalışmaların

⁷ Şîrâzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 26, 2002, s. 487-489; Mustakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni** içinde, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, C. 6, 2015, s. 961-977. Şîrâzî'nin **Hikmetü'l-'ayn** şerhinin karakteristik özellikleri hakkında bkz. İbrahim Halil Ayten, "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Şerhu Hikmetü'l-'ayn Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2019, s. 33-64.

⁸ Hillî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Mustafa Öz, "İbnü'l-Mutahhar Hillî", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 18, 1998, s. 37-39.

⁹ H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübârekşâh", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 30, 2020, s. 556-557. İbn Mübârekşâh'ın ulaşılan yeni bilgiler ışığında revize edilmiş biyografisi hakkında bkz. Khaled el-Rouayheb, "Two Fourteenth-Century Islamic Philosophers: Mubârakshah al-Bukhârî and Mullâzâde al-Khârziyânî", **Oriens** 48 (2020), Brill, s. 345-366.

¹⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemû'l-Müellifin**, Beyrut, Mektebetü'l-Müsennâ, C. 12, 1957, s. 64.

¹¹ Arıcı, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak Hikmetü'l-Ayn ve Etkileri", s. 342-349.

oldukça az olduğu söylenebilir. Her ne kadar İbn Sînâ sonrası felsefenin niceliksel ve niteliksel açıdan zaafa uğradığı şeklindeki oryantalist iddia büyük oranda etkisini kaybetmiş olsa bile, metafiziksel açıdan nedenselliğe felsefî sisteminde önemli bir yer açan İbn Sînâ'nın ve ona yönelik kaleme alınan eleştirel perspektiflerin sonraki düşünürler tarafından alımlanışına dair çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bizim bu çalışmadaki temel hedefimiz, Kâtibî tarafından kaleme alınan felsefî bir metin olarak **Hikmetü'l-'ayn** ve şerhleri bağlamında spesifik olarak nedensellik sorununun metafiziksel boyutlarını ortaya koyabilmektir. “**Hikmetü'l-'ayn** ve şerhleri bağlamında nedensellik sorunu” adlı çalışmamızın temel gayesi, metin sahibi Kâtibî ve şârihlerin nedensellik sorununa ilişkin görüşlerinin tespit edilmesiyle metafiziksel düşüncelerinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Çalışmamız, metin ve sorun bazlı olmak üzere iki bileşenle sınırlandırılmıştır. Yani biz, burda İbn Sînâcî metafizik sistemin ana omurgasını içermekle birlikte Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirel katkılarını görmezden gelmeyen bir metin olarak **Hikmetü'l-'ayn** metni etrafında serimlenen felsefî birikimi, nedensellik sorunu etrafında analiz etmeye çalışacağız. Özellikle yukarıda zikredilen dört ana şerh ve kaleme alınan kimi hâşiyelerden mümkün mertebe istifade edilecektir.

Nedensellik sorununu bütün yönleriyle ele almak doktora tezinin kapsam ve sınırlarını aşan bir boyuta sahiptir. Nitekim nedensellik yukarıda ifade edildiği üzere ontoloji, teoloji, epistemoloji, doğa bilimleri, mantık ve psikolojinin birçok konusuyla ilişkili olduğu için Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** adlı eseri ekseninde metafiziksel meselelerle tezimizi sınırlandırmaya çalıştık. Nedensellik, ontolojik ve teolojik boyutlara sahip olmasının yanı sıra mantıksal öncüllerin belli bir dizgeye göre bir araya getirilmesiyle kesin bilginin elde edilmesini sağlaması yönüyle epistemolojik içeriği hâizdir. Bunun yanı sıra nedensellik kavramı, insan fiillerinin varlığa geliş sürecinin analizi ile insanın özgür iradesiyle fâil olmasının temellendirilmesinin imkânı açısından psikolojik arka plana sahiptir. Bizim tezimizin sınırlarını **Hikmetü'l-'ayn** metni ve etrafında kaleme alınan eserler oluşturduğu için doğa bilimleri, mantık, epistemoloji ve psikoloji açısından nedenselliğe ilişkin meseleler yer almamaktadır. Nitekim nedenselliğin epistemolojik yönünü ele almak burhân teorisinin müstakil olarak çalışılmasını gerektirdiğinden tezin kapsamı dışında tutulmuştur. Zira salt

burhân teorisinden hareketle nedenselliğin mantıksal yönünü ele almak, apayrı bir tezin oluşmasına yol açacak kadar geniş boyutlara sahiptir. Aynı şekilde doğa bilimleri bakımından nedenselliğe dair meselelere de tezimiz içerisinde yer vermedik. Tabiatın yapısı ve işleyişini oluşturan unsurlar olarak cevher ve arazlardan müteşekkil cismin mâhiyeti ile madde ve sûret arasındaki nedensellik ilişkisine kısmen yer vermekle birlikte, literatür değerlendirmesinde bu meseleyi spesifik olarak ele alan müstakil bir çalışmadan bahsedeceğiz.

Nedenselliğin metafizik veçhesi esasında Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin mâhiyetini irdelemekten ibarettir. Nitekim İlk İlet olarak Tanrı'nın varlığının zâtından kaynaklanıp ma'lûlün varlığını zorunlu kılması, sudûra dayalı var etme modelinin zorunluluk cihetini sağlayan temel faktör olarak ele alınması, tam illetin varlığı veya yokluğu anında ma'lûlün de varlığının veya yokluğunun zorunluluk arz etmesi, illet ile ma'lûl arasındaki ontolojik ve zamansal önceliğin âlemin varlığına etkisi, ma'lûlün illete ihtiyacının gerekçesi olarak imkânın mı yoksa hudûsun mu temel kriter olduğunun yanı sıra mümkün illetlerin sonlu veya sonsuz düzlemde birbirinin illetinin olmamasıyla Tanrı kanıtlaması arasındaki koşutluğun sağlanması gibi meseleler, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin mâhiyetiyle ilgilidir. Ayrıca basitlik ilkesine hâlel gelmemesi için Tanrısal niteliklerin O'nun zâtında karar kılmasının imkânını reddeden bakış açısına karşılık, Tanrı'nın nitelikleriyle farklılık arz eden ma'lûller kümesinin her bir ferdini tayin ettiği şeklindeki görüşün, Tanrı tasavvuru ile nedensellik arasındaki irtibatın oluşmasına kaynaklık teşkil ettiği görülmektedir.

Yukarıda genel hatlarını zikrettiğimiz çalışmamız, giriş hariç üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde **kavramsal açıdan nedensellik sorunu** başlığı altında, tezimizde sıklıkla dile getirilecek olan illet, ma'lûl, maddî illet, sûrî illet, fâil illet, gâî illet gibi kavramların anlamlarını belirgin kılmaya çalışacağız. Özellikle metafiziksel illet olarak fâil illetin varlık verici ve hareket ettirici ikili özelliğinin ma'lûlün varlığa gelişindeki etkisini birbirinden temyiz etmeye gayret edeceğiz. Kâtibî ve şârihler tarafından dörtlü illet şemasının kabul edilmesinin yanı sıra ma'lûlle olan ilişkinin niteliğine binâen dahilî ve haricî illetler ayırımına değindikten sonra tam ve eksik illetin mâhiyeti ve hükümlerine dair meseleleri ele alacağız. Ma'lûlün varlığı için ihtiyaç duyulan bütün her şeyin toplanması şeklinde

ifade edilen *tam*, *müstakil*, *kâmil* illet kullanımının benzeşen ve farklılaşan yönleri, basit ve bileşik ayrımını kuşatmak üzere tam ve eksik illetin tanımlanması, tam illetin ma'lûlün varlığını tahakkuk ettirmek üzere hem yeterli oluşu hem de zorunluluğu ifade etmesinin anlamı ile spesifik veya türsel açıdan belirli bir ma'lûlün birden çok tam illetinin olmasının imkânı etrafında nedenselliğin kavramsal örgüsünü ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak illet ve ma'lûlün ontolojinin temel kavramları arasında sayılabilmesinin Kâtibî ve şârihler tarafından sorunlaştırılmasının gerekçesine değinip birinci bölümün genel bir sonuç ve değerlendirmesini yaparak önemli noktaların altını çizmeye çalışacağız. Böylece tezin kavramsal zeminini teşkil eden temel bileşenlerinin zihinlerde berraklaştırılması hedeflenmektedir.

Nedenselliğin kavramsal analizinden sonra esas kritik mesele, illetin ma'lûle varlık verme özelliğinin içeriğini sorgulamaktır. **Ontolojik açıdan nedensellik sorunu** adlı ikinci bölümde öncelikle illet ve ma'lûlün varlık olması bakımından varlığa yüklenen temel kavramlar şemasını ifade eden *umûr-ı âimme* içerisinde olmasından hareketle, varlık taksimi ve Tanrı kanıtlaması ekseninde duyusal verileri kullanmakla birlikte esasında nedenselliğin rasyonel çıkarıma dayalı metafiziksel bir ilke olmasının temellerini ortaya koymaya çalışacağız. Yani hariçteki mısâkları üzerine yüklenen ikinci akledilir kavramlar olarak illet ve ma'lûlün varlığının temellendirilmesinde duyusal verilerin salt ardışıklığı vermesinden ötürü kalkış noktası olarak kabul edilmemesinin gerekçesine değineceğiz. Özellikle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık mefhûmlarının anlamları ile kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin gereği olarak hariçte Zorunlu ve mümkün varlık şeklinde ikili varlık tasnifinin ortaya çıkması ile her birinin illete sahip olup olmama açısından karakteristik özelliklerini birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Bu bağlamda İlk İlet olarak Zorunlu Varlık'ın illetsiz oluşu, yokluğa maruz kalmaması, hem zâtıyla hem de başkasıyla zorunlu olamaması, basit tam illet olmasının gereği olarak varlığı ile mâhiyetinin aynılığının yanı sıra en temel niteliği olarak zorunluluğu ile mâhiyetinin aynı olmasının gerekçelerini belirgin kılmamız gerekmektedir. Ayrıca İlk İlet'in varlığı kadar varlık verme tarzı açısından da zorunluluğu, basitliği ve tamlığına halel gelmemesi için *birden ancak bir çıkar* ilkesi gereği ma'lûlün illeti olmasının arka planının netleştirilmesi gerekir. Zira sudûra dayalı varlığa getirme modeli, fâil illet

olarak İlk İllet'in etkisinin sürekliliğini sağladığı gibi ma'lûllerin kendilerinden daha yüksek mertebede yer alan illetlerine yönelik bir gaye içerisinde olmalarını sağlar. Dolayısıyla nedenselliğin varlık verme ve aktarmaya dayalı hiyerarşisinin sudûr teorisinin özü niteliğindeki *birden ancak bir çıkar* ilkesiyle irtibatı, nedenselliğin özünü oluşturmaktadır. İlk İllet'in haricindeki bütün mümkün ma'lûllerin nihâî olarak bağımlı bir varlık statüsünde olmasının gerekçelerini ele aldıktan sonra, Zorunlu ve mümkün arasındaki irtibatı sağlaması hasebiyle nedenselliğin etkinliğini daha yakından ele alacağız. Öncelikle haricî varlığa gelmeksizin mümkün mâhiyetin fâil illete gereksinimini basit ve bileşik mâhiyetin mec'ûliyeti meselesiyle irtibatını göstermemiz gerekir. Her ne kadar illete dair meselelerin ele alındığı bölüm içerisinde olmasa bile mâhiyete dair başlıklar içerisinde mâhiyetin fâil illete olan gereksiniminin Fahreddin er-Râzî ile birlikte dikkat kesilen bir mesele olduğunu belirtmemiz gerekir. Daha sonra mümkün mâhiyetin hariçte varlığa gelmesinde tam illetin varlığına bağımlılığını; tam illetin varlığı veya yokluğu anında ma'lûlün de varlığı veya yokluğunun zorunlu olması, zâtî ve zamansal öncelik türlerinin illet ve ma'lûl birlikteliğini gerektirmesinin niteliği ile nihâî kertede ma'lûlün illete ihtiyacında imkân veya hudûsun kriter olması bağlamında ontolojik boyutu ortaya koymaya çalışacağız.

Teolojik açıdan nedensellik sorunu adlı üçüncü bölümde mümkün ma'lûllerin sonlu veya sonsuz düzeyde birbirlerinin illeti olamayacağını ifade eden kısır döngü ve teselsülün geçersizliği bağlamında Tanrı kanıtlamasına ilişkin Kâtibî ve şârihlerin ön plana çıkan görüş ve yaklaşımlarını birbirinden ayırt etmeye gayret göstereceğiz. Nitekim ilgili bölümde görüleceği üzere Kâtibî'nin bütün eserlerinde teselsülün geçersizliğine dair kendisine aktarılan delillere kani olmayıp daha sağlam metodlar çerçevesinde Tanrı kanıtlamasının yapılması gerektiği fikrinde olduğu görülecektir. Tanrı'nın varlığı kadar nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz noktasında da nedenselliğin bize önemli veriler vereceğini söylememiz gerekir. Özellikle ma'lûlün varlığına etki eden bilgi, irade ve kudret gibi Tanrısal niteliklerin zâtla ilişkisi ve her birinin mâhiyetine dair farklı yaklaşım ve görüşler, zorunluluğa veya imkâna dayalı yaratma modelinin benimsenmesinde etkin rol oynar. Sonuç bölümünde tezimizde ulaştığımız verilerin genel bir değerlendirmesini yapıp Kâtibî ve

şârihlerin nedensellik meselesi ekseninde ön plana çıkan karakteristik özelliklerine değineceğiz.

2.Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi

Yöntem olarak esas kaygımız, nedensellik sorunu bağlamında **Hikmetü'l-‘ayn** metni etrafında serimlenen meseleleri net bir şekilde tasvîr ve takrîr edip şârihlerin tahkîke dayalı birikimlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır. Özellikle kronolojik olarak şârihlerin görüşlerinin belirgin kılınmasıyla tarihsel süreç içerisinde her bir mesele bazındaki değişik görüş ve yaklaşımları ön plana çıkarmaya çalışacağız. Kâtibî ve şârihlerin diğer eserlerinden kısmen faydalanmakla birlikte, her birinin her bir tikel meseledeki nihâî görüşünü tayin etmek yerine **Hikmetü'l-‘ayn** geleneği içerisinde ön plana çıkan görüşlerini irdelleyeceğiz. Dolayısıyla kişilerden ziyade eser temelinde nedensellik sorununun metafiziksel yönünü ortaya koyacağız. Bu durum, Kâtibî ve şârihlerin görüşlerini hiç değerlendirmeyeceğiz anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte şârih ve muhaşşilerin nihâî görüşlerini tespit etmek, karşılaştığımız temel bir problemi teşkil etmektedir. Zira şârihlerin kimi zaman salt metnin meramını açıklaması, kimi zaman itirazını dile getirip cevapsız bırakması, kimi zaman başka eserlere okuyucuyu havale etmesi, tezimiz sınırları kapsamında her birinin görüşlerini kesin olarak tespit etme arayışına girmek yerine ön plana çıkan hususiyetlerini belirginleştirmenin daha faydalı olacağı sonucuna bizi götürmüştür.

Meselelerin kronolojik olarak ortaya konulması, gelişim sürecini görebilmek için takip edilen bir yöntem olmuştur. Şerhlerin çalışılma yönteminin zorluğundan dolayı krolojik olarak her bir şerhin ön plana çıkan hususlarına değindikten sonra, kısmen hâşiyelerde tamamlayıcı ve açımlayıcı rol üstlenen bilgilere yer vermeye çalıştık. Dolayısıyla sıklıkla şerhleri tercih etmemiz bilinçli bir tercihin sonucu olup, hâşiyelerin çoğunlukla spesifik belli başlı meselelere odaklanması kendilerinden istifâde edilmesini zorlaştıran bir durum olmuştur. Nitekim **Hikmetü'l-‘ayn** üzerine kaleme alınan hâşiyelerin genellikle nedensellik sorununa ilişkin meselelerin ele alındığı metafiziğin ikinci bölümüne varmadan varlık tartışmalarına veya belli meselelere yoğunlaştığı söylenebilir. Bununla birlikte özellikle Cürçânî'nin ve Mirza Cân'ın İbn Mübârekşâh hâşiyesinden mümkün mertebe istifâde ettik.

Birincil kaynaklardan hareketle meselelerin ele alınması öncelikli olarak kabul edilen bir yöntem olup ikincil kaynaklara, ihtiyaç duyulduğu ölçüde yer verilmiştir. Meseleleri ele alırken birincil kaynaklar **Hikmetü'l-'ayn** ve günümüze ulaşan dört şerhi olmakla beraber ihtiyaç duyulduğunda müelliflerin diğer eserlerine de müracaat edilecektir. Zira salt **Hikmetü'l-'ayn** üzerinden şârihlerin fikirlerini kimi zaman kuşatabilmek mümkün olmadığından, diğer eserlerinin de dikkate alınması karşılaştırma yapabilmemiz açısından önem taşır. Zira şârihlerin nedensellik sorununu işledikleri başka eserlerinin de olmasından dolayı kimi zaman isim vererek diğer eserlerine bakılması gerektiğini belirtmesi, bizi zorunlu olarak o tarz eserlere başvurmaya yönlendirmiştir.

Tezimizde **Hikmetü'l-'ayn**'nın Abbas Sadrî tarafından tahkiki yapılan eseri kullanılmış olup pasajların bizim tarafımızdan yapılan çevirisi de bu neşre¹² dayanılarak hazırlanmıştır. Kâtibî'nin metninden ilgili pasajların çevirisi yapılarak şârihlerin ön plana çıkan vurgularını netleştirmeye gayret edeceğiz. Ayrıca her bir başlık ve meselenin bütün boyutlarını ele almamız imkânsız olduğundan nedensellik sorunu açısından yapılan tahsisi sürekli gözönünde bulunduracağız. Aksi halde tezimizde yoğunlaşmamız gereken esas ilgi ve kapsamın dışına çıkabiliriz.

Yoğun bir içeriğe sahip olan **Hikmetü'l-'ayn**'ın her bir meselesini tarihsel arka plan ve bağlamına oturtmanın zorunluluk taşıdığını belirtmemiz gerekir. Özellikle İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî ve Ebherî (ö. 663/1265[?]) gibi filozoflara başvurmaksızın doğrudan Kâtibî'nin görüşünü esas alarak meseleyi tartışmak, hem sürekliliği hem de değişimi görebilmemize engel teşkil edecektir. Bu yüzden müstakil başlıklar açmaksızın meselenin açığa kavuşturulması veya farklılığı pekiştirebilmek için Kâtibî öncesi klasik İslâm filozoflarının ilgili görüşlerine yer verilecektir. Bazen Kâtibî ve şârihlerin etkisini görebilmek bakımından, kendilerinden etkilenen isimlerin görüşlerine de ilgili bölüm içerisinde değinmeye çalışacağız.

Hikmetü'l-'ayn geleneği, İbn Sînâcı metafiziğin etkisini farklı perspektifler ışığında görebilmek için elverişli bir altyapıya sahiptir. Zira şârihlerden kimisinin kelâmcı nosyonunun baskın olmasına karşılık, kimisinin İbn Sînâcı felsefeyi

¹² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.

benimsemesi, Kâtibî'den önce Gazzâlî (ö. 505/1111), Şerefüddîn el-Mes'ûdî (ö. 600/1204) ve Fahreddîn er-Râzî gibi isimlerin İbn Sînâ eleştirilerinin etkisini görebilmek açısından da dikkat çekici sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır. Ancak İslâm filozoflarının özellikle müteahhirîn döneminde nedenselliğe dair görüşlerini salt İbn Sînâcî metafiziğe indirgeyerek Antik birikimin devamı ve aynısı olarak okumak, nedenselliğe dair üretilen kavram ve meselerin sürekliliğini ve değişimini görmemize engel olmaktadır. Bu tarz bir yanlış okumaya düşmemek için İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin belkemiğini oluşturan nedenselliğe dair temel yargıları ile Kâtibî ve şârihlerin görüşlerini dikkatli bir şekilde karşılaştırmaya gayret edeceğiz. Nitekim tam ve eksik illet ayırımına dair dakik kavramsallaştırmanın illetin yeterliliği bağlamında Ebherî ile birlikte ortaya çıkan önemli bir açılım olduğunu tezin ilgili kısmında değineceğiz. Aynı şekilde mâhiyetin mec'ûliyetinin müstakil bir başlık olarak ontoloji tartışmaları içerisinde kendisine yer bulması, İbn Sînâ'dan sonra ortaya çıkan bir diğer gelişmedir.

Tezimiz, spesifik bir sorun ve kitaba dayandığından nedensellik ve **Hikmetü'l-'ayn** bağlamındaki literatürü mümkün mertebe taramaya çalıştık. Nedenselliği ilgilendiren alt meseleler olarak metafizik, ontoloji ve teolojiye ilişkin birtakım problematik çalışmaları da dikkate aldık Zira özellikle varlık tasavvuru, Tanrı kanıtlaması, âlemin kıdemi ve hudûsu ile sudûr teorisinin temel bazı yargılarının doğrudan nedenselliği ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Nitekim illet ve ma'lûl ilişkisinin zamansallık boyutu âlemin kıdemi, illet ve ma'lûl arasındaki ontolojik öncelik ilişkisi ise zâtî hudûs meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Aynı şekilde illet ve ma'lûl arasındaki uyumun birden ancak bir çıkar ilkesiyle irtibatı söz konusudur. İlet ve ma'lûllerin geriye doğru sonlu veya sonsuz olması ise kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle Tanrı kanıtlamasının imkânına dair tartışmalarla ilişkilidir. Dolayısıyla tezimizi kaleme alırken salt nedensellik bölümüyle kendimizi sınırlandırmayıp ilgili meseleleri de incelemeye gayret ettik.

Mustakim Arıcı'nın **Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği** adlı kitap çalışması Kâtibî'nin hayatı, ilmi kişiliği, düşünce ortamı, eserleri, etkileri ve spesifik olarak **Hikmetü'l-'ayn** özelinde metafiziğe dair görüşlerinin bütüncül portresini ortaya koyması yönüyle önem arz eden çalışmaların başında

gelmektedir. Öyle ki bu çalışmanın Kâtibî'ye ilişkin bütüncül bir tasavvur vermesi bakımından sonradan yapılacak çalışmalara ilham kaynağı olduğunu söylemek abartılı olmasa gerektir. Kâtibî'nin, İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî arasında bilim olma hüviyetine sahip olması itibarıyla metafiziğin yeri ve önemi, ontolojinin temel meseleleri, Zorunlu Varlık'ın âlemle ilişkisi ile nefis teorisine dair görüşlerinin analiz edildiği bu çalışmanın ek bölümünde **er-Risâletü's-Şemsiyye** ve **Hikmetül'-‘ayn** geleneklerinin dökümünün ortaya konulması okuyucu açısından önemli veriler sunmaktadır. Arıcı, özellikle Kâtibî'nin metafiziksel görüşlerinin tamamını bütün eserlerini dikkate alarak netleştirmeye çalışmıştır. Biz ise daha dar bir çerçevede nedensellik sorununa ilişkin Kâtibî'nin **Hikmetü'l-‘ayn**'daki görüşlerinin yanı sıra şârihler tarafından alımlanış biçimini belirgin kılmaya çalışacağız. Yani spesifik olarak nedensellik sorunu etrafında ön plana çıkan problematik tartışmaları, şârihlerin de görüşlerini sürekli gündemde tutarak Kâtibî'nin kendisinden sonraki iki yüzyıl içerisindeki etkisini göstereceğiz. Arıcı'nın **Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasîği Olarak Hikmetü'l-‘ayn ve Etkileri** adlı bildirisi de şerh ve hâşiyelerin dökümünü görebilmek açısından literatüre katkı sunan bir diğer müstakil çalışmadır.

Mehmet Sami Baga'nın **İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-‘ayn Geleneği** adlı kitabı, cismin tanımı ve kısımları, metafiziksel ve fiziksel açıdan cismin mâhiyeti ve ilişkinlerini problematize etmesi açısından önem arz eden bir çalışmadır. Özellikle maddî ve sûrî illetin toplamını ifade eden cisimsel varlıkların nedenselliğe ilişkin boyutlarını görebilmek için bu çalışmanın önemli veriler içerdiğini belirtmemiz gerekir. Biz de farklı bir sorun bağlamında aynı gelenek ekseninde çalışmamız hasebiyle şerh ve hâşiyelerin çalışma metodolojisine dair ortaya konulan birikimden istifade etmeye çalıştık. Mehmet Özturan'ın **İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı** adlı çalışması ise mantığa dair kimi görüşlerin ortaya konulması hasebiyle Kâtibî ve Kutbüddîn er-Râzî'yi (ö.766/1365) karşılaştırmaktadır.

Fatih Kılıç'ın **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi** adlı kitap çalışması, Kâtibî öncesi nedensellik ile ilgili meselelerin, İbn Sînâ tarafından alımlanış biçimini görebilmek açısından istifade ettiğimiz kaynakların başında gelmektedir. Zira nedensellik sorununu salt metafizik ve kozmoloji penceresinden ele alan bu çalışma, aynı zamanda İbn Sînâ'nın kendisine tevârüs eden felsefî birikimden temâyüz eden

görüşlerinin netleştirilmesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki etkisini görebilmek için, Kâtibî ve şârihlerin görüşleri ile İbn Sînâ arasında karşılaştırmalar yapabilmek açısından bu çalışmanın bize önemli katkılar sağladığını söylememiz gerekir. Yine Kılıç'ın **Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi** adlı kitabı, Kâtibî ile hocası Ebherî arasında karşılaştırma yapabilmek açısından bize önemli veriler sunmuştur. Kılıç'ın; **İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nâkıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı, İbn Sînâ Felsefesinde Fâil Neden, İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme** ile **İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu**, İbn Sînâ merkezli nedensellik sorunuyla ilişkili önemli makaleler olarak zikredilmelidir. Yine İbrahim Halil Üçer'in **Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmi Kaynakları Üzerine** adlı makalesi de tam illet kavramının Ebherî öncesi serencamını görebilmek açısından istifade edilen önemli bir çalışmadır.

Ömer Mahir Alper'in **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, Mâhiyetin Mec'ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi, VII/XIII. Yüzyılda İbn Sinâcî Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında** adlı metinlerinden tezimizin ilgili başlıklarında istifade edilmiştir. Aynı şekilde Veysel Kaya'nın **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Yasin Apaydın'ın **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek; Tecrîd Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu** adlı metinleri başvuru olan önemli kaynaklar arasındadır. Apaydın'ın, **Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik** ile Bilal İbrahim'in **Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyyâ from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ** adlı makalelerinden, mâhiyetin mec'ûliyeti ve nedensellik arasındaki ilişki meselesinde yararlanılmıştır.

İlhan Kutluer'in **İllyet, Determinizm** ile M. Cüneyt Kaya'nın **Cause and Effect** adlı ansiklopedi maddeleri kavramsal tahliller açısından başvuru olan çalışmalardır. Ömer Türker'in **İbn Sina Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi** adlı makalesi, metafizik ve nedensellik arasındaki birlik ve bütünlüğü görebilmek için istifade edilen bir diğer önemli

çalışmadır. Murat Demirkol'un, **Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama** adlı makalesi ile Mehmet Tayfun Küçük'ün **Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması** adlı yüksek lisans tezi, Kâtibî'nin teselsülün geçersizliğine dair Tûsî ile olan yazışmalarını merkeze alması hasebiyle nedensellik ve Tanrı kanıtlaması arasındaki irtibatı ele alırken başvurulan kaynaklar arasında olmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

Bu bölümde, **Hikmetü'l-‘ayn** geleneği bağlamında metafizik açıdan nedensellik sorununa dair meselelerin incelenmesi sırasında sıklıkla dile getirilecek olan illet, ma‘lûl, tam illet, müstakil illet, eksik illet gibi temel kavramları analiz edeceğiz. Ayrıca maddî, sûrî, fâil ve gâî illet türlerini, bu illetler arasındaki ilişkiyi ve illetler ayrımının dayanaklarını ele alacağız. Bununla birlikte nedensellik ilişkisinin yeterlilik cihetiyle tesisi bağlamında tam illetin basit ve bileşik yapısının mâhiyeti, tam ve eksik illet arasındaki ilişki, tam ve müstakil illet arasındaki ayrım, tikel veya türsel bir ma‘lûl için birden fazla müstakil illetin mümkün olup olmaması gibi tezimiz sınırları bağlamındaki sorunlara değineceğiz. Nihâyetinde nedenselliğin başat kavramları olan illet ve ma‘lûlün varlık olması bakımından varlığa ilişkin hallerin incelendiği umûr-ı âimme kapsamında olmasına ilişkin ileri sürülen görüşleri inceleyeceğiz. Böylece ontolojiye ilişkin meseleler bakımından nedenselliği ele alacağımız ikinci bölüme geçişin kavramsal zeminini hazırlamış olacağız.

1.1. İlet ve Ma‘lûlün Tanımı

Felsefî bir sorun olarak nedenselliğin kurucu kavramlarının başında illet ve ma‘lûl gelir. Zira varlıklar arasında vuku bulan etki ve edilgi ilişkisinin doğasının soruşturulmasını ifade eden nedenselliğin mâhiyetinin anlaşılması, bu iki kavramın tasavvuruna bağlıdır. Bu kavramların apaçık (bedihî) mı yoksa nazarî mi olduğu sorusu, ilk etapta akla geldiğinden önem arz eder. Ayrıca illet ve ma‘lûl kavramlarını etki ve edilgi ilişkisinin mefhûm düzeyindeki karşılığına indirgeyip felsefî açıdan tanımlanmasına ihtiyaç duyulmadığı söylenebilir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, illet kelimesi yerine aynı anlam bağlamında tercih ettiği *müessirin* tasavvurunun apaçık olduğunu belirtir. Zira insanın eti kesmesi ve kalemi kırması örnekleri spesifik bir tesir olup hiç kimse gözleme dayalı bu tesirin gerçekleşmediğini ve apaçık bir bilginin meydana gelmediğini ileri süremez. Spesifik bir tesire dair tasavvurun apaçıklığı, tesirin mâhiyetinin parçası olan *müessirin* anlamının apaçık olmasını beraberinde gerektirir. Şayet müessirin anlamı apaçık olmazsa, insanın eti kesmesinin tesir meydana getirdiğine dair apaçık yargının nazarî bir temele dayanması, yani mefhûm

olarak müessirin tanıma ihtiyaç duyması söz konusu olacaktır. O halde müessir ve illetin anlamı hiçbir tanıma başvurmaksızın idrâk edilebilir. Tasavvurların idrâkinin apaçık bir bilgi ifade edip tanıma ihtiyaç duymadığı şeklindeki tezden hareket eden Fahreddîn er-Râzî'nin, müessir ve illetin anlamlarının insan tarafından doğrudan algılandığı görüşüne yer verdiği görülür. Ayrıca kavramlar apaçık bir anlama sahip olsa bile tembih yoluyla tanımlanabilmesi söz konusudur. Bundan dolayı Fahreddîn er-Râzî'nin bu kavramları bazen tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin **el-Muhassal** adlı eserini şerh eden Kâtibî, Fahreddîn er-Râzî'nin bu açıklamalarına dair ek açıklama getirmemekle birlikte, illetin tasavvurunun tamamen apaçık olduğu görüşünde değildir.¹³ Nitekim Kâtibî, görüleceği üzere illet ve ma'lûl kavramlarını apaçık seviyede görmeyip felsefî tanımlarını yapmıştır. Yani o, illet ve ma'lûl nazarî kavramlar şeması içerisinde değerlendirmiştir.

İllet ve ma'lûl kavramlarının mâhiyetlerine ilişkin ayırt edici özellikleri tespit edebilmek için sözlük ve terimsel anlamlarıyla nasıl tanımlandığının yanı sıra sebep, ilke gibi yakın anlama sahip anlamlarla ilişkisini ortaya koymamız gerekir. İllet kelimesinin sözlük anlamı ip, hastalık ve bir yere yerleşip istemsiz bir şekilde oranın halinin değişmesine yol açmaktan ibarettir. Bundan dolayı illet, hastalık olarak isimlendirilir. Hastanın hali illet yüzünden güçlü olmaktan zayıf hale doğru değişir. Sebep kelimesi de sözlük anlamıyla kendisi aracılığıyla başka şeye ulaşılan vasıta anlamına gelmektedir.¹⁴ İlke anlamı ise başka bir şeyin varlığının kaynağı olması hasebiyle illet ile eş anlamlı bir yöne sahiptir. Nitekim Gazzâlî, kendi zâtı ya da başkası sebebiyle tam ve eksiksiz olan ilkeyi, başka bir şeyin varlığını gerçekleştiren her şeyin adı olarak tanımlar. Dolayısıyla her ilke, ilkesi olduğu şeye izâfetle illet adını alır.¹⁵ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1142 [?]), illeti nesnenin varlığının kendisinden

¹³ Fahreddîn er-Râzî, **el-Muhassal**, Çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s.122; Kâtibî, **el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal**, thk. Abdülcabbâr Ebû Senîne & Muhammed Ekrem Ebû Guş, Amman, Aslein Studies Publication&Kelâm Research Media, C. 1, 2018, s. 228.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rifât**, Mağrib, ed-Dâru'l-Beyzâ, 2006, s.139.

¹⁵ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü**, Çev. Hasan Hacak & Ali Durusoy, İstanbul, TYEKBY, 2013, s. 496.

meydana geldiği şey olarak görür. Ona göre illet ve ilke, tek bir anlama gelen eş anlamlı kelimelerdir.¹⁶

İllet ve sebep eş anlamlı kelimeler olarak görülüp çoğu zaman terimsel anlamları itibariyle birbirinin yerine kullanılmasına rağmen Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), bunların birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre sebep-sonuç ile illet-ma'lûl arasındaki ilişki birbirinden farklılık arz eder. Zira illetin gerektirdiği şey ondan ayrılmayıp onunla eş zamanlı olduğundan, illeti imkânsız ve mümkün kılan mâ'lûl de imkânsız ve mümkün kılar. İllete özgü olan bu özellik, eş zamanlı olmadıkları için sebep ile müsebbep için geçerli değildir. Çünkü illet ve ma'lûl arasındaki ilişkide olduğu gibi sebebin varlığı her zaman müsebbebin varlığını gerektirmez.¹⁷ Aynı şekilde Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684), **el-Külliyât** adlı eserinde illet ve sebep kavramları arasında birtakım önemli farkların olduğunu dile getirir. Buna göre ma'lûl, doğrudan illetinden etkilenirken sebep ise dolaylı olarak sonuca etki eder. Bundan dolayı şartlar var olup engeller yok oluncaya kadar sonucun tahakkuk etmesi gecikir. İlet için ise varlığı anında sonucun gecikmesi söz konusu değildir. Zira ne zaman illet var olursa ma'lûl zorunlu olur.¹⁸ Dolayısıyla illetin doğasında ma'lûl zorunlu kılma gibi bir işlev ve tesir söz konusu iken bu özellik, kimi engellerden dolayı sebep için geçerli olmayabilir. Âdeta sebep, illetin bir parçası konumunda olan bir şart mesabesinde görülmüştür. Bir şart olarak sebebin gerekliliği, aynı zamanda illete özgü olan yeterlilik ve var etme anlamını da içermez. Dolayısıyla ne zaman illet var olursa ma'lûl de var olur denilmesi; sebebin illetten daha genel bir anlama sahip olup her illetin sebep olup aksinin doğru olmadığını gösterir. Ancak illet ve ma'lûl kelimelerinin çoğunlukla sebep ve sebepli yerine tercih edilmesi, felsefî meseleleri ve kavramları zapturapt altına alabilmek için daha dakik anlamlar içermesine bağlıdır. Nitekim Rıza Tevfik (ö. 1949), **Kâmûs-ı felsefe** adlı eserinde bunun gerekçesini şöyle açıklar:

¹⁶ Ebü'l-Berekât, **Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme**, thk. Yusuf Mahmud, Doha, Dârü'l-Hikme, C. 3, 2012, s. 74, 77.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-'adl**, thk. Tevfik et-Tâvîl & Sâid Zâyed, Kâhire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, C. 9, 1964, s. 48.

¹⁸ Ebü'l-Bekâ Kefevî, **el-Külliyât**, thk. Adnan Derviş & Muhammed el-Mısri, Şam, Müessesetü'r-Risâle, 2012, s. 423.

“İllet, bir hâdiseyi mûcib veyahut bâis olan âmil manasına gelir. İllet, maraz anlamında hâlâ kullanılmaktadır. Bugün sebep kelimesini tercihen kullanıyoruz, fakat sebep, vesile ve vasıta demektir. Felsefede ilel-i hakikiyye ile ilel-i itibariyye bahsi pek mühim bir münakaşaya sebebiyet verip de bir meslek-i mahsûsün tevellüdüne bâis olmasaydı, illet ve sebep kelimelerini elfâz-ı müterâfiden sayarak herhangi birini kullanmakta beis görmezdik. Felsefede illet ile sebep arasındaki farka riâyat etmek için büyük bir mecburiyet var. Sebebin lügavi manası ip, urgan demektir. Vuku-ı hâdisatta alâka-i sebebiyet teselsül sûretinde müşâhede edilebildiği için ihtimal ki o kelimenin illet yerine kullanılmasında etkili olmuştur. Istılâhta illet, bir hâdisenin vukuunda bilhassa rolü olan âmile derler ki birden ziyâde olabilir. Bir hâdisenin vukuunu iktiza eden âvamil daima birden ziyâdedir. Yalnız metafizikte yegane bir illet-i hakikiyye aranılır. İllet ve sebep kelimeleri mutlaka ma‘lûl ve müsebbep kelimelerini hatıra getirir. Binâenaleyh bu lafızlar tabirat-ı müteâyifedendir, biri diğerini istilzam eder...”¹⁹

İllet ve sebep kelimeleri benzer manaları ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanılmasına rağmen metafizik düzlemde illet yerine sebep kelimesinin tercih edilmemesi gerektiği vurgulan bir husustur. Zira hakikî ve itibarî illetler ayrımı ile illetin varlık verme anlamı, sebep kelimesinin mefhûmuna karşılık farklılık noktasını teşkil eder. Bundan dolayı İbn Sînâ ve sonrasındaki filozoflar daha çok illet kelimesini kullanarak onun kuşatıcı bir tanımını yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda İbn Sînâ, *illeti*; varlık sahibi her zâtın, bilfiil başka bir zâtı var kılması ve bu varlığın yani ma‘lûlün varlığının illetin varlığından olmaması şeklinde, *ma‘lûl* ise bilfiil varlığı kendisinin dışındaki bir varlıktan olan zât olarak tanımlar.²⁰ Aynı şekilde Behmenyâr b. Merzûbân’a (ö. 458/1066) göre her varlık başka bir varlığın ma‘lûl olur ve bu başka varlık ilk varlığın ma‘lûl olmadığına ilkinde *illet*, ikincisine *ma‘lûl* denilir.²¹ O, illet ve ma‘lûl kısır döngüye düşmeden tanımının yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Gazzâlî de *illeti* kendinde varlığı olan bir şeyin başka bir varlığı gerektirmesi şeklinde tanımlar. Buna göre bir şey bilinen başka bir şeyin varlığından değilse, bu şeye bu bilinenin *illeti*, bilinene ise bu şeyin *ma‘lûl* denilir.²² Ancak Gazzâlî, illet ve ma‘lûlün birbirlerinin illeti olduklarında kısır döngüye düşüleceğini özellikle belirtir. Bundan dolayı illetin bilfiil varlığının, ma‘lûlün bilfiil varlığından kaynaklanmaması gerekir.

¹⁹ Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı felsefe**, haz. Recep Alpyağıl, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 696.

²⁰ İbn Sînâ, **Kitâbü’l-Hudûd**, Livre Des Definitions, nşr. A. M. Goichon, Kahire, Publications de l’Institut Français d’Archeologie Orientale du Caire, 1963, s. 41.

²¹ Behmenyâr b. Merzûbân, **et-Tahsîl**, Ed. Murtaza Mutahharî, Tahran, Dânişgâh-ı Tahran, 1997, s. 519.

²² Gazzâlî, **Makâsıdu’l-Felâsife**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Darü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 2008, s. 95.

Zira illete bağımlı olan ma‘lûlün bilfiil varlığı başkasının varlığından kaynaklanırken, illetin varlığı ma‘lûlün varlığından değildir. Çünkü başkasının varlığından kaynaklanma, başkasının varlığıyla birlikte olma anlamından farklılık arz eder. Zira başkasının varlığından kaynaklanma, ma‘lûlün kendisi itibariyle varlığının mümkün olması ve bilfiil zorunlu hale gelmesinin kendi zâtından değil de başka bir zâttan kaynaklanmasını gerektirir. Bu zât da bilfiil mevcut olan ve zorunlu olarak söz konusu varlığı ortaya çıkaran illettir.²³

Sühreverdî (ö. 587/1191), *illetin tanımını varlığından başka bir şeyin varlığının meydana geldiği şey* olarak zikreder. Yani varlığı ve yokluğuyla başka bir şeyin varlığı ve yokluğunu zorunlu olarak gerektirendir. *Ma‘lûl* ise varlığı başkasından olup illetin varlığı ve yokluğuyla varlığı ve yokluğu zorunlu olandır. İletin ikinci anlamı ise bir şeyin varlığında etkin olanın yokluğuyla da ma‘lûlün yokluğunu gerektirip, varlığıyla ma‘lûlün varlığını zorunlu kılmamasıdır.²⁴ Sühreverdî’nin illetin ikinci tanımına dair vurgusu ileride üzerinde durulacağı üzere tam ve eksik illet ayrımı için önem arz edecektir. İbn Kemmûne (ö. 683/1284), İbn Sînâ’nın illet tanımında geçen “başkasından varlığının meydana gelmediği” kısmına, yani illetin ma‘lûlün varlığına dayanmaması anlamına Sühreverdî’nin yer vermediğini belirtir. Zira bu durumda ikisinden her biri diğerinin illeti ve ma‘lûlü olup kısır döngüye düşülür. İbn Kemmûne, *ma‘lûl* ise varlığı başkasından olup zâtından ötürü değil de başkasıyla varlığı ve yokluğu zorunlu olan şey şeklinde tanımlar.²⁵

İbn Sînâ’nın zikredilen illet tanımının bütün illet türlerini kuşatacak bir mâhiyete sahip olmadığı için eleştirildiğini belirten Kâtibî, Fahreddîn er-Râzî’nin de buna yönelik itiraz getirdiğini belirtir. Öyle ki büyük bir zorlamayla sûrî ve gâî illet türleri, bu tanımın içerisine girebilse de maddî illeti içermez.²⁶ Bundan dolayı Fahreddîn er-Râzî, *ma‘lûlün varlığı ve hakikatinde muhtaç olduğu şey* olarak illeti

²³ Gazzâlî, *Mi‘yâru’l-ilm*, s. 434.

²⁴ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvihiye ve’l-arşîye*, *Mecmu‘a-i Musannefât-ı Seyh-i İsrâk* içinde, tsh. Henry Corbin, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, C. 1, 2001, s. 30.

²⁵ İbn Kemmûne, *Şerhu’t-Telvihiye ve’l-arşîye*, thk. Necefkulî Habîbî, Mirâs Mektûb, Tahran, C. 3, 2012, s. 140.

²⁶ Kâtibî, *el-Münassas fi şerhi’l-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp. , Şehit Ali Paşa 1680, 353b.

tanımlamıştır.²⁷ Böylece illetin türlerinin tamamını kuşatan bir tanım yapılmış olur. O, illetin karakteristik yönünün kendisine ihtiyaç duyulma anlamı olduğunu ısrarla vurgular. Zira illetin istigna, ma‘lûlün muhtaç pozisyonunda olması illiyet ilişkisinin zeminini sağlar.²⁸ Onun, illetin varlığının ma‘lûlün varlığının kaynağı olarak görülmesi şeklindeki tanım yerine illet ile ma‘lûl arasındaki ihtiyaç ilişkisini ön plana çıkarması, kendisinden sonra önemli bir etki uyandırmıştır.

Ebherî, bazen İbn Sînâ gibi illeti, *kendinde bir varlığa sahip olup kendi varlığı sayesinde başkasının varlığını meydana getirebilmesi* şeklinde ifade eder.²⁹ Ebherî, ma‘lûl ise varlığı bir diğer şeyden gelen ve varlığı bu diğer şeyin varlığıyla, yokluğu da bu şeyin yokluğuyla zorunlu olan şeklinde tanımlar.³⁰ Ebherî, maddî illetin bilkuvve illet oluşunun önündeki engeli bertaraf etmek için İbn Sînâ’nın mezkûr tanımındaki *bilfiil varlık verme* ibaresine yer vermez.³¹ Ancak Ebherî’nin **Hidâyetü’l-Hikme** eserindeki *varlığından başka bir varlığın meydana gelmesi* şeklindeki illet tanımı, İbn Mübârekşâh’a göre gâî illeti kuşatmaz.³² Zira kendinde bir varlığı olmayan gâî illetin varlığının fâil illet olmaksızın düşünülememesi, zikredilen tanımın eksik tarafını oluşturur. Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ’ya yönelik eleştirilerinin benzerini Kâdî Mîr el-Meybûdî (ö. 911/1506), Ebherî’ye yöneltir. O, kendinde varlığı olup akabinde varlığından başkasının varlığının meydana gelmesine illet denilmesini, sadece fâil illeti kuşatabileceğinden dolayı eleştirir. Dolayısıyla ona göre, doğru illet tanımı bir şeyin tahakkukunda kendisine muhtaç kalınan şeklinde olmalıdır.³³

Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn** eserinde (i) *bir şeyin varlığında ihtiyaç duyduğu her bir şeye illet* denildiğini belirtir.³⁴ O, **el-Muhassal** ve **el-Mûlahhas** şerhlerinde ise illeti (ii) *ma‘lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu şey* şeklinde tanımlar.³⁵ Kâtibî’nin, *varlık açısından muhtaç olma* kaydını dile getirmeksizin illeti mutlak olarak ihtiyaç duyulan

²⁷ Râzî, **el-Mebâhisü’l-meşrikıyye fi ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât**, nşr. M. M. El-Bağdâdî, Beyrut, Darü’l-Kitâbi’l-Ârabî, C. 1, 1990, s. 586.

²⁸ Râzî, **Mûlahhas fi’l-hikme ve’l-mantık**, Süleymaniye Ktp. , Koca Ragıp Paşa 877, 191a.

²⁹ Ebherî, **Unvânü’l-hâk ve burhânü’s-sıdk**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. 3134, 39b.

³⁰ Ebherî, **Beyânü’l-esrâr**, Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107, 47a; **Merâsîdü’l-mekâsîd**, Süleymaniye Ktp. , Koca Ragıp Paşa 826, 156b.

³¹ Muhammet Fatih Kılıç, **Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 30.

³² İbn Mübârekşâh, **Şerhu’l-Hidâyeti’l-hikme**, Süleymaniye Ktp. , Laleli 2536, 58b.

³³ Kâdî Mîr Meybûdî, **‘Ale’l-Hidâye**, Dersâadet, Arif Efendi Matbaası, 1321, s. 91.

³⁴ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s.39

³⁵ Kâtibî, **el-Mufasssal fi şerhi’l-Muhassal**, C. 2, s. 100-101; **el-Münassas fi şerhi’l-Mûlahhas**, 353b.

olarak ifade etmesi, **Hikmetü'l-'ayn**'daki tanımından ayırt edici bir özellik olarak dikkat çeker. Nitekim illetin tanımında varlık veya mâhiyet açısından muhtaç kalınan demek yerine varlık veya mâhiyet kaydını koymamanın daha isabetli olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Nihâyetinde Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn** adlı eserinde tıpkı Ebherî ve İbn Sînâ gibi varlık ibaresini tanıma koyduğundan dolayı Fahreddîn er-Râzî'nin tarafına meyleden şârihler tarafından eleştirilmiştir. Kâtibî, ma'lûlün tanımını doğrudan zikretmemekle birlikte onun, illetin tanımından hareketle varlığında başkasına muhtaç kalan şeye ma'lûl anlamını yüklediği söylenebilir. Zira kendisine muhtaç kalınan unsurların tamamı illeti oluştururken, asıl muhtaçlık içerisinde olan taraf ma'lûldür.

Hikmetü'l-'ayn'nın ilk şârihi Hillî, ma'lûlün varlığında kendisine ihtiyaç duyulana ister tam ister eksik olsun illet denildiğini belirtir.³⁶ Hillî, illet ve ma'lûlün her ne kadar kesin ve bilindir tasavvurlardan olsa bile tanımının yapılabileceğini dile getirir. O, illeti bu sefer herhangi bir kayıt koymadan mutlak olarak *ma'lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu şey* şeklinde tanımlar.³⁷ Şîrâzî'ye göre de ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı her bir şeye *illet*, bu şey sayesinde varlık kazanana ise *ma'lûl* denilir.³⁸ Hillî ve Şîrâzî, Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** eserindeki tanımını benimsemiş olup herhangi bir itiraz yöneltmemişlerdir. Onlara göre illet ve ma'lûlün tanımında en önemli boyut, ma'lûlün illete ihtiyacı ve illetin ma'lûlden müstağni kalabilmesidir. Dolayısıyla ihtiyaç içerisinde olan ma'lûl iken, kendisine muhtaç kalınan ise illettir.

İbn Mübârekşâh, ma'lûlün muhtaçlık yönü için (i) varlık (ii) mâhiyet (iii) varlık veya mâhiyet şeklinde bir kayıt koymak yerine *ma'lûlün muhtaç kaldığı şey* denilmesinin illetin tanımı için yeterli ve daha doğru olacağı kanaatindedir. Böylece hem mutlak olarak illet türlerinin tamamı hem de ma'lûlün ihtiyacının bütün yönleri içerilir. Bu bağlamda o, ma'lûlün mâhiyetine etki eden illetlerin zikredilen illet tanımının haricinde kalacağından dolayı kuşatıcı olamaması gibi bir itirazın yerinde

³⁶ Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959, s. 94. (Bundan sonra kısaca "Îzâhu'l-Makâsîd" olarak anılacaktır.)

³⁷ Hillî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Hasanzâde Âmulî, Kum, Müessesetü'l-neşri'l-islâmî, 1432, s. 169.

³⁸ Kutbüddîn-i Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid fî şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, Beyâzıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi 3399, 21a. (Bundan sonra kısaca "Kitâbü'l-Fevâid" olarak anılacaktır.)

olmadığını düşünür. Çünkü ona göre, mâhiyetin illetlerinin söylenildiği gibi tanımın haricinde kalması da söz konusu değildir. Zira madde ve sûretten bileşik ma‘lûlün varlığı, zaten mâhiyeti oluşturan maddî ve sûrî illetlere dayanmaktadır.³⁹ Yani bileşik ma‘lûlün özünü oluşturan mâhiyetinin illetleri olmaksızın illet ve ma‘lûl arasında bir tesirin gerçekleştiği söylenemez.

Kemlpaşazâde’nin (ö. 940/1534), İbn Mübârekşâh’ı referans göstererek *varlık* veya *mâhiyet* gibi kayıtlar olduğu zaman illetin tanımının eksik kalacağını vurgulaması dikkat çekicidir. Ona göre de ma‘lûl açısından muhtaç kalınan taraf ister varlık, yokluk veya mâhiyet olsun illet her halükarda kendisine muhtaç kalındır. Bundan dolayı Kemlpaşazâde, başta Adudüddin İcî (ö. 756/1355) olmak üzere *ma‘lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu şey* şeklinde illeti tanımlayanları eleştirir. Zira bu takdirde tanımda dile getirilen ihtiyaç salt varlığa özgüymüş gibi bir iddiayı barındırabilir. Bundan dolayı ona göre, İbn Mübârekşâh, **Hikmetü’l-‘ayn** şerhinde varlık ve mâhiyete vurgu yapmaksızın ma‘lûlün kendisine ihtiyaç duyması şeklinde illeti tanımlayarak isâbet etmiştir.⁴⁰ Cürcânî, İbn Mübârekşâh’ın **Hikmetü’l-‘ayn** şerhine yazdığı hâşiyesinde illetin tanımında varlık ve mâhiyet kayıtlarının zikredilmesiyle, varlık ve mâhiyet ayrımı açısından illetlerin birbirlerinden ayrımı arasında bir ilişki olabileceğini belirtir. Buna göre illetin tanımı mutlak olarak ele alındığında insan zihni, varlık ve mâhiyet illetleri şeklinde bölümlemeye gitmeyebilirken, şayet varlıkla kayıtlarırsa bu sefer mâhiyet gibi diğer boyutların gözden kaçırılması söz konusu olabilir.⁴¹ Zira ma‘lûlün sadece varlığında kendisine ihtiyaç duyduğu denilirse, tanımdan mâhiyetin illetleri çıkabilir. Çünkü ma‘lûl sadece varlığı itibariyle değil, mâhiyeti açısından da illete muhtaçtır.

İllet ve ma‘lûlün tanımlarında varlık açısından muhtaç kalınan ve muhtaç kalan vurgusunun yanı sıra *varlık* kaydı olmaksızın illet ile bir şeyin kendisine ihtiyaç duyulması, ma‘lûlle ise bir şeye ihtiyaç duyan anlamının ön plana çıktığı söylenebilir.

³⁹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, nşr. Cafer Zâhidî, Meşhed, Müessese-i Çâb ve İntişârât ve Girâfik Dânişgâh-i Firdevsî, 1355, s.175.

⁴⁰ Kemlpaşazâde, **Risâle fi tekaddümi’l-‘illeti’t-tâmmeti ale’l-ma‘lûl, Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa** içinde, thk. Hamza el-Bekrî, İstanbul, Darü’l-Lübâb, C. 7, 2018, s. 91-92.

⁴¹ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, Kazan, Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904, s. 337.

Kâtibî, Hillî ve Şîrâzî illetin tanımında ihtiyaç kalınan yön olarak varlığı belirtseler de İbn Mübârekşâh, hiçbir kayıt getirmeksizin *kendisine ihtiyaç duyulan her şey* şeklindeki illet tanımını daha isabetli görür. Ancak Kâtibî ve Hillî, diğer bazı eserlerinde “varlık” veya “mâhiyet” gibi kayıtlara yer vermeksizin mutlak olarak kendisine ihtiyaç duyulan şekilde de illeti tanımlamışlardır. Dolayısıyla illetin tanımında iki anlamın ön plana çıktığı söylenebilir. İlki, (i) varlığından, başka bir şeyin varlığının meydana geldiği; ikincisi ise (ii) ma‘lûlün, kendisine ihtiyaç duyduğu her bir şey şeklindedir. Bir şeyin varlığının kendisinden meydana gelmesi şeklindeki birinci anlam, daha çok dar bir çerçevede fâil illet için kullanılırken, ma‘lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu her şey şeklindeki tanım ise illetin bütün türlerini içerir. Yani bir şeyin ister varlığı ister mâhiyeti açısından olsun mutlak olarak illete dayanılması söz konusudur. Bundan sonra illetin türleri ve birbirleriyle olan ilişkilerine değinerek nedenselliğin kavramsal örgüsünü daha yakından inceleyebiliriz.

1.2. İletin Türleri ve Ayrımı

İletin türleri, anlamları, sayıları ve birbirleriyle olan ilişkilerinin mâhiyetine dair tetkikler, nedensellik sorununun kavramsal boyutlarına daha net bir şekilde nüfûz edebilmemize imkân tanıyacaktır. Platon (m.ö. 427-347), illetleri aklî bir yapıdan mahrum olup olmamaya göre ikiye ayırır. Ona göre doğa gibi aklî bir hüviyeti olmayan hiçbir şey, asıl illet olma konumunda değildir. O halde şeylerin hakikî illeti aklın gözetiminde güzel şeyleri meydana getirenler iken, akıldan mahrum kalıp rastlantıya dayanarak şeyleri meydana getirenler ikincil illetleri teşkil eder.⁴² Kendisine tevârûs eden illet türlerinin eleştirel bir okumasını yapan Aristoteles (m.ö. 384-322), önceki illet tasniflerine dair yetersiz ve indirgemeci bulduğu açıklamaları sistematize etmiştir. Bu çerçevede doğayı ve oluşu tek illete dayanarak açıklayan kendisinden önceki filozofları eleştirirken maddî, sûrî, fâil ve gâî şeklindeki dörtlü illet tasnifini önerir. Sadece maddeye veya sûrete dayalı açıklamalar oluş ve bozuluşu bilmek için gerekli olsa da, hareketi ve varlığı anlamlandırmak için yeterli değildir. Kısmen fizik ve

⁴² Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 45-47. Platon ve Aristoteles’te illet türlerini ele alan kısım için bkz. Hasan Aydın, **Eski Yunan’dan İslâm’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009, s. 35-44.

matematiksel sûretlere dayalı açıklamalar için maddî ve sûrî illetin bilgisinin edinimi işlevsel bir role sahip olsa bile, metafiziğe dair açıklamaları temellendirmek için fâil ve gâî illetlerin anlamlarını ve diğer illetlerle ilişkisini gözardı etmemek gerekir. Böylece fiziksel ve metafiziksel illletleri birbirinden ayrı tutmaksızın yekpare bir bakış açısıyla varlığa ve hakikate dair soruşturmalar sağlam bir temele dayanmış olur.⁴³

Aristoteles'in dörtlü illet tasnifini tevârüs eden Yeni-Eflâtuncu filozoflar, genellikle Aristoteles'in çerçevesine sâdık kalmışlardır. Tabii bu durum onların, Aristoteles'in maddî, sûrî, fâil ve gâî illet tanımlarına aynı anlamı verdikleri ve olduğu gibi kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Zira onlara göre Aristoteles felsefesindeki dört illet, nesnenin varlığından ziyade ne olduğunu açıklar. Ayrıca Yeni-Eflâtuncu filozoflar, Aristoteles'in dörtlü illet tasnifini daha çok fizik bilimine ilişkin görmelerinden dolayı kendi felsefî sistemleri bağlamında illetlerin sayısını revize ederek altıya çıkarmışlardır. Araçsal ve misâli illetle birlikte altılı illet kümesi, varlığı açıklamada daha kuşatıcı ve eksiksiz görülmüştür. Böylece fâil illetle şeyleri var kılan akıl, misâli illetle duyulur varlıkların asıl kaynağı konumundaki idealar, gâî illetle ise şeylerin kendisine yöneldiği nihâî iyi temsil edilir.⁴⁴ Fâil, gâî ve misâli hakikî illetleri teşkil ederken maddî, sûrî ve araçsal illetler ise ikincil konumda görülür. Yeni-Eflâtuncuların metafizik sisteminde fâil illet, sadece basit bir hareket ettiriciden ibaret olmayıp varlık veren bir illet mesabesinde görülmüştür. Aristoteles, gâî illetin fizik ve metafizik alanlardaki işlevlerine değinmesine karşılık, Yeni-Eflâtuncular gâî illeti tamamen metafizik açıdan ele alırlar. Ayrıca madde bir mahal olarak ele alınırken, sûrî illet de misâli illetle ilişkilendirilmiştir.⁴⁵

Klasik dönem İslâm felsefesinin öncü isimlerinden Kindî (ö. 252/866 [?]), Aristoteles'in sistemleştirdiği dörtlü illet tasnifine eserlerinde yer vermiştir. Varlık ve hakikat soruşturmasına dair bilgileri edinmek için illiyet ilişkisine önemli bir rol biçen Kindî, her bir illetin maddî, sûrî, fâil, ve bir şeyin oluşunun amacını ifade eden

⁴³ Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015, s.110-111; İlhan Kutluer, "Determinizm", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 9, 1994, s. 216.

⁴⁴ Yeni-Eflâtuncuların altılı illet şemasının ayrıntılı analizi için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 254-257.

⁴⁵ Kılıç **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, s. 29-32.

tamamlayıcı (gâî) olabileceğini belirtir.⁴⁶ Ancak o, fâil illetin varlık verme yerine hareketin ilkesi olma özelliğinin olduğunu belirtir. O, tabîî illetleri, ma‘lûlün kendisinden meydana geldiği maddesi, ma‘lûlû o şey yapan sûreti, hareketin ilkesi olan illet (fâil) ve fâilin fiiline yön veren gâî illetler şeklinde de birbirinden ayırır.⁴⁷ Tabîî illetler ifadesi, oluş ve bozuluşa konu olan varlıklar için taksimin geçerli olduğunu gösterir. Yoksa soyut varlıklar için maddî illetin varlığından bahsedilemez. Âmirî (ö. 381/992) ise Yeni-Eflâtuncu filozoflar gibi dörtlü illet tasnifine ilave olarak araçsal ve misâli illeti de zikreder. Ona göre aşağı âlemde varlığa gelen cismânî varlıkların meydana gelmesi fâil, gâî, sûrî ve maddî illetlerin bir araya gelmesine bağlıdır. Araçsal ve misâli illetler diğer iki ayrı illet türü olarak dile getirilmiş olsa da, Âmirî’ye göre fâilin fiilini yerine getirirken daha güçlü olması veya maddenin fiili kabul edebilmesi için araçsal illete ihtiyaç duyulur. Aynı şekilde misâli illete de fâilin fiilini yanlış yapmaması için ihtiyaç duyulur.⁴⁸ O, bunları ayrı birer illet olarak görmek yerine fâil illetin altına giren yardımcı türler olarak zikreder. Zira Âmirî, zâtî illetlerin unsurî (maddî), sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört tane olduğunu açıkça belirtir. Kapı yapmak için kereste maddî illeti, keresteyi yapan marangoz konumundaki kişi fâil illeti, sandalyenin heyetini oluşturma sûrî illeti, sandalyenin yapımından hedeflenen ise gâî illeti oluşturur.⁴⁹ Dolayısıyla araçsal ve misâli illeti birer müstakil illet türü olarak görmeyip fâil illetle ilişkilendiren Âmirî’nin yorumunun İbn Sînâ’yı da etkilediği görülmektedir.

İbn Sînâ, illet türlerinden her birinin illet olma tarzlarına ilişkin Aristoteles’te görülmeyen ayrıntı ve analizlere eserlerinde yer vererek bunları metafizik sisteminin önemli bir parçası haline getirmiştir.⁵⁰ İbn Sînâ, erken dönem bazı eserlerinde altılı illet şemasına yer vermesine karşılık genellikle Aristoteles’in dörtlü tasnifini kabul etmiştir. Ma‘lûlün varlığının bağlı olduğu illetler maddî, sûrî, gâî ve fâil olup bunlar

⁴⁶ Kindî, **İlk Felsefe Üzerine, Felsefî Risaleler** içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 127.

⁴⁷ Kindî, **Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Felsefî Risaleler** içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 211.

⁴⁸ Âmirî, **et-Takrîr li evcehi’t-Takrîr, Resâil-i Ebi’l-Hasan Âmirî** içinde, thk. Sahbân Halifât, Tahran, Merkez Neşr-i Dânişgahi, 1375, s. 314.

⁴⁹ Âmirî, **İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader, Resâil-i Ebi’l-Hasan Âmirî** içinde, thk. Sahbân Halifât, Tahran, Merkez Neşr-i Dânişgahi, 1375, s. 203.

⁵⁰ M. Cüneyt Kaya, “Cause and Effect” **The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam**, Ed. İbrahim Kalın, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 125; İlhan Kutluer, “Determinizm”, s. 218.

sayesinde doğal cisimlerin nedenlerinin bilgisi elde edilir. Bileşik bir cismin meydana gelişi, fâilin gayenin gerektirdiği yön çerçevesinde maddeye sûreti vermesinden ibarettir. İbn Sînâ, dört illeti doğal cisimlerle sınırlı görüp soyut varlıklar için illetlerin tamamını gerekli görmez.⁵¹ Yeni-Eflâtuncuların aksine İbn Sînâ'ya göre araçsal ve misâli illet tıpkı Âmirî'de olduğu gibi ayrı birer illet türü olmayıp fâil illete yardım eden, onu yetkinleştiren bir role sahiptir. Ona göre araçsal illet, marangozun keseri örneğinde olduğu gibi hakikî bir illet olmayıp araçsal bir role sahiptir ve fâilin fiiline yardımcı olmayı sağlar. Misâli illet ise fiziksel varlıkların akıldaki sûretlerinden ibarettir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın araçsal ve misâli illeti zikretmesi, Yeni-Eflâtuncular gibi bunları ayrı birer illet türü olarak kabul ettiği anlamına gelmez.⁵² Ancak Yeni-Eflâtuncular, Aristoteles'in gâî, fâil, sûrî ve maddî illetin yanı sıra misâli ve araçsal illetin her birine kozmik hiyerarşide yer tayin etmişlerdir.⁵³ İbn Sînâ'dan sonra Behmenyâr, Gazzâlî, Ebherî gibi filozofların eserlerinde de dörtlü illet tasnifine yer verildiği görülür.⁵⁴

Hikmetü'l-'ayn metni ve şerhlerinde ise aşağıda göreceğimiz üzere müstakil illet türleri olarak İbn Sînâ ve sonrasındaki filozofların dakikleştirdiği dörtlü illet tasnifi benimsenmiştir. Mutlak olarak illetin maddî, sûrî, fâil ve gâî şeklinde ele alınıp tanımları, işlevleri, birbirleriyle ilişkileri ve anlamları üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte şartın içerisine giren engelin yokluğu, aletler, hareket ve zaman gibi etkenlerin de müstakil birer illet olup olmadıkları veya en azından illetin bir parçası olma hasebiyle nasıl bir rol ifa ettikleri şârihler tarafından tartışılmıştır.

1.2.1. Maddî İlet

Sözlük anlamı eklendiği şeye bitişen ek olan madde, Grekçe hyle (heyûlâ) kelimesine karşılık olarak kullanılır. Felsefî anlamı ise duyulur cisimlerin duyu

⁵¹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifa: Fizik**, Çev. Muhittin Macit & Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, C. 1, 2004, s. 59; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ Felsefesinde Fâil Neden", **İLEM Yıllık**, 1 (2006), s. 114.

⁵² İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hidâye**, nşr. Muhammed Abduh, Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1974, s. 140; Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, s. 27.

⁵³ Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, Çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 99.

⁵⁴ Behmenyâr b. Merzubân, **et-Tahsîl**, s. 519; Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, s. 378; Ebherî, **Unvânu'l-hâk ve burhânü's-sıdk**, 39b; **Beyânü'l-esrâr**, 47a.

verileriyle algılanamayan aslı olup cismin tamamlayıcı parçasıdır.⁵⁵ Kindî'ye göre her oluşanın oluşuna ve her bozulanın bozuluşuna yol açan bir maddî illeti vardır ki bu da onun olduğu ve bozulduğu şeyi teşkil eder. Çünkü madde olmasaydı o şeyde oluş ve bozuluş olmazdı. Zira oluş ve bozuluşun, üzerinde gerçekleştiği bir konuya ihtiyacı vardır.⁵⁶ İbn Sînâ'nın belirttiği üzere madde, heyûlayla eşanlamlı bir isim olarak kullanılır. Kendisinde olmayan herhangi bir şeyi kabul edebilene heyûla denilir. Bu, kendisinde olmayana kıyasla olursa heyûla, kendisindeki şeye kıyasla olduğunda ise mevzû olarak adlandırılır. İbn Sînâ'ya göre heyûla bil kuvve olarak sûreti kabul edebilmesi, mevzû ise bil fiil sûretin elde edilmesiyle sûreti taşıyabilme tarafını yansıtır. Maddî illet, bütün sûretleri alabilmesi açısından ise *tinnet* olarak zikredilir.⁵⁷ Ona göre maddî illetle, bir şeyin kıvâmının parçası olup o şeyi bil kuvve yapan ve o şeyin varlığının kuvve olarak kendisine yerleştiği şey kastedilir.⁵⁸ Fahreddîn er-Râzî, maddeyi, bir şeyin varlığının imkânının kendisinde meydana geldiği şey olarak görür. Yatak için tahta, kılıç için demir örneklerinde olduğu gibi madde ile ma'lûlû arasında bir uyum ve nispet vardır. Bundan dolayı yünün yatak için madde olma gücü ve imkânı yoktur. O, kâbilin veya maddenin sûretleri bil kuvve kabul etme, bil fiil taşıyıcı olma, sûretlere karşılık eşit mesafede olma, tahlilin kendisinde nihâyete ermesiyle *heyûlâ*, *mevzû*, *tyynet*, *ustukus* olarak isimlendirildiğini dile getirir. *Ustukus*, bileşiğin en basit parçasını ifade ederken, bileşik yapının kendisinden başlaması yönüyle ona *unsur*, cisme içkin olan ilkelerden biri olması hasebiyle *rûkûn* adını alır.⁵⁹ Ebherî'ye göre maddî illet için iki farklı itibarla *unsurî* veya *kâbil* illet denilebilir. Buna göre maddî illet, su ve hava parçalarının ondan olması hasebiyle *unsurî*, sûret ve arazlar gibi etkenlerin kendisinde gerçekleşmesi hasebiyle *kâbil* illet olarak isimlendirilir. Ona göre illetin meydana gelmesiyle ma'lûlûn bil fiil meydana gelmesi zorunlu değilse buna *kâbil illet* denilir.⁶⁰

⁵⁵ Mahmut Kaya, "Madde", *DİA*, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 27, 2003, s. 302.

⁵⁶ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 211.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s.18; *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, C. 1 s.13.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, C. 2, 2004, s.1.

⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, C. 1, s. 642.

⁶⁰ Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, 44a; *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925, 78a-b.

Bir şeyin maddesi anlamını içeren üç isim olmakla birlikte her birinin ayrı bir fonksiyonunun olduğunu belirten Kâtibî, *heyûlanın* peşi sıra gelen sûretlerin alıcısı olması, *maddenin* şeyin ondan oluşup ve sürmesi, *mevzûnun* ise sûretin mahalli olması itibariyle dikkate alındığını vurgular.⁶¹ Hillî *heyûla*, madde ve mevzû arasındaki ince anlamları açıklayıp netleştirir. Buna göre mahal ya yerleşenle (hâl) kâim olur ya da yerleşeni kâim kılar. Aksi takdirde ikisinden biri olarak ya yerleşen ya da yerleşilenden birinin diğerinden berî kalmasıyla bir araya gelebilmelerinden söz edilemez. Yerleşenle kâim olan mahalle *heyûla*, yerleşeni kâim kılan *mevzû* denir. *Heyûla*, yerleşene göre *kâbil*, bileşiğe itibâr edildiğinde ise *madde* diye isimlendirilir.⁶² Bundan dolayı maddî illet denilirken ifade edilen anlam ile salt madde, *heyûla*, *mevzû* gibi kelimeleri tek başına kullandığımızda hangi anlamı kastettiğimiz önem taşır.

Maddeyi, sûret ve maddeden oluşan bileşik cisme nispetle ele aldığımızda maddî illet olarak isimlendiririz. Bazen ise maddeyi bileşiğe nispetle değil de sadece sûrete nispetle mûlahaza ederiz ki o zaman madde olarak isimlendiririz. Dolayısıyla maddî illet, itibarların değişmesiyle farklı isimlendirmelere maruz kalır. Madde, bileşik ma'lûlün bir unsuru olması hasebiyle *unsur*, kendisine yerleşen sûreti kabul edebilmesi yönüyle *kâbil* olur.⁶³ **Hikmetü'l-'ayn** şârihi Tâlişî de maddî illetin, sûret ve farklı şekilleri almasından dolayı madde, unsur, kâbil olmasının yanı sıra bileşiğin onunla çözülmesinden dolayı *ustukus* anlamının da kullanıldığını belirtir.⁶⁴

Kâtibî'ye göre ma'lûle içkin olmasına rağmen ma'lûlün varlığı kendisiyle bilkuvve oluyorsa buna *maddî illet* denilir. Kâtibî, maddî illetin zorunlu bir şekilde ma'lûlün varlığını oluşturamadığını, sadece kendisiyle nesnenin imkânının meydana geldiğini özellikle vurgular.⁶⁵ Kâtibî, bazen maddî illet yerine *kâbil illet* kelimesini kullanır. Ona göre kâbil illet, tek başına ma'lûlün bilfiil meydana gelmesini gerektirmez, aksine yatağa nispetle tahtanın varlığı gibi yatağın meydana gelebilmesinin imkânını ifade eder. Ona göre maddî illetin içerisine şart ve engel

⁶¹ Kâtibî, **el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal**, C. 2, s. 100-101.

⁶² Hillî, **Keşfü'l-murad fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikad**, s. 196.

⁶³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 39; Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 96; Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid**, 21b.

⁶⁴ Muhammed b. Mûsâ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Süleymaniye Ktp. , Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa 882, 64b.

⁶⁵ Kâtibî, **el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal**, C. 2, s. 100

yokluğu da girer; zira şartlar var olup engeller ortadan kalkmadan bir şeyin başka bir sûreti kabul etmesi imkânsızdır.⁶⁶ Ayrıca şartların maddî illetin parçaları olarak görülmesi, kâbil olanın onlar sayesinde bilfiil kâbil olmasını sağlamasından ileri gelir. Şîrâzî, bileşik mâhiyete nispetle unsurî illet tabirinin kullanıldığını, araz ve sûretlerin olduğu mâhiyete göre ise kâbil illet ifadesinin tercih edildiğini belirtir.⁶⁷ İbn Mübârekşâh'a göre şartın altına mevzû, alet ve zaman gibi etkenler de girer.⁶⁸ Maddenin tahakkukunu sağlayan şartlar, müstakil birer illet olmayıp maddî illetin kapsamı altında görülmüştür ki ileride bu konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

Hillî'ye göre maddenin kâbil olması itibariyle illet olduğu kabul edildiğinde, maddeden farklı olarak mevzû ayrı bir illet türü olabilir. Zira mevzû, kendisine yerleşenin varlığının ona dayanmasını sağlaması itibariyle illet olma rolünü yerine getirir. Ancak madde, bileşik bir yapı için illet olurken, mevzû ise iki ayrı parçadan biri için illet olur.⁶⁹ Cürcânî'ye göre ise mevzû, haricî boyuta sahip olmakla birlikte mahal ve alıcı olma özellikleriyle maddenin kapsamına alındığından müstakil bir illet türü değildir.⁷⁰ Dolayısıyla maddî illete kâbil denildiğinde, mevzûnun da bu özelliğe sahip olmasından ötürü illet kapsamı altında tutulması gerektiği düşünülebilir. Maddî illet yerine kâbil ifadesinin tercih edilmesiyle mevzû gibi etkenlerin ayrı bir illet türü olabileceğine dair itirazları bertaraf etme amacı güdülmüş olabilir. İbn Sînâ da illetlerin bir açıdan dört, farklı açıdan ise beş kısım olabileceğini belirtmişti. Madde ve mevzû arasında fark görmeyenler dört illeti, fark görenler ise beş illetin olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Sînâ, maddî illetin sûret kazanmadan önceki ve sonraki itibarlarının değişkenliğiyle illetlerin sayısının beşe çıkabileceğini, ancak her iki itibarın isti'dât anlamını içermesinden dolayı maddî illet altında yer alabileceğini belirterek illetleri dörtle sınırlı tutar.⁷¹ Dolayısıyla her ne kadar mevzû, illet olma

⁶⁶ Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas*, 353b.

⁶⁷ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 21b.

⁶⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 175; *Levâmi'u'l-envâr fî şerhi Tevâli'i'l-envâr*, Topkapı Sarayı Üçüncü Ahmed Kütüphanesi 1750, 84b.

⁶⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, s. 210; *el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye*, thk. merkezu'l-'ulûm ve's-sekâfeti'l-islâmiyye, Kum, Müesseetü'l-Bûstân, 1387, s. 506.

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, Çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKBY, C. 1, 2015, s. 848.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, C. 2, s. 2.

bütününden kabul edilse de amaç cevherlerin illetlerini ele almak olduğundan müstakil illet olma rolüne sahip değildir.

Hillî'ye göre yatak için tahta örneğinde olduğu gibi ma'lûlün bir parçası olmakla birlikte bil kuvve varlığını sağlayan şey maddî illettir. Sadece tahtanın varlığı, bileşik bir yapıya sahip olan yatağın meydana gelmesi için yeterli değildir. Çünkü maddenin varlığı, belirli bir sûretin varlığını gerektirmez. Aksine belirli bir sûretin varlığı, belirli bir maddenin varlığını doğurur. Belirli bir bileşiğin olması maddeyle değil de asıl olarak sûret sayesinde.⁷² Zira maddî illet, sadece bir şeyin neyden yapıldığını gösterip değişik sûretleri taşıyarak ma'lûlün ortaya çıkmasının imkânını sağlar. Böylece oluş ve bozuluşun kökeninde müstakil bir cevher olarak maddî illet güç, imkân, kabul ve kuvve anlamlarıyla daha çok ilişkilendirilir. Zira karakteristik özelliği kabul etme olduğundan maddenin tek başına eylemselliğin kaynağı olarak görülmesi mümkün değildir. Kabule düşer olma özelliğini hâiz olanın, başkasının varlığını dışsal etkenler olmadan gerçekleştirmesi mümkün değildir. O halde madde, vazgeçilmez bir parça olmakla birlikte tek başına bileşik varlıklar için var edici bir rol üstlenmez. Bundan dolayıdır ki maddî illet dışında sûrî ve fâil illete de önemli bir rol düşmektedir.

1.2.2. Sûrî İlet

Sözlük anlamı olarak şekil, biçim, benzer ve örnek anlamlarına gelen sûret kelimesi, felsefî bir terim olarak bir şeyin mâhiyetini, özünü ve cevherini ifade eden bir kavramdır. Sûretin illet olmasını vurgulayan anlamı bir şeyi güç ve kuvve halinden fiil alanına çıkaran cevher olmasına dayanır. Sûret; nesnenin varlığını, mâhiyetini ve bunlar arasındaki uyumun gerçekleşmesini sağlayan birliğin illeti olarak görülür.⁷³ Yani madde, ma'lûlün kuvve ve güç halini ifade ettiğinden sûretin kendisine ilişmesiyle ma'lûlün fiiliyeti ortaya çıkar. Zira madde, tek başına bir şeyin bilfiil oluşa geçmesi için yeterli değildir.

⁷² Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 94-95.

⁷³ Mahmut Kaya, "Sûret", *DİA*, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 37, 2009, s. 539; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 57.

İbn Sînâ tür, mâhiyet, yetkinlik, mahal ve türün kendisiyle kâim olduğu hakikat şeklinde sûretin farklı anlamlarının olduğunu söyler. Sûretin mâhiyetle ilişkilendirilmesi, sûret olmaksızın bir şeyin kâim oluşundan bahsedilememesindendir. Yoksa mâhiyetin tamamen sûrete indirgenmesi söz konusu değildir. Mahalli kâim kılan hakikat anlamıyla sûret, ateş heyûlasında var olan ateş sûreti örneği gibi ateş heyûlasının sûret olmaksızın var olamamasını ifade eder. Son olarak türü kâim kılan hakikat anlamıyla sûret, bir şeyde onun bir parçası olmadan var olan, bulunduğu şeyin kendisi olmaksızın kâim olması mümkün olmakla birlikte, o şey olmaksızın sûretin varlığından bahsedilememesine işaret eder.⁷⁴

İbn Sînâ'nın mâhiyet ve hakikat anlamıyla sûreti kullanması, neliğe asıl itibariyle sûret sayesinde ulaşılmasındandır. İbn Sînâ'ya göre sûret, bileşik yapının bilfiil tahakkuk etmesini sağlama işlevine sahiptir. Basit cevherler için sûret ile mâhiyet özdeş tutulabilirse de maddeyle birlikte sûretin, mâhiyetin iki parçasından biri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bileşiğin sûretiyle maddenin sûretinin birbirinden ayrılması önem taşır.⁷⁵ Üçer'in belirttiği üzere maddenin sûreti; metafiziksel fâil illetin etkisiyle maddeye varlığını verirken, bileşiğin sûreti ise onun varlığını değil de neliğinin bilfiil var oluşuna etki eder. Böylece sûret ile sûrî illet arasındaki fark da belirmiş olur. Maddenin sûreti olma, yakın ilke olarak fâil illetin bir parçası iken; sûrî illet ise bileşiğin illeti olduğundan mâhiyetin illetleri arasında görülür. O halde bileşik yapının mâhiyetinin bir parçası olan sûrî illet ile maddenin sûreti birbirine indirgenmemelidir. Zira ilki mahza sûreti, ikincisi ise maddenin birlikteliğine dayanan bileşik yapının oluşumunun ertesindeki sûreti ifade eder. Dolayısıyla sûrî illet, mâhiyetin ve bileşiğin parçasını, sûret ve maddenin toplamı bileşiği, mâhiyet ise sûret ve madde bileşiminin doğrudan kendisini gösterir.⁷⁶ Gazzâlî, sûreti bir şeyin ana yapısını teşkil eden ve onun kıvam bulmasını sağlayan unsur olarak görür. Buna göre nesnenin esas unsurunu, biricikliğini vermesi gibi varlıklar arasındaki çoğalma ve

⁷⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Hudûd**, s.16-17.

⁷⁵ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, thk. Seyyid Hüseyin Museviyan, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391, s. 96.

⁷⁶ Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 69-71.

farklılık da sûrete bağlıdır.⁷⁷ O halde sûret olduğunda ma‘lûlün varlığının ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

Kâtibî, ma‘lûlün içkin bir parçası olup bilfiil ma‘lûlün varlığını gerektiren şeye sûrî illet denildiğini belirtir. O, ma‘lûlün varlığının sûrî illet sayesinde zorunlu bir hal aldığını belirtmesine karşılık bunun sadece sûrî illete bağlı olmadığını özellikle vurgulamaktadır.⁷⁸ Zira ma‘lûlün zorunlu olarak varlığa gelmesinde, fâil illetin sûret üzerindeki etkisi yadsınamaz. Nitekim Hillî, maddeyle oluşan bileşik yapıya ve sadece maddeye olmak üzere sûretin iki nispetinin olduğunu belirtir. Ona göre sûret bileşiğe nispetle olup maddeye göre ise kendisine fâil denilir. Yani sûret, salt madde için sûrî illet olmayıp fâil illetin bir parçası olma mesabesinde görülebilir. Sûret, bileşik yapının karşılığında ise sûrî illet olur.⁷⁹ Hillî'nin vurguladığı bu nokta yukarıda belirtildiği üzere metafiziksel fâilin bir parçası olmasıyla maddenin varlığında etkisi olan sûrete bir anlamda fâillik rolünün atfedildiğini gösterir. Bundan dolayı Tâlişî, sûrî illet ile sûretin aynı anlama gelmediğini, ilkinin diğerinden daha genel bir anlam içerdiğini ifade eder.⁸⁰ Dolayısıyla nesnenin aktüel oluşunu sağlayan anlam, bileşik cisme karşılık sûrî illet, salt maddeye nispetle ele alındığında ise sûret olarak dile getirilir.

Hillî'ye göre sûrî illet, kendisi sayesinde ma‘lûlün varlığının oluşmasında etkin olandır. Yatak örneğinde olduğu gibi spesifik bileşik bir yapının oluşması esas olarak sûret sayesinde. Zira yatak sûreti, sadece kuvveliği temsil eden maddeyle oluşmaz. Bu bağlamda Şîrâzî ve Tâlişî, sûrî illet sayesinde ma‘lûlün bilfiil mevcudiyetinin ortaya çıktığını, ancak bunun sadece sûrî illet sayesinde olmadığını söylerken, İbn Mübârekşâh sûrî illetin yanı sıra ma‘lûlün bilfiil hale gelmesinde maddî ve fâil illetin de etkin olduklarını vurgular.⁸¹ Sûrî illet, belirtildiği üzere ma‘lûlün bir parçası olarak maddenin bilfiil yetkinliğe erişmesini sağlar. Bu bilfiilliğin meydana gelmesi, sûret ile maddenin birlikteliğine dayalı olarak mâhiyetin tahakkuk etmesini sağlar. O halde

⁷⁷ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm*, s. 380;

⁷⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 39; *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, C. 2, s. 100.

⁷⁹ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 97; *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, s. 196; *el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye*, s. 507.

⁸⁰ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, 63b; *Şerhu Tevâli'i'l-envâr*, Süleymaniye Ktp. , Fatih 3052, 46b.

⁸¹ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 95; İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s.175; Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, 63b.

madde ile sûret arasında illiyet ilişkisinin olup olmadığı sorununa kısaca cevap vermek gerekir.

Madde ile sûretin illiyet ilişkisine dayalı birlikteliklerinin olduğu söylenemez. Zira İbn Sînâ'ya göre madde; potansiyelliği, isti'dâtı ve kabul gücünü ifade ettiğinden isti'dâtlı olanın isti'dâtlı olduğu şeyin illeti olması mümkün değildir. Ayrıca kuvve konumundaki bir şeyin, bilfiil mesâbesinde görülen başka bir şeyin illeti olması da imkânsızdır. Çünkü bilfiil hale gelmeden, başka bilfiil olmuş varlıkların illeti olunamaz.⁸² Kâtibî, maddenin sûret için illet olamaması gibi sûretin de madde için illet olamayacağını özellikle vurgular. Şayet madde, sûret için veya sûret madde için illet olsaydı, varlık bakımından maddenin sûretten veya sûretin maddeden önce var olması gerekirdi ki her iki ihtimal de imkânsızdır. Zira ne madde sûretsiz ne de sûret maddesiz var olabilir. Madde ile sûret arasındaki ilişkinin doğası, her birinin diğerinden bütün yönleriyle müstağni kalmasını imkânsız kılar. Aksi halde bileşik yapıya sahip mâhiyetlerin meydana gelmesinden söz edilemezdi. Dolayısıyla bekâ ve belirmek (teşahhus etmek) için her birinin diğerine bir açıdan ihtiyaç duymasına dayalı birliktelikten bahsedilebilir.⁸³ Hillî, Kâtibî'nin görüşlerine katılarak sûreti alma pozisyonunda olan maddenin bütün sûretlere nispeti eşit olduğundan daha öncelikli olacak şekilde bazıları için fâil illet olmasının da mümkün olmadığını belirtir. Yine sûret de heyûlâ için mutlak illet olamaz; zira mutlak illetin yokluğuyla ma'lûlün yokluğu gerektiğinden, sûret yok olmasına karşılık heyûlâ başka sûret olarak varlığını sürdürür. Ayrıca maddenin varlığı sûrete dayanırsa, kısır döngü gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkar. Dolayısıyla madde ile sûret arasındaki ilişki illiyete dayalı olmayıp farklı açılardan birbirini gerektiren bir birlikteliğe dayalıdır.⁸⁴

⁸² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifa:Metafizik**, C. 1, s. 77-78. İbn Sînâ'da madde ve sûretin tıpkı nefis ile beden arasında olduğu gibi illiyet ilişkisine dayanmadığını ortaya koyan geniş açıklamalar için bkz. Olga Lizzini, "The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observationns on the Homology Argument (İlâhiyât, II.4) and the Deduction of Fluvus", **Interpreting Avicenna: Science And Philosophy in Medieval Islam**, Ed. H. Daiber ve D. Pingree, Leiden, Brill, s.175-189. Ayrıca İbn Sînâ'da bu meseleyi inceleyen müstakil bir makale için bkz. Amos Bertolacci, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Şifâ*", **Quaestio**, 2 (2002), s. 125-154.

⁸³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 53.

⁸⁴ Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s.136-137.

Şîrâzî, heyûlâ ve sûretten her birinin diğerinin illeti ya da sadece birinin diğerinin illeti olamayacağı tezini benimser. Ona göre ilki, kısır döngüyü gerektirdiği için kabul edilemez. Heyûlâ alıcı makamında olan bir illet olduğundan, kabul ettiği şeyin illeti olması mümkün değildir. Aksi halde tek bir şeyin, tek bir şeye nispetle mümkün ve zorunlu olması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Şayet sûret, ilk önce var olup akabinde heyûlânın illeti olursa, bu durum, sûretin ayrı kalabilmesi gibi doğasına zıt bir özelliği ona yüklemek anlamına gelir. O halde kısır döngü veya zorunluluğa dayalı illiyet ilişkisi olmaksızın sûret ile madde arasında bir ihtiyaç ilişkisi vuku bulmuştur. Bu bağlamda Şîrâzî'nin heyûlânın tek başına sûretin belirmesi için yeterli bir neden olarak görülmemesi gerektiğini, semâvî güçler, doğal değişiklikler, yersel etkenler ve dışsal zorlayıcıların tamamının bir rolünün olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Aksi halde ona göre cisimler arasında bir farklılık oluşmazdı.⁸⁵ İbn Mübârekşâh'a göre hariçte varlığı olmayan başka varlık üzerinde müessir olamamasından dolayı heyûlâ, sûrete nazaran önceliğe sahip değildir. Ayrıca her birinin teşekkülü için diğerine muhtaç kalması kısır döngüyü gerektirdiğinden, madde ve suretin birbirine illet olması kabul edilemez.⁸⁶ İbn Mübârekşâh'ın **Hikmetü'l-'ayn** şerhine haşiye yazan Mirzâ Cân el-Bağnevî'ye (ö. 994/1586) göre de isti'dât anlamına sahip olan heyûlânın fâil konumunda olması kesinlikle mümkün değildir.⁸⁷ Ma'lûlün mâhiyetinin dahilî parçalarını oluşturan maddî ve sûrî illetin yanı sıra, mâhiyetin kurucu unsurlarından olan cins ve fasılın da ayrı birer illet türü olup olmaması tartışılan bir diğer meseledir.

İbn Mübârekşâh, cins ve fasılın maddî ve sûrî illet gibi ma'lûlün dahilî parçalarından olmaları hasebiyle müstakil illet türlerinden sayılması gerektiğine dair itirazı, Şîrâzî'nin dilinden aktarır. Buna göre mâhiyetin parçalarının madde ve sûrete indirgenmesi kabul edilemez. Zira cins ve fasılın her biri sûret ve madde olmamasına rağmen mâhiyetin birer parçalarıdır. Ancak Şîrâzî, bu itiraza haklılık payı vermez. Çünkü ona göre cins, fasıldan azade kaldığında madde iken, fasıl cinsten azade kaldığında sûret olur; mâhiyet herhangi bir şeyle şartlandırılmadığında ise cins ve fasıl olur. Dolayısıyla madde-sûret ile cins-fasıl arasında hiçbir irtibatın olmadığı

⁸⁵ Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid**, 28a.

⁸⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s.231.

⁸⁷ Mirzâ Cân, **Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, Kazan, Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904, s. 447-448.

söylenemez. Bunları birbirinden kopuk olarak ele alıp müstakil birer illet olduklarını iddia etmenin bir gereği yoktur. Zira mâhiyetin harici boyutunun parçaları madde ve sûret iken, epistemolojik düzlemde bunlar cins ve fasla indirgenebilir. İbn Mübârekşâh, bu bağlamda Şîrâzî'nin görüşünün eksik taraflarını tamamlamaya çalışır. Ona göre, sûret ve madde olmamasına rağmen herhangi bir şeyle şartlandırılmadan dikkate alınanın da mâhiyetin bir parçası olarak kabul edilmesi tartışmaya açıktır. Cins ve fasıl zihnî varlığa nispetle mâhiyetin illetleri olarak dikkate alındığından, harice nazaran mâhiyetin birer parçası oldukları kabul edilemez.⁸⁸ Dolayısıyla cins ve faslın ayrı birer müstakil illet olduğu iddiası İbn Mübârekşâh tarafından reddedilirken, Şîrâzî farklı itibarlarla cins-fasıl ile madde-sûret arasında bir korelasyonun tesis edilerek mâhiyetin parçaları olarak görülebileceğini belirtmiştir. Nitekim Tâlişî'ye göre ma'lûl, haricî ve zihnî varlık boyutlarından daha genel olup hariçte mâhiyetin parçalarına denk düşen madde ve sûrete, akılda veya zihindeki karşılıkları olarak cins ve fasla hamledilebilir.⁸⁹ Ancak illetlerin ma'lûllerin varlık vericisi konumunda olması, illetlerin haricî haysiyetlerinin dikkate alındığını gösterir. Mantıksal düzlemde illetlerin farklı tasnif ve türlerinin olabilmesi muhtemeldir. Dolayısıyla sûret ve madde, ma'lûlün mâhiyetinin illeti olup fâil illetin etkisiyle hariçte kâim olurlar.

Madde ve sûretin biraraya gelmesi, ma'lûlün mâhiyetiyle aynı şeyi ifade eder. Zira ma'lûlün kendisi, madde ve sûretin ötesinde bir şey değildir. Bu bağlamda maddî ve sûrî illetin hem illet olmaları hem de ma'lûlle mâhiyet açısından aynı şeyi ifade etmesi, mâhiyetin kendisini öncelemesi gibi kabul edilemez bir sorunla bizi karşı karşıya bırakabilir. Ancak maddî ve sûrî illetlerin ma'lûlün mâhiyetinin illetleri olmasına karşılık, ma'lûlün mâhiyetinin ikisinin toplamından ibaret olmasının farklılık arz ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Maddenin, bileşiğin maddî illeti olması ve sûretin de bileşiğin sûrî illeti olması ile ikisinin toplamının mâhiyeti oluşturması aynı şeyi ifade etmemektedir. O halde mâhiyetin aynı zamanda kendi varlığının illeti olması gibi kabul edilemez bir yargının doğruluğundan bahsedilemez.⁹⁰ Dolayısıyla maddî ve sûrî

⁸⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 174-176; *Levâmi'u'l-envâr fî şerhi Tevâli'i'l-envâr*, 84b-85a.

⁸⁹ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 64a.

⁹⁰ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 68a; Seyyid Kemal Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-hikme*, Beyrut, Müessesetü'l-Hüda, C. 2, 2013, s. 341.

illetlerin ma‘lûlün mâhiyetinin illetleri olarak zikredilmesiyle, madde ve sûretin bileşkesinin ma‘lûlün mâhiyetinin aynısı olması, farklı itibarların dikkate alınmasıyla ilişkilidir. Örneğin yatağın maddî ve sûrî illeti tahta parçası ve ona bahsedilen yataklık formu olup bunların belli bir terkiplerle biraraya gelmesiyle yatağın mâhiyetinin tahakkuk etmesinden bahsedilebilir. Ma‘lûl konumundaki yatağın mâhiyetinin illetleri olan tahta ve yataklık formu itibarı, bunların belli bir bileşkeyle biraraya gelerek hariçte tahakkuk eden ma‘lûlün kurucu unsurları olması itibarından farklılık arz eder. Bundan dolayı madde ve sûret, müstakil olarak mâhiyetin bilkuvve ve bilfiil hale gelişinin illetleri iken, mâhiyetin hariçte varlığa bürünmesi ise aşağıda ele alacağımız üzere fâil illete bağlıdır.

1.2.3. Fâil İlet

Fâil illet, kendi mâhiyeti veya tesir gücünden bir şey kaybetmeden başkasının yani ma‘lûlün varlığını gerektiren etken anlamında kullanılır.⁹¹ Ancak fâil illetin ma‘lûl üzerindeki etkisinin nasıl bir mâhiyet arz ettiğinin, Aristoteles’den Yeni-Eflâtunculara ve İbn Sînâ’ya değin farklı analizlerle ilişkilendirildiğini söylemek gerekir. Zira Tanrı’nın fâil illet olması meselesinde salt evrenin hareketini sağlama rolünden varlık vermesine yönelik bir geçişin olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles’e dair yapılan çalışmalarda fâil illetin fiziksel olarak hareketin illeti olduğu vurgulanan bir nokta olmakla birlikte, ma‘lûlün varlığını verip vermediği üzerine farklı tezlerin ileri sürüldüğü söylenebilir.⁹²

İbn Sînâ, sadece hareketin ilkesi olarak kullanıldığında fâil illetin maddeyi sûreti kabul edecek bir hale getirme açısından hazırlayıcı, sûreti verme açısından ise tamamlayıcılık özelliğinin olduğunu belirtir. Ona göre varlık veren fâil illetler hakikî, müşterek ve uzak illetler; sadece hareket verenler ise hazırlayıcı, yardımcı, yakın ve genel illetlerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ’da metafizik açıdan fâil illet denildiğinde salt hareketin illeti olma anlamını ifade edenlerin aksine, varlığın illeti olma anlamı esastır. Zira metafizikçi filozoflara göre fâil illet, ma‘lûle kendi zâtından farklı bir varlık

⁹¹ Mustafa Nâmık Çankı, “Cause”, **Büyük Felsefe Lügatı** içinde, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, C. 1, 1954, s. 340.

⁹² Aristoteles şârihlerinin fâil illetin varlık verme rolüne dair farklı yorumları için bkz. Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 262-263.

verir.⁹³ İbn Sînâ ile Yeni-Eflâtuncular fâil illetin varlık veren bir rolünün olduğu görüşünde ortak bir bakış açısına sahip olmakla beraber bu, aynı delil ve yöntemle mezkûr sonuca ulaştıkları anlamına gelmemektedir. Zira İbn Sînâ varlığın zorunluluğundan, Yeni-Eflatuncular ise varlığa geliş ile değişmeden bir kalan Tanrı fikrinden hareket etmişlerdir.⁹⁴ Nihâyetinde İbn Sînâ, fâil illetin ma‘lûlün mahalli olmaksızın varlık verici olma özelliğini net bir şekilde vurgulamıştır. Bununla birlikte fâil illetin varlığın kendisini verme anlamı soyut mevcutlar için geçerli olup, doğa bilimlerinde ise başkasına hareket veren yani güç halinden fiil haline çıkarma anlamı da ön plana çıkarılmıştır. Buna göre cisimlerin cevherinde meydana gelen oluş ve bozuluş metafizik fâil illetin, cevherde meydana gelmeyen değişimler ise tabîi illetin eseri olur.⁹⁵ O halde İbn Sînâ’nın, fâil illetin varlığın ve hareketin ilkesi olmasına dayalı metafiziksel ve fiziksel ayrıma felsefî sisteminde ayrı roller biçtiği söylenebilir.

Kâtibî, maddî ve sûrî illetin ma‘lûlün bir parçası olmasının aksine, ma‘lûlün haricinde kalarak varlığının kendisinden olmasını sağlayan etkeni fâil illet olarak tanımlar.⁹⁶ Hillî, ma‘lûlün varlığının meydana gelmesini sağlayan etkenin fâil illet olduğunu belirtirken, ma‘lûlün fâil illetten varlık alan (müstefâd) olmasını özellikle vurgular. Dolayısıyla maddî ve sûrî illetin ma‘lûlle olan ilişkisinin tam tersine, fâil illet kendi varlığından başkasına varlığını verirken nihâyetinde ma‘lûlün bir parçası olması söz konusu değildir. Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh, ma‘lûlün varlığının fâil illet sayesinde gerçekleşmesine örnek olarak sandalyeye nispetle marangoz örneğini verir.⁹⁷ O halde metafiziksel açıdan nedenselliğe dair problemlerin anlaşılmasında varlık verici özelliğiyle esas etkiyi oluşturan illet türünün fâil illet olduğu söylenebilir. Zira ma‘lûlün varlığa gelmesinde diğer illet türleri bir açıdan kuvvelîği ve fiillîği tesis etme bakımından yardımcı ve hazırlayıcı bir rol üstlenseler de hâricte doğrudan ma‘lûl

⁹³ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifa: Fizik**, C.1, s. 59; **Kitâbu’ş-Şifa: Metafizik**, C. 2, s. 2, 10.

⁹⁴ Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 292-294.

⁹⁵ Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, s.189. İbn Sînâ’nın nedensellik sorunu bağlamında fâil illete yaptığı katkılar ile metafizik ve tabîi fâil illetin yekpare bir anlama dayandığını ileri süren bir çalışma için bkz. Kara Richardson, “Avicenna’s Conception of the Efficient Cause”, **Journal for The History of Philosophy**, 21/2 (2013), s. 220-239.

⁹⁶ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 39.

⁹⁷ Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 95; Şîrâzî, **Kitâbü’l-Fevâid**, 21b; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 176.

denilen bir olgunun varlığı, metafizik fâil illetin salt hareketin ilkesi olmayıp da varlık vermesiyle ilişkilidir.

Kâtibî'nin hocası Ebherî, fâil illetin varlık vermesinin farklı değişkenlere göre farklı sonuçlar doğurabileceğini belirtir. Buna göre tek bir fâilin, alıcıların farklılığına karşılık eserleri farklılık arz edebilir. Güneş'in ışıısıyla farklı renklerin meydana gelmesi buna örnek olarak verilebilir. Yine tek bir cismin sıcaktan ısınması, soğuktan da soğuması gibi alıcı illet bir olmasına karşılık, fâil illetlerin farklılığından dolayı alıcıda eserler değişiklik arz edebilir. Aynı şekilde hem fâil hem de alıcı illet bir olup fâile veya alıcıya eklenen farklı şeylerle eserler farklılık arz edebilir ki, tek bir marangozun iradesinin farklılığına karşılık tek bir tahtadan farklı nesneler ortaya koyabilmesi buna örneklik teşkil eder.⁹⁸ Dolayısıyla fâil illetin varlık verirken farklı tarzlarda illet olabilmesi de önemli bir değişken olarak dikkate alınan bir mesele olmuştur.

İbn Sînâ, dört illetin her birinin farklı tarzlarda illet olma işlevine ve ayrıntılarına ilişkin açıklamalara geniş bir şekilde yer verir.⁹⁹ Bununla birlikte **Hikmetü'l-'ayn** metni ve şerhlerinde başta fâil illet olmak üzere farklı tarzlarda illet olmaya ilişkin olarak İbn Sînâ'da olduğu gibi geniş açıklamalara yer verilmez. Muhtemeldir ki İbn Sînâ'nın bu bağlamda zikrettiği açıklamalar, yeterli kabul edilmiştir. Ancak Hillî'nin dört illet türüne kısmen değinmekle birlikte özellikle fâil illetin basit, bileşik, bilfiil, bilkuvve, zâtî, arazî, genel, özel, uzak, yakın, müşterek, özel olmak üzere fâil illetin hükümlerine dair açıklamalara **Tecrîdü'l-i-'tikâd** şerhinde yer verdiği görülür. Buna göre fâil illet, bizden birinin herhangi bir cismi hareket ettirmesi gibi *basit* olabilir, bir topluluğun daha büyük bir cismi hareket ettirmesi gibi *bileşik* olabilir. Yine içki, küpte yer alması açısından *bilkuvve* sarhoş edici iken, içkinin içilmesiyle birlikte *bilfiil* olur. Mutlak olarak mimar (bânî) gibi *tümel* “bu mimar” gibi *tikel* olabilir. Fâil illet, hakikî olarak kendisine dayanılması gibi *zâtî* olabilir ki ateşin yakması buna örnek olarak verilebilir. Fâil illet *arazî* olabilir ki bu, illetin bir şeyi gerektirip bu şeyi başka bir şeyin takip etmesi gibidir. Sakamonyanın soğutucu olması arazî olarak böyledir, çünkü zâtî olarak hararetin yok oluşunu gerektirir ve onu

⁹⁸ Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, 44b.

⁹⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifa:Fizik**, C. 1, s. 68-73.

soğukluğun meydana çıkması takip eder. *Genel* illet, binanın yapıcısı gibi hakikî illet için cins mesabesinde olandır. *Özel* illet ise doğrudan onu yapan gibidir. *Yakın* illet, hareketteki meyil gibi kendisi ve ma'lûl arasında vasıta olmayana denir. *Uzak* ise illetin illeti olandır. *Müşterek* illet, farklı kapılar inşa eden marangozken, *özel* illet ise spesifik belirli kapının marangozu olan kişidir.¹⁰⁰ Fâil illetin mâhiyeti ve illet olma tarzlarına değindikten sonra illet türlerinin sonuncusu olan gâî illete geçebiliriz.

1.2.4. Gâî İlet

Gâî illet amaç, gaye, hedef, maksat ve erek gibi anlamlar için kullanılır. Her ne kadar benzer anlamlara gelse de bu kavramların tamamen birbirine indirgenmesi mümkün değildir. Buna göre bir fiil, eserin oluşmasına yol açtığında bu eser; o fiilin neticesi ve semeresi olması bakımından *fayda*, fiilin yönü ve sonu olması bakımından *gaye* diye isimlendirilir. Fiilden kaynaklanan fayda ve gaye, zât açısından bir olup itibarlarla farklılaşır. Bu iki isimle nitelendirilen eser, fâilin bu fiili yerine getirmesinin sebebi olursa, fâile kıyasla *garaz* ve *maksut*, fiile kıyasla ise *gâî illet* diye zikredilir. O halde garaz ve gâî illet zât açısından bir olup itibarları farklılık arz eder.¹⁰¹

Gâî illet, varlığa gelişin anlamını, amacını irdeleyip açıklayan kozmolojik bir ilke olarak felsefenin en önemli meseleleri arasında görülür. Felsefî olarak gâî illetle, varlığından ayrık kalmasına karşılık ma'lûlün kendisi için meydana geldiği şey anlaşılır.¹⁰² Gâî illet sayesinde son kertede amaçlanan anlam varlığa gelir. Bundan dolayı zihinde diğer illet türlerinden önce gelmesine rağmen hariçte hepsinden sonraya kalır. Dolayısıyla zihindeki anlam ile bunun hariçte vuku bulması birbirinden ayrı nispetler olarak görülür. Bir açıdan gâî illet diğer illetlerin illeti olurken, hariçte vuku bulması açısından diğer illet türlerinden sonraya kalır. İbn Sînâ, nefiste ilk önce gâî illetin var olduğunu, bunun peşi sıra fâil, maddî ve sûrî illetlere dayalı bir sıralamanın meydana geldiğini açıkça belirtir. Akılda gâî illet, diğer illet türlerine önce gelirken, gâî illetin ma'lûlden sonraya kalması oluşa mebnî varlıklar için söz konusudur. Nitekim İbn Sînâ'ya göre fâil illetin metafizik ve fizik anlamlarının farklılığı gibi, gâî

¹⁰⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, s. 206-209.

¹⁰¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Risâle fi'l-ğaraz ve'l-ğâye*, Süleymaniye Ktp. , Darü'l-Mesnevî 512, 159b-162a.

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 2, s. 2; İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *DİA*, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 1, 1996, s. 292-295.

illet için de bu ayrımın dikkate alınması gerekir. Zira oluşa maruz kalmayan yüce varlıklar için diğer illetlerin gâî illet üzerinde bir etkisinin olması söz konusu değildir. Buna göre oluş ve bozuluş dünyasında gâî illet, diğer illetlerden mâhiyeti açısından önce olup haricî varlığı bakımından ma‘lûlden sonraya kalırken, metafiziksel gâî illet için ise diğer illetlerden sonraya kalması gibi bir şart yoktur.¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî’ye göre fâil illet gâî illetin de varlığının illeti olduğundan, gâî illetin fâil illet üzerindeki etkisine dayanarak kısır döngünün olduğu ileri sürülemez. Zira her birinin diğerine illet olma itibarları değişkenlik arz eder.¹⁰⁴ Ancak Fahreddîn er-Râzî, gâî illetin mutlak ve müstakil olarak fâil illetin illeti olma hüviyetine sahip olmadığını özellikle vurgular. Buna göre belli bir kastın kendisine eklenmeden önce fâilin var olması gerekir. Belli bir kasıt fâile yüklendiğinde ise bu doğrultuda fâilin hareket etmesi söz konusu olabilir. Yani gâî illetin fâil illet üzerindeki etkisi, belli bir kastın ona yüklenip buna göre fâilin harekete geçmesiyle başlar. Dolayısıyla spesifik ve kendisine eklenen bir kastın varlığı bağlamında gâî illetin fâil için illet olması söz konusudur. Herhangi bir kasıtle nitelenmeden önce, mutlak olarak fâilden bir gayenin ortaya çıkabileceğine dayanarak gâî illeti fâil illetin parçası olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁰⁵ Nitekim Sühreverdî ve Ebherî, gâî illetin mâhiyetiyle fâil illetin illeti olup varlığı bakımından ma‘lûl olmasına karşılık, hariçte vaki olmayıp fâilde bulunduğunu belirtir.¹⁰⁶ Dolayısıyla gâî illetin zihnî ve haricî varlığı bakımından illet ve ma‘lûl olabilme itibarları olsa bile fâil illetten bağımsız bir gerçekliğinin olmadığı pekâla söylenebilir.

Kâtibî, İbn Sînâ gibi gâî illeti ma‘lûlün kendisi için söz konusu olduğu anlama indirger. Buna göre ma‘lûlün varlığından amaçlanan hedef, aslında gâî illeti ifade eder. Ona göre gâî illet, fâilin illet olabilmesini sağlar. Bundan dolayı gâî illetin hariçte ma‘lûlün varlığının oluşmasından sonraya kalmasına rağmen, akılda ma‘lûle önceliği en önemli özelliği olarak zikredilir.¹⁰⁷ Gâî illetin, fâil illeti yönlendirici ve hareket ettirici bir role sahip olması, zihinde hayal ettiği heykelin anlamından hareketle fiilini

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifa:Metafizik*, C. 2, s. 40; Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*, s. 48.

¹⁰⁴ Râzî, *Şerhü’l-işârât ve’t-tenbîhât*, tsh. Ali Rıza Necefzade, Tahran, Encümen-i Asâr ve Mefâhir-i Ferhengi, C. 2, 2005, s. 343

¹⁰⁵ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, thk. A. Hicâzî Sakkâ, Tahran, Müessesetü’s-Sâdık, C. 3, 1373, s. 48.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvihâtî’l-levhiyye ve’l-arşiyye*, C. 1 s. 30; Ebherî, *Zübdetü’l-hakâik*, Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107, 153b.

¹⁰⁷ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 39.

icra eden heykeltraş örneği gibidir. Yani fâil illetin esas rolü, gâî illetin hariçte tahakkuk edebilmesinin zeminini ortaya çıkarmaktan ibarettir. Ancak gâî illetin fâil illetin fiiline etkisinin yanı sıra ma‘lûlle ilişkisinin olduğu da unutulmamalıdır. Hillî’ye göre ma‘lûlün varlığının bizzat kendisi için olduğu gâî illetin biri fâil illete, diğeri ma‘lûle karşılık iki nispeti vardır. Fâil illete nispetle düşündüğümüzde, gâî illet olmazsa fâil illetin fiilini icra edebilmesi düşünülemez. Bundan dolayı fâilin tesir etmesinde gâî illetin etkinliğinden bahsedilebilir. Gâî illete referansla ma‘lûlün varlığını gerçekleştirmesi hasebiyle, gâî illet aslında ma‘lûlün illeti olur. Ancak bu durumda hem illet olup hem de ma‘lûlden sonraya kalma gibi gâî illetin ikili bir yapısının olması problemiyle karşı karşıya kalırız. Hillî, bu sorun bağlamında gâî illetin iki itibarının olduğunu belirtir. Yani gâî illet mâhiyet açısından diğeri illet türlerini öncelerken, varlık açısından ma‘lûlden sonraya kalır. Nitekim fâil, gayenin mâhiyetini tasavvur ederek fiilini yerine getirir. Akabinde ise ma‘lûlün varlığından sonra gaye meydana gelir. Dolayısıyla gâî illetin ma‘lûle önceliği mâhiyet bakımından olup, varlığı açısından ma‘lûlden sonraya kalır. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, gâî illetin mâhiyet açısından önceliğinin akılda meydana geldiği ve tek bir şeyin iki farklı itibarla önce olması veya sonraya kalmasında herhangi bir imkânsızlığın olmadığıdır.¹⁰⁸

Şîrâzî, tıpkı Hillî gibi gâî illetin, mâhiyeti açısından fâilin illet olabilmesini sağlarken, varlığı açısından ise ma‘lûlün varlığından sonraya kaldığını ifade eder. O, bu bağlamda bir örnek getirerek konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmaya çalışır. Buna göre marangozun sandalyeye oturma gayesi fâili bu fiile sevk etmesi nispetiyle fâilin illeti olurken, sandalyeye oturma gayesinin gerçekleşmesi ise ma‘lûlün varlığından sonraya kalır. Zira sandalyeye oturma gayesi ancak sandalyenin varlığından sonra gerçekleşebilir. Burada gâî illetin hem önce hem de sonraya kalması gibi kabul edilemez bir durumun olmadığını belirten Şîrâzî, gâî illetin fâil illet ve ma‘lûlle farklı nispetlerinin gözardı edilmemesi gerektiğini vurgular.¹⁰⁹ İbn Mübârekşâh ise selefleri gibi gâî illetin ma‘lûlün varlığından sonraya kalmasından hareketle illetin ma‘lûlün varlığından sonraya kalması gibi illiyet ilişkisinin doğasını

¹⁰⁸ Hillî, *Îzâhu’l-Makâsıd*, s. 95; *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*, s. 198.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 21b.

zedeleleyen bir sonucun savunulamayacağını belirtir. Zira gâî illetin mâhiyeti, kesinlikle ma‘lûlünü önceler. Ayrıca gâî illetin varlığının, ma‘lûlün illeti olması mümkün değildir. O halde salt gayenin ma‘lûle aklî önceliği tahakkuk ettiğinden, illiyet ilişkisinin doğasının ortadan kalktığı ileri sürülemez.¹¹⁰

Sonuç olarak gâî illetin zihnî varlık boyutuyla fâil illete etki etmesi, esas olarak zihindeki etkinliğin gâî illete indirgenebileceğini gösterir. Yani mâhiyet ve anlam açısından gâî illet, fâil illetin illeti olurken varlığı açısından onun ma‘lûlü pozisyonundadır. Ancak İbn Sînâ, oluşa tabi varlıklar için gâî illetin fâilin illeti olup gayenin varlığının ma‘lûlün sonrasına kaldığını belirtirken, aynı sürecin bilfiil meydana gelen varlıkların gayeleri için de geçerli olmadığını açıkça zikreder. Yani akılların varlığı gibi bilfiil meydana gelen varlıkların gayeleri varlıklarından sonraya kalmazken, ay-altı alemdeki varlıklar için gayenin ma‘lûlün varlığından sonrasına kalması söz konusudur **Hikmetü'l-‘ayn** metni ve şerhlerinde ise daha çok oluşa tabi varlıkların gâî illetinin mâhiyet ve varlık açısından diğer illetlerle ilişkisine dair açıklamaların ön plana çıktığı görülür. Buna göre fâil, gâî illet dahil bütün illet türlerinin varlığına etki ederken, fâilin gaye doğrultusunda fiilde bulunması ise gâî illetin fâil ve diğer illetler üzerindeki etkisini oluşturur. Yoksa gâî illetin, fâil illetin varlığının illeti olması söz konusu değildir. Bundan sonra maddî, sûrî, fâil ve gâî illetlerin ma‘lûlle ilişkisi açısından nasıl bir ayrıma maruz kaldığını ele alabiliriz.

1.2.5. İletler Ayrımı: Dahilî ve Haricî İletler

İletlerin maddî, sûrî, fâil ve gâî olarak dörtle sınırlandırılması, illetin ma‘lûlle ilişkisinin farklı itibarlara göre söz konusu olabileceğini gösterir. İletlerin; ma‘lûlle bitişikliği veya ondan ayrıklığı, ma‘lûlün bir parçası olup olmaması, ma‘lûlün dahilinde veya haricinde kalması gibi itibarlarla farklı ayrımlara tâbi tutulduğu söylenebilir. Her bir illetin, ma‘lûlün farklı bir ihtiyacını gidermesi sebebiyle müstakil bir etkisi olmakla birlikte, maddî ve sûrî illetin bir küme, fâil ve gâî illetin bir diğer küme içerisinde görülerek ikili bir tasnifin benimsendiği görülür. Nitekim İbn Sînâ, kimi zaman illeti ma‘lûlün bir parçası olan veya ondan ayırık kalan, kimi zaman da

¹¹⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 176.

parçası yerine bitişik ve ayrıık olma şeklinde ikili bir tasnif yapar.¹¹¹ Buna göre maddî ve sûrî illet ma‘lûlün bir parçası olan bitişik illetler iken, fâil ve gâî illet de ma‘lûlden ayrıık kalarak ona etki edebilme özelliğini hâiz illetlerdir. İbn Sînâ, temel eseri **Kitâbü’ş-Şifa:Metafizik**’te ise zikredilenlerden farklı olarak dahil ve hariç kavramları eşliğinde illetleri ayırır. Buna göre maddî ve sûrî illet ma‘lûle dahil olan, fâil ve gâî ise ma‘lûlün haricinde kalan illetlerdir.¹¹² Ancak İbn Sînâ’nın dahil ve hariç şeklinde yaptığı illetler ayrımının amacı, ma‘lûlün tahakkukunu içerden ve dışardan sağlayan etkenleri zikretmektir. Yoksa o, Yeni-Eflâtuncular gibi içkin ve aşkın illetler bağlamında metafizik ve fizik illetler arasındaki alanları birbirinden ayırmak veya maddî olan ile olmayan arasındaki farkı vurgulamaz. Ona göre, dahilî ve haricî ayrımı fizik ve metafizik alanların tamamını kuşatacak şekilde kullanılır.¹¹³ Gazzâlî, illetlerin ma‘lûlle olan ilişkisini *mülâkî* yani ma‘lûle ilişen maddî ve sûrî illetler ile, *mübâyin* yani ma‘lûlden ayrıık kalan fâil ve gâî illetler şeklinde tasnif ederken, Ebherî’nin İbn Sînâcî dahilî ve haricî illetler ayrımını benimsediği görülür.¹¹⁴

Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn** metninde İbn Sînâ ve Ebherî’yi takip ederek illetleri dahilî ve haricî olmaları yönüyle birbirlerinden ayırır. Buna göre maddî ve sûrî illetler, ma‘lûlün kuvve ve fiil aşamalarında ihtiyaç duyduğu illetler olmaları hasebiyle dahilî, fâil ve gâî illetler ise ma‘lûlün varlığının ve gayesinin tahakkuk edebilmesini sağladıklarından haricî illetler kategorisine girmektedir. Kâtibî, illetleri ma‘lûlün bir parçası olup olmaması şeklinde de ayırır.¹¹⁵ Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh, Kâtibî’nin dahilî ve haricî illetler ayrımını olduğu gibi kabul ederken, Hillî, aynı zamanda illetleri ma‘lûlün parçası olan ve haricinde kalanlar şeklinde ayırır.¹¹⁶ Nihâyetinde **Hikmetül-‘ayn** geleneğinde ma‘lûlün hakikatini ve varlığını oluşturanlar maddî ve sûrî illet olurken, haricî olarak bu varlığın oluşumuna etki edenler ise fâil ve gâî illet olarak dile

¹¹¹ İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hidâye**, s. 243-244; **el-Hikmetü’l-‘arûziyye**, thk. Muhsin Salih, Beyrut, Dârü’l-Hâdî, 2007, s. 37.

¹¹² İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifa:Metafizik**, C. 2, s. 2

¹¹³ Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 319-320; İbn Sînâ’nın dahilî ve haricî illetler ayrımını içkin ve aşkınlık temelinde yorumlayan bir çalışma için bkz. Robert Wisnovsky, “Towards a History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes”, in **Before and After Avicenna**, Ed. D. Reisman, Leiden, Brill, 2003, s. 49–68.

¹¹⁴ Gazzâlî, **Mî‘yâru’l-ilm**, s. 498; Ebherî, **Beyânü’l-esrâr**, 47a; **Unvânu’l-hâk ve burhânü’s-sıdk**, 39b.

¹¹⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 39, a.mlf, **el-Mufasssal fî şerhi’l-Muhasssal**, C. 2, s. 100.

¹¹⁶ Şîrâzî, **Kitâbü’l-Fevâid**, 21b; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 177; Hillî, **Îzâhu’l-Makâsıd**, s. 94; **Keşfü’l-murâd fî şerhi Tetrîdî’l-i’tikâd**, s. 169.

getirilmiştir. İletlerin dahilî-haricî olarak ayırma tâbi tutulması, ma'lûlle farklı açılardan kurulan ilişkinin kategorizasyonundan ibarettir. Ma'lûlün iç yapısını tesis etme ve hariçte tahakkuk edebilmesini sağlama açısından illetlerin dahilî ve haricî ayrımı benimsenmiştir. Böylece dört illetin bir araya gelmesiyle ma'lûlün ihtiyaç duyduğu bütün yönlerin neler olduğu da açığa çıkmaktadır. Şimdi illetlerin dahilî ve haricî şeklindeki taksiminin yanı sıra, ma'lûlün tahakkuku için muhtaç olduğu illetlerin tamamının veya bir kısmının yeterli olmasını ifade eden tam ve eksik illet ayırımına ve bununla ilişkili meselelerin tahliline geçebiliriz.

1.3. İletin Yeterli Oluşu: Tam ve Eksik İlet Ayrımı

İsbât-ı vâcib, Tanrı tasavvuru, âlemin hudûsu ve kıdemi gibi çetin felsefi meselelerin analizinde kilit bir role sahip olan tam ve eksik illet kavramlarının mâhiyeti ve ma'lûlle olan ilişkisinin niteliğine dair analizlerin tarihsel süreç içerisinde gittikçe dakikleştiği söylenebilir. Bu bağlamda tam ve eksik illet kavramlarının ortaya çıkış zemini, ilk olarak kim tarafından net olarak dile getirildiği, mâhiyeti, karakteristik özellikleri, hükümlerinin yanı sıra ma'lûlle olan ilişkisinin zorunlu bir temele dayanıp dayanmadığına dair sorular ön plana çıkmaktadır. Biz, bu başlıkta tam ve eksik illet ayırımıyla ilişkili mezkûr sorunların tahlilini **Hikmetü'l-'ayn** metninin arka planını dikkate alarak inceleyip, bu ayırımın ontoloji ve teolojiye ilişkin boyutlarını ikinci ve üçüncü bölümde ilgili meselelerin içerisinde ele alacağız.

İletler bitişik-ayrık olma, parça olup-olmama, dahilî-haricî olmasının yanı sıra, ma'lûlün varlığını tesis etmek için yeterli ve zorunlu oluşu ifade edip etmeme açısından tam ve eksik illet şeklinde ayrılır. Aristoteles'e göre tam olma, mükemmel olma anlamıyla da ilişkilendirilerek kendisi dışında herhangi bir parçasını bulmanın mümkün olmadığı şeyler için söylenir. Örneğin dairenin tam olması, eksiklik veya fazlalığın olmamasını, *doğrusal olan eksiktir* denildiğinde ise çizginin uzamasının veya kısalmasının mümkün olması kastedilir. Dolayısıyla tam olandan herhangi bir şeyin eksik olmaması, adeta o şeyin mükemmelliğini de gösterir.¹¹⁷ Eksik ise tam olmayan, tam olanın sahip olduğu bir kısım şeyler olarak zikredilebilir. Felsefî açıdan tam illet, Cürcânî'nin ifadesiyle ma'lûlün varlığının kendisiyle zorunlu olduğu,

¹¹⁷ Aristoteles, **Metafizik**, s. 132.

ma'lûlün varlığının dayandığı şeylerin bütünü, tamamını ifade eder. Öyle ki ma'lûlün varlığı için ihtiyaç duyulacak eksik hiçbir şey geride kalmaz. Eksik illet ise ma'lûlün varlığının kendisine dayanmakla birlikte salt varlığıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılamaz.¹¹⁸ Tam illet yerine *müstakil illet* kavramı da bazen tercih edilir ki ma'lûlün mâhiyet ve varlığında muhtaç olduğu şeylerin tamamı anlamına gelir. Eksik illet ise genellikle ma'lûlün ihtiyaç duyduğu şeylerin bir kısmı şeklinde tanımlanır.¹¹⁹ Böylece tam ve müstakil illet için ma'lûl var etme gücünün tamamıyla olduğu, sınırlı bir etkiye sahip olan eksik illet içinse ma'lûlün varlığını tek başına zorunlu kılmasının mümkün olmaması anlamı ön plana çıkar. İslâm felsefesinin İbn Sînâ sonrası döneminde dile getirilen tam ve eksik illet kavramsallaştırmasının hangi soru-n-lara cevap niteliğinde ortaya çıktığı da önem arz eden bir konudur.

Tam ve eksik illet ayrımı müteahhirîn dönemde kullanılan dakik ayrımıyla İbn Sînâ'nın eserlerinde bulunmamakla beraber, ondan Ebherî'ye kadarki filozofların metinlerinde ma'lûlün varlığı için illetin yeterliliğinin zorunluluğu anlamı bağlamında ön plana çıkmıştır. Nitekim tam ve eksik illet ayrımını doğuran etkenlerin başında, zâtı açısından yeterliliği en üst konumda olan Zorunlu Varlık'ın, kendisine özgü biricik doğasına hâlel gelmeden kendisinden başka varlıklar için de nasıl yeterli olup onlara varlık verdiğiyle ilintilidir. Bu bağlamda mûcib veya muhtâr Tanrı tasavvurları doğrultusunda ma'lûlün varlığı için yeterli bütün şartlara sahip olan Zorunlu Varlık'ın zâtından kaynaklı mı yoksa iradesiyle mi ma'lûlünün varlığını gerektirdiği, nedensellik sorununun esasını teşkil ettiğinden felâsife ve kelâmcıların tartıştığı bir mesele olmasının yanı sıra, tam ve eksik illet kavramsallaştırmasının merkezî bir önem kazanmasına da yol açmıştır. Nitekim İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tam illet oluşu için salt zâtını yeterli görmesine karşılık, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin tam illetin kapsamını daraltan bir amaç içerisinde olduğu vurgulanan bir husus olmuştur. Onlara göre irade, tabiat gibi *dahilî* ile alet ve zaman gibi *haricî* unsurlara bağlı olarak tamlığını kazanan, tam illet olma payesine erişebilir. Bundan dolayı Üçer'in tespitine göre tamlığı için dahilî veya haricî unsurlara bağımlı kalmayan bir zâtın tam illet

¹¹⁸ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.107, 139.

¹¹⁹ Cemil Sâliba, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, C. 2, 1982, s. 97

olamayacağı, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin ana çerçevesini ifade eder.¹²⁰

İbn Sînâ ise basit tam illetin salt zâtı gereği başkası için zorunlu ve yeterli oluşunu sürekli vurgulamakla birlikte, tam ve eksik illet ayırımına net olarak kendi metinlerinde yer vermemiştir. Fatih Kılıç, tam ve eksik illet kavramlarının klasik dönem İslâm felsefesindeki doğuş serüvenini incelediği makalesinde, İbn Sînâ'nın tam illet kavramına illetin yeterliliği anlamı bağlamında yer vermekle beraber, tam ve eksik illet ayırımını net bir şekilde birbirinden temyiz etmediğini belirtir. Buna göre İbn Sînâ, Tanrı'nın yetkinliğinin en üst safhada olmasından dolayı *tam*, diğer varlıkların ise yetkinleşmeye muhtaç olmalarına binâen *eksik* olmalarını ifade eder. Ancak bu bağlamda kullanılan anlam illetin ma'lûlün varlığını zorunlu olarak gerektirmesi ve onun için yeterli oluşu anlamında değildir. Ayrıca İbn Sînâ *el-illetü'l-tamamiyye* ifadesine yer vermekle birlikte bu ifadeyi doğrudan gâî illetin sahip olduğu anlamın tahakkuk etmesiyle ilişkilendirir. Yani bu ibarenin tam illet kavramsallaştırmasıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Buna karşılık İbn Sînâ'nın illetin bilfiil illet olarak tamamlanması anlamına yer vermesi her ne kadar illetin yetkinliğiyle ilişkili olarak görülse dahi, Kılıç'a göre tam ve eksik illet ayırımının ilk nüveleri olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'dan sonra Ebü'l-Berekât Bağdâdî de *illiyeti tam olan sebep* ibaresine yer vererek illetin ma'lûl için yeterli oluşu anlamına değinir. Eksik illetin ne olduğuna dair net bir açıklamada bulunmamakla birlikte, *illetin bifiil olarak tamamlanması* yerine *illiyeti tam olan* ifadesini aynı zamanda metafizik düzleme de taşıyan Bağdâdî, bu ifadeyle illiyet ilişkisini tesis eden bir kısım unsurları kastetmiş olabilir.¹²¹ Fahreddîn er-Râzî de ma'lûlün varlığının bilfiil illiyeti kendisiyle tamamlanan etkenlerin tümünü kendinde bir araya getiren illetin yani tam illetin varlığına muhtaç olduğunu belirtir.¹²² Buna göre illetin ma'lûlün varlığını tesis etmede gerekli ve yeterli olma anlamları, tam illetin karakteristik özellikleri olarak ön plana çıkmıştır. Böylece ma'lûlün varlığını gerektiren illetlerin tümünü kendinde toplayan

¹²⁰ İbrahim Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayırımı ve Felsefi-Kelâmi Kaynakları", **Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık** içinde, Ankara, İlem Yayınları, 2020, s. 321-347.

¹²¹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi**, 4/1 (2017), s. 71-75.

¹²² Râzî, **Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 414.

tam illet olurken, ma'lûlün varlığının tahakkuk etmesi için sadece eksik illete dayanması yeterli değildir.

Tam ve eksik illet kavramlarının felsefî açıdan tanımını berraklaştıran ilk isim olarak ise Ebherî görülür.¹²³ O, bazen tam illet ve tam olmayan illet ayrımını kullansa bile illetin ma'lûlün varlığı için yeterli oluşu anlamıyla tam ve eksik illet ayrımını açıkça ön plana çıkarmıştır. Nitekim Ebherî, tam illeti ma'lûlün varlığının tahakkukunda dikkate alınması gereken her şeyin toplamından ibaret görür. Tam olmayan illet ise ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı şeylerin bir kısmıdır.¹²⁴ Ayrıca tam illetin yanı sıra eksik illet tabirine de açıkça yer veren Ebherî, ma'lûlün varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeylerin toplamına tam illet, bunların bir kısmına ise eksik illet denildiğini de ifade eder.¹²⁵ Buna göre eksik illetin ma'lûlün varlığını gerektirmek için gerekli bütün şartları hâiz olmadığı ve ma'lûlün varlığını tam illet gibi zorunlu kılmadığı görülür. Nitekim Ebherî, tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılarken yokluğuyla da ma'lûlün varlığını imkânsız kıldığını, eksik illetin ise sadece yokluğuyla ma'lûlün yokluğunu imkânsız kılma gibi bir işlevinin olduğunu da dile getirir. Dolayısıyla eksik illetin varlığı tam illetin bir parçası mesâbesinde olduğu için ma'lûlün varlığını tek başına zorunlu kılma gibi bir özelliği hâiz değildir. Ebherî'ye göre maddî, sûrî, fâil ve gâî illetlerden her biri eksik illet konumunda olup bunların toplamının bir araya gelmesiyle tam illetin varlığından bahsedilebilir.¹²⁶ Nihâyetinde Ebherî, (i) ma'lûlün varlığının dayandığı her bir şeyin toplanması ve (ii) varlığıyla ma'lûlün varlığını, yokluğuyla da ma'lûlün yokluğunu gerektirme şeklinde tam illetin ikili anlamının olduğunu vurgulamıştır. Bundan dolayı tam ve eksik illetin tanımlanıp kavramsallaştırılmasında onun başat bir role sahip olduğu söylenebilir. İbn Kemmûne ise tam illet yerine *kâmil illet* ifadesini kullanıp varlık ve yokluk boyutlarıyla ma'lûlün varlığını ve yokluğunu gerektirmesi anlamını tercih eder. Ayrıca ona göre her ne kadar tam illet mesabesinde olmasa da eksik illetin de ma'lûlün varlığında bir rolü vardır, aksi halde ma'lûlün ona muhtaç kalmasından

¹²³ Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı", s. 81.

¹²⁴ Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp. , Koca Ragıp Paşa 824, 66b; *Zübdetü'l-esrâr*, 79b.

¹²⁵ Ebherî, *Unvânü'l-hâk ve burhânü's-sıdk*, 39b.

¹²⁶ Ebherî, *Telhisü'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107, 89a; *Beyânü'l-esrâr*, 44a.

söz edilemezdi.¹²⁷ Dolayısıyla eksik illetleri tamamen işlevsiz ve sözde etkenler olarak görmemek gerekir.

Kâtibî, Ebherî'nin zikrettiği tam ve eksik illet kavramlarını karşılamak üzere tam ve tam olmayan illet tabirlerini kullanır. Onun bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir:

“Şeyin (ma‘lûlün) varlığında kendisine muhtaç olduğu anlamıyla illet ya tamdır veya tam olmayandır. Tam illet, şeyin (ma‘lûlün) varlığının kendisine dayandığı *bütündür (cümle)*. Tam olmayan illet ise ma‘lûlün varlığının kendisine dayandığı *bir kısım şeylerdir (ba‘z)*.”¹²⁸

Kâtibî, tam illeti ma‘lûlün varlığında muhtaç olup kendisine dayandığı her bir şeyin toplanması, tam olmayan illeti ise kendisine dayanılan şeylerin bir kısmının olması anlamıyla tanımlamıştır. O, tam illeti varlığıyla ma‘lûlün varlığını zorunlu kılıp yokluğu anında ise ma‘lûlün yok olmasına yol açan şeklinde de tanımlar.¹²⁹ Bu tanıma göre tam illetten ma‘lûlün geri kalması imkânsızdır. Zira tam illetin yokluğuyla ma‘lûlün yokluğu söz konusu olmazsa, ma‘lûlün illetten müstağni kalması gibi kabul edilemez bir durum ortaya çıkar. Tam illetin varlığıyla ma‘lûlün varlığını zorunlu kılması, hangi şartlar ve unsurların olması gerektiğinde illet ve ma‘lûl birlikteliğinin zorunlu olması gerektiği anlamını ön plana çıkarır. Tam illetin, kendisine muhtaç kalınan unsurların toplamına dayanması şeklindeki tanımı ise ma‘lûlün varlığı için illetin bütün açılardan yeterli donanımına sahip olmasını zorunlu kılar. Kâtibî tam olmayan illetlerin maddî, sûrî, fâil ve gâî illet olduğunu belirtir. Bu dört illetin birlikteliğiyle tam illetin varlığının ma‘lûlün varlığını gerektirmesi kaçınılmazdır. Ancak ma‘lûlün bu dört illet türünün hepsine değil de bir kısmına ihtiyaç duyması durumunda, her bir illet türü ma‘lûl için eksik illet konumunda olur. Zaten eksik illetin esas anlamı, tek başına ma‘lûlün varlığı için yeterli güce ve kapasiteye sahip olamamasıdır. O halde ma‘lûlün ihtiyaç duyduğu bütün etkenlerin eksik illetin bünyesinde bir araya geldiği söylenemez.

Hillî, ma‘lûlün varlığında kendisine muhtaç olması anlamıyla illetin ya tam ya eksik olacağını belirtir. O, Kâtibî'nin tam olmayan illet ifadesinin *eksik illete* denk düştüğünü açıkça ifade eder ve tam olmayan ifadesi yerine *eksik (nâkıs)* kelimesini tercih eder. Buna göre fâil, kâbil, şart ve engelin yokluğu ve tesir etmede etkisi olan

¹²⁷ İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-'arşîyye*, s.140, 150.

¹²⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 39.

¹²⁹ Kâtibî, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, C. 2, s. 64.

her şey gibi ma‘lûlün varlığının kendisine dayandığı bütüne tam illet denilir. Eksik illet ise ma‘lûlün varlığının kendisine dayandığı şeylerden bazısını içerir. Ona göre, illet türlerinden bazısına dayanma anlamıyla eksik illetin kavramsallaştırması, tesir açısından bir rolü olsa bile ma‘lûlün varlığının eksik illetle zorunlu olamamasıdır.¹³⁰ Hillî’nin tam illetin kapsamını ma‘lûlün kendisine muhtaç kaldığı her bir şeyi içermesi anlamıyla ifade etmesi, illiyet yeterliliğinin eksikliği için ileri sürülebilecek muhtemel bütün itirazların önünü kapatmayı da sağlar. Şîrâzî ise varlığıyla ma‘lûlün varlığını, yokluğuyla da ma‘lûlün yokluğunu zorunlu kılanın tam illet olduğunu, yokluğuyla ma‘lûlün yokluğunu gerektirmesine karşılık varlığıyla ma‘lûlün varlığını tek başına zorunlu kılamayanın ise eksik illet olduğunu belirtir.¹³¹ O, Kâtibî ve Hillî’nin zikrettiği ma‘lûlün varlığında dayandığı şeylerin bütünü şeklindeki tanım yerine, tam illetin varlık ve yokluk açısından ma‘lûlün varlığı için yeterli olup olmaması şeklindeki ayrımı yer vermiştir.

İbn Mübârekşâh’a göre ise tam illet ilk olarak ma‘lûlün sadece kendisine veya kendisiyle birlikte parçalarına dayandığı şey şeklinde tanımlanabilir. Buna göre sadece kendisi olduğunda bu sadece fâil illeti içerirken, kendisi ve başkalarıyla birlikte denildiğinde ise fâil illetin yanı sıra diğer illetlerle birlikte tam illetin tahakkuku söz konusu olabilir. Ancak o, muhtemeldir ki bu tanımlı yeterli görmediğinden kendince doğru olan tam illet tanımına akabinde yer verir. Buna göre ma‘lûlün kendisinin haricinde bir şeye dayanması söz konusu olan ya da olmayan şeklinde illetin taksim edilmesi mümkündür. İlkine, yani kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılmayana *tam illet*, kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılabilene ise *eksik illet* denilir.¹³² İbn Mübârekşâh’ın, tam illetin tanımında *ma‘lûlün varlığı için dikkate alınan şeylerin tümü* tanımı yerine *kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılmayan* şeklindeki tercihi, aslında İlk İlet’i de kuşatacak şekilde tam illet tanımını yapmak istemesinden ileri gelir. Zira İlk İlet, aynı zamanda basit tam illet mesâbesinde olmasına rağmen ilk tanım O’nu içermemektedir. Çünkü *ma‘lûlün varlığında dikkate alınan şeylerin tamamı* şeklindeki tanım, aynı zamanda ma‘lûlün imkânını da içerdiğinden tam illet olarak İlk İlet’in basitliğine halel getirmektedir. Yani ma‘lûlün varlığının imkânı

¹³⁰ Hillî, *Îzâhu’l-Makâsıd*, s. 94

¹³¹ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 21b.

¹³² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 175.

ma‘lûlün varlığı için muhtaç kaldığı unsurlardan birisidir. İlk İlet’in zâtı dışında ma‘lûlün imkânının da tam illetin bir parçası olması, O’nun salt zâtı gereği basit tam illet olma hüviyetini zedeler. Dolayısıyla tam illet tanımında şeylerin tamamı yerine kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılmaması vurgusunun ön plana çıkmasıyla tam illetin tanımının Zorunlu ve mümkün varlığı kuşatacak bir seviyeye getirme amacı güdülmüş olabilir. Bununla birlikte İbn Mübârekşâh, **Hikmetü’l-‘ayn** şerhinden önce kaleme aldığı **Hidâyetü’l-hikme** şerhinde ise tam illeti Ebherî’nin metnine sâdık kalarak tanımlamıştır. Ona göre ma‘lûlün kendisiyle zorunlu olduğu illete tam illet denir. Eksik illet ise ma‘lûlün varlığını tek başına zorunlu kılamaz. O, ayrıca ma‘lûlün tahakkukunda dikkate alınan şeylerin tümü şeklindeki tam illet tanımına da yer verir.¹³³

Tâlişî, mümkün varlığın ortaya çıkışını sağlayan tam illetin, tesirin dayandığı her şeyi kendinde toplayan fâil illete indirgenebileceğini belirtir. Yani her ne kadar fâil illet dışındaki unsurlar, ma‘lûlün varlığını zorunlu kılmada bir etkiye sahip olsalar bile bunların fâil illete nazaran ardıl bir pozisyona sahip olduğu söylenebilir. Buradan hareketle tam illetin her bir parçasının ma‘lûlün varlığını zorunlu kılmada tesir etme bakımından eşit güç ve oranda olmadığı dile getirilebilir. Asıl etkiye sahip olan fâil illet sayesinde ma‘lûlün varlığının zorunluluğundan bahsedilebilir. Her ne kadar fâil illet dışındaki tam illetin parçaları olmadığı vakit ma‘lûlün varlığı ortaya çıkmasa bile, bu parçaların yokluğunu fâil illetin yokluğuyla eşdeğer görmemek gerekir. Ayrıca tam illet, kendisine dayanılan cihet haysiyetiyle ma‘lûlün dayandığı her şeyin var olmasıdır. Yani ma‘lûl, fâil ve madde gibi tam illeti oluşturan unsurların varlığına dayandığı zaman, onların var olması gerekir. Ma‘lûl, engellerin ortadan kaldırılması gibi tam illetin kimi unsurlarının ortadan kalkmasına dayanırsa, bunların da bertaraf edilmiş olması gerekir. Aynı şekilde hazırlayıcı etkenler gibi tam illetin varlığından sonra yok olması gereken unsurlara dayandığında ise bu etkenlerin peşi sıra yok olması gerekir.¹³⁴ Cürcânî ise tam illeti, şartlarıyla birlikte fâil olan illet olarak tanımlar. Fâil illet dışında ma‘lûlün kendisine dayandığı ve muhtaç kaldığı kategorinin tamamı şartların içerisine girer. Ona göre her ma‘lûl için fâil illet vardır. Öyle ki ma‘lûlün

¹³³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hidâyeti’l-hikme**, 58a-59a.

¹³⁴ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, 48a.

varlığında fâil illet tek başına tam illet konumunda olabilir.¹³⁵ Dolayısıyla Tâlişî ve Cürçânî, tam illetin bileşik bir yapı arz etmesine rağmen asıl kurucu unsurun fâil illet olduğunu vurgulamışlardır. Fâil illet olmadan tam illetin diğer bütün parçaları var olsa bile ma‘lûlün varlığının ortaya çıkması beklenemez. Fâil illet sayesinde diğer etkenlerin ve şartların ma‘lûl için bir anlam ifade ettiği söylenebilir.

Tâlişî’ye göre, Kâtibî’nin *ma‘lûlün varlığında ihtiyaç duyup dayandığı her şey* şeklindeki tam illet tanımının, İbn Mübârekşâh’ın *ma‘lûlün kendisi haricinde bir şeye dayanmadığı şey* şeklindeki tam illet tanımına tercih edilmesinin anlaşılabilir bir tarafı vardır. Buna göre basit fâil illet zâtında bileşik olmasa bile, ma‘lûlün imkânı unsuruyla birlikte bileşik bir yapı arz edebilir. Yani tam illetin tanımında ma‘lûlün varlığının dayandığı her şey denilerek, en azından tesirin kendisine dayanması itibariyle ma‘lûlün imkânı da basit fâil illet için dikkate alınmış olur. Ancak varlık sahnesine gelmesinden sonra ma‘lûlün illetini sorduğumuzdan, ma‘lûlün imkânını tam illetin bir unsuru olarak değerlendirmemek gerekir şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Tâlişî’ye göre bu itiraza haklılık payı verildiğinde, yatağın maddesi ve sûretinin de tam illetin bir parçası olarak görülmemesi gerekir. Zira tahta ve ona ilişen heyetten oluşan yatağın bileşik yapısını ele aldıktan sonra, tam illet hakkında bir soruşturmaya geçebiliriz. Dolayısıyla mümkünün mâhiyeti, varlığı için maddî illet olup tam illetin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Tâlişî’ye göre varlık ibaresinin tanımdan düşürülmesiyle mâhiyet hatta yokluk açısından bile ma‘lûlün tam illete ihtiyacından bahsedilebilir.¹³⁶ Nitekim illetin kısımlarına dayalı bir risâle kaleme alan Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), varlığın yanı sıra mâhiyet açısından da ma‘lûlün ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü veya bir kısmı şeklinde tam ve eksik illetin tanımını genişleterek olası itirazların önünü kapatmak istemiş olabilir. Buna göre ma‘lûlün varlığı ve mahiyetinde ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü tam illet olurken, eksik illet ise şeyin varlığı ve mahiyetinde ihtiyaç duyduğu şeylerin bir kısmıdır”.¹³⁷ Dolayısıyla illiyet sürecinde etkin olan faktörlerin tamamı, ihtiyaç duyulan kategorinin içerisine alındığı vakit tam illetin kuşatıcı bir tanımı yapılabilir. Ancak ma‘lûlün kendisi

¹³⁵ Cürçânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 339, 354-355.

¹³⁶ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, 63a.

¹³⁷ Taşköprülüzâde, *en-Nehel ve’l-alel fî tahkîki aksâmi’l-‘ilel*, Beyâzîd Devlet Ktp. , Veliyüddin Efendi 3238, 102a.

haricinde bir şeye dayanmadığı şeklindeki tam illet tanımını esas aldığımızda, basit tam illetin kendi zâtının haricindeki etkenler gözardı edilecektir.

Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh'ın belirttiği üzere Kâtibî ve Hillî tarafından *ihitiyaç duyulan şeylerin toplamı* şeklindeki tam illet tanımının içerisine dört illetin yanı sıra şartlar, aletler ve engelin yokluğu girebileceğinden dolayı tam illetin parçalardan oluşmuş bileşik bir yapısının zorunlu olduğu akla gelebilir. Ancak tam illet; Zorunlu'nun ilk akıl için tek başına fâil illet olmasıyla basit olabileceği gibi, fâilin de tam illetin bir parçası olduğu bileşik bir yapı arz edebilir. Dolayısıyla tam illetin, hem basit hem de bileşik olma durumu söz konusudur. Tam illet bileşik olduğunda ma'lûl ihtiyaç duyduğu bütün parçalara, basit olduğunda ise ma'lûl salt fâil illete dayanır.¹³⁸ Buna göre basit tam illet sadece fâilliğinde zâtının dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Zorunlu Varlık ile sınırlı tutulurken, bileşik tam illetin tesirinde ise eksik illetleri oluşturan parçaların tamamının birlikteliği ve dış etkenlerin rolü etkilidir. Bu bağlamda dört illet türünün tamamı veya bir kısmından oluşmuş haliyle bileşik bir yapı teşkil eden tam illetin içerisine bunların haricinde nelerin girip giremeyeceği tartışılan bir sorun olmuştur. Özellikle ma'lûlün varlığının, her ne kadar kendisi için olmasa bile şarta ve onun kapsamı altındaki engelin yokluğuna dayanıp dayanmayacağı, bunların tam illetin birer parçası mı yoksa diğer illet türlerinin altında mı olduğu ile yokluğun tam illetin parçası olarak ma'lûlün varlığı üzerindeki tesirinin imkânı tartışılan meseleleri oluşturur.

Fahreddîn er-Râzî, tam illeti oluşturan parçaların illetin zâtına içkin olanlar ile alet, madde, yardımcı (mu'avin), vakit, dâ'inin varlığı ile engelin yokluğu gibi dış etkenler şeklinde taksim edilebileceğini dile getirir. Dolayısıyla tam illeti oluşturan iç ve dış şartların, ma'lûlün varlığı üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğu yadsınamaz. Ancak şartın, tam illetin müstakil bir parçası mı yoksa diğer illet türlerinin altında mı değerlendirileceği sorunu ön plana çıkar. Fahreddîn er-Râzî'ye göre şartlar, aslında maddî illetin parçalarıdır. Zira kâbil, şartlarla birlikte bilfiil kâbil olur. Alet ve gereçler

¹³⁸ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 21b; İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 175; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 338. Osmanlı dönemi filozoflarından Hocazâde (ö.893/1488) ve Sinan Paşa'nın (ö.891/1486) tam illetin basit veya bileşik olmasının ma'lûlle olan ilişkisine dair analizleri için bkz. Muhammet Fatih Kılıç-Mustafa Borbuğa, "Hocazâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi Bahsi'l-'İleti ve'l-Ma'lûl", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ed. Murat Demirkol v.d., YBÜY, C. 1, 2020, s. 134-148.

ise fâiliyeti sadece onlarla birlikte tamamlandığı zaman fâil illetin parçaları olarak kabul edilebilir. Şayet fâil illet şartlara dayanmaksızın ma‘lûle etki edebilirse onların aracılığına gerek yoktur.¹³⁹ İbn Kemmûne, eksik illetleri dört illetin yanı sıra şartı da ekleyerek beş kısma ayırır. O, Sühreverdî’nin, şartı eksik illetler içerisinde değerlendirip tam illetin müstakil bir parçası olarak görmeyip illetlerin dörtlü ayrımıyla yetindiğini dile getirir. Ancak ona göre tam illetin bir parçası olarak şartın sayılması gerekir. Zira şart, ma‘lûlün varlığında etkin bir role sahiptir. Aksi halde ma‘lûlün varlığının şarta dayanması söz konusu olmazdı ki bunun da imkânsız olduğu bilinir.¹⁴⁰ Şemsüddîn Isfahânî’ye (ö.749/1349) göre de tam illetin içerisine şartların yanı sıra engelin yokluğu da girer. Ancak engelin yokluğunun tam illetin parçası olması, yokluğun varlığa etki ettiği anlamına gelmez. Zira ma‘lûlün, tam illet sayesinde zorunlu olduğu mülâhaza edildiğinde bunun, engelin varlığına rağmen olduğunu insan zihni yadsır. O halde engelin yokluğu ortadan kalkmadan ma‘lûlün var olduğu düşünülemez. Böylece tam illetin bütün eksik illetleri içerdiği söylenebilir. Tabî bu, şart ve engelin yokluğunun diğer eksik illet türleri gibi müstakil illet olmalarını gerektirmez.¹⁴¹ Nitekim Cürcânî’ye göre şart kategorisine giren unsurların müstakil olarak eksik illetler içerisinde kabul edilmemesi, tam illetin zâtının değil de tesirinin şarta bağlı olmasındandır.¹⁴²

Kâtibî, dört illetle birlikte şart ve engelin yokluğunun da tam illetin bir parçası sayılıp ma‘lûlün varlığına tesir edebileceği kanaatindedir.¹⁴³ Hillî’ye göre ma‘lûlün varlığının dayandığı her şey şeklindeki illet tanımından ötürü şartın ve engelin yokluğunun ihtiyaç duyulan bütün içerisinde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Ancak şart ve engelin yokluğu, ne ma‘lûlün mâhiyetinden ne de varlığından olup bu ikisinin dışındaki unsurlar olmasına rağmen ma‘lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu kategori içerisinde yer alır. Hillî, aynı zamanda şart ve engelin yokluğuyla birlikte tesir etmede etkisi olan her şey gibi bir ifade kullanarak, ma‘lûlün varlığına etki eden bütün unsurların tam illetin parçası olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Bununla birlikte özellikle

¹³⁹ Râzî, *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 414; el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fi ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabâiyyât, C.1, s.586.

¹⁴⁰ İbn Kemmûne, *Şerhu’t-Telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-‘arşîyye*, s. 141.

¹⁴¹ Şemsüddîn Isfahânî, *Tesdidü’l-kavâid fi şerhi Tecridi’l-‘akâid*, Kuveyt, Dârü’z-Ziyâ, C. 1, 2012, s. 474-476.

¹⁴² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 1, s. 912.

¹⁴³ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 39.

dört illetle birlikte şart ve engelin yokluğunun tam illeti meydana getirdiğini dile getirmiştir.¹⁴⁴

Şîrâzî, eksik illetlerin maddî, sûrî, fâil ve gâî illetin yanı sıra ma'lûlün mâhiyeti ve varlığının kendisine bağlı kalmamakla birlikte beşinci bir kısım olarak şartın da zikredilmesi gerektiği kanaatindedir. O, açıkça eksik illetleri beşe ayırıp şartı da bu kümenin içerisine sokar. Ona göre şart da kendi içerisinde yokluksal (âdemî), varlıksal (vücûdî) ve ikisinden bileşik olmak üzere üç kısımdır. İlki yani yokluksal olan şarta, yatağın tahtasında pörsümüşlük gibi bir engelin olmaması örnek olarak verilir. Bu, şartın bir alt türü olup tam illetin bir parçasıdır. İkincisi yani varlıksal bir hüviyete sahip olan şart ise marangozun aletleri örneğinde olduğu gibi haricî bir boyuta sahiptir. Marangoz, aletler olmaksızın herhangi bir ma'lûlün ortaya çıkmasının tam illeti olamaz. Hem varlıksal hem de yokluksaldan oluşan bileşik şarta ise hareket ve zaman gibi unsurlar örnek teşkil eder. Zira hareket ve zamanın her biri, parçalarının öncesi ve sonrasına itibarla varlık ve yokluktan oluşan bileşik bir yapı arz eder.¹⁴⁵

Bu bağlamda unutulmaması gereken nokta, basit tam illet için engelin yokluğunun tam illetin parçası olarak kabul edilemeyeceğidir. Bunun bir şart olarak görülmesi, bileşik tam illetler için geçerli olabilir. Aksi halde basit bir varlık olarak Zorunlu Varlık'ın tam illet olma hüviyetinde engelin yokluğuna dayanmasıyla kendi yokluğunu gerektirmesi gibi kabul edilemez sonuçlar ortaya çıkacaktır.¹⁴⁶ Ancak şart mesâbesinde kabul edilen engelin yokluğunun tam illetin diğer parçaları gibi nasıl mevcut kategorisinde görüleceği bir sorun teşkil etmektedir. Bu bağlamda İbn Mübârekşâh, Şîrâzî'nin görüşünü kendi diliyle aktardıktan sonra itirazını ileri sürer. Şîrâzî'ye göre engelin yokluğunun şart olması, engelin yokluğunun tam illetin diğer parçaları gibi mevcut olmasını gerektirmez. Zira *mevcut olma* ifadesi, her ne kadar mahza yokluk olmasa da yokluksal bir kaydı ifade eden engelin yokluğu için dile getirilemez. İbn Mübârekşâh ise engelin tamamen varlıksal bir unsur olarak kabul edilmesi halinde, engelin yokluğunun mevcut olmamasına ilişkin Şîrâzî'nin ifadelerinin doğru olabileceğini belirtir. Halbuki engelin, varlıksal olmasının yanı sıra yokluksal olma (âdemî) ihtimali olduğundan yokluğa ait olanın yokluğunun varlıksal

¹⁴⁴ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 94-96.

¹⁴⁵ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 21b.

¹⁴⁶ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 321.

bir hale dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu tarz tartışmalarda İbn Mübârekşâh'a göre lafızlar yerine anlamın doğrudan kendisine bağlı kalmak gerekir.¹⁴⁷

İbn Mübârekşâh, engelin yokluğunun yokluğa ilişkin bir kayıt içermesi sebebiyle tam illetin parçası olmaması gerektiği şüphesine karşılık, (i) tam illetin bütün parçalarının mevcut olmasının zorunluluk teşkil etmesinin gerekmediği gibi (ii) var kılmanın yokluksal bir kayda dayanmasında beis görülmeyeceği şeklinde iki türlü cevap verilebileceğini belirtir. Diğer yandan İbn Mübârekşâh, ısrarla engelin yokluğunun yokluğa ilişkin olarak düşünülmemesini, yani yokluk kategorisine sokulmaması gerektiğini vurgular. Bu, belirtildiği üzere engelin varlığa ilişkin bir durum olmasıyla sınırlı tutulduğu zaman doğru olabilir ki asıl olarak reddedilen de bu görüştür. Dolayısıyla o, tam illetin parçalarının arasında dört illetle birlikte engelin yokluğu, şart ve konu (mevzû) olduğunu kabul eder.¹⁴⁸ Tâlişî'ye göre de engelin yokluğu ve konu şartlar içerisinde olup tam illetin parçasıdır. O, yukarıda belirtilen tartışma bağlamında engelin yokluğu gibi tam illetin bütün parçalarının mevcut olmasının zorunlu olmadığını düşünür. Zira tam illetin parçalarından asıl ve zorunlu olarak mevcut olması gereken fâil illetten ibarettir.¹⁴⁹ Yokluksal kaydın aslında bir tür mecaz olup varlıksal bir şartı ortaya çıkarma itibariyle tam illetin bir parçası olduğu da iddia edilmiştir. Bir şart olarak Güneş'in ortaya çıkıp elbiseleri kurutabilmesi, bulutların yokluğuna bağlıdır. O halde engelin yokluğu, tam illetin parçası olan Güneş'in varlığının ortaya çıkmasının aracısı olarak görülmüştür.¹⁵⁰ Buna göre engelin yokluğu, varlıksal bir hüviyete sahip olan şartın belirmesinin bir gereği olarak kabul edilmiştir.

Sonuç olarak ma'lûlün ihtiyaç duyduğu şeylerin tümü anlamıyla tam illetin mevcut olan parçalarının arasına engelin yokluğunun nasıl dahil olduğu şârihler tarafından ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Burada engelin yokluğu ile mahza yokluğun birbirine karıştırılmaması gerektiği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Buna göre engelin varlığı şayet illetin varlığını tıkarırsa, bu bir şart olarak engelin yokluğunun illiyet sürecinde olumlu yönde etkisinin olduğunu gösterir. Her ne kadar müstakil bir illet

¹⁴⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 135.

¹⁴⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 177.

¹⁴⁹ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 64b.

¹⁵⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 912.

olmasa bile fâil illetin tamamlayıcı unsurları olarak şart ve engelin yokluğu, tam illetin tahakkuk etmesini sağlar. Zira illetin kendine özgü özelliğini gerçekleştirmesine engel bir şeyin var olması, engelin yokluğunun tam illete tesir edici bir fonksiyonunun olduğunu gösterir. Ancak buradan hareketle engelin yokluğunun diğer illetler gibi varlıksal bir yapısının olduğunu iddia etmek Şîrâzî'ye göre doğru değildir. İbn Mübârekşâh ise engelin yokluğunun, tam illetin diğer parçaları gibi mevcut olma kategorisinden olmamasının zorunlu olduğuna dair bakış açısını eleştirmiştir. Zira engelin yokluğu, varlıksal bir yapıya sahip olabileceği gibi tam illetin bütün parçalarının varlıksal olması da zorunluluk teşkil etmemektedir. Dolayısıyla tam illetin ister varlıksal ister yokluksal bir parçası olsun, spesifik olarak engelin yokluğunun ma'lûlün varlığına etki ettiğinde herhangi bir görüş ayrılığının olmadığı söylenebilir. Ancak bu, kesinlikle yokluğun varlık üzerinde etkin olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. O halde ma'lûlün varlığının ortaya çıkmasında tam illetin varlıksal parçaları kadar engelin yokluğu gibi yokluksal parçalara da dayanması mümkündür.

Hikmetül'l-'ayn metni ve şerhlerinde tam illetin hükümlerine dair tartışılan önemli bir diğer mesele, iki müstakil illetin tek bir ma'lûl için var olup olamayacağıdır. Bu bağlamda müstakil ve tam illet arasındaki benzerliğe ve farklılığa dikkat çekmemiz gerekir. Örneğin Ebherî, aynı bağlam içerisinde tartıştığı bir meselede müstakil yerine *kâmil* ve *tam* illet kavramlarını tercih etmektedir.¹⁵¹ Aynı şekilde İbn Mübârekşâh, tam illet yerine müstakil illet tabirini kullanır. Ona göre şartları bir araya getiren ve engelleri ortadan kaldıran fâil illet anlamına gelen müstakil illet, varlığıyla ma'lûlün varlığını gerektirir.¹⁵² Mirza Cân, Cürçânî'nin de tam ve müstakil illeti aynı bağlam ve anlam içerisinde kullandığını belirtir. Ancak ona göre, tam ve müstakil illet arasında önemli bir fark vardır. Zira müstakil illet denildiğinde yekpare bir şekilde müstakil fâil illet anlaşılır. Yoksa tam illetle tamamen özdeş bir kullanımının olduğu söylenemez. Nitekim tam illetin birden çok olması imkânsız iken, müstakil illetin çokluğu zaten tartışmanın seyrini oluşturur.¹⁵³ Dolayısıyla müstakil ve tam illet, ma'lûlün varlığını zorunlu kılmada ortak bir anlama sahip olmakla birlikte spesifik olarak fâil gibi tek bir illetin ma'lûlünün varlığını gerektirmesine müstakil illet, birden çok illetin bir araya

¹⁵¹ Ebherî, *Unvânu'l-hâk ve burhânü's-sıdk*, 39b; *Beyânü'l-esrâr*, 44b.

¹⁵² İbn Mübârekşâh, *Levâmi'u'l-envâr fî şerhi Tevâli'i'l-envâr*, 85b.

¹⁵³ Mirzâ Cân, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 376.

gelmesiyle ma‘lûlün varlığını gerektirmesine tam illet denilir. Müstakil illet, bir diğer illete ihtiyaç duymaksızın ma‘lûlün varlığını gerektirirken, başka illetlere ihtiyaç duyulduğunda ise müstakil illetin varlığından bahsedilemez. Şayet illet, ma‘lûlün varlığında etkin olmakla birlikte tek başına ma‘lûlün varlığını gerektiremiyorsa o zaman tam illetin bir parçası olarak görülür.¹⁵⁴ Müstakil illet olarak fâil illetin tek başına ma‘lûlün varlığını ortaya koyabilecek kapasitesinin olduğu söylenebilir. Fâil illet başka hiçbir illete muhtaç kalmaksızın bağımsız bir şekilde ma‘lûlün varlığını gerektirebilir. Şayet fâil illet de tek başına ma‘lûlün varlığını gerektiremiyorsa, o zaman diğer illetlerle birlikte kendisi de tam illetin bir parçası olur. Ancak tartışma daha çok müstakil iki fâil illetin tek bir ma‘lûlün varlığını gerektirip gerektiremeyeceği bağlamında tartışılmıştır.

Kâtibî, müşahhas ma‘lûlün iki müstakil illetinin olamayacağına dair argümantasyonu şu şekilde dile getirir:

“Müşahhas bir ma‘lûlün iki müstakil illeti birlikte var olamaz; aksi halde tam illetin varlığıyla ma‘lûlün varlığı zorunlu olduğundan her birisiyle zorunlu olurdu. Ancak ikisinden biriyle zorunlu olması, diğerinden müstağni olmasını gerektirir. Bu durumda her birisiyle zorunlu olmasının yanında, her birinden müstağni olması lazım gelir. Çünkü ikisinden birinin onun varlığında bir rolü olmazsa, ikisinden biri tam illet olmuş olmaz. Şayet ikisinden her biri bir role sahip olursa her biri tam illetin bir parçası olur. Ancak her birinin müstakil birer illet olduğu farz edilmişti ki bu çelişkidir.”¹⁵⁵

Hillî’ye göre müşahhas şeklinde ma‘lûlün özellikle sınırlandırılmasıyla türsel ma‘lûlün iki illete dayanmasının imkânı ayırt edilmiştir. Ona göre, illetin müstakil ibâresiyle kayıtlanması illetin bir parçası olmasını ifade ettiği içindir. Zira illetin parçasına da illet olma anlamı yüklenir. Hillî, Kâtibî’nin zikrettiği bu argümantasyonu biraz daha netleştirerek tartışmaya açar. Buna göre müşahhas bir ma‘lûlün iki müstakil illeti olduğunda, bu her birinin diğerinden azade bir şekilde ma‘lûl için yeterli olması anlamına gelir. Ancak ma‘lûl, kendisi itibariyle mümkün olup tam illeti sayesinde zorunlu bir hale büründüğü için tam illetinin her biriyle zorunlu olması ve ondan müstağni kalması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Zira ma‘lûlün illete hem muhtaç olup hem de muhtaç olmadığını iddia etmek gibi bir çelişki içerisine girilir. Çünkü illet, şayet ma‘lûlün varlığı üzerinde bir tesir gücüne sahip değilse, onun

¹⁵⁴ Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 41-42.

¹⁵⁵ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 43.

tam illet olması gibi bir durum da olmayacaktır. Bilindiği üzere tam illet, tesirde tek başına etkin olan unsurdur. Şayet her bir illet tesirde etkindir denilirse, bu onları tam illetin kendisi olmaktan çıkarıp tam illetin bir parçası haline getirecektir. Hillî, bu bağlamda Kâtibî'nin belirttiği üzere her bir illetin tesirde etkin olması durumunda tam illetin bir parçası olacağı sonucunu tartışmaya açar. Ona göre bu tarz bir sonuç, tesir her birine dayanmadığı zaman kabul edilebilir. Her bir illetin etkisi tam olunca, illetin bir parçası olarak değerlendirilmesi zorunlu değildir.¹⁵⁶

Şîrâzî, iki müstakil illetin müşahhas bir ma'lûl için söz konusu olamayacağına dair zikredilen argümantasyon ve ileri sürülen itirazlarda Hillî gibi düşünür. Buna göre delil, (i) ma'lûlün hem müstakil illete muhtaç olup hem de olmamasını, (ii) tam illetin varlığına rağmen ma'lûlün tahakkuk edememesi ve (iii) ma'lûlün iki müstakil illetten biriyle zorunlu hale gelmesiyle tercihin sebepsiz bir şekilde meydana gelmesi gibi kabul edilemez sonuçların imkânsızlığına dayanır. Aynı şekilde iki müstakil illetin varlığını kabul etmek, (i) ikisinden birinin, (ii) sadece birinin veya (iii) her ikisinin ma'lûl üzerinde etkin olmasını gerektirir. İlk iki seçenek iki müstakil illet olma varsayımını dışladığı için, üçüncüsü de her bir tam illetin kendi başına yeterliliğinin devre dışı kalıp illetin bir parçası olmayı gerektirdiğinden reddedilir. Şîrâzî, tıpkı Hillî gibi ikisinden her birinin ma'lûl üzerinde tesir etmede etkin olmalarından hareketle illetin bir parçası olması sonucunu iddia etmenin kabul edilemeyeceğini belirtir. Zira müstakil illetlerden her biri, tesirin tamamında etkin olduğu zaman diğerinin etkin olamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla varlıkta kendine özgü biricik bir doğası olan müşahhas yani belirginleşmiş bir ma'lûlün aynı şekilde kendine özgü ve biricik bir doğası olan bir illete dayanması gerekir. Aksi halde nedensellik ilişkisinin doğasını tesis eden illet ve ma'lûl arasındaki uygunluğun ve özel nispetin varlığından bahsedilemez.¹⁵⁷

İbn Mübârekşâh, önceki şârihler gibi ma'lûlün iki müstakil illetin varlığıyla zorunlu olduğunun kabul edilmesi takdirinde, müstakil olması bir yana illet diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini dile getirir. Zira her iki müstakil illete de ma'lûlün varlığının gerektiğini iddia etmek, ma'lûlün onlardan her birine hem muhtaç hem de

¹⁵⁶ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 108-109.

¹⁵⁷ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 23b-24a.

müstağni kalması anlamına gelir. Muhtaç olduğuna dair yargı apaçık iken, müstağni kalması ise birisiyle zorunlu olduğunda diğerinden berî kalıp aksi durumunun da bunu gerektirmesinden kaynaklanır. İbn Mübârekşâh, bu bağlamda müşahhas ma‘lûlün iki müstakil illetinin olmasının imkânsızlığına karşılık, Şîrâzî’nin müstağni ve muhtaç olma itibarlarının farklılığına dayanarak bu zorunluluğa dair yönelttiği itirazı aktarır. Buna göre müşahhas ma‘lûlün müstakil illetlerden birisine muhtaç kalması onunla zorunlu olmasını; ondan müstağni kalması ise diğeriyile zorunlu olmasını ifade eder. Ancak bu itirazın, ma‘lûlün iki müstakil illete muhtaç olması varsayımına yöneltildiği de unutulmamalıdır. İbn Mübârekşâh, iki müstakil illetin de ma‘lûl üzerinde etkin olması ihtimalinde her birinin müstakil illet olmaktan çıkıp tam illetin bir parçası haline geleceğine dair argümantasyana karşılık bir itirazın dile getirildiğini de belirtir. Bu itirazın kalkış noktası tam illetin nasıl tanımlanacağına dayanır. Zira tam illet, Kâtibî’nin belirttiği üzere *ma‘lûlün kendisine dayandığı her şey* şeklinde tanımlanırsa iki tam illetin tek bir ma‘lûle denk düşmesinin imkânsızlığı apaçık olur. Ancak tam illet *şartlarıyla birlikte fâil olan* şeklinde tanımlandığında, mezkûr iddianın imkânsızlığı bu itiraza göre reddedilebilir. İbn Mübârekşâh, bu itirazı güçlü görmez. Çünkü şartlarıyla birlikte fâil olmayla ma‘lûlün zorunlu oluşu söz konusu değildir. Böylece tam illetin ilk tanımı, iki tam illetin olamayacağını gösterir.¹⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Mübârekşâh yer yer müstakil ve tam illeti birbirinin yerine aynı anlama denk düşecek şekilde kullanmakta ve iki müstakil illetin müşahhas bir ma‘lûle ıtlâkını kabul etmemektedir.

Tâlişî, Şîrâzî’nin müşahhas ma‘lûlün varlığında her bir müstakil illete muhtaç ve müstağni kalma itibarlarının farklılık arz edebileceğine dair itirazını kabul etmez. Yani Şîrâzî’ye göre ma‘lûlün farklı itibarlarla iki müstakil illeti olabilir. Ancak Tâlişî’ye göre müşahhas ma‘lûlün birden çok veya tek bir itibara dayanması fark etmeksizin tesir gücünü yegane olarak elinde bulundurması anlamıyla birden çok müstakil illetin olabilmesi mutlak olarak mümkün değildir. Zira bu, illiyet ilişkisi olmadan illet ile ma‘lûl arasında bir tesirin gerçekleştiğini söylemekle eş değerdir. Kendisinden müstağni kalınan zaten ma‘lûlün illeti olma nüfûzuna sahip değildir. Tâlişî’ye göre iki müstakil illetin tek bir ma‘lûl için bir araya gelememesi, bunların

¹⁵⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 193-194.

sadece tam illetin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini beraberinde getirmiştir. Akıl, apaçık bir şekilde ma‘lûlün varlığını gerektiren iki illetin ister tam illet olsun isterse de tesirin kendisine dayandığı bütün şartları kendinde bir araya getiren iki fâil illet şeklinde olsun, ma‘lûlün bunlardan birisiyle meydana gelmesiyle diğer tam illetin tesirinin dışında kaldığı yargısını zorunlu görür. Bununla birlikte Tâlişî ve Cürçânî değişim (bedel) yoluyla ma‘lûl için iki müstakil illetin söz konusu olabileceğini de dile getirir. Yani biri diğerinin yerine geçecek şekilde her ikisiyle de var olabilmesi mümkündür. Buna göre ma‘lûl, ilk başta illetlerden biriyle var olduğunda diğerinin varlığının imkânsızlığı gerekir. Aynı şekilde diğer müstakil illetin varlığında ise ilkinin varlığı imkânsızlaşır.¹⁵⁹ O halde müstakil illetlerin çokluğuyla ma‘lûl üzerinde aynı anda etkin olma arasında zorunlu bir ilişki yoktur. İki müstakil illet aynı anda değil de biri diğerinin yerine geçecek şekilde ma‘lûl üzerinde etkin olabilir.

Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) iki müstakil illetin değişim yoluyla ma‘lûl üzerinde etkin olduğunu kabul etmekle birlikte bunların eş zamanlı olmalarının gerektiğinin de altını çizer. Devvânî, müstakil illetlerin yanı sıra iç içe geçmiş (müteddâhiletün) illetlerin de tek bir ma‘lûl üzerinde etkin olabileceğini ay-üstü alemdeki akılların etkisi örneğiyle açıklar.¹⁶⁰ Bu bağlamda vurgulanmak istenen nokta, müstakil illetlerin çokluğuna rağmen ma‘lûl üzerindeki tesir güçlerini peşi sıra ortaya koymalarıdır. Her bir müstakil illet, kendi üzerine düşen rolü yerine getirip tesirin kalan kısmını diğer müstakil illete devreder. Aslında (i) birbirinin yerine geçme şartıyla iki müstakil illetin tek bir ma‘lûle denk düşebileceği ile (ii) birlikte iki müstakil illetin tek bir ma‘lûle ıtlâkının imkânsızlığı arasındaki fark açıktır. İkinci yargının imkânsızlığına dair bir ortak bakış açısının şârihler tarafından kabul edildiği söylenebilir. İlk yargıda ise tek başına müstakil illetin aktif olmasını ortadan kaldıracak herhangi bir engel olmadığından ayrı ayrı her birinin ma‘lûl üzerinde tasarrufunun gerçekleştiği söylenebilir. Öyle ki Mirzâ Cân’a göre hakikî anlamıyla illetin birliğinin zedelenmesi mümkün olmadığından, iki müstakil illetin tek bir ma‘lûle ıtlâkı tartışması gerçek bir temele dayanmamaktadır. Zira ma‘lûl, birbirinin yerine geçme şartıyla da olsa iki müstakil illetten her birine tek başına, genel olarak ise bütüne

¹⁵⁹ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, 70b; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 375.

¹⁶⁰ Mehmet Fatih Arslan, “Celâlüddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi”, *Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2015, s. 81-82.

dayanmaktan kendini alıkoyamaz. İki müstakil illetin tek bir ma‘lûle itlâkını hiçbir şekilde kabul etmeyenlere göre ise ma‘lûlün tek başına her bir illete dayanması imkânsızdır.¹⁶¹ Dolayısıyla müstakil illetlerin müşahhas bir ma‘lûle etki etmesinin imkânsızlığında, Kâtibî ve şârihler arasında bir uzlaşının olduğu söylenebilir. Ancak türsel açıdan bir olan ma‘lûlün iki müstakil illetinin olup olamayacağı da tartışmanın bir diğer boyutunu teşkil eder.

Fahreddîn er-Râzî, müşahhas bir ma‘lûlün iki müstakil illete dayanmasını imkânsız görmekle birlikte türsel bir ma‘lûl için birden çok illetin olabileceğini belirtir. Nitekim insan, at ve öküz gibi mâhiyetleri birbirinden farklılık arz eden varlıklar, bilkuvve yürüme türünün illetleri olabilir.¹⁶² Ebherî, Fahreddîn er-Râzî gibi türsel ma‘lûlün iki müstakil illete dayanmasını mümkün görür. Ancak ona göre türün kendisi değil de fertlerinin farklı illetlere dayanmasının söz konusu olduğuna dikkat edilmelidir. Yani sıcaklık türünün bazı fertlerinin ateşle, bazılarının güneşin ışıyla, bir kısmının ise hareketle meydana gelmesi şeklindeki klasik örnek zikredilebilir. Ebherî’ye göre bu bağlamda şöyle bir itiraz ileri sürülebilir. Şayet türsel bir ma‘lûlün iki illeti olursa, türün zâtından ötürü bu illete muhtaç kalıp kalmaması şeklinde iki seçenek belirir. İlk seçenek, illet olmadan var olamayacağından imkânsızdır. İkinci seçenek de kendisine ihtiyaç ilişme durumunu ortadan kaldırdığından kabul edilemez. Ebherî, zikredilen her iki seçeneğe dayanarak türsel ma‘lûlün iki müstakil illetinin olamayacağına dair itirazı kabul etmez. Zira türün kendisine ihtiyacın iliştiği kabul edilemez. Aksine belirli illete muhtaç kalan şahsın kendisidir. Nitekim hakikî tür, illetten berîdir.¹⁶³ Böylece türün, kendi doğasının değil de fertlerinin farklı illetler vesilesiyle varlık sahasına çıkabileceği söylenebilir. Zira hariçte var olanlar, türün fertlerinden ibarettir.

Kâtibî, türsel ma‘lûlün iki müstakil illetinin olabileceğine ilişkin görüşlerini şu şekilde aktarır:

“Türsel ma‘lûlün bazı parçaları bir illetle, bazıları da başka (bir illetle) olacak şekilde iki müstakil illeti olabilir. Çünkü ateşin sıcaklığı, onun bir gereğidir. Ateş, ya sıcaklığın illetidir veya sıcaklığın varlığında bir role sahiptir. Aksi halde ateş, sıcaklığın varlığında bir role sahip olmazsa, ondan

¹⁶¹ Mirzâ Cân, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s.373.

¹⁶² Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikıyye fi ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât*, C 1, s. 595.

¹⁶³ Ebherî, *Keşfü’l-hakâik fi tahrîri’d-dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998, s. 294-295.

ayrılması mümkün olur. Şayet sıcaklığın varlığında bir role sahipse (ateşin) ondan önce gelmesi gerekir. Yine Güneş'in ışığının sıcaklığı ve kendisinin bir gereği olan diğer sıcaklık parçalarına nispetle bunu söyleriz".¹⁶⁴

Kâtibî, görüldüğü üzere türsel açıdan bir olan ma'lûlün fertlerinin farklı müstakil illetlere dayanarak varlığa gelebilmesinin önünde herhangi bir imkânsızlık görmemektedir. O, Ebherî gibi özellikle türsel tabiatın fertlerinin varlığının farklı illetlere dayandığına dair kaydı özellikle vurgulamaktadır. Zira belirtildiği üzere türsel tabiatın hariçte kendinde bir varlığı olmayıp fertlerinin tahakkukundan bahsedilebilir. Ateş ve Güneş'in iki ayrı müstakil illetler olarak sıcaklık tabiatının fertleri üzerinde müessir oldukları görülür. Türsel tabiatın ferdinin illete muhtaç olduğu gerçeğini ıskalayıp aynı şekilde kendisinin de belirli bir illete muhtaç kaldığı varsayımını Kâtibî açıkça reddeder. Şayet türsel tabiat belirli bir illete muhtaç olmazsa, ondan tamamen azade kaldığından kendisine ihtiyacın ilişmemesi şeklinde de bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak Kâtibî, türsel tabiatın belirli bir illete muhtaç kalmaması ile ondan berî kalması arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu iddasını reddettiği gibi, asıl olarak türsel tabiata ihtiyacın dahi ilişmediğini belirtir. Zira türsel tabiatın hariçte cereyan eden fertlerine ihtiyacın ilişmesi söz konusudur. Türsel tabiatın kendisi belirlenmiş illetlerin tamamından berî olup herhangi bir illete muhtaçtır. Zira illetlerden herhangi biri, spesifik bir varlığı gerektirince bunun bir tabiata dayanması kaçınılmazdır.¹⁶⁵

Hillî, Kâtibî'nin türsel açıdan tek bir ma'lûlün farklı (müstakil) illetlere dayanmasını mümkün gördüğünü belirtir. Buna göre türsellik açısından birbirine eşit ma'lûllerin farklı illetlere dayanması mümkün olup bunun aksi ise doğru değildir. Yine türsel açıdan tek bir ma'lûlün, türsel açıdan farklı illetlere dayanması da mümkündür. Yani belirli bir türün bazı fertleri bir illettten, diğer bazıları ise başka bir illettten neşet eder. Buna göre ateşin ve Güneş'in, sıcaklık için tam illet mesâbesinde olup ateş ve Güneş'in tabiatlarının değişkenlik arz etmekle birlikte sıcaklık açısından birbirine eşit bir konumda değerlendirildiği görülür. Yani ateşin veya Güneş'in tam illet olmalarına rağmen aralarındaki farklılık ortadan kalkmamaktadır. Hillî, ateşin ve Güneş'in sıcaklığıyla, bunların her birinin hükümlerinin farklılık arz etmesinden hareketle türsel açıdan bir ma'lûlün farklı illetlere dayanmasının imkânını tartışmaya açar. Zira ateşin

¹⁶⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 43.

¹⁶⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 44.

sıcaklığı gerektirdiği bilgisine erişebilmek için duyu verilerine dayanarak tümel bir yargıya ulaşmak doğru değildir. Şayet tümel bir yargıya duyu verilerinden ulaşıldığı kabul edilse bile ona göre sıcaklık, ateşin ilişenlerinden olup ondan ayrılması olasıdır. Ayrıca hükümleri değişkenlik gösterdiği için ateş ve Güneş'in sıcaklıklarının aynı kefeye konulması da doğru olmayabilir. Nitekim Güneş'in sıcaklığı meyvenin pişmesine ve elverişli bir hale gelmesine yol açarken, ateşin sıcaklığı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde her birinin sıcaklıklarının birbirinden daha şiddetli olması da gerçekte türlerinin farklılığını da gösterir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Hillî açısından ateş ve Güneş örneğinden hareketle ma'lûl olarak sıcaklığın türsel tabiatının çokluk arz edebileceği iddiası doğru olmayabilir.

Hillî, Kâtibî'nin türsel tabiatın kendisinin değil de fertlerinin illete muhtaç olduğunu açıklarken, bir şeye muhtaç olmama ile ondan berî olma arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığına dair bir temellendirmeye gittiğini ve bunun tamamıyla yanlış ve kabul edilemez olduğunu belirtir. Zira bir şeyden berî olmanın anlamı zaten muhtaç olmamayı içerir. Ayrıca Kâtibî'ye göre türsel ma'lûlün farklı illetlere dayanması iddiası, türsel tabiatın tikel bir varlığının meydana gelişiyle birlikte temellendirilmiştir ki, Hillî'ye göre bu da gerçekten kabul edilemez bir tutumdur. Çünkü bir fert, ya şahsiyetine ya da türüne itibarla belirli bir illete muhtaçtır. İlk seçenek, birbirine eşit olan ma'lûllerin farklı illetlere dayanmasının imkânsızlığını zaten gerektirir. Zira farklı illetlerden farklı ma'lûller ortaya çıktığından, bu bağlamda birbirine eşit ma'lûllerden bahsedilemez. İkinci seçenekte ise mâhiyet ve gerekenleri bakımından ortak olduklarından dolayı türün diğer ferdinin illete muhtaç olması açısından ona eşit olması gerekecektir. Sonuç olarak ma'lûl, zâtından ötürü mutlak bir illete muhtaç olurken, illetin belirmesi de ma'lûlden değil de illetten kaynaklanan bir durumdur.¹⁶⁷

Şîrâzî, sıcaklığın ateşin ve Güneş'in her biri için ma'lûl olmasından hareketle türsel bir ma'lûlde müstakil iki illetin etkin olabileceği kanaatindedir. Ona göre varlık açısından illetin ma'lûle önceliğinin zorunlu olmasından dolayı ateşin sıcaklığa önceliği gerekir. Ateşin ve Güneş'in sıcaklığı ile sıcaklık türünün diğer fertlerinin ma'lûl olma mesabesinde olduğu söylenebilir. Ancak Şîrâzî, açıkça Hillî'nin ateş ile

¹⁶⁶ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 110-111.

¹⁶⁷ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 111-112; Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 24b.

sıcaklık arasındaki zorunluluğun gerekmediği, bunların birbirinden ayrılabilceği, eserleri ve hükümlerinin farklılığına dayanarak sıcaklık türü altındaki fertlerin eşit düzeyde görülemeyeceğinden hareketle farklı illetlerin tek bir ma‘lûle değil de farklı ma‘lûller için söz konusu olabileceği şeklindeki eleştirilerinin kabul edilemez olduğunu dile getirir. Öncelikle ona göre ateşin sıcaklığı gerektirdiği, duyu verilerine dayalı kesin bir bilgidir. Ayrıca bizce bilinmese dahi sürekli aynı rastlantıya dayanan şeyin bir illetinin olması da kaçınılmazdır. Aynı şekilde Şîrâzî’ye göre sıcaklık türünün fertlerinin farklılık arz etmesi de hakikatinde farklılığı gerektiren bir durum değildir. Zira bu farklılıklar, alıcılara göre olup doğrudan sıcaklığın zâtına ilişkin bir farklılık değildir.¹⁶⁸ İbn Mübârekşâh ve Tâlişî, Kâtibî ve Şîrâzî gibi türsel ma‘lûlün iki müstakil illetinin var olabileceğini, ancak bunun illetler sayesinde tümel hakikatin hariçte cereyan etmesi anlamıyla gerçekleşmediğini özellikle vurgular. Ayrıca hariçte tikel bir varlığa sahip olanın farklı illetlerinin olmasının imkânsızlığı da zaten bilinen bir durumdur. Her ikisi de ma‘lûlün türünün fertlerinin bir kısmının bir illetle, bazılarının ise diğer bir illetle tahakkuk ettiğini belirtirler.¹⁶⁹ Dolayısıyla kimi zaman aynı anlama gelecek şekilde tam ve müstakil illetlerin birbirinin yerine kullanıldığını, tek bir ma‘lûl için birden çok müstakil illet olup olmamasında müşahhas ve türsel açıdan ikili bir ayrıma gidilip bunun daha çok türsel ma‘lûlün fertleri için söz konusu olabileceği hâkim görüş olarak dile getirilmiştir. Özellikle sıcaklık türünün fertlerinin tür bakımından da hükümleri değişkenlik gösterdiği için bu örnekten hareketle türsel ma‘lûlün birden çok müstakil illetinin olamayacağını belirten Hillî ve buna karşılık hükümlerdeki değişikliğin zâtın hüviyetine hâlel getirmeyeceğini savunan Şîrâzî’nin eleştirel tutumunun ön plana çıktığı söylenebilir.

Tam ve eksik illetin mâhiyeti, tam illeti oluşturan unsurların nelerden teşekkül ettiği, şart ve engelin yokluğu gibi etkenlerin ma‘lûlün varlığında nasıl bir rol oynadığı, tam illet ile müstakil illet arasındaki fark gibi ana başlıklar bağlamında Kâtibî ve şârihlerin görüşlerini tarihsel bağlamı da dikkate alarak ele almaya çalıştık. Ayrıca tam illetin birliği ve çokluğu sorunu bağlamında müşahhas veya türsel bir ma‘lûlün birden çok müstakil/tam illetinin imkânına dair görüşleri analiz ettik. (i) Tam illetin varlığıyla

¹⁶⁸ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 24a-25b.

¹⁶⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 195-196; Tâlişî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, 71a.

ma'lûlün varlığının zorunlu olması ile (ii) ma'lûlün hudûs ve bekâsı için tam illette muhtaç olduğuna dair yargıları, nedensellik açısından Zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin tesisi başlığı altında, birden ancak bir çıkar meselesini ise İlk İllet'in varlık verme tarzı başlığı altında ele alacağız. Bundan sonra illet ve ma'lûl kavramlarının ontolojiye dair meselelerin analiz edildiği umur-ı âimme içerisinde nasıl bir yer edindiğine dair görüşleri incelemeye geçebiliriz.

1.4. Umûr-ı Âimme Kavramı Olarak İllet ve Ma'lûl

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da metafiziğin konusu, meseleleri ve gayesi şeklinde bir açıklama yapmaksızın doğrudan metafiziğin ana başlıklarını incelemeye koyulur. Alışlageldiği üzere insan ilk olarak duyulurları idrak ettiğinden doğa bilimlerine dair meseleler öncelikle ele alınır. Ancak doğa bilimlerine ilkelerini vermesi ve haddi zâtında en yüce disiplin metafizik olduğundan **Hikmetü'l-'ayn**'da bu kısım öne alınmıştır. O, metafiziğin ilk makalesinde ise umur-ı âimme yani ontolojinin temel kavramlarını incelemektedir. Hillî'nin belirttiği üzere zihinde ve hariçte maddeyle birlikte olmayan mevcutları araştırma rolünü üstlenen metafizik disiplini İlk İlke, soyut varlıklar, umûr-ı âimme bölümlerinden teşekkül eder. Hillî ve Şîrâzî'ye göre metafiziğin kısımları içerisinde umûr-ı âimme meselelerinin incelenmesi daha bilinir olduğundan ve diğer spesifik bölümlerin de bir parçasını teşkil ettiğinden ilk olarak bununla başlanılır. Umûr-ı âimme kısmı içerisinde ise temel kavramların en biliniri olması ve metafiziğin konusunun da mutlak varlık olmasından dolayı varlığa dair meseleler ilk başta ele alınır. Zira konunun bilgisinin öncelenmesiyle ona ilişkin zâtî arazların da daha iyi anlaşılması mukadderdir. Daha sonra varlığın karşısı konumunda olan yokluk, mâhiyet, birlik, çokluk, zorunlu, imkân, imkânsız, hudus ve kıdem, umûr-ı âimme içerisinde ele alınan kavramlar öbeğini oluşturmaktadır.¹⁷⁰ Dolayısıyla umûr-ı âimmeye dair kavramların ele alındığı bölüm, varlığa ilişkin yüklemelerin şemâsını ve bunlara ilişkin hükümlerin analizini müstakil olarak ortaya koyar.

Bununla birlikte illet ve ma'lûlün varlığa ilişkin zâtî arazların incelendiği umûr-ı âimme içerisindeki yerine dair sorunsalın, **Hikmetül'l-'ayn** geleneğinde tartışılan bir mesele olduğu söylenebilir. Zira **Hikmetül'l-'ayn** metninin metafizik bölümünün ilk

¹⁷⁰ Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 4, 100; Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid**, 1b.

makalesi umûr-ı âmmeye ayrılmasına karşılık, illet ve ma'lûle dair meseleler ilk makalenin peşi sıra ayrı bir makale içerisinde ele alınmıştır. Kâtibî'nin, ilk önce en genel kavram hüviyetine sahip olan varlığın ve onun mukabili konumundaki yokluğun hükümlerine dair meselelerle başladıktan sonra sırasıyla mâhiyet, birlik, çokluk, zorunlu ve mümkünün özellikleriyle hudûs ve kıdem şeklindeki sıralamayı takip ederken Fahreddîn er-Râzî'den etkilendiği söylenebilir.¹⁷¹ Ancak Kâtibî, bu eserinde illet ve ma'lûl meselelerini umûr-ı âmmeye dahil etmemek açısından Fahreddîn er-Râzî'yle benzer bir tutuma sahip olsa bile onun gibi illet ve ma'lûl etki ve edilgi arazları içerisinde değil de bu konuya yine metafiziğin içerisinde müstakil bir bölüm olarak yer verir. Nitekim Kâtibî'nin hocası olan Ebherî de, metafiziğe dair eserlerinde illet ve ma'lûl kısmını kimi zaman umûr-ı âmme başlığı altında kimi zaman da metafizik içerisinde müstakil bir makale içerisinde yer verir.¹⁷² Bu bağlamda umûr-ı âmmenin nasıl tanımlanması gerektiğine dair görüşler ile illet ve ma'lûl kısmının umûr-ı âmme bölümünün dışında tutulması arasında bir ilişkinin olup olmadığına değinmemiz gerekir. Zira illet ve ma'lûl kavramlarının bütün varlıkları kuşatmasının zorunlu olup olmamasıyla umûr-ı âmmeyi farklı tanımlama çabaları arasındaki ilişki, tartışmanın nirengi noktasını oluşturur.

Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas** adlı eserinde umûr-ı âmme kavramının varlık ve birlik gibi zorunlu ile mümkün varlıklara yüklemenebilen ortak şeyler için kullanıldığını belirtir. Buna göre ister zorunlu ister mümkün olsun her birinin varlığı ile hüviyetlerinden kaynaklı birliklerinin olması kaçınılmazdır. Ayrıca çokluk bile kendi içerisinde birlik anlamını içerdiğinden bu itibarla ele alınan bir alt başlıktır. Kâtibî'nin ortaklık temelinde mâhiyet, başkasıyla zorunlu olma, imkân, kıdem, hudûs ve yokluğa dair meseleleri de umûr-ı âmme içerisinde ele almasına karşılık illet ve ma'lûl başlığına yer vermemesi dikkat çekicidir.¹⁷³ Hillî ise **Tecrîdu'l-**

¹⁷¹ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, C. 1, s. 90-91

¹⁷² Ebherî'nin felsefî ansiklopedik eserlerinde illet-ma'lûl meselelerinin nerede konumlandığına dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî** içinde, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 168-175.

¹⁷³ Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas**, 187b. Kâtibî'nin umûr-ı âmme kavramının gelişimine katkısı için bkz. Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek; Tecrîd Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 247-248. Kâtibî'nin umûr-ı âmme incelemesine dair görüşlerinin tarihsel arka boyutuna dair bkz. Mustakim Arıcı, **Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 143-160.

i'tikâd şerhinde illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme kapsamı altında olması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca o, illet ve ma'lûl kavramlarının ikinci akledilirler kategorisi içerisinde yer aldığını ifade eder.¹⁷⁴ O halde illet ve ma'lûl ilk akledilir kavramlardan olmadığından haricî varlıklar içerisinde doğrudan illet ve ma'lûl olan bir varlığa işaret etmemiz mümkün değildir. İlet ve ma'lûl, aklın ilk akledilirler üzerinde düşünmesiyle ulaştığı itibarî kavramlar kümesi içerisinde yer alır. Ancak illet ve ma'lûlün haricî varlıklar içerisinde mısâdâkı olmayan salt varsayımsal (farazî) kavramlar olmadığını da belirtmemiz gerekir. Zira illet ve ma'lûl mefhûmları, hariçte tahakkuk eden varlıklara ilişir.

İbn Mübârekşâh umûr-ı âmmeyi, *mücerret ve maddî olan (varlıklar) ile onların karşıtlarına (mukâbillerine) şâmil gelen* şeklinde nitelendirir.¹⁷⁵ Umûr-ı âmmenin karşıtları ile birlikte mefhûmları kuşattığı anlamı dikkate alındığında, tek başına varlıkların tamamını kuşatamayan varlıkların da umûr-ı âmme içerisinde değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Böylece müstakil olarak mevcudun tüm kısımlarını içermemesine rağmen asıl kuşatıcı mefhûma tabi olan kavramların da umûr-ı âmme şemsiyesi içerisinde ele alınmasının yolu açılacaktır.¹⁷⁶ Tâlişî ve Cürçânî, karşıtlık kaydı dikkate alınarak umûr-ı âmme kategorisi içerisinde illet ve ma'lûlün de ele alınabileceğini belirtirler. Buna göre imkân ve zorunluda olduğu gibi illet ve ma'lûlün karşıtlık yoluyla bütün varlığa şâmil olduğu söylenebilir. Ayrıca illetler ve ma'lûller bahsinin umûr-ı âmmenin haricinde tutulmasını da eleştiren Tâlişî ve Cürçânî'ye göre Kâtibî, Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **Mebâhisü'l-Meşrikîyye** eserlerinde illet ve ma'lûl meselelerini umûr-ı âmme kapsamı dışında tutmasından etkilenecek bu tarz bir tasarrufta bulunmuştur.¹⁷⁷

İbn Mübârekşâh'ın **Hikmetü'l-'ayn** şerhine haşiye yazan Şemseddîn Hafîrî, İbn Mübârekşâh'ın yukarıda zikrettiğimiz açıklamasından başka umûr-ı âmmenin kendisine kadar dakikleşen üç tane anlamının daha olduğunu belirtir. Bunların ilki (i)

¹⁷⁴ Hillî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd**, s. 169, 177; İkinci akledilir kavramının yorumlanmasına dair bkz. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme" **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 1/2 (2015), s. 36-68.

¹⁷⁵ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 30.

¹⁷⁶ Apaydın, **Metafizik'in Meselesini Temellendirmek**, s. 273.

¹⁷⁷ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, 63a; Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 336.

tek bir karşıtıyla birlikte mevcudâtın hepsine şâmil gelen anlamdır. Yani ikisinden birinin kapsayıcılığından ötürü mutlak olarak hiçbir mevcudun umûr-ı âmme dairesinin dışında kalması mümkün değildir. (ii) Zorunlu, cevher ve araz gibi mevcudun kısımlarını veya onlardan ikisini kapsayacak şekilde umûr-ı âmmenin açıklanmasıdır. Burada en azından Zorunlu, cevher ve arazlardan müteşekkil varlıklar kümesinin en az ikisinin kuşatılması gerekir. Son olarak (iii) mevcutların hepsini veya çoğunluğunu kuşatması anlamı olmak üzere umûr-ı âmmenin üç farklı bakış açısıyla ifade edildiği söylenebilir. Hafrî'ye göre umûr-ı âmmenin farklı açıklamalarının hepsine göre de illet ve ma'lûl kavramlarının umûr-ı âmmeden sayılması gerekir. Hafrî, daha sonra Kâtibî'nin illet ve ma'lûl konusunu umûr-ı âmme bölümü içerisinde zikretmeyişi'nin gerekçesini sorgular. Hafrî, Kâtibî'nin Fahreddîn er-Râzî'nin bazı eserlerindeki yöntemini benimsemiş olmasından ötürü illet ve ma'lûl umûr-ı âmme içerisinde saymadığı şeklindeki gerekçeyi zayıf görür. Hafrî'ye göre Kâtibî, illet ve ma'lûle dair meselelerin çoğu umûr-ı âmmeye ilişkin olmamasına rağmen hemen umûr-ı âmmenin peşi sıra ayrı bir makalede bunları ele almak istemiş olabilir. Zira illet ve ma'lûl kısmına tahsis edilen ikinci makale her ne kadar illet ve ma'lûlün umûr-ı âmmeye ilişkisine dair meseleleri kısmen içerse de meselelerin çoğunluğunun doğrudan umûr-ı âmme içerisinde kabul edilmesi pek olası değildir. Bundan dolayı az da olsa umûr-ı âmmeye ilişkili olan meselelere de ikinci makalede yer vererek ilk makaleye tekrar geri dönmeyi istememiş olabilir. İlet ve ma'lûle dair meselelerin müstakil bir makalede ele alınmasının bir diğer gerekçesi de illet ve ma'lûlün fertlerinin ahvalini soruşturmadır. Ayrıca umûr-ı âmme bölümü içerisinde ise genel ontolojiye dair mefhûmların hükümlerini ve durumlarını tartışmayı esas olarak hedeflemiştir. Yoksa hariçte var olan fertlerin hükümlerini umûr-ı amme içerisinde ele almayı istememiştir.¹⁷⁸ Bundan dolayı ilk makalenin umûr-ı âmme olarak zikredilişinden ve bu kısımda illet ve ma'lûl bahsine yer verilmemesinden hareketle, mefhûm olarak illet ve ma'lûlün umûr-ı âmmeden sayılmaması gerektiği şeklinde bir yoruma gitmemek gerekir. Nitekim Mirzâ Cân, umûr-ı âmmenin bütün farklı açıklama ve tanımlarına rağmen her halükarda illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme bölümü dışında

¹⁷⁸ Şemsüddîn Hafrî, *Sevâdü'l-ayn fi hikmeti'l-'ayn: (havaşi ber şerh Hikmetü'l-'ayn Mirek Buhari)*, Meşhed, Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, 1392, s. 38-40.

tutulmaması gerektiğini özellikle belirtir.¹⁷⁹ Aynı şekilde İbn Mübârekşâh'ın şerhine haşiye yazan Kara Halil'e (ö.1123/1711) göre de zikredilen bütün tanımlara göre illet ve ma'lûlün umûr-ı âmmeden sayılması gerekir. O, her ne sebeple olursa olsun illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme haricinde ayrı bir bölüm içerisinde ele alınmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Zira esas olan illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme içerisinde veya en azından bu bölümün bir uzantısı şeklinde kabul edilmesidir.¹⁸⁰

İllet ve ma'lûle dair meselelerin metafiziğin en önemli bölümlerinden biri olan umûr-ı âmme içerisinde görülüp görülmemesine dair **Hikmetü'l-'ayn** metni etrafında farklı yorumların ortaya konulduğu söylenebilir. Kâtibî, illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme bölümü içerisinde saymamasına rağmen peşi sıra illet ve ma'lûlle ilişkili olan meselelere ayrı bir makalede metafizik disiplini içerisinde yer vermiştir. Özellikle Tâlişî ve Cürcânî, Kâtibî'nin Fahreddîn er-Râzî'nin yöntemini takip ettiğinden dolayı illet ve ma'lûlün ayrı bir makalede ele aldığını belirtirken, Hafrî doğrudan kavramsal düzlemde umûr-ı âmme mefhûmuyla ilişkili olmaması hasebiyle illet ve ma'lûle ilişkin meselelerin ayrı bir bölüm içerisinde değerlendirildiğini savunur. Bundan dolayı Kâtibî, az da olsa umûr-ı âmme bölümüyle ilişkili meselelere de aynı bölümde yer vererek illet ve ma'lûle dair meseleleri bütünlük arz eden bir yapıya kavuşturmayı amaçlamıştır. Yani illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme içerisinde yer almaması, bunların varlıklara yüklenen kavramlardan olmasına hâlel getirmemektedir. Ancak umûr-ı âmmenin mâhiyetine dair dakikleşen farklı tanımların tamamına göre umûr-ı âmme içerisinde sayılması gerektiği belirtilse de, özellikle "karşıtlarıyla birlikte ('ala sebili'l-tekâbü) mevcudu kapsadığı" şeklindeki tanımları sayesinde illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme içerisinde kabul edilmesi gerektiği tezinin benimsendiği görülür. Zira Zorunlu'nun illet olması ile mümkün varlıkların ma'lûl olması karşılıklı olarak dikkate alındığında varlığın tamamının içerilmeme endişesi ortadan kalkmış olur. O halde illet ve ma'lûlün umûr-ı âmmenin karşıtlık yorumu bağlamında mevcûdâta yüklenen kavramlardan olduğu söylenebilir. Ancak hariçteki varlıklar içerisinde doğrudan işaret edeceğimiz sûretleri olmadığından, illet ve ma'lûlün ikinci akledilir kavramlardan olduğu da vurgulanan önemli bir husus olmuştur.

¹⁷⁹ Mirzâ Cân, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 11.

¹⁸⁰ Kara Halil, **Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, Süleymaniye Ktp. , Nuruosmaniye 2668, 23b-24a.

1.5. Sonuç ve Değerlendirme

İlk bölümde **Hikmetü'l-'ayn** ve şerhlerinde kavramsal açıdan nedensellik sorununu inceledik. Bu bağlamda illet ve ma'lûlün tanımı, illet türleri, illetin tam ve eksik şeklinde ayrılmasının mâhiyeti ile tam illete dair yargıların analizinin yanı sıra metafiziğin bel kemiğini oluşturan umûr-ı âmme içerisinde illet ve ma'lûlün yer almasının gerekliliğine dair temel başlıklar etrafında serimlenen farklı görüşleri kronolojik ve betimleyici bir yöntemle ortaya koymaya çalıştık. Özellikle tam ve eksik illet ayrımı üzerine dile getirilen farklı tanımlama çabalarının metafiziksel açıdan önemi ile belli kıstaslara göre varlığın tamamına hamledilebilen kavramlar örgüsü içerisinde illet ve ma'lûle yer verilip verilmeyeceğine dair yorumların ön plana çıktığı söylenebilir.

İllet ve ma'lûlün tanımlarken illetin varlık vermesi ile ma'lûlün varlık alma özelliği temelinde kurgulanan İbn Sînâcî tanımın bütün illet türlerini kapsamadığı söylenebilir. Bu çerçevede illetin varlığından ma'lûlün varlığının zorunlu olması anlamı kastedilirse bunun en azından maddî ve gâî illeti kapsamadığı görülür. Bundan dolayı **Hikmetü'l-'ayn** metninde illetin kuşatıcı bir tanımının ortaya konulabilmesi için ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu her bir şeye *illet*, muhtaç pozisyonunda olana da *ma'lûl* denilmiştir. Hillî ve Şîrâzî gibi şârihler, Kâtibî'nin dile getirdiği illet tanımına muvâfakat etmekle birlikte İbn Mübârekşâh, ma'lûlün salt varlığı itibariyle illete muhtaç olduğu anlamını ön plana çıkardığı ve dört illetin tamamını kuşatmadığı gerekçesiyle illetin tanımından *varlık* ibaresinin de çıkartılması gerektiğini düşünür. Buna göre illet, ma'lûlün muhtaç kaldığı şey olup bu ihtiyacın salt varlık itibariyle olması zorunlu bir durum arz etmemektedir. Ma'lûl, varlığının yanı sıra mâhiyeti itibariyle de illete muhtaç olduğu için illetin tanımının böylece daha kapsayıcı bir görünüme bürünmesinin amaçlandığı söylenebilir.

İlletlerin müstakil olarak fâil, gâî, maddî ve sûrî şeklindeki klasik dörtlü şemasının **Hikmetü'l-'ayn** metninde kabul edildiği ve şârihlerin bunların her birinin karakteristik özellikleri bağlamında ne anlam ifade ettiğine dair tanımlama çabası içerisine girdiği görülür. Ma'lûlün bilkuvve ve bilfiil oluşu üzerinde etkin olanlar

maddî ve sûrî illetler olup bunlar aynı zamanda ma'lûlün mâhiyetini oluşturan illetler mesâbesindedir. Bu bağlamda özellikle Hillî tarafından vurgulanan önemli bir nokta, ma'lûlün mâhiyetinin parçası olan sûrî illet ve maddî illet ile sûret ve maddenin birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Öyle ki maddenin bizâtîhi kendisine göre sûretin failin bir parçası olmasının yanı sıra, bütün olarak madde ve sûretin biraraya gelmesiyle meydana gelen bileşik yapının oluşmasında maddî ve sûrî illetin etkin rollerinin olduğudur. Mâhiyeti oluşturan illetler grubunun içerisine sûrî ve maddî illetin yanı sıra cins ve faslın da müstakil birer illet olarak girebilmesinin imkânını tartışan İbn Mübârekşâh'a göre, önemli olan ma'lûlün hariçte varlığa gelebilmesinin illetlerini ele almak olduğundan mantıksal hüviyete sahip olan cins ve fasıl ontik birer illet olarak görülemez. Bununla birlikte Şîrâzî ve Tâlişî ise ma'lûl olmanın zihnî ve haricî boyutların her ikisini kapsamasından ötürü, cins ve faslın da maddî ve sûrî illet gibi müstakil olmasa bile ma'lûlün mâhiyetini oluşturan illetler grubu içerisinde değerlendirilebileceğini dile getirir. Buna göre ma'lûlün mâhiyeti maddî ve sûrî illetlerin toplamından olup cins ve fasıl, bunların mantıksal ve epistemolojik düzlemdeki karşılığı olarak görülür. Maddî ve sûrî illetin müstakil olarak ma'lûlün mâhiyetini oluşturmalarının yanı sıra her ikisinin toplamından oluşan yapının mâ'lûlün mâhiyetinin aynısı olması, bir şeyin hem illet hem de ma'lûl olmasını ve de kendi kendisiyle öncelenmesi gibi bir sorunun ortaya çıkmasını gerektirmez. Zira ma'lûlün mâhiyeti, salt maddî veya sûrî illetten teşekkül etmeyip her ikisinin de fâil illetin etkisiyle belli bir amaç doğrultusunda bir araya gelmesiyle oluşur. Zira fâil illet olmaksızın sûrî ve maddî illetin tek başlarına ma'lûl üzerinde etki oluşturmaları mevzu bahis değildir.

Metafiziksel fâil illetin mâ'lûlün varlık kazanabilmesi için en etkin illet türü olduğu söylenebilir. Nitekim bundan dolayı fâil illetin tanımında kendi zâtından başka bir varlığı ma'lûle bahşettiği vurgusu ön plana çıkmıştır. Hillî'nin vurguladığı üzere maddî ve sûrî illetlerin aksine fâil illetin ma'lûlün mâhiyetine yerleşen içkin bir yönünün olmayıp ayrık hüviyetini koruması önem arz eder. Metafiziksek fâil illetin varlık verici özelliği soyut varlıklara özgü olup, oluş-bozuluşa konu olan illetlerin hareket ettirici ve ma'lûlün varlık almalarına yardımcı olma gibi bir rollerinin olduğu söylenebilir. Yani fâil illetin kendi zâtından ayrık bir varlık bahşetmesi sonucunda

ma‘lûlün ortaya çıkması metafiziksel illetlere özgüdür. Fâil illet tarafından ma‘lûle bahşedilen sûret çerçevesinde meydana gelişin nihâî amacını ifade eden gâî illetin, hem fâil illet hem de ma‘lûl üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. Gâî illet, aslında fâil illetin bir açıdan hangi çerçeve bağlamında varlık bahşedeğine etki etmesiyle bütün illetlerden önce gelmekle birlikte, son kertede kendisinde mündemiç olan anlamın ma‘lûlden sonra ortaya çıkması gibi bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda gâî illetin, hem illet olup hem de ma‘lûlden sonraya kalması gibi illiyet ilişkisinin doğasını zedeleyen bir görüntü ortaya çıkmakla birlikte Kâtibî, Hillî ve İbn Mübârekşâh’a göre gâî illetin mâhiyetiyle ma‘lûlün varlığını öncelemesinden dolayı illetin ma‘lûlden sonraya kalmasından bahsedilemez. Yani gâî illet, fâilin aklında yer aldığı anlam itibariyle diğer illetlere nazaran bir önceliğe sahipken, ma‘lûlün hariçte meydana gelmesinin akabinde gâî illetin anlamı tahakkuk eder. Önemli olan ma‘lûl üzerinde etki eden bütün illetlere yön verme itibariyle gâî illetin önceliğinin olmasıdır. Ancak İbn Sînâ, gâî illetin mâhiyetiyle ma‘lûlü önceleyip varlığıyla ondan sonrasına kalmasının sadece oluşa tabi varlıklar için söz konusu olup bilfiil varlığa gelmiş ay-üstü varlıklar için bundan bahsedilemeyeceğini belirtmesine karşılık, **Hikmetü’l-‘ayn** ve şerhlerinde bu tarz ikili ayrıma dair bir vurgunun dile getirilmediği söylenebilir. Ayrıca yine fâil ve gâî illet olmak üzere dört illetin zâtî-arazî, yakın-uzak, özel-genel, tikel-tümel ve basit-bileşik olmak üzere nasıl bir tarzda illet olduklarına dair İbn Sînâ’nın bu konudaki geniş açıklamalarına Kâtibî ve şârihlerin yer vermeyip bu konuda kendilerine tevârüs eden birikimi yeterli gördükleri dile getirilebilir.

Kâtibî ve şârihler, maddî ve sûrî illetin dahilî, fâil ve gâî illetin ise ma‘lûlün haricî illetlerini oluşturduğu görüşünü ön plana çıkartırlar. Yeni-Eflâtuncu felsefe geleneğinde, zikredilen dörtlü illetin yanı sıra misâli ve araçsal illetin de birer illet türü olarak dile getirilmesine karşılık, Âmirî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi bunların hakikî birer illet olarak kabul edilmemesi gerektiğine dair görüşün Kâtibî ve şârihler üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim **Hikmetü’l-‘ayn** metni ve şerhlerinde İslâm felsefesinin klasik döneminde olduğu gibi illetlerin altılı veya dörtlü şemasına dair bir tartışmaya girilmediği görülür. Buna karşılık dörtlü illet şemasının yanı sıra şart ve şart kapsamı altında kabul edilen engelin yokluğunun da birer illet türü olup olmadığına dair sorun ön plana çıkmıştır. İletlerin hakikî olarak zikredilen dörtlü

şemadan ibaret olup şart ve engelin yokluğunun tek başına tesir edici bir rolünün olmamasından ötürü hazırlayıcı ve ikincil bir rolünün olduğu görüşü benimsenmiştir. Nitekim bundan dolayı şart ve engelin yokluğu, ma'lûlün varlığını gerektiren tam illetin bir parçası olmakla birlikte fâil ve maddî illetin kapsamı altında ele alınmıştır.

Metafiziğe dair birçok çetin problemin analizinde, illet ve ma'lûl arasında cereyan eden var etme ve ihtiyaç ilişkisinin nasıl ele alınacağı kritik bir rol oynar. Bu bağlamda illetin tam ve eksik şeklinde ayrılmasıyla ma'lûlün varlığının zorunlu oluşu arasında bir korelasyon olduğu dikkat çeker. Şayet ma'lûl, varlığa gelmişse bu durum ma'lûlün varlığında etkin bütün faktörlerin bir araya gelip tam olduğunu gösterir. Bununla birlikte ma'lûlün varlığa gelmemesi, tam illeti oluşturan parçaların tamamının veya en azından bir kısmının teşekkül etmemesinden ileri gelir. Zira ma'lûlün varlığına nüfûz eden parçaların tamamı var olduğunda, illetin yeterli oluşundan bahsedilebilir. Ancak tam illetin parçalardan müteşekkil bileşik bir yapısının olması zorunlu olmayıp, sadece fâil illetten oluşan basit bir hüviyetinin olması da mukadderdir. Nitekim Kâtibî *tam illeti* ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı bütüne irca ederken, tam olmayan illeti yani Hillî'nin deyişiyle eksik illeti ise ma'lûlün varlığında etkin olan bir kısım faktörün varlığıyla eşdeğer görür. Hem basit hem de bileşik illetleri kuşatması için İbn Mübârekşâh'ın tam illeti kendi zâviyesinden yeniden tanımlama çabası içerisine girmesi dikkat çekicidir. Buna göre ma'lûlün varlığı için kendisi haricinde başka bir şeye dayanılmayana tam illet denilmesi, basit tam illetin zâtının haricindeki faktörlerin etkinliğini ortadan kaldıracaktır. Böylece ma'lûlün varlığı için dikkate alınan bütün faktörler şeklindeki tam illet tanımı yerine, hem basit hem de bileşik tam illetin kuşatıcı bir tanımı yapılmıştır. Bu bağlamda İbn Mübârekşâh'ın Kâtibî ve Hillî'nin tam illet tanımını eksik görüp revize etmesine karşılık, Tâlişî de fâil illeti merkeze alan bir tam illet tanımı yapmıştır. İletinin ma'lûl üzerindeki tesirinin icrâsını sağlayan bütün şartları kendinde toplayan fâil illete tam illet denileceğini belirten Tâlişî'nin, böylece tam illetin kurucu parçası olan fâil illetle diğer unsurların aynı seviyede olmadığı bir tutumu ön plana çıkardığı söylenebilir. Hiç şüphesiz fâil illet, ma'lûlün varlığını sağlayan illetlerin vazgeçilmezi konumunda olup, bu özellik diğer illet türleri için de zorunluluk arz etmemektedir. Nitekim basit tam illet olarak Tanrı'nın ma'lûl üzerinde

salt fâil illet olmasıyla etkide bulunması söz konusudur. Dolayısıyla tam illetin kurucu parçasını teşkil eden unsurun fâil illet olup bunun kimi zaman tek başına ma‘lûlün varlığı için yeterli olduğu, bazen de buna ilave olarak diğer illet türlerinin varlığının da fâil illete yardımcı olarak ma‘lûlün varlığı üzerinde etkin rol oynadığı görülür.

Müstakil illet türleri dışında şartın varlığı ve engelin yokluğu gibi unsurların da tam illetin parçaları arasında olduğu vurgulanan bir husustur. Tam illetin parçalarının tamamen varlıksal bir hüviyete sahip olmasından ötürü ma‘lûl üzerinde tesir ettiği ilk etapta akla gelen bir görüş olmakla birlikte İbn Mübârekşâh ile Tâlişî, *engelin yokluğu* şartının, varlıksal veya yokluksal bir içeriğe sahip olabileceğini ve tam illet dairesi içerisinde olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca onlar, tam illetin bütün parçalarının tamamen varlıksal bir özelliğinin olmasını da zorunlu görmeyip pekala yokluksal parçaların da tam illetin tesir edici rolünü yerine getirmek üzere etkin olabileceğini vurgularlar.

Tam ve eksik illetin tanımından sonra tam illetin hükümlerine dair **Hikmetü’l-‘ayn** metninde tartışılan ana meselelerden biri, spesifik bir hüviyete sahip olan ma‘lûlün birden çok müstakil/tam illetinin olup olmayacağıdır. Müstakil illetle salt fail illetten oluşan tam illet anlamı kastedilip, taayyün etmiş ma‘lûlün varlığında sadece tek bir müstakil illetin etkin olabilmesinden bahsedilebilir. Şayet birden çok müstakil illetin varlığı kabul edilirse, bu durumda ma‘lûlün varlığını gerektiren illetle arasındaki özel uyum ve ilişkiye halel geleceği gibi, ma‘lûl için aynı anda tesire muhtaç kalıp tesirden bigâne kalma gibi çelişik bir durum ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla hakikî anlamıyla müessir olma açısından birden çok müstakil illetin spesifik bir ma‘lûl üzerinde etkin olduğu ileri sürülemez. Bununla birlikte sıcaklık gibi türsel bir ma‘lûlün Güneş ve ateş gibi iki müstakil illetinin olmasında ise bir beis olmadığı kabul edilmesine karşılık, Hillî’nin bu tarz bir örnekten hareketle türsel açıdan birden fazla tam illetin tek bir ma‘lûl üzerinde etkin olmasını kabul etmediği söylenebilir.

İllet ve ma‘lûlün ontolojinin genel kavramlarının ve hükümlerinin analiz edildiği umûr-ı âmmenin içerisinde kabul edilip edilmeyeceği, **Hikmetü’l-‘ayn** metni bağlamında tartışılan bir diğer mesele olmuştur. Şârihler, Kâtibî’nin illet ve ma‘lûle dair meseleleri umûr-ı âmme bölümünde değil de hemen peşi sıra müstakil bir

makalede yer vermesinin nedenini araştırmışlardır. Umûr-ı âmmenin nasıl tanımlanması gerektiğine dair ileri sürülen farklı tahlillerin, illet ve ma'lûl tartışmalarının metafizik disiplini içerisindeki yerini belirlediği ileri sürülebilir. İbn Mübârekşâh'ın *tekâbül* yani karşıtlık temelinde mevcutların tamamına yüklemelenen kavramları umûr-ı âmme şemsiyesi içerisine girmek için yeterli görmesi, illet ve ma'lûlün de bu bağlamda değerlendirilebileceği tezine destek sağlamıştır. Buna göre varlıkların tamamı karşıtlık yoluyla illet ve ma'lûl olma seçeneklerinden birine indirgenebileceğinden, umûr-ı âmme dairesi içerisinde illet ve ma'lûl kavramlarının da olması gerektiği pekala söylenebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

Bu bölümde kavramsal boyutunu ele aldığımız nedenselliğin ontolojiye dair meselelerini **Hikmetü'l-‘ayn** metni ekseninde inceleyeceğiz. Öncelikle nedenselliğin, metafiziğin meselesi olmasına değinip ontolojiye dair meselelerin birbiriyle irtibatının kurulmasında kritik bir mevzî teşkil etmesinin gerekçesine değineceğiz. Bilindiği üzere her bir şeyin varlığa gelişinin ve varlıkta kalışının nihâî gerekçesini temellendirmek, insanın merakını celbeden temel ontolojik sorunlardan birisidir. Herhangi bir hüviyete sahip olmadığı için imkânsız varlıkların gerekçesini sorgulamanın anlamı yoktur. Dolayısıyla imkânsız varlıkların aksine zâtından ötürü salt varlığı veya varlıkla beraber yokluğu hak edip etmeme ile başkasının varlığına dayanıp dayanmama itibarlarıyla dile gelen varlık taksiminin nedensellik ilkesiyle ilişkisinin irdelenmesi gerekir. Böylece illete muhtaç olup olmama açısından Zorunlu ve mümkün varlık taksiminin anlamı ve nedenselliğin temellendirildiği zemin açığa çıkacaktır.

İllete dayanma açısından varlıkları taksim etmek, Zorunlu ve mümkün varlığın karakteristik özelliklerinin idrâk edilmesini sağlayacaktır. Böylece her şeyden müstağni olan Zorunlu Varlık'ın İlk İlet olması ile nihâî olarak Zorunlu Varlık'a muhtaç konumundaki mümkün varlık kategorisinin ma'lûl olmasıyla aralarında vuku bulan varlık verme ve varlık almaya dayalı nedensellik ilişkisi tesis edilir. Bu bağlamda İlk İlet olarak Zorunlu Varlık'ın illeti olmayan nihâî gerçeklik olmasını sağlayan temel özelliklerinin açığa kavuşturulması gerekir. Özellikle Zorunlu Varlık'ın yokluktan berî olması, hem zâtından ötürü hem başkasının varlığıyla zorunlu olmasının imkânsızlığı, basit tam illet oluşu, varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalıp kalmaması ile zorunlu oluşunu ifade eden zorunluluk (vücûb) niteliğinin varlıksallığı (sübûtîliği) ve zâtıyla ilişkisi gibi meselelerin incelenmesi, O'nun illetsiz oluşunu ve haricindeki varlıkların ilkesi olmasını anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira Zorunlu Varlık'ın illetinin olmadığı ortak kabul edilen bir yargı olsa bile, O'nun için neyin nedenselliğe yol açıp açmadığı esas tartışmalı kısmı oluşturur. Ayrıca burada basitlik

sezgisinden hareketle tek yönden hem fâil hem alıcı konumunda olamayan İlk İlet'in ma'lûlüne varlık vermesinin mâhiyeti irdelenecektir. Özellikle metafizik fâil illet olarak Zorunlu Varlık ile ilk ma'lûl arasındaki ilişkinin tesisinde, sudûr teorisinin özü niteliğindeki *birden ancak bir çıkar* ilkesinin nedenselliğe yönelik boyutları ele alınacaktır.

Zorunlu Varlık'ın nedensel açıklamaya tabi kalmamasının aksine, doğası gereği mümkünün varlık ve yokluktan biriyle nitelenmesi için illete muhtaç olmasının gerekçesini ana hatlarıyla irdelleyeceğiz. Zorunlu ve imkânsız varlıkların aksine, mümkünün zâtından dolayı her daim sahip olduğu imkân niteliği ile illetinin varlığı veya yokluğu sayesinde kazandığı zorunluluk veya imkânsızlık halinin birbiriyle ilişkisi tartışılması gereken bir meseledir. Daha sonra mümkünün illete muhtaç olmasının uzantısı niteliğindeki bir mesele olarak varlık-mâhiyet ilişkisini inceleyeceğiz. İlk başlıkta açığa kavuşacak teorik çerçeve sayesinde, Zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin tesisinde nedenselliğin rolünü ele alacağız. Öncelikle mümkün mâhiyetin varlık ve yoklukla ittisâf etmeksizin doğası gereği sahip olduğu ontolojik statüsünün mâhiyetin mec'ûliyeti meselesiyle irtibatını değerlendireceğiz. Böylece mümkün mâhiyetin varlık ve yoklukla ittisâfından önce illete muhtaçlığını, tam illetin varlığı veya yokluğu anında ma'lûlün varlığı ile yokluğunun zorunlu olup olmaması ile illet ve ma'lûl arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini ele aldıktan sonra, ma'lûlün illete muhtaçlığını sağlayan etkenin imkân mı yoksa hudûs mu olduğu bağlamında nedenselliğin ontolojik boyutlarını ele almış olacağız.

2.1. Nedenselliğin Ontolojik Temeli: İlete Muhtaçlık Açısından Varlıkların Taksimi

Varlık, yokluk, mâhiyet, imkân, imkânsızlık, zorunluluk, hudûs, kıdem, öncelik ve sonralık gibi ontolojinin temel kavramlarının birbirleriyle irtibatını dikkate alarak bunlara ilişkin meselelerin incelenmesinde nedenselliğin işlevsel role sahip olduğunu ileri sürmek abartılı olmasa gerektir. Öyle ki metafizik disiplininin tamamen nedensellik ilkesine dayalı bir ilim olmasının yanı sıra, onun ontoloji ile teolojinin

birbiriyle ilişkisini tesis ettiği söylenebilir.¹⁸¹ Zira nedensellik, nesneler arasında varlık verme ve varlık almaya dayalı ilişkinin hariçte vuku bulup bulmadığı ile bunun nihâi olarak İlk İlet'e kadar uzanan boyutlarını bilmemize imkân vermesi hasebiyle metafiziksel bir karaktere sahiptir. Özellikle illet ile ma'lûl arasındaki nispeti ifade eden metafiziksel nedenselliğin zorunlu olduğunun ispatından sonra diğer ilimlere ilke olarak aktarımından bahsedilebilir. Bu bağlamda nedenselliğin, metafiziğin konusu yerine meselesi olarak ele alınması önem arz eder. Nitekim metafiziğin konusunun varlık olması bakımından varlık olup, meselelerinin ise varlığa hiçbir şart olmaksızın ilişkin haller olarak tayin edilmesinde her bir ilmin konusunun verili olarak kabul edilmiş olması etkin rol oynar. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ, İlk İlet olarak Tanrı'yı, uzak illetlerin tamamını veya salt illet olma cihetiyle illetleri, metafiziğin konusu yerine meseleleri içerisinde ele alıp bunlara dair araştırmaların metafiziğin haricindeki bir ilmin uhdesine giremeyeceğini özellikle vurgular. Zira küllî, cüzî, kuvve, fiil, imkân ve zorunluluk gibi illetlere özgü olmayan diğer arazların da incelenmesi gerektiğinden, metafiziğin konusu salt nedenselliğe hasredilemez. Ayrıca mutlak açıdan illetlerin varlığından bahsedebilmek için bile ma'lûllerin illetinin olduğunu bilip aralarında vuku bulan ilişkinin zorunluluğunu tasdik etmek gerekir. Bu bağlamda hariçte karşı karşıya kalınan ma'lûllere kaynaklık eden duyuların bilgisinden hareketle varlıklar arasında zorunlu nedenselliğin cereyan ettiğini ileri sürmek, kesin olarak mümkün değildir. Zira İbn Sînâ, nedensellik bağlamında salt duyulardan hareketle ulaşılan bilgilerin sadece ardışıklığı ifade ettiğini vurgular. Dolayısıyla illetler ve ona ilişkin durumlara dair araştırmanın metafiziğin konusuyla eş tutulması yerine, metafiziğin bir meselesi olarak görülmesi gerekir.¹⁸²

Metafiziksel açıdan nedenselliğin zorunlu oluşunu temellendirirken, mevcutlar arasında meydana gelen ardışıklığa dayalı duyusal veriler gerekli olmakla birlikte bunların yeterli bir gerekçe sunmadığı söylenebilir. O halde nedenselliğin metafiziksel bir ilke olmasını tamamen duyusal ve gözleme dayalı verilere dayandırmak yerine,

¹⁸¹ Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı felsefe*, s. 688, 705.

¹⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C.1, s. 5-7.

buradan hareketle aklın çıkarsadığı bir ilke olduğunu söylemek gerekir.¹⁸³ Zira İbn Sînâ, duyuya dayalı verilerin mutlak ve tümel bir yargıya ulaşmak için elverişli olamamasının yanı sıra, metafiziksel bir meselenin tamamen duyusal bilgilere dayandırılmaması gerektiğinden nedenselliğin zorunlu oluşunu Tanrı kanıtlaması temelinde ele alır. Çünkü metafiziksel ilke olarak nedenselliğin kabulü, ontolojinin temel kavramlarından hareketle Tanrı kanıtlamasının temellendirilmesiyle ilintilidir. Öyle ki nedenselliğin metafiziksel ispâtı, Tanrı kanıtlamasında dile getirilen her mümkünün kendisi dışında bir illetinin olması ile ma'lûl konumundaki mümkün varlığın illetiyle zorunlu olabileceği şeklindeki yargıların doğruluğuyla ilişkilidir.¹⁸⁴ Nedenselliğin salt gözleme dayanarak elde edilen metafiziksel ilke olmadığı, Gazzâlî tarafından da vurgulanan önemli bir husustur. O, illet ile ma'lûl arasındaki tabiî ilişkinin zorunlu ve değişmez bir yapısının olmayıp, bunun Tanrı'nın takdiri gereği peşi sıra gelen bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Onun, meşhur örneğinde belirttiği üzere ateş ile pamuğun birlikteliği sayesinde yanma fiili zorunlu nedensellikte meydana gelmez. Yani ateşin özü gereği yakıcı olmasının pamuğun yanmasının illeti olduğuna dayalı gözlemsel veriden hareketle zorunlu nedensellik ilişkisinin tesis edildiği iddia edilemez. Zira ateş ile pamuğun birlikteliği sonucunda ateşin yakıcılığı ve pamuğun yanıcı olmasıyla meydana gelen yanma eylemi, birinin diğerinin zorunlu olarak illeti olduğunu göstermez. Gözlemsel verilere dayanarak ateşin pamuğa yaklaşmasıyla yanmanın meydana geldiği söylene bile bu durum, hakikî illetin ateş olduğunu göstermez.¹⁸⁵ Çünkü iki şeyin birlikteliği ve peşi sıra gelmeleri, gece ile gündüz örneğinde olduğu gibi zorunlu olarak nedenselliğin tahakkuk ettiğine delâlet etmez. Bundan dolayı nedenselliğin temellendirilmesi, ontolojinin temel kavramlarından hareketle rasyonel bir düzlemde ele alınmıştır.

İbn Sînâ, kısır döngüye düşmeksizin zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi ontolojinin temel kavramlarının tanımlanamayacağını belirtir. Zira her birinin tanımı

¹⁸³ Ömer Türker, "İbn Sina Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde, İstanbul, İstanbul BBY, C. 1, 2009, s. 318.

¹⁸⁴ Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 84-87.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, TYEKBY, 2014, s. 338. Gazzâlî'nin nedenselliğe ilişkin felâsife eleştirisini metodolojik ve felsefi tabiatçılık bağlamında ele alan bir makale için bkz. Rahim Acar, "Metodolojik Tabiatçılık Tartışmaları Bağlamında Gazzâlî'nin Tabiî Nedensellik Eleştirisi", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 5/1 (2022), s. 74-91.

için diğer kavramlardan birine başvurmak kaçınılmazdır. Bununla birlikte zorunlu, mümkün ve imkânsız içerisinde varlığı pekiştirici anlama sahip olması yönüyle tanımlanmaya en elverişli olanı *zorunlu* kavramıdır. Zorunlunun, doğrudan apaçık olan varlık vasıtasıyla bilinir olması da bir açıdan yokluğa düşürülen mümkün ile tamamen yokluğa mahkum kalan imkânsıza nazaran öncelikli ve anlaşılır olmasını sağlar.¹⁸⁶ Aynı şekilde Kâtibî ve Hillî zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi temel kavramların tanıma ihtiyaç duymadığını ve varlığın yokluğa nazaran daha öncelikli olarak idrâk edilmesinden ötürü varlık doğasına en yakın kavramın zorunlu olduğunu belirtir. Yani zorunlu olma anlamının varlık mefhûmuna yakınlığı, mümkün ve imkânsıza göre daha bilinir olmasını sağlamaktadır.¹⁸⁷

İbn Sînâ, varlığa mazhar olan şeylerin zâtı bakımından zorunlu olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını ve bunun da illete sahip olup olmamaktan neşet ettiğini ifade eder. Buna göre zâtı gereği Zorunlu Varlık'ın kesinlikle illeti yokken, zâtı gereği mümkün olanın ise haricindeki bir illete sahip olması kaçınılmazdır. Zorunlu Varlık'ın bütün yönlerden zorunlu olması sayesinde kendisine özgü bir varlığı olup hiçbir varlığa denk olması söz konusu değildir. Buna göre, Zorunlu Varlık'ın illetinin olmamasıyla zâtı gereği zorunlu olması arasında koşutluk vardır. Zira Zorunlu'nun varlığı başkasından kaynaklansaydı, zâtından hareketle Zorunlu olduğu iddia edilemezdi. Ayrıca O'nun, hem zâtından dolayı hem de başkasıyla zorunlu olması kesinlikle imkânsızdır. Zorunlu'nun varlığının başkasına dayanması o şeye bağımlı olmasını ve zâtından kaynaklı zorunluluğa sahip olmamasını beraberinde getirir. Kendi varlığı için başkasının tesirine maruz kalabilen her varlık ise zâtı itibarıyla zorunlu olamaz.¹⁸⁸ Yani Zorunlu Varlık'ın özünden dolayı sahip olduğu ontolojik bağımsızlığının başkasına bağlı olması düşünülemez. Aksi halde hem zâtıyla hem de başkasıyla zorunlu olma gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Nedenselliğin ontolojik temelini zorunlu, imkân, imkânsız, varlık ve yokluk gibi ontolojik kavramların tahlili ve Tanrı kanıtlaması bağlamında ele alan İbn Sînâci perspektifin Kâtibî ve şârihler tarafından vurgulanan bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim varlığa gelen bütün şeylerin zâtından ötürü illetinin olup

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 33-34.

¹⁸⁷ Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas*, 229a; Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 72.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 35-36.

olmamasına göre taksim edilebileceği, **Hikmetü'l-'ayn** metni ve şerhlerinde ele alınan bir husustur. Bu bağlamda Kâtibî, mâhiyetlerin varlığa nispetle zorunlu, imkân ve imkânsız şeklinde tanımlanabileceğini belirtir. O, zâtından ötürü yokluğu imkânsız olana *zâtıyla zorunlu*, zâtından ötürü varlığı imkânsız olana *zâtıyla imkânsız* ve zâtından ötürü varlık ve yokluktan her birine elverişli olana ise *zâtıyla mümkün* denileceğini belirtir. Bununla birlikte imkânsız olan şey, ne kendisiyle ne de başkasıyla tahakkuk ettiğinden hariçteki mevcutlar Zorunlu ve mümkün olana indirgenebilir. Öncelikle varlığın doğasının apaçıklığından hareketle müşâhede ettiğimiz mümkünlerin varlıklarının kendi zâtlarından neşet etmediği temellendirilmelidir. Buna göre mümkün varlık kategorisine girip bileşik yapıya sahip olanların varlığını idrâk ederiz. Bu tarz varlıkların, kendi parçalarına muhtaç olması kaçınılmazdır. Parçalarına muhtaç konumda olanın, mümkün değil de zâtıyla zorunlu kategorisi içerisinde yer alması ise kabul edilemez. O halde mümkün varlıkların tamamını var kılan bir tam illetin olması gerekir. Zira mümkün, zâtından ötürü var olamadığından başkasıyla zorunlu hale gelebilir. Bu bağlamda mümkün varlık içerisinde sayılan her bir şeyin diğer bir mümkün varlığa dayanarak varlığa gelmesi de söz konusu değildir. Zira mümkünün başka bir mümkünün varlığına yol açacak kâbiliyeti yoktur. Bunun sebebi, mümkünün diğer bir mümkünün varlığını meydana getirebilmek için tek başına tam illet mesâbesinde olamamasıdır. Dolayısıyla mümkün varlığı var edip hariçte tahakkuk etmesini sağlayan şeyin mümkün varlık kategorisinin dışında bir varlık olması gerekir ki O, kendi zâtıyla var olan Zorunlu Varlık'tır.¹⁸⁹

Hillî, mâhiyetlerin harice nispetle zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde yapılan taksiminin insan idrâkinin edindiği zorunlu bilgiler kategorisinde olduğunu vurgular. Bu apaçık kavramlar, her ne kadar birbiriyle tanımlanabiliyor olsa bile bunların anlamlarını inkâr etmek mümkün değildir. O da, Kâtibî gibi varlık ve yokluktan birini veya her ikisini hak edip etmeme açısından şeylerin tanımlarının yapılabileceğini belirtir. Aynı şekilde idrâk edilen mümkün varlığın bileşik olup parçalarına muhtaç oluşu hasebiyle zorunlu olarak müessire muhtaç olması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda Hillî, mümkün mâhiyetin varlık ve yokluğa eşitliğinden ötürü, müreccih olmaksızın varlık veya yoklukla nitelenmesinin imkânsız olduğunu

¹⁸⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 30.

vurgular. Mümkünün varlık veya yokluğuna yol açan mümkün değil de Zorunlu Varlık ise Tanrı kanıtlaması nihâyete erer ki aksi halde kısır döngü veya teselsül ortaya çıkacaktır.¹⁹⁰ Görüldüğü üzere Hillî'nin de varlığın doğası ve haricî gerçeklikten hareketle nedensellik ilişkisini mümkün mâhiyetlere tatbik ederek hem nedenselliğin hem de Tanrı'nın varlığını ispat eden temel yaklaşımı ön plana çıkardığı söylenebilir. Kısır döngü ve teselsülün geçersizliği bağlamında Tanrı kanıtlamasına yönelik ayrıntılı görüşleri ise üçüncü bölümün ilk başlığında ele alacağız.

Şîrâzî, Kâtibî ve Hillî gibi zorunlu, imkân ve imkânsızın tanımlarını benzer şekilde aktardıktan sonra bunların hariçte varlığı olmayan aklî itibarlardan olduğunu vurgular. Yani hariçte doğrudan zorunlu, imkân ve imkânsızın varlığından ziyade, bu nitelikleri taşıyan varlıklardan bahsedilebilir. İmkânsızın kesinlikle sübûtu olmadığı için hariçte yer alan varlıkların zorunlu veya mümkün olması söz konusudur. Zira hariçte imkânsız varlık kategorisinin tahakkuk etmesi mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki zihinsel gerçeklik boyutuyla zorunlu olanın mümkün bir nitelikle nitelenmesinden hareketle, zorunlu olanın imkâna dönüştüğü sonucunu çıkarsamamak gerekir. Nitekim niteliğin imkânının nitelenenin de imkânını beraberinde getirmesi, zorunluluk arz etmez. Şîrâzî de, mümkün varlığın bileşik yapısından ötürü nihâî olarak Zorunlu'ya muhtaç olmasından hareketle Zorunlu Varlık'ın ispâtının yapılabileceğini belirtir. Ancak iki zıttan oluşan bileşik şeyin imkânsız kategorisine girebilme ihtimalinden hareketle her bileşik şeyin mümkün varlık kategorisine dahil edilmesinin zorunluluk arz etmeyebileceği itirazına karşılık, Şîrâzî iki zıttan bileşik olanın hariçteki varlığının imkânsız olup bunların mahza aklî itibar olabileceği şeklinde cevap vermektedir. Yani iki zıttan bileşik şeyin imkânı, aslında zihinsel düzlemde gerçekleşir. O halde hariçte bileşik imkânsızın varlığı söz konusu olmadığı için, bileşik mümkünlerin harici parçalarına muhtaç olup nihâî olarak Zorunlu Varlık'a dayanması gerektiğinin ileri sürülmesinde beis yoktur.¹⁹¹ İbn Mübârekşâh, Şîrâzî gibi imkânsız bileşiklerin de muhtaçlık konumuna girebileceği itirazına karşılık, haricî varlık itibarını dikkate aldığımızda bileşik olma özelliğinin asıl olarak imkânsıza değil de mümkün olana atfedilebileceğini dile getirir. Zira muhtaç olma mutlak açıdan değil de

¹⁹⁰ Hillî, *İzâhu'l-Makâsîd*, s.71-72.

¹⁹¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 16a-17a.

haricî varlıkla tahsis edilmiştir. Nitekim imkânsız bileşiklerde olduğu gibi muhtaçlığın ortaya çıkması, imkân özelliğinin onlar için de geçerli olabileceğini göstermez. Öyle ki zâtıyla Zorunlu olanın izâfî nitelikleri için başkasına muhtaç kalması, O'na imkân özelliğini atfetmeyi gerektirmez.¹⁹²

İbn Mübârekşâh, zorunlu, imkânsız ve mümkünün tanımlarını Kâtibî'nin açıklamalarına paralel olarak yaptıktan sonra, bütün mümkünlerin dayanak noktasını oluşturan Zorunlu'nun zâtıyla varlığı hak etmesinin başkasına muhtaç olmamasının temelini oluşturduğunu vurgular. Zira ne zaman ki zâtıyla varlığı hak etmek zorunlu bir hal alıyorsa, doğal olarak varlığında başkasına dayanmama da beraberinde gelen bir husustur. Ancak başkasının varlığına dayanmama, aksi bir şekilde zorunlu olarak varlığı hak etmeyi gerektirmez. Nitekim imkânsızın, başkasına dayanmama özelliği olsa bile zâtıyla varlığı hak etme anlamına sahip olduğu ileri sürülemez. İbn Mübârekşâh, imkânsızı açıklarken zâtıyla yokluğu hak etmesinin sonucu olarak yokluğunda başkasına dayanmamasının gerektiğini ifade eder. Yani ikinci itibarın, birinci itibar için ma'lûl pozisyonunda olması mukadderdir. Ancak imkânsız ile zorunlu arasında önemli bir farkın da olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna göre imkânsızın herhangi bir zâtı olmadığı için yokluğu gerektirmesi ardıl bir anlamı hâizdir. Yani imkânsızın, doğrudan kendisinin tasavvur edilmesiyle hariçte hiçbir varlık emaresinin olmadığı zihinde oluşan bir anlamdır. Ancak zorunlu ise zâta sahip olmakla birlikte bu zâtın mecburi olarak varlığı haketmesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde zâtından ötürü varlık ve yokluğu haketmemesinin gereği olarak mümkünün de, varlığı veya yokluğunun tahakkuk edebilmesi için başkasına muhtaç kalması gerektiği anlamı ortaya çıkar. İbn Mübârekşâh, zorunlu ve imkânsızın aksine mümkünün, varlık ve yokluk itibariyle başkasına dayanmasının aynı şekilde zâtıyla ne varlığı ne de yokluğu gerektirmesi şeklindeki asıl anlamı gerektirdiğini belirtir. Bu bağlamda Şîrâzî'ye atıfla mümkünün asıl anlamının ardıl anlamı öncelemesi, mümkünün zâtıyla ve başkasıyla sahip olduğu gerçekliklerinin birbirinden farklılık arz etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Yine mümkünün asıl anlamının zâtına itibarla onun niteliği olup, diğer ardıl anlamın ise başkasına itibarla o şeyin niteliği olduğu şeklindeki gerekçe de ileri sürülebilir. İbn

¹⁹² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 134.

Mübârekşâh ise mümkünün, zâtıyla varlık ve yokluktan birini hak etmesinin, varlık ve yokluğu için başkasına muhtaçlığının illeti mesabesinde olmayabileceğini dile getirir. Zira başkasıyla olan şeyin ortadan kalkmasıyla birlikte, zâtıyla neşet eden bir şeyin tahakkuk etmesi söz konusu olabilir. Ayrıca mümkünün zâtıyla ne varlığı ne de yokluğu hak etmesinin, yokluksal bir içeriğe sahip olduğu kabul edilmeyebilir. Nitekim hak etme mefhûmunun tıpkı ihtiyaç için olduğu gibi haricî gerçeklikten ziyade aklî itibar olduğu söylenebilir.¹⁹³

Tâlişî'nin vurguladığı nokta ise zâtından ötürü yokluğu imkânsız olana zorunlu denilmesinin, ilk etapta imkânsız mefhûmunu da kapsıyor olabileceği ihtimalidir. Ancak iki çelişik anlam bir araya gelmeyeceğinden, zorunlu ve imkânsızın tanımlarında kendilerinden başka her şeyden sarfı nazar ederek varlığı veya yokluğu hak etmelerinin önemli bir kriter olduğu gerçeğini unutmamak gerekir. O halde her mefhûmun mevcut veya yok olmasının zâtıyla veya başkasıyla varlığı veya yokluğu hak etmelerine göre zorunlu, imkânsız ve mümkün olması söz konusudur.¹⁹⁴ İbn Mübârekşâh ve Tâlişî'nin de zorunlu, imkân ve imkânsızın tanımları ve haricî gerçeklik açısından mümkünün Zorunlu bir varlığa dayanması gerektiğini ileri sürerek nedenselliğin ontolojik temelini vurguladıklarını söyleyebiliriz.

Nedenselliğin metafiziksel ilke olarak temellendirilmesinin zorunlu, imkân, imkânsız gibi temel ontolojik kavramlardan hareketle her mümkünün kendisi haricindeki illetiyle zorunlu hale bürünebileceği şeklindeki argümantasyona dayandığı dile getirilebilir. Bu bağlamda kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle mümkünün bir illetinin olması ve nihâî olarak Zorunlu Varlığa dayanması gerektiği şeklindeki İbn Sînâcî Tanrı kanıtlaması ile nedenselliğin ispâtı arasındaki korelasyonun, Kâtibi ve şârihler üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Buna göre hariçte karşı karşıya kaldığımız her bir mümkün şeyin varlığını gerektiren bir illeti olmalıdır. Mümkün varlıklardan oluşan bütünün de varlığını açıklayan bir tam illetinin olması gerekir. Zira mümkün varlıklardan oluşan serinin hiçbir ferdinin veya fertlerden oluşan bütünün kendisinin tam illet olma hüviyeti yoktur. Varlığa gelen her bir şeyin illetinin de ya mümkün ya da zorunlu bir varlık olması gerekir. Varlığa gelen

¹⁹³ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 135-137.

¹⁹⁴ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 47b.

şeylerin tam illetinin başka bir varlığa muhtaç konumundaki mümkün bir varlık olması da imkânsız olduğundan, tam illetin mümkünler bütününe dışında ve zâtıyla zorunlu bir varlık olması gerekir. Dolayısıyla varlığa gelen şeyler, zâtı bakımından varlığı Zorunlu ile zâtı bakımından mümkünine indirgenebilir. Bundan dolayı zâtından dolayı illeti gerektirmeyen Zorunlu ile illetle varlık kazanan mümkünün aynı kefeye konulamayacağı izâhten varestedir. Bundan sonra Zorunlu ve mümkün varlığın nedenselliğe tabi olma açısından birbirlerinden farklılık arz etmesinin gerekçelerini yakından ele almaya geçebiliriz. Nitekim zikredilen cihet çerçevesinde Zorunlu ve mümkünün özelliklerini bildiğimizde, zâtından ötürü Zorunlu Varlık'ın mahza illete, mümkün varlığın da nihâî olarak ma'lûl kümesi içerisinde olmasının anlamı ortaya çıkacaktır. Böylece Zorunlu ve mümkün arasındaki varlık verme ve varlık almaya dayalı ilişkinin tesisinde nedenselliğin rolünü ele alacağımız kısmın da anlaşılır hale bürünebilmesi söz konusu olacaktır.

2.1.1. İlk İlet Olarak Zorunlu Varlık

Zorunlu Varlık'ın zâtından ötürü başkasının varlığına dayanmayıp bütün varlığın İlk İlet'i olmasına yol açan unsurları açığa kavuşturmak gerekir. Yani yegâne kadîm varlık olarak İlk İlet'in zâtıyla var olup başka bir şeye muhtaç olmaksızın varlığını sürdürebilmesi için varlığı ile mâhiyeti arasındaki ilişkinin niteliği, basitliğini ortadan kaldıracak her türlü zihnî ve haricî bileşikliğe tabi olmaksızın var olması ve kendisine özgü biricikliği sağlayan husûsiyet olarak zorunluluk niteliğinin zâtıyla olan aynılığının yanı sıra bunun ontik bir hüviyete sahip olup olmaması, tartışılması gereken meselelerdir. Zorunlu Varlık'ın nedenselliğe tabi olmaksızın kendisi haricindeki bütün varlığın meydana gelmesini sağlayan ana etkenlerin açığa çıkmasıyla, İlk İlet'ten ma'lûle doğru seyreden varlık akışının hangi temel üzerine cereyan ettiği ortaya çıkacaktır. Özellikle basit varlık olarak İlk İlet'in ilk ma'lûlünü var etmesinin kendine özgü bir karaktere sahip olması, nedensellik ilişkisinin tesisinde illet ile ma'lûl arasındaki uyumun olmazsa olmaz bir prensip olmasını sağlamıştır. Nitekim bundan dolayı İlk İlet'ten araç ve şartlar olmaksızın iki ma'lûlün ortaya çıkıp çıkamayacağı, sudûra dayalı var etme modelinde ele alınan temel bir mesele olmuştur.

İslâm felsefesinin klasik döneminin kurucu simâlarından olan Fârâbî, Zorunlu Varlık'ın İlk İlet olmasını ontolojik bağımsızlığı sayesinde hiçbir varlığa muhtaç olmamasına dayandırmaktadır. Buna göre o, ontolojik açıdan ne kendisinden üst ne de aşağı mertebede yer alan bir varlıktan ötürü, O'nun kendi varlığını kazanmadığını özellikle vurgulamaktadır. Zira O'ndan daha yetkin bir varlık olmadığı için ne üstünde ne de altında olan başka bir varlığa dayanması ve muhtaç konumuna düşmesi aklen mümkündür. Nitekim her açıdan tam ve yetkin olan Zorunlu Varlık'ın imkânı çağrıştıracak herhangi bir durumu olmadığı için de bu tarz bir eksikliğin giderilmesi için başka bir varlığa gereksiniminden bahsedilemez. Fârâbî, Zorunlu Varlık'ın varlık tarzından ötürü kendisi haricindeki diğer varlıkların O'ndan zorunlu olarak meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla varlığında O'na muhtaç konumunda olan şeyin, O'nun için aynı zamanda illet olabileceği kesinlikle düşünülemediği gibi O'nun varlığı için bir gâye ve yetkinliğin olması da mevzu bahis değildir. O hâlde varlığı salt kendi zâtından ötürü olan Zorunlu Varlık, diğer bütün varlıkların İlk İlet'i olup diğer varlıkların O'ndan sonraya kalması söz konusudur.¹⁹⁵ Fârâbî, İlk İlet'e kesinlikle yokluğa ilişmemesini, varlığının sürekliliğini sağlayacak hiçbir etkene dayanmaksızın zâtından ötürü varolmasıyla ilişkilendirir. O'nun ayırt edici tarafı, hem varlığı için hem de varlığını sürdürebilmek için kendi kendine yeterli olmasıdır. Buna kaynaklık eden ontolojik temel ise maddeden, kuvveden, sûretten ve başkasıyla yetkinleşmesine yol açacak her türlü gâyeden berî olmasıdır. Dolayısıyla kendi özünün kâim kılınması ve sürekliliğinde yeterli donanımına sahip olamayanın bu eksikliğini gidermek için başkasına ihtiyaç duyması, bu tarz varlığın İlk İlet olamayacağını göstermektedir.¹⁹⁶ O halde İlk İlet'in başkası sayesinde varlığını sürdürmesi imkânsızdır.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi bütün varlıkların ilkesi konumunda olan Zorunlu Varlık'ın kesinlikle hiçbir illetinin olmaması gerektiğini dile getirmektedir. Zira illete sahip bir varlığın kendisi haricindeki bütün varlıkların zorunlu oluşunu sağlayıp onları var etmesi düşünülemez. Nitekim Zorunlu Varlık'ın illeti olması durumunda, varlığının bu illete dayanmasından ötürü zâtıyla zorunlu olma özelliği ortadan kalkacaktır. O'nun hem zâtıyla hem de başkasıyla zorunlu olması ise aklen kabul

¹⁹⁵ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdi'ül-mevcûdât**, Çev. Mehmet S. Aydın v.d., İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012, s. 47-53.

¹⁹⁶ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, Çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 52.

edilemeyecek bir sonuçtur.¹⁹⁷ Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bir illet sayesinde var olmasını sağlayacak her türlü bağımlı olma durumundan berî olması gerekir. Yoksa Zorunlu Varlık'ın İlk İlet yerine başkasıyla zorunlu hale gelebildiği için ma'lûl olması gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bunun aksine Zorunlu Varlık'ın İlk İlet oluşu, her şeyin varlığının O'ndan gelmesine bağlı olup bütün varlığın ilkesi mesâbesinde sayılmasını sağlar.

Fahreddîn er-Râzî, Zorunlu Varlık'ın hem zâtıyla hem de başkasıyla zorunlu olamayacağını teyid etmektedir. Nitekim O'nun zâtıyla zorunlu olması, başkasından müstağni olmasını, varlığının başkasıyla zorunlu olması ise varlığının tahakkuk etmesinin kendisinden kaynaklı olmadığını gösterir. O halde hem zâtıyla hem de başkasıyla zorunlu olma, iki çelişik durumun aynı anda kabulü gibi aklen kabul edilemez bir sonuç doğuracaktır.¹⁹⁸ Bundan dolayı İlk İlet'in zâtından ötürü varlığı gerektirmesinin, yokluğu kabul etmeme ve kesinlikle varlığının ayrık bir illete dayanmaması anlamını da beraberinde getirdiği söylenebilir. Nitekim O'nun varlığı hak etmesi, varlıksal bir içeriğe sahip olup peşi sıra gelen mezkûr iki anlam ise varlığa dair anlamın kendisinden olumsuzlanmasıyla ortaya çıkar.¹⁹⁹ Zorunlu Varlık'ın zâtıyla varlığını elde edip başka bir şeye ihtiyaç duymaması, yokluğun imkânının kendisi için düşünülemeyeceğini gösterir. Zira O'nun illetinin olması durumunda varlığı yerine yokluğunun da tercih edilebilmesinin önünde herhangi bir engel olmayacaktır.

Kâtibî, yukarıda zikredilen bağlam ışığında Zorunlu Varlık için zâtıyla ve başkasıyla aynı anda zorunlu olma gibi bir durumun söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre zâtıyla zorunlu olma, zaten varlık ve mâhiyeti zâtı itibariyle elde edebilme anlamına geldiği için bunların başka bir şeye refere edilerek temellendirilmesi doğru değildir. Zira Zorunlu Varlık'ın başkasına muhtaç olması durumunda varlığı veya yokluğunun başkasından ötürü olması gündeme gelecektir. Bu durumda ise zâtıyla zorunlu olması değil de mümkün olmanın kendisine atfedilmesi kaçınılmaz bir hal alacaktır. Zira zâtıyla zorunlu olan varlık başkasıyla da zorunlu olursa, illetin yokluğu ma'lûlün yokluğunu gerektirdiği için başkasının

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'arûziyye*, s. 35; *Kitâbu's-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 36

¹⁹⁸ Râzî, *Me'âlim fi Usulî'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî, Kuveyt, Dâru'z-Ziyâ, 2012, s. 34.

¹⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Ârabi, C. 1, 1987, s. 281.

ortadan kalkmasıyla zâtıyla zorunlu olanın da ortadan kalkması gibi imkânsızlık ortaya çıkacaktır.²⁰⁰ Nitekim Zorunlu Varlık'ın illetinin olması, O'nun zorunluluk özelliğini ortadan kaldıracak bir arayışın içerisine girmekle eşdeğerdir.

Zorunlu Varlık'ın zâtıyla varlığına sahip olmasından ötürü illetinin olmaması, O'nun varlığını yokluğuna galebe çalacak bir illetinin olup olmadığı sorusunun sorulamayacağını da göstermektedir. Zira Zorunlu, zâtından ötürü varlığına sahip olduğu için başkasına muhtaç kalıp ondan etkilenmez. Nitekim varlığı yerine yokluğunu veya tam tersi bir şekilde yokluğu yerine varlığı için herhangi bir etkiye maruz kalan şeyin illetinin varlığını sormak anlamlı bir temele dayanır. Zorunlu Varlık için varlık ve yokluğa eşit mesafede olma gibi bir durum olmadığı için illetin etkisiyle birisinin kendisi için tercih edilmesi de söz konusu olamaz. Şayet Zorunlu Varlık için de bir illet bulma arayışı devam ederse, varlığı için bir illete muhtaç kalmasından ötürü mümkünler kategorisinde değerlendirilmesi gerekecektir. Bu durumda ise bütün var olanların mümkün statüsünde olmasının kabulü zorunlu bir hâl alacaktır ki, mümkünlerin yokluk yerine var olmalarının gerekçesi izâh edilemez.²⁰¹ Dolayısıyla O'nun illetinin olmayışı, salt varlığı yerine yokluğun kendisine atfedilememesinden ileri gelir.

Kâtibî, Zorunlu Varlık'a yokluğun ilişemeyeceğini açıkça dile getirmektedir. Zira yokluk, O'nun için elverişli olursa bu yokluğun da bir illetinin olması gerekirdi. Nitekim varlık ve yokluk gibi eşit düzeyde olan iki yönden birisinin, haricî bir illet olmaksızın meydana gelmesi imkânsızdır. Zorunlu Varlık, yokluğuna yol açan bu illetinin yokluğuna dayanırsa, zâtından ötürü mümkün dönuşecektir. Zira mümkünün doğası, varlığı zâtıyla olmayıp başkasıyla gerçekliğini kazanmayı gerektirir. Zorunlu Varlık'ın başkasına dayanması ise kesinlikle aklen çelişik bir durumdur. Şayet ilk durumun tersine Zorunlu Varlık, yokluğuna yol açan illetinin yokluğuna dayanmazsa, yokluğuna yol açan illetin tahakkuk etmesi anında Zorunlu Varlık'ın imkânı zorunlu bir hale gelir. Ancak ma'lûlün illettten geri kalamayacağı ilkesi gereği, yokluğuna yol açan illetin meydana gelmesi ise Zorunlu'nun yokluğunu gerektirirdi. Böylece

²⁰⁰ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal*, C. 1, s. 280.

²⁰¹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 52.

yokluğunun ve varlığının birlikte tahakkuk etmesi gibi imkânsızlık ortaya çıkacağından ötürü, yokluğun O'na ilıebilecekđi iddiasının yanlış olması gerekir. Öyle ki Kâtibî, Zorunlu Varlık'a yokluğun ilısemeyeceği anlamı verildiğinde, ayrıca bunu delillendirmeye bile ihtiyaç duyulmayabileceği kanaatindedir. Yani zarûrî olarak O'na yokluğun ilışmesi düşünülemez.²⁰²

Kâtibî, Zorunlu Varlık'ın varlığında bir illete muhtaç olmamasını, sadece haricî bir etkene muhtaç olmayıp yokluğa maruz kalmamasıyla sınırlı tutmaz. Bununla birlikte hissî veya aklî hiçbir bileşik parçadan da O'nun zâtının teşekkül etmemesi gerekmektedir. Zira bileşik varlığın parçalarına muhtaç kalması ve parçalarından ayrı bir ontik varlığının olması yüzünden, başkasına ihtiyacı O'nu mümkün varlık statüsüne düşürecektir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mümkünün aksine bileşik yapısının olmaması, her türlü muhtaçlık imkânını ortadan kaldıracaktır. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın mahza basit olması gerektiği gibi kendi hüviyetini koruyarak başka bir varlığın bir parçası olması da söz konusu olamaz. Yani herhangi bir varlığın, Zorunlu Varlık ile birlikte başka bir unsurdan müteşekkil olması da gerçekleşebilecek bir ihtimal değildir. Nitekim bu durumda Zorunlu Varlık ile bileşik yapıyı oluşturan diğer unsur arasında ya bir ilışkinin meydana gelmesi zorunluluğu olacaktır ya da olmayacaktır ki, her iki ihtimal de kabul edilemez. İlk ihtimal olan ilışkinin vuku bulması halinde aralarındaki bu gereklilik her birinin zâtlarından kaynaklanmazsa, her biri başka bir varlığın ma'lûl konumuna düşer ki bu durum, Zorunlu Varlık'ın İlk İlet bir yana ma'lûl olmasına yol açacaktır. Ancak Kâtibî'nin bu delile dair itirazını da belirtmemiz gerekir. Buna göre Zorunlu Varlık ile diğer unsurdan oluşan bütünün gerekliliğini sağlayan illetin haricî bir etken olması halinde, zorunlu olarak her birinin muhtaç konumuna düşerek mümkünü dönüşmesi gerekmeyebilir. Zira bütünün haricî bir etkene muhtaç kalışı, bütünü oluşturan her bir unsurun ihtiyacını beraberinde zorunlu kılmayabilir. Yani sadece bileşik bir yapının kendisinin bütün olması bakımından haricî bir etkene ihtiyacından bahsedilebilir. Ancak Kâtibî'nin delile yönelik itirazının medlûle yönelik de olmasının gerekmediği söylenebilir. Nitekim o, diğer birtakım delillerle de Zorunlu Varlık'ın bileşik yapının bir parçası haline gelemeyeceğini savunur. Buna göre şayet Zorunlu Varlık ile bileşik varlığın diğer

²⁰² Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, C. 1, s. 304-305.

unsuru arasındaki gereklilik haricî bir etkenden değil de her birinin zâtından ötürü olursa, Zorunlu Varlık'ın bileşiğin diğer unsuruna muhtaç kalıp mümkün dönuşmesi kaçınılmaz olacaktır. Aksi halde Zorunlu Varlık ile diğer unsur arasında gereklilik vuku bulmadığı zaman ise, farz edilen durumun tersine Zorunlu Varlık her şeyden müstağni kalacaktır. Diğer bir ihtimal olan Zorunlu Varlık ile bileşik varlığın diğer unsurunun birbirlerinden müstağni kalması durumunda ise, her birinin varlığı diğeri olmaksızın meydana gelecektir. O vakit her iki varlığın aralarında gereklilik olmaksızın meydana gelmelerinden ötürü herhangi bir bütünlük olmayacaktır. Son olarak hiçbir şekilde aralarında bir gereklilik olmadığı iddia edildiğinde, hakikî açıdan birliğe sahip bir yapıdan bahsedilemez.²⁰³

Zikredilen argümanlar Zorunlu Varlık'ın basit yapıya sahip olması gerektiğini, aksi halde Zorunlu'nun dahilî veya haricî birçok unsurla birlikte teşekkül ettiğinde muhtaç bir varlığa dönüşmesiyle kendi özünden kaynaklı başkasının varlığına muhtaç olmama ve dayanmama ilkesinin zedeleneyeceğini vurgulamaktadır. Yani İlk İlet'in başkasına muhtaç kalması, ma'lûl pozisyonuna düşmesini gerektirecektir. Bu bağlamda Zorunlu'nun basit varlık olmasıyla ilişkili bir diğer mesele, O'nun varlığının mâhiyetinin aynısı olmasının illete muhtaçlığı gerektirip gerektirmediğidir. Zira İlk İlet'in nedenselliğe tabi olmaması için varlık-mâhiyet şeklindeki ikili bir yapı yerine, varlık ile mâhiyetin aynı olması gerektiğini ileri süren yaklaşımın karşılaştırılması gerekir.

2.1.1.1. İlk İlet'in Varlığı ile Mâhiyetinin Aynı Olması

Zorunlu Varlık'ın İlk İlet oluşu ve ontolojik bağımsızlığı ile varlık-mâhiyet ayırımına tabi olmaması arasında koşutluğun tesis edildiği söylenebilir. Zira Tanrı'nın basit bir varlık olarak diğer bütün mevcudâtın illeti olabilmesi, varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalıp kalmama meselesiyle irtibatlıdır. Bir diğer deyişle İlk İlet'in varlığında dahilî veya haricî hiçbir illete muhtaç olmaması ilkesi dikkate alındığında, varlığı ile hakikatinin aynı mı yoksa bunların zâtı oluşturan iki farklı unsur mu olduğu açığa çıkarılması gereken bir problemdir. Şayet varlık ile mâhiyet ayrı unsurlar olarak kabul edilirse, İlk İlet'in bileşik bir varlık haline gelip parçalarına muhtaç kalmasının

²⁰³ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, C. 1, s. 282-283.

yanı sıra, mâhiyeti ile varlığı arasında ontolojik bir kopukluğun olması gibi zâtıyla Zorunlu Varlık olmamasını gerektiren sonuçlar ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda Zorunlu Varlık'ın zâtıyla özdeşliği veya varlığının zâtına zâit bir unsur olarak görülüp görülmemesinin, Kâtibî ve şârihler tarafından ele alınan kritik bir mesele olduğu görülmektedir.

Kâtibî, **el-Mufasssal** adlı eserinde Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İbn Sînâ'nın, Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyetinin aynısı olduğu görüşünü savunduklarını aktarır. Ancak İbn Sînâ, varlık mefhûmunun bütün şeylere ortak bir anlamla yüklenip Zorunlu için kullanımının olumsuz bir kayıtlı mâhiyetlerden hiçbirine ilişmemesi şeklinde kabul ederken, Eş'arî ise varlığın Zorunlu ile diğer mevcutlar arasında lafzî müşterek bir anlam minvâlinde kullanıldığı kanaatindedir. Yani Eş'arî'ye göre Zorunlu için varlık ve mâhiyet şeklinde bir ayrıma gidilemediği gibi, her bir varlığın mâhiyetinin aynısı olması ve diğer şeylerden sahip olduğu biricik yapısıyla ayrıştırılması gerekir. Bundan dolayıdır ki varlık, her bir mâhiyete ilişip onların gerçekliğini kazanmasına yol açan manevî müşterek bir anlamda kullanılmaz. Varlık, her bir şeyin kendine özgü tahakkuk etmiş mevcudiyetini ifade etmek üzere tamamen lafzî bir ortaklıkla kullanılır. Dolayısıyla Eş'arî'nin ve İbn Sînâ'nın Zorunlu için varlık ile mâhiyetin aynısı olması görüşünde ittifâk etmeleri, varlık lafzının aynı anlam temelinde kullanıldığını göstermez.²⁰⁴

İbn Sînâ, varlık ile mâhiyetin aynı olmaması halinde varlığın mâhiyetten müstağni kalmasının imkânsızlığı ekseninde Zorunlu'nun varlığının mâhiyetinin aynısı olması görüşünü temellendirmeye çalışır. Buna göre şayet varlık, mâhiyetten müstağni konumda ise varlığın mâhiyete ilişmesi ve onun için nitelik olmasından söz edilemez. İkinci ihtimal olan varlığın mâhiyetten müstağni olmaması da kabul edilemez. Çünkü mâhiyete muhtaç kaldığında varlığın, zâtından ötürü mümkün olması söz konusu olacaktır. Bu durumda her mümkünün illeti olması gerektiğinden, Zorunlu Varlık'ın illetinin olmasından bahsedilebilir. Şayet O'nun varlığının illeti mâhiyetinden başka bir etken olursa, Zorunlu için varlığında başkasına muhtaç kalma söz konusu olur. Zâtıyla zorunlu olan bir varlığın başkasıyla zorunlu hale gelmesi ise

²⁰⁴ Kâtibî, **el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhasssal**, C. 1, s. 282; Bilal Taşkın, **İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2020, s. 260.

önceden geçtiği üzere kesinlikle imkânsızdır. Buna göre Zorunlu'nun varlığının illeti mâhiyeti olursa mâhiyetin kendi varlığı; ya Zorunlu'nun bizzât varlığıyla meydana gelir ya da gelmez. İlk seçenek olan illetin mâhiyet olması ve de mâhiyetinin varlıkla vücûda gelmesi imkânsızdır. Zira mâhiyetin kendi varlığının, kendisine bağlı olduğu varlığa aynı zamanda illet olması, bir şeyin kendisini öncelemesinin imkânsızlığı ile şartın şart kılınana dair önceliğinin zorunlu olmasından ötürü kabul edilemez. Diğer yandan mâhiyetin, Zorunlu'nun varlığı dışında kendinde bir varlığı varmışçasına illet olması, iki kere varlığa gelmesi gibi bir sonuç doğuracaktır. Yani Zorunlu'nun varlığından önce mâhiyetin başka bir illetle olması ile Zorunlu Varlık'la birlikte tahakkuk eden mâhiyet şeklinde kabul edilemez ikili bir boyut ortaya çıkacaktır. Çünkü mâhiyetin, Zorunlu Varlık'tan önceki halinin de teselsüle düşmesi kaçınılmazdır. Ayrıca mâhiyetin mevcut olmaksızın Zorunlu'nun varlığı üzerinde müessir olabileceğini ileri sürmek, yokluğun Zorunlu'nun varlığında müessir olması gibi imkânsız bir sonuç da ortaya çıkaracaktır. Böyle bir ihtimalin doğruluğu iddia edilirse, bütün âlemin varlığında etkin olanın yokluk olmasından dolayı, varlığın yokluğa dayanmasıyla Zorunlu'nun varlığının anlamı ortadan kalkacaktır. Ancak apaçık olarak yokluğun, varlık üzerinde etkin olması düşünülemez. Bu noktada mâhiyetin varlıkla ittisâfî şartı olmaksızın Zorunlu'nun varlığına etki edebileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak mâhiyetin varlık şartı olmaksızın kendisi olması hasebiyle müessir olması, böyle bir zorunluluğu gerektirmez. İletinin varlığının ma'lûlün varlığı için şart kabul edilebilmesi için mâhiyetin varlık şartıyla müessir olması gerekir.²⁰⁵ Görüldüğü üzere İbn Sînâcî yaklaşım, Zorunlu Varlık'ın illetinin mâhiyetin kendisi olması durumunda karşı karşıya kalınacak imkânsızlıklardan hareketle Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyeti arasında herhangi bir başkalığın savunulması yerine birbirinin aynısı olma görüşünü ön plana çıkarmıştır.

Kâtibî'nin yukarıdaki aktarımına göre İbn Sînâ, Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyeti arasında başkalığın olması yerine ikisinin aynılığı görüşünü savunmuştur. Bunun da ana gerekçesi, Zorunlu'nun varlığında mâhiyetine veya haricî bir etkene yönelik bir muhtaçlık içerisine girmesine engel olmaktır. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu

²⁰⁵ Kâtibî, **el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal**, C. 1, s. 282-283. İbn Sînâ açısından Zorunlu için varlık ve mâhiyet ayrımının yapılamayacağına dair benzer açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifa:Metafizik**, C. 2, s. 90-91.

Varlık'ın ma'lûl olmayışını mümkün varlıklarda olduğu gibi varlığından ayrı bir şekilde mâhiyet sahibi olmamasına bağlamaktadır. Ona göre mâhiyet sahibi olup varlığı zâtından değil de başkasıyla olan her varlığın ma'lûl olması kaçınılmazdır.²⁰⁶

İbn Sînâ'nın Zorunlu'nun varlığından ayrı bir mâhiyeti olması halinde, varlığının mâhiyetine muhtaçlığı ortaya çıkaracağı ve bir illete sahip olmasına yol açacağından zorunluluk anlamına hâlele geleceği şeklindeki yaklaşımını eleştiren Gazzâlî, mâhiyeti olmayan bir varlığın tasavvur edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü mâhiyetin reddedilmesi aynı zamanda hakikatin de reddedilmesi anlamına gelir. Mamâfih mâhiyeti olmayan bir şeyin varlığından bahsedilemez. Bir şeyin hakikatine dair bilgimiz, o şeyin varlığına dair bilgiyi önceler. Hakikatini düşünemediğimiz bir varlık, *illetsiz oluş* gibi bir niteliğe de sahip olamaz.²⁰⁷ Zira Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin olduğunu ileri sürmek, nedenselliğe maruz kalmasını zorunlu kılmaz. Nitekim Gazzâlî, mümkünün mâhiyetinin de varlığı için illet konumunda olmamasından hareketle, Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin olması halinde bu durumun O'nun varlığı için illet olmasına yol açmayacağı kanaatindedir. Ona göre Zorunlu Varlık'ı İlk İlet kılan asıl şey, varlık ve mâhiyet ayırımına maruz kalmayarak basit oluşu olmayıp, O'nun fail bir illetinin olmamasıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için varlık ve mâhiyet ayırımının olması, O'nun nedenselliğe maruz kalmasına yol açan bir etken değildir. Gazzâlî'ye göre asıl tartışılması gereken, neyin nedenselliğe yol açıp açamayacağıdır. Yani hariçteki bir varlığı çözümlemek üzere yapılan varlık ve mâhiyet şeklindeki zihnî analiz, analizin zihinsel düzlemdeki unsuru olan mâhiyetin, fâil illet olabilecek bir hüviyetinin olduğunu göstermez. Zira nedenselliğe dair bir süreçten bahsedebilmek, bir şeyin diğer bir şeyin illeti olduğunu ileri sürebilmekle eşdeğerdir. Herhangi bir şeyin mâhiyetinin nedensel bir etken yerine, onu diğer varlıklardan ayıran zihinsel çözümlemeye dayalı bir unsur olduğu gerçeğinin unutulmaması gerekir.²⁰⁸ Gazzâlî'nin bu tarz eleştirilerine karşılık, Zorunlu'nun varlığının hakikatiyle ilişkisinde nedenselliğin ortaya çıkmaması için savunulan İbn

²⁰⁶ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 181.

²⁰⁷ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 250.

²⁰⁸ Mehmet Sait Reçber, "Gazzâlî ve Zorunlu Varlık Kavramı", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri** içinde, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 551-552.

Sînâcî perspektifin Kâtibî ve şârihler tarafından **Hikmetü'l-'ayn** 'da dikkate alındığı görülmektedir.

Kâtibî, Zorunlu'nun varlığı ile hakikatinin aynı olup ikili bir yapıya bölünmediğini belirtir. Ona göre Zorunlu için varlık ve mâhiyet şeklinde bir başkalık yoktur. Zira varlığın mâhiyetten başkalığı durumunda Zorunlu'nun varlığı, ya mâhiyetine içkin olurdu ya da mâhiyetinin haricinde kalırdı. İlk ihtimalde, Zorunlu'nun bileşik varlık haline gelip parçalarına muhtaç kalmasından ötürü mümkün varlık olması söz konusu olacaktır. Zorunlu'nun varlığının mâhiyetinin haricinde kalması durumunda ise, Zorunlu'nun varlığı mâhiyetle var olabilen bir nitelik haline gelirdi ki aynı şekilde mâhiyetine olan muhtaçlığından ötürü mümkün olurdu. Her mümkünün de bir illetinin olması gerekir. Buna göre varlığı için mâhiyetine muhtaç kaldığında Zorunlu'nun illeti ya mâhiyetin kendisi ya da mâhiyetin haricinde olacaktır. İletin, mâhiyetin kendisi olması durumunda illetin varlığının ma'lûlün varlığını ontolojik açıdan öncelemesi gerektiğinden, mâhiyetin varlığının önce tahakkuk edip akabinde Zorunlu'nun varlığının tahakkuk etmesi söz konusu olacaktır. Bu durumda mâhiyetin, varlığı öncelemesiyle iki kere varlık kazanması gibi kabul edilemez bir çelişki ortaya çıkar. Zira varlık bahşedenin kendi zâtıyla var olması gerektiğinden, mâhiyetin hem Zorunlu'nun varlığını öncelemesi hem de Zorunlu'nun varlığıyla birlikte meydana gelmesi söz konusu olacaktır. Şayet Zorunlu, varlığı için mâhiyetinin haricindeki bir unsura muhtaç olursa, o vakit Zorunlu'nun zorunluluğunu ortadan kaldıran kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır.²⁰⁹ Dolayısıyla Zorunlu'nun varlığının mâhiyetiyle aynı olmama durumu halinde ortaya çıkabilecek ihtimallerin geçersizliği, Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyetinin aynı olması öncülünün kabul edilmesini gerektirir. Aksi halde Zorunlu'nun basit varlık olmasına halel geleceği gibi varlık-mâhiyet ayrımı sonucunda nedenselliğe tabi kalarak İlk İlet olma hüviyeti kaybolacaktır.

Hillî, Zorunlu'nun varlığı ile hakikatinin aynı olduğu görüşünü şerh ederken Kâtibî gibi O'nun varlığını hakikatinin aynısı olarak görenlerin yanında varlığı zâit olarak görenlerin de olduğunu belirtir. Zira Mu'tezile ve Eş'arîler'in cumhuruna göre

²⁰⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 11.

Zorunlu'nun varlığı ile hakikati aynı değildir. Kâtibî'nin ise bu meselede Fahreddîn er-Râzî'nin, varlığın mâhiyete zâit olduğunu açıklayan delillerine cevap verip İbn Sînâcî yaklaşımı benimsemekten ödün vermediği görülmektedir. Hillî de bu konuda Kâtibî'nin savunduğu görüş olan Zorunlu için varlık ile hakikatin aynı olduğu görüşünün doğru olduğu fikrine katılmaktadır. Ona göre de Zorunlu için varlık ile hakikatin aynı olmaması halinde, O'nun varlığının hakikatine zâit ya da içkin olması gerekecektir. Her iki şıkkın da belirtildiği üzere geçersizliği ve ortaya çıkardığı sakıncalar, Zorunlu için varlık ile hakikatinin aynısı olması gerektiğini ortaya koyar.²¹⁰

Şîrâzî, Zorunlu'nun varlığının hakikatinin aynısı olduğu görüşünü takrîr ederken Kâtibî'nin ifadelerinin İbn Sînâcî bir arka plana dayandığını açıkça belirtir. Ancak ona göre, Zorunlu'nun varlığı hakikati ile aynıdır denilirken bütün varlıklara teşkîk ile yüklenen genel varlık anlamı yerine O'nun özel varlığı kastedilmiştir. Şîrâzî, yukarıda aktardığımız Kâtibî'nin İbn Sînâcî görüşünü betimledikten sonra, Zorunlu'nun varlığının mâhiyetine zâit olmaması gerektiğini başka bir açıdan da temellendirir. Buna göre Zorunlu'nun varlığının mâhiyetine zâit olmasının kabul edilmesi halinde, Zorunlu olanın ya varlık ya mâhiyet ya da her ikisinden teşekkül etmiş bir yapısının olması gerekir. Zikredilen seçeneklerin yanlış olması, Zorunlu'nun varlığının mâhiyete zâit olduğu görüşünün doğru olmadığını göstermektedir. Zira Zorunlu'nun salt varlık olması, mâhiyetinin mümkünler kategorisi içerisinde yer almasına yol açacaktır. Çünkü zâtından ötürü zorunluluk niteliğine sahip olma sadece O'nun zâtına indirgendiği vakit O'nun mâhiyetinin bu tarz bir nitelemeden mahrum kalması söz konusu olacaktır. Böyle bir nitelemeden mahrum kalan mâhiyetin hariçte var olduğu varsayımına binâen mümkün kategorisine girmesi mevzu bahis olacaktır. Yine Zorunlu'nun varlık yerine salt mâhiyet olması da birden fazla Zorunlu Varlık'ın olamamasından ötürü imkânsızdır. Zira zorunluluk niteliği bu sefer salt mâhiyetin kapsamı içerisine girerse, O'nun varlığının da zorunlu olmasıyla ferdiyetin ortadan kalkması söz konusu olacaktır. Son seçenek olarak Zorunlu'nun varlık ve mâhiyetten oluşmuş yapısı da, salt varlık ve salt mâhiyete dayandığından yanlıştır. Dolayısıyla

²¹⁰ Hillî, *İzâhu'l-Makâsîd*, s. 11-12.

zikredilen bütün seçeneklerin yanlışlığı, Zorunlu'nun varlığının hakikatının aynısı olması görüşünün kabul edilmesini gerektirir.²¹¹

Kâtibî, Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyetinin aynı olması gerektiğini açıklarken, öncüllere yönelik bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir. Buna göre Zorunlu'nun varlığının illeti mâhiyeti olursa, varlık bakımından varlığa önceliğinin zorunluluğu gerekmebilir. Nitekim herhangi bir şeyin illetlerinden sayılabilecek kâbil olma örneğinde olduğu gibi, mâhiyetin varlığı veya yokluğunu dikkate almaksızın kendisi olması itibariyle illet olması söz konusu olabilir. Ancak Kâtibî, kâbil olanın tersine varlık bahşedecek pozisyonunda olan bir şeyin öncelikle haricî varlığının olması gerektiğinden bu itirazın kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Zira kâbil olanın başkasından varlık alabilmesi, kendinde mevcut olmasının imkânsızlığını gösterir. Dolayısıyla mâhiyetin kendisinin var olmaksızın başkasının üzerinde tesir edebilmesi imkânsızdır.²¹²

Hillî de tıpkı Kâtibî gibi Zorunlu'nun varlığında müessir olanın mâhiyet olması halinde mâhiyetin varlık açısından önceliğinin problem ortaya çıkarmayacağı itirazına katılmamaktadır. Zira fâil ve kâbil olma arasındaki fark apaçık olup zarurî olarak varlık verenin mevcut olması gerekirken, varlığa kâbil olanın ise mevcut olması imkânsızdır. Çünkü kâbil olana varlık bahşedilir. O halde fâil ve kâbil olanı aynı kefiye koyarak mâhiyetin de Zorunlu'nun varlığı için illet mesabesinde olabileceği ileri sürülemez. Fâile dair özelliği kâbil olana yükleyip ikisini aynı kapsam içerisinde değerlendirmemek gerekir.²¹³

Aynı şekilde İbn Mübârekşâh, varlık bahşeden konumunda olanın mutlak olarak var olup peşi sıra etkide bulunması gerektiğinin zorunluluk arz etmediği itirazına cevap vermeye çalışır. Buna göre Zorunlu'nun varlığının illetinin mâhiyeti olması halinde, mâhiyetin varlık itibariyle önce gelmesi zorunluluk arz etmeyebilir. Nitekim mümkün mâhiyetlerin kendi varlıkları için kâbil illet konumunda olmakla birlikte varlık açısından önce gelmeleri gibi bir özelliği hâiz olmaması örnek olarak verilmiştir. O halde varlığı zâtından değil de başkasından olan mümkünün varlık

²¹¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 3a-3b.

²¹² Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 11.

²¹³ Hillî, *İzâhu'l-Makâsîd*, s. 12

verirken varlık bakımından önceliğinden bahsedilebilir. Kendi varlığı zâtından neşet etmiş olan mâhiyetin ise varlık bakımından varlığa önceliği söz konusu olabilir. Bu bağlamda basit mâhiyetin hem fâil hem de kâbil olmasının imkânsız olduğu da ileri sürülemez.²¹⁴ Dolayısıyla İbn Mübârekşâh, Zorunlu'nun varlığının zâtından kaynaklı olması hasebiyle mâhiyetinin varlık verici özelliğinin olabileceğini belirtir. Ancak mümkün mâhiyetlerin varlığı kendi zâtından olmadığı için öncelikle var olup akabinde başka bir varlığın illeti olması söz konusu olabilir. Bu bağlamda mümkün mâhiyetin zâtının kendisinden kaynaklı olup olmadığına ise mâhiyetin mec'ûliyeti meselesini ele alacağımız kısımda yer vereceğiz.

Kâtibî, Zorunlu için varlık ve mâhiyetin aynı olmaması gerektiğini ileri sürenlerin delillerini ele alıp eleştirerek kendi yaklaşımını daha güçlü bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Zorunlu için varlık ve mâhiyetin aynı olmadığını ileri sürenlerin birinci delili, varlık kavramına ait bir özelliği aynı zamanda varlığın bütün fertlerine tatbik edilmesiyle ilişkilendirilip Zorunlu Varlık'ın mâhiyetlerden soyutlanmasının (tecerrüd) imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bunun için varlık olması bakımından varlığın (i) mâhiyetten soyutlanması (tecerrüd), (ii) soyutlanmaması (lâ-tecerrüd) veya (iii) ikisinden birinin de gerekmemesi şeklindeki taksim ileri sürülmüştür. Bu ayrımı dikkate alarak varlık, mâhiyetten soyutlanmamayı (lâ-tecerrüd) gerektirir sonucuna ulaşıp, Zorunlu için varlık ile hâkikatinin aynı olmayacağı ileri sürülür. Zira kavramsal açıdan varlığın mâhiyetten soyutlanması gerekirse, bu durumda varlığın bir ferdi olan mümkünlerin varlığı da mâhiyetlerden soyutlanacaktır. Varlığın, mâhiyetten soyutlanıp soyutlanmadığından bahsedilemediğinde ise, Zorunlu Varlık'ın soyut oluşunda ayrık bir illete muhtaçlığı ortaya çıkacaktır. Bu tezi ileri sürenlerin kalkış noktası da Zorunlu'nun varlığının akledilebilir olup hakikatinin insan tarafından akledilemezliğidir. O halde Zorunlu için esas olan varlık ile hakikatinin başka olmasıdır. Ayrıca Zorunlu için varlık ile hakikatinin aynı olması halinde, zorunlu oluşundan bahsedilemez. Nitekim zorunluluk izâfî olup ancak izâfetin temelini oluşturan iki şey arasında olması halinde anlaşılabilmesi söz konusudur.²¹⁵

²¹⁴ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 43-44.

²¹⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 11.

Yukarıda zikredilen açıklamalar, Zorunlu'nun varlığı ve hakikatinin aynı olmaması gerektiğini ileri sürenlerin gerekçelerini ortaya koymaktadır. Kâtibî, mezkûr delilleri reddederek Zorunlu için varlık ile hakikatinin aynı olduğu görüşünü temellendirmeye çalışır. Ona göre iddia edildiği üzere soyutlanmanın illete muhtaç olmasından ötürü, Zorunlu Varlık için de illete muhtaçlığının vaki olacağı söz konusu değildir. Zira soyutlanma, varlıksal boyuta sahip olmadığı için illete gereksinimi yoktur. İkinci olarak O'nun varlığının akledilebilir olmasından hareketle de Zorunlu'nun varlığı ve hakikatinin aynı olmadığı görüşü ileri sürülemez. Zira insanın idrâk ettiği varlık olmak bakımından varlığın kendisi olup, O'nun hakikatini gerçekleştirdiği özel varlığı değildir. Kâtibî, son olarak zorunluluğun da varlık ile hakikat arasındaki nispeti ifade eden bir nitelik olarak değil de mâhiyetin aynısı olduğu görüşünü kabul ederek ileri sürülen son eleştiriye de bertaraf etmeye çalışmıştır. Yani zorunluluğun mâhiyetin aynısı olduğu görüşünü kabul ederek, zorunluluğun mâhiyete ilişme imkânını ortadan kaldırmıştır.²¹⁶

Hillî, Zorunlu'nun varlığı ve hakikatinin aynısı olması gerektiği görüşüne karşılık, yukarıda Kâtibî tarafından zikredilen delillerin kaynağının Fahreddîn er-Râzî olduğunu belirtir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, Zorunlu'nun varlığının zâtına zâit olabilmesini savunabilmek için varlığın mâhiyetten soyutlanmadığı kanaatindedir.²¹⁷ Öncelikle Kâtibî'nin yoğun cümlelerini açıklayıcı bir üslupla ortaya koyan Hillî, Kâtibî'nin Fahreddîn er-Râzî'nin delillerine verdiği cevapları eleştirmektedir. Ona göre, Fahreddîn er-Râzî'nin varlığın soyutlanmayı gerektirmesinden kastettiği anlam, mâhiyetlerden yoksun şekilde varlığın zâtıyla kâim olabilmesidir. Varlığın mâhiyetten soyutlanmaması ise varlığın, kendisinden başka mâhiyetlerle birlikteliğinin olabilmesidir. Varlığın mâhiyetten soyutlanmayı gerektirmesi, bütün varlıkların mâhiyetlerden yoksun kalıp kendi zâtıyla kâim olmasını gerektireceğinden kabul edilemez. Zira varlığın türsel doğasının bir şeyi gerektirmesi, bütün sûretlerin aynı şekilde cereyan etmesini beraberinde getirir. Mümkünlerin varlığı mâhiyetten soyutlanamayacağı için, ya mümkünler kategorisinin tümüyle yok farz edilmesi ya da mümkünlerin hakikatleriyle aynı olması gerekir. Ancak bu durumda varlığın lafzî

²¹⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 12.

²¹⁷ Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**, C.1, s. 295; Taşkın, **İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları**, s. 280.

müşterek bir anlama sahip olması gerekir ki bunun yanlış ve kabul edilemez olduğu apaçıktır. Son olarak varlık mâhiyetten soyutlanma veya soyutlanmamayı gerektirmediğinde, Zorunlu Varlık'ın soyutlanmasının bir illete olacağı görüşü de kabul edilemez. Zira bu sonuç, O'nun için bir muhtaçlık doğuracaktır. Dolayısıyla varlık olması bakımından varlığın mâhiyetle birlikteliğinin kabulünden hareketle, Fahreddîn er-Râzî tarafından Zorunlu'nun varlık ile hakikatinin aynı olmayacağı ileri sürülmüştür.²¹⁸

Hillî, bu mesele bağlamında varlığın ne soyutlanmayı ne de soyutlanmamayı gerektirmesi şeklindeki seçeneğin kabul edilebileceğini belirtir. Yani kavramsal açıdan mutlak varlık için soyutlanma olmayıp ne kategorik olarak mâhiyetle birlikte bulunmasından ne de her şeyden soyutlanıp müstakil bir hüviyetinin olmasından bahsedilebilir. Zorunlu'nun kendisi haricindeki mâhiyetlerden soyutlanabilmesi için illete muhtaç kalacağı şüphesine karşılık Kâtibî, soyutlanmanın varlıksal bir hüviyetinin olmamasından ötürü illete muhtaçlığa yol açmayacağını belirtirken, Hillî ise Kâtibî'nin bu çıkarımını eleştirir. Buna göre soyutlanma yokluksal olsa bile mutlak açıdan değil de melekenin yokluğu sınıfından sayılır. Şüphesiz melekelerin yokluğu da pekala illete muhtaç kalabilir.²¹⁹

İbn Mübârekşâh ise kavramsal açıdan varlığın soyutlanması veya soyutlanmamasından anlaşılması gereken mefhûmun ilişmeme ve ilişme ('urûz) şeklinde olduğunu belirtir. Yani Zorunlu'nun varlığının mâhiyete ilişip ilişmemesi ile bu durumun bir illete ihtiyacı gerektirip gerektirmemesinden hareketle, varlığı ile hakikatinin aynı olup olamayacağı Fahreddîn er-Râzî'nin zikrettiği itirazın özünü oluşturmaktadır. Buna göre varlık soyutlanmamayı gerektirdiğinde, varlık olması bakımından varlığın bir ferdi olan Zorunlu Varlık da mâhiyetten mücerred kalmaz. O halde zikredilen delilin amacı, Zorunlu için varlık ile hakikatin aynı olmadığını ortaya koymaktır.²²⁰ Ancak İbn Mübârekşâh, soyutlanmanın varlıksal boyutu olmadığı için Zorunlu Varlık'ın illete muhtaç kalmayacağı şeklindeki cevabın Şîrâzî tarafından eleştirildiğini ifade eder. Buna göre soyutlanma, her ne kadar Kâtibî'nin iddia ettiği

²¹⁸ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 13.

²¹⁹ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s.13. Şîrâzî'nin benzer açıklamaları için bkz. Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 3b.

²²⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 44.

üzere yokluksal sahip olsa bile mümkün kategorisinde sayıldığından ötürü Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın soyutlanmasında bir illetinin olması kaçınılmazdır. İbn Mübârekşâh ise Şîrâzî'nin itirazını yerinde bulmaz. Zira o, her mümkünün illeti olmalıdır yargısının, soyutlanmanın mümkün olmasından hareketle ona da yüklemlesmesini doğru bulmaz. Çünkü varlıksal boyutu olan mümkünlerin bir illetinin olmasından bahsedilebilir. Nitekim yokluksal özelliği hâiz mümkünlerin de bir illeti vardır ki o da, varlığının illetinin olmamasıdır. Nitekim illetin yokluğunun ma'lûlün yokluğunu gerektirir.²²¹

İbn Mübârekşâh'ın asıl cevabı, varlığın teşkikle yüklenmesi halinde Zorunlu Varlık için soyutlanmanın gerektiğinin ileri sürülemeyeceği şeklindedir. Buna göre Fahreddîn er-Râzî tarafından Zorunlu'nun varlığı ile hakikatinin aynı olmaması için ileri sürülen şüphelerin ilkinin teşkil eden bu argümantasyonun teşkik faktörü dikkate alındığında bertaraf edilebileceği vurgulanır. Yani Zorunlu Varlık'ın soyutlanmasında ayrı bir illete sahip olabileceği endişesinden hareketle, varlığının tecerrüdü gerektirmediğini kabullenmek doğru değildir. Zira Zorunlu Varlık'ın ayrı bir illete muhtaçlığının ortaya çıkabilmesi için teşkikle yüklemlesenen varlığın mücerred varlık olması gerekirdi. Halbuki Zorunlu için mücerred olan, genel varlık değil de özel varlığa denk düşmektedir. Yani Zorunlu ve mümkün varlığın teşkik seviyelerinin aynı düzeyde olmamasından ötürü, her ikisinin varlıklarının tecerrüdü gerektirip gerektirmeme açısından farklılık arz ettiğini söylemek gerekir.²²² Aslında Fahreddîn er-Râzî tarafından ileri sürülen delile yönelik İbn Mübârekşâh'ın asıl itirazı, varlığın kendisi için soyutlanmanın gerekmesi durumunda, bunun varlığın fertleri için de geçerli olmamasına dayanmaktadır. Yani teşkik faktörü dikkate alındığında bu tarz bir zorunluluktan bahsedilemez. Zira varlığın Zorunlu ve mümkünün bütün fertlerine eşit düzeyde yüklemlesmesi halinde söz konusu delilin içerdiği öncüllerin doğruluğundan bahsedilebilir. Nitekim Zorunlu Varlık zâtından ötürü mâhiyetten soyutlanmayı, mümkün varlık ise zâtı gereği mâhiyete ilişmeyi gerektirdiği için her birinin varlığının hakikatinin aynı olduğu söylenemez.²²³ Halbuki Fahreddîn er-Râzî'nin delili ve

²²¹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 45-46.

²²² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 48.

²²³ Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, s. 281.

öncülleri varlığın *mütevâtı* bir şekilde bütün fertlere yüklememesi kabulü üzerine inşa edilmiştir ki, Kâtibî ve şârihlerin bunu kabul etmediğini söyleyebiliriz.

Kâtibî, İbn Sînâcî yaklaşımın aksine Fahreddîn er-Râzî'nin Zorunlu'nun varlığının bizce bilinip mâhiyetinin bilinmemesinden ötürü Zorunlu Varlık'ın mâhiyetine zâit olması görüşünü savunduğunu belirtir. Fahreddîn er-Râzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin beşer tarafından bilinmeyip varlığının bilineceğinde ortak bir yaklaşım olduğu için mâhiyetin varlıktan başkalığının kabul edilmesi gerekir. Nitekim bilinen tarafın bilimeyen taraftan başka olduğunun bilgisi zorunluluk arz eder. Katibî, Fahreddîn er-Râzî'nin ileri sürdüğü bu şüpheyi karşılık Zorunlu'nun özel varlığının akledilir olmadığını ileri sürerek cevap verir.²²⁴

Hillî ise O'nun genel varlığından başka bir de özel varlığının olmadığını belirtir. Yani O'nun varlığı, varlık olması bakımından varlığın tamamen O'na özgü olan zâtına izâfetinden ibarettir. Nitekim tümel anlamlar izâfî olsun olmasın, tikel anlamlarından onlara zâit olmuş hususiyetlerle başkalaşırlar. Yoksa tikele nazaran tümel olanın varlığından bahsedilemez. Her özel varlığın, diğer özel bir parçaya eklenmeyen tümelden bir parçası (hissa) vardır. O halde Hillî'nin görüşüne göre genel varlık anlamının O'nun mâhiyetine izâfeti haysiyetiyle bilinmesi söz konusudur.²²⁵ Hillî'nin bu mesele bağlamında Kâtibî'yi eleştirirken kelâmcı yönünün ağır bastığı söylenebilir. Nitekim Zorunlu Varlık'ın özel varlığının zâtına zâit olup olmadığı esas tartışma noktasını oluştursa bile, Kâtibî özel varlığı genel varlıktan ayırmaya çalışırken, Hillî ise özel varlık ile genel varlığın aynı hakikate sahip olduğunu vurgulamıştır. Zira hükemâ, özel varlıkların her birinin ayrı bir hakikate sahip olduğunu söylerken, kelâmcıların çoğunluğu ise özel varlıklar ile genel varlığın aynı hakikati oluşturduğu tezini benimsemiştir. Yani mümkünler ile Zorunlu Varlık'a nispet edilen varlığın hakikati, var olma anlamından ibarettir. Bu anlamın değişmesi ise izâfe edildiği mâhiyetlere göre farklılık arz eder. Dolayısıyla genel ve özel varlık şeklinde ikili bir ayırım yerine her ikisi için de ortak bir anlamı ifade eden var olmanın izâfe edildiği mâhiyetlere göre değişkenlik arz etmesi söz konusudur. Zira herhangi

²²⁴ Kâtibî, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhasssal*, C. 1, s. 288-289.

²²⁵ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 14.

bir mâhiyete nispet edilen özel varlık anlamı, esasında genel varlığın bir parçası (hıssa) konumundadır.²²⁶

Zorunlu'nun varlığı ile mâhiyetinin aynı olması gerektiği tezinde, O'nun özel varlığı ile mâhiyetinin aynısı olmasının Kâtibî, Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh tarafından dile getirilen bir husus olduğu söylenebilir. Hillî'nin yukarıda belirttiğimiz görüşü hariç, bütün var olanlar için ortak anlamı teşkil eden genel varlık anlamının O'nun mâhiyetiyle aynı olup olmamasının tartışılan bir boyutu teşkil etmediği söylenebilir. Nitekim esas mesele Zorunlu'ya ait özel varlığın mâhiyetiyle aynı olup olmaması etrafında şekillenmiştir. Zorunlu Varlık için özel varlık ile mâhiyetin aynı görülmesi, O'nun bileşik bir varlığa dönüşmemesini ve mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık-mâhiyet ayrımına tabi olmamasını sağlamıştır. Dolayısıyla Zorunlu'nun varlığının bilinip, mâhiyetinin bilinmediği yargısından hareketle varlığının mâhiyetiyle aynı olmadığını savunmak doğru değildir. O'nun varlığının bilinen boyutu, bütün mevcutlar arasında ortak olan var olma anlamıdır. İlk İlet'in bilinmeyen yönü ise mâhiyetiyle aynı olup zâtıyla kâim olan özel varlığıdır. Dolayısıyla O'nun özel varlığı ile mâhiyeti bir olup hakikati diğer varlıklardan farklılık arz eder.

Kâtibî'nin, Fahreddîn er-Râzî'nin üçüncü deliline karşılık Zorunlu'nun varlığı ile hakikatinin aynısı olmasını temellendirebilmek için zorunluluğun mâhiyetin aynısı olması gerektiğini ileri sürmesi, Hillî ve İbn Mübârekşâh tarafından eleştirilmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin zorunluluğu izâfî nitelik olarak görüp Zorunlu'nun varlığının hakikatine zâit olduğu görüşünü savunmasına karşılık, Kâtibî'nin zorunluluk ile mâhiyetin aynısı olmasını kabul ettiği önceden belirtilmişti. Hillî'ye göre zorunluluktan anlaşılan şey, mâhiyet ile varlık arasındaki nispetin istiğna temelinde vuku bulmasıdır. Zorunluluğun bu anlamının mâhiyete zâit oluşunda şüphe yoktur. Şayet zorunluluğun nispet olma dışındaki başka bir fonksiyonunun olduğu ileri sürülürse, zaten bu konuda tartışmanın zemini ortadan kalkacaktır. Halbuki akıl ise zorunluluğun istiğna temelli nispet anlamına mebnî olduğunu bilmektedir.²²⁷ İbn Mübârekşâh ise zorunluluğa bir şeyin zâtından ötürü varlığı hak etmesi anlamı verilip, bunun O'nun mâhiyetinin aynısı olmasını iddia etmenin birbiriyle uyumsuz olacağı

²²⁶ Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, s. 261-262.

²²⁷ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 14.

kanaatindedir.²²⁸ Buna binâen zorunluluğun, Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin aynısı olup olmadığı meselesinin, Kâtibî ve şârihler tarafından müstakil olarak ele alındığı görülmektedir. Özellikle zorunluluğun anlamı, varlıksal (sübûtî) olup olmaması ile Zorunlu Varlık'ın mâhiyetiyle özdeş olup olmaması analiz edilmektedir. Zira Zorunlu Varlık'ın zorunluluk niteliği ile mâhiyetinin ayrı iki unsur olması durumunda bileşik varlık haline gelmesi gündeme gelecektir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın karakteristik özelliği olarak zorunluluğun mâhiyetle aynı olup olmaması, varlığın mâhiyetin aynısı veya ona zâit olduğu meselesinin uzantısı niteliğindedir.

2.1.1.2. İlk İlet'in Zorunluluğu İle Mâhiyetinin Aynı Olması

Zorunluluk; iktizâ, istihkâk, icâb, istiğna gibi mefhûmlarla ilişkilendirilip başkasına dayanmama, ihtiyaç duymama anlamı için kullanılan bir kavramdır. Mâhiyetin zorunlulukla nitelenmesi veya onunla eşdeğer görülmesi, zâtından ötürü varlığı gerektirmesini ifade eder. Varlığın zorunlulukla nitelenmesi ise başkasına ihtiyaç duymaksızın mâhiyetin kendisini gerektirmesi anlamına gelir. Zorunluluk niteliği (i) zâtın varlığında başka bir şeye ihtiyaç duymaması, (ii) zâtının varlığını gerektirmesi ve (iii) zâtın kendisi aracılığıyla başkalarından ayırt edilmesini sağlama anlamlarını hâizdir.²²⁹ Zorunlu için zorunluluğun mâhiyetin aynısı olması ise O'nun zâtının varlığı gerektirmesi anlamıyla ilişkilidir.

Kâtibî'nin belirttiği üzere hükemâ nezdinde zorunluluğun, Zorunlu Varlık'ın zâtından ibâret görülmesi gerektiği anlamı ön plana çıkarken, mütekellimîn ise zorunluluğun, Zorunlu'nun varlığında başkasına muhtaç olmamasından ibâret olan yokluksal anlamının olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin, bunun için iki farklı argümantasyonu ön plana çıkarıp zorunluluğun varlıksal ve zâit olması halinde ortaya çıkabilecek ihtimallerin imkânsızlığından hareket eden bir yöntemi tercih edildiği görülür. (i) Buna göre zorunluluk, varlığa zâit ve varlıksal bir şey olduğunda ya varlık zorunluluğa tâbi kılınmıştır ya da zorunluluk varlığa tâbi kılınır. Şayet varlık, zorunluluğa tâbi kılınırsa asıl konumda olması gereken varlığın ardıl pozisyona düşmesiyle zorunluluğun asıl konuma sahip olması gibi kabul

²²⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 46.

²²⁹ Kefevî, *el-Külliyât*, s. 781.

edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Zira zorunluluk, esas itibariyle varlığın pekişmesini ifade eden bir nitelik olup nitelenen konumundaki varlığa tâbi olmak durumundadır. Bunun tam tersi bir şekilde varlık, zorunluluğa tâbi kılındığında ise tâbi olan tâbi kılınana muhtaç kalacağından ötürü, varlığın zorunluluğa muhtaç kalması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Böylece varlığa muhtaç kalan zorunluluk, varlık bakımından muhtaç kalınan pozisyona düşer ki bu kabul edilemezdir. İkinci bir ihtimal olarak zorunluluğun varlığa tâbi olması halinde ise başkasına muhtaç olanın imkânı gerektirmesinden ötürü, zâtıyla zorunlu olanın zâtıyla mümkün dönuşmesi gibi bir sonuç aklen kabul edilemez. Zira Zorunlu Varlık, zorunluluk sayesinde asıl hüviyetini kazandığı için bu niteliğin imkânı gerektirmesiyle zât sahibi Zorunlu Varlık'ın da mümkün varlık kategorisine girmesi arasında paralellik olacaktır. (ii) Aynı şekilde zorunluluğun, Zorunlu'nun varlığına zâit olması takdirinde kendisi için yokluğun elverişli olup olmaması şeklinde iki seçenek belirir. İlk ihtimal olan yokluğun elverişli olmasının, peşi sıra Zorunlu Varlık'ın kendisinin de yokluğuna yol açacağı için elenmesi gerekir. Zira zorunluluk, Zorunlu Varlık için illet mesabesinde olduğundan ötürü illetin yokluğuyla ma'lûlün yokluğu gereklilik arz eder. İkinci ihtimal olarak yokluğun zorunluluk için elverişli olmaması da imkânsızdır. Çünkü zorunluluk için yokluğun imkânsız olması, varlıkta zâtıyla zorunlu olan iki varlığın olmasının imkânsızlığından değil de, müessirinin zorunluluğundan kaynaklıdır. Bu durumda ise mâhiyetin zorunlu olmasından önce zorunlu olması ve bu şekilde teselsüle giden bir sürecin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır ki, bu da kabul edilemez bir sonuçtur.²³⁰

Kâtibî, zorunluluğun Zorunlu Varlık'ın zâtına zâit olup haricinde kalan bir nitelik olduğu görüşünde olanların kalkış noktasının zorunluluk, imkân ve imkânsızlık mefhûmlarının yüklemelerin konularına olan nispetlerinin niteliği olarak görülmesi olduğunu belirtir. Nitekim insanın zorunlu olarak canlı olması, taş olmasının imkânsızlığı ile yazar olabilmesinin imkânı gibi örnekler, konu ve yüklemden sonra nispetin niteliğinin vuku bulabileceğini göstermektedir. O halde zorunluluk da Zorunlu Varlık'ın zâtından iki mertebe sonrasına kalır. Şayet zorunluluk, zâtın aynısı veya bir parçası kılınsa, bir şeyin kendinden iki mertebe sonraya kalması gibi imkânsız

²³⁰ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal*, C. 1, s. 289-290.

bir sonuç ortaya çıkacaktır ki bu da kabul edilemez. Ona göre bu argümantasyona cevap olarak iki şey arasındaki nitelik ve nispetin konu ve yüklemde sonraya kalamayacağı şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir.²³¹ Nihâyetinde **el-Mufasssal** adlı eserde Kâtibî'nin, Fahreddîn er-Râzî'nin tezine paralel olarak yaptığı açıklamalarda zorunluluğun Zorunlu Varlık için varlıksal olması yerine yokluksal anlamı ifade eden başkasına muhtaç olmama anlamıyla ilintili olduğu vurgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerini açıklama bağlamında meseleyi ele alsa bile onun, zorunluluğun Zorunlu Varlık'ın zâtıyla aynı gören yaklaşıma yönelik herhangi bir itirazda bulunmaması dikkat çekicidir. Zira Kâtibî, görüleceği üzere **Hikmetü'l-'ayn**'da zorunluluğun mâhiyetin aynısı olduğunu savunur.

Fahreddîn er-Râzî, zorunluluğun varlıksal olmadığını kanıtlayan bir diğer delile daha yer vermektedir. Buna göre zorunluluğun varlıksal statüsünün olması halinde ya mâhiyetin tamamı ya parçası ya da onun haricinde kalması gerekirdi. İlk ihtimal zâtıyla Zorunlu ile zorunluluk arasındaki farkı ortadan kaldırdığı için kabul edilemez. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın hakikatinin insan tarafından algılanamaması, ilk ihtimali devre dışı bırakmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'ye göre diğer iki ihtimal ise Zorunlu Varlık'ın bileşik hale bürünüp muhtaç konumuna düşüreceğinden kabul edilemez.²³² Dolayısıyla Fahreddîn er-Râzî zorunluluğu, varlıksal olmadığından ötürü zâta zâit olmadığı görüşünü savunurken hangi anlamın dikkate alındığı önem arz etmektedir. Nitekim Kâtibî'nin belirttiği üzere zorunluluğun; zâtından ötürü varlığı hak etme ve varlığında başkasına dayanmama şeklinde iki anlamı ön plana çıkmaktadır. Şayet zorunluluk ile varlığında başkasına dayanmama anlamı kast edilmişse, bunun yokluksal ('ademî) olmasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken, zâtından ötürü varlığı hak etme anlamı kast edilmişse, bunun varlıksal olup mâhiyetin aynısı olup olmadığı tartışmalı kısmı oluşturmaktadır.²³³

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da zorunluluğun anlamını *Zorunlu Varlık'ın zâtından dolayı varlığı hak etmesi* şeklinde ifade eder. O'nun için olmazsa olmaz bir nitelik

²³¹ Kâtibî, **el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhasssal**, C. 1, s. 291.

²³² Râzî, **Me'âlim Usulî'd-dîn**, s. 35.

²³³ Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas**, 229a.

mesâbesinde kabul edilen zorunluluk, zâtın başka bir şeye ihtiyaç duymamasını ortaya koyması ve ona ilişkin bir anlam olması hasebiyle İlk İllet'in ma'lûlû olarak ele alınmıştır. Yani zorunluluk, Zorunlu Varlık'tan ayrı bir şekilde düşünülemediği gibi O'nun zâtının tahakkuk etmesinin gereği olarak anlaşılabilir. Zorunluluk niteliği olmaksızın İlk İllet'in varlığının gerçekliğinden bahsedilemeyeceğinden, bu niteliğin varlıksal bir hüviyetinin olması kaçınılmazdır. Kâtibî, zorunluluğun anlamı ve varlıksal bir hüviyetinin olduğunu belirttikten sonra, Zorunlu'nun mâhiyetiyle aynı olduğu yargısını temellendirmeye çalışır. Buna göre zorunluluk, mâhiyetin aynısı olmazsa ya mâhiyete içkin olurdu ya da haricinde kalırdı ki, her iki ihtimal de imkânsızlığa yol açar. Zira zorunluluk mâhiyete içkin olursa, Zorunlu'nun mâhiyetinin basitliği ortadan kalkıp bileşik varlığa dönüşmesi gerekecektir. Zorunluluğun, mâhiyetin haricinde kalması durumunda ise nitelik mesâbesinde olan zorunluluğun, nitelenen konumundaki mâhiyetin varlığını öncelemesi gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Çünkü varlığı hak etme anlamı itibariyle zorunluluğun, mâhiyetin varlığını ontolojik açıdan öncelemesi, bu tarz bir imkânsızlığı doğurmaktadır. Dolayısıyla varlığı hak etme anlamına gelen zorunluluğun, doğal olarak varlığın kendisini önceleyen bir tarafı vardır. Bu yüzden zorunluluğun mâhiyetin haricinde kalması seçeneği de yanlıştır.²³⁴ Zira mâhiyetin zorunlu olmadıkça var olamayacağı apaçıktır. Varlıksal bir nitelik konumundaki zorunluluğun zâta önceliği durumunda başkasıyla kâim olup Zorunlu'nun mâhiyetinden müstağni kalabilmesi de imkânsız bir sonuçla bizi karşı karşıya bırakacağından, zorunluluğun mâhiyetin aynısı olması gerektiği ileri sürülmüştür.²³⁵

Mamâfih Zorunlu Varlık, varlığını zâtından ötürü hak etmesi şeklinde tanımlanan zorunluluk özelliği sayesinde kendisinden başka her şeyden müstağni kalabilmiştir. Nitekim O'nun, doğrudan kendi zâtına dayandığını hesaba kattığımızda, başkasına dayanması tek bir ma'lûlûn iki illetinin olamayacağı ilkesi gereği imkânsızdır. Hillî'nin belirttiği üzere Kâtibî, varlığın pekiştirilmesi anlamına geldiğinden zorunluluğun, varlıksal bir içeriğinin olduğu kanaatindedir. Zira herhangi bir şey çelişigiyle pekiştirilemeyeceğinden, varlık ve zorunluluk ilişkisinde pozitif bir

²³⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 31.

²³⁵ Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 74.

etkileşimin olduğunu söylemek gerekir. Yani zorunluluk, varlığın gücünü teyid ettirdiğinden varlıksal bir hüviyete sahiptir. Ancak Hillî, Kâtibî'nin zorunluluğun varlığın sübûtunu sağlama rolüne sahip olduğunu söylemesine itiraz etmektedir. Çünkü zorunluluk, şeyin varlığı hak etmesi olarak açıklandığında ister istemez mâhiyet ve varlık arasındaki bir izâfet olması gerekecektir. İzâfetlerin de izâfeti oluşturan her iki unsurdan sonraya kalması kaçınılmazdır. Ayrıca ona göre, Kâtibî'nin zorunluluğun anlamı ve varlıksal bir nitelik oluşunu temellendirirken çıkmaza düştüğü nokta, zihinsel düzlemde tahakkuk eden anlamları haricî düzleme de tatbik etmesidir. Bundan dolayı zorunluluğun hariçte tahakkuk etmeyen itibarî nitelikler içerisinde yer aldığını dikkate almak gerekir. Aksi halde teselsülün vuku bulması veya Zorunlu'nun zorunlu olmaktan çıkması gibi kabul edilemeyecek sonuçlar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla zorunluluğun varlıksal olup olmadığı meselesinde, Hillî zihinsel ve haricî düzlemin ayrı gerekleri olduğundan bunların her birisinin birbirlerine indirgenmemesi gerektiğini vurgulayarak zorunluluğu aklî ve itibarî bir nitelik olarak kabul etmiştir.²³⁶

İbn Mübârekşâh, zorunluluğun, varlığın tahakkuk etmesinin dayanak noktasını teşkil etmesinden ötürü varlıksal bir temele dayandığına yönelik Kâtibî'nin yukarıda zikrettiği delilini eleştirir. Bu delile göre bir şey zorunlu olmadıkça yani varlığı hak edecek şartların ortaya çıkıp yokluğa maruz kalmasına yol açan engeller ortadan kalkmadığı sürece var olamayacağından zorunluluğun varlığın illeti kıvâmında olması kaçınılmazdır. Bu durumda ise bir şeyin zorunlu olduğu sürece mevcut olması söz konusu olabilir. Ancak zorunluluğun varlığa önceliği, ona göre Zorunlu değil de mümkün varlıklar için geçerlidir. Mümkünün zorunlu olma halinin varlığını öncelemesi ise, ileride görüleceği üzere tam illetinin varlığı anında mümkünün varlık sahnesine çıkmasının zorunluluğu meselesiyle ilişkilidir. O halde İbn Mübârekşâh'a göre zorunluluğun varlığı hak etme anlamı itibariyle Zorunlu'nun da varlığını öncelediğini ve buradan hareketle de varlıksal bir nitelik mesâbesinde olduğunu ileri sürmek doğru değildir.²³⁷

Yukarıda belirtildiği üzere Zorunlu Varlık'ın zâtından ötürü varlığının gerçekliğini kazanmasını ifade eden zorunluluğun, O'nun varlığının dayanak noktasını

²³⁶ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 73-74.

²³⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 137-138.

teşkil edebilmesi için varlıksal bir konumunun olması gerektiği Kâtibî tarafından ileri sürülmüştü. Aksi halde yokluğa dair bir şeyin, varlığın illeti olmasının kabul edilmesi gerekecektir. İbn Mübârekşâh ise zorunluluğun asıl olarak varlığın mâhiyete nispetini ifade eden bir nitelik olduğunu, yoksa denildiği üzere mâhiyetin zâtından ötürü varlığı hak etmesi anlamına gelmediği kanaatindedir. Bundan ötürü de zorunluluk, Kâtibî'nin aksine Hillî'nin de belirttiği üzere aklî bir itibar olarak kabul edilmelidir. Ayrıca İbn Mübârekşâh'a göre, zorunluluğun varlığı hak etme anlamı itibariyle varlığı öncelediğini söyleyip aynı zaman da mâhiyetle aynı olduğunu ileri sürmek de birbiriyle uyumluluk arz etmez. Zira varlığı hak etmeyen için varlığın tahakkuk etmeyeceği yargısı tartışmalıdır. Bu durumda zorunluluk ya varlığı önceler ya da öncelemez şeklinde aklî bir sınırlamayla varlığı hak etmeyen tahakkuk etmeyeceği yargısının doğruluğu eleştirilebilir. Yani zorunluluk varlığı öncelerse, varlık ile mâhiyetin aynı olmasından ötürü mâhiyeti de öncelemesi gerekecektir. Ancak bir şeyi önceleyen, aynı anda o şeyin aynısı olmayacağı apaçıktır. İkinci seçenek olarak zorunluluğun varlığı öncelemediği söylendiğinde ise bu durum ilk başta zikredilen iddianın ortadan kalkmasına yol açar. Dolayısıyla hem zorunluluğun varlığı gerektiren bir rolünün olduğunu ileri sürmek hem de zorunluluğun Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin aynısı olduğunu iddia etmek birbiriyle tutarlılık göstermez. Çünkü belirtildiği üzere zorunluluğun varlığın gerçekliğine yol açan bir unsur olduğunu söylemek, varlıktan başka bir gerçekliğinin olduğunu kabullenmeyi gerektirir. Zorunluluk, varlıktan başka olunca mâhiyetten de başka olmayı beraberinde getirir. İbn Mübârekşâh zorunluluğun varlığı gerektirip mâhiyetle de aynısı olmasının kabul edilemeyeceğine dair kanaatini yinelemektedir.²³⁸

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da zorunluluğun varlıksal hüviyetinin olmadığını ileri sürenlerin delillerine de yer verip bunların zayıf taraflarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre zorunluluğun varlıksal olmadığı tezini savunanların hulfî kıyasa dayalı delilleri şu şekilde aktarılabilir:

“Zorunluluk, şayet varlıksal olsaydı zât ile varlık arasındaki bir nispet olduğu için zâta zâit olurdu. Böylece varlık açısından diğer mevcutlarla eşit olup mâhiyet bakımından onlardan farklı olurdu. O vakit zorunluluğun varlığı, mâhiyetinden başka olurdu. Zorunluluğun mâhiyeti, bu varlığı kendi

²³⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 138-139.

olması açısından hak etmemişse yokluğu mümkün olurdu. Aynı şekilde Zorunlu da bu şekilde (yok) olurdu. Şayet zorunluluk varlığı hak ederse, onun için gerekli olan bu hak etme zâit olursa teselsüle yol açar, şayet zâit olmazsa zorunluluk zâit ve varlıksal olmazdı. Oysa takdir edilen bunun tersiydi. (Yani zorunluluğun zâit ve varlıksal olmasıdır). Çünkü varlığı hak etme, varlığı öncelemektedir. Şayet (zorunluluk) varlıksal olursa, niteliğin nitelenen için olan varlığının, nitelenenin varlığından önce olması gerekirdi. Çünkü (zorunluluk) varlıksal olursa, zât ve varlık arasında bir nispet olduğu için zâtın haricinde kalırdı. Nispetin, nispet olunan iki şeyden farklı olmasının zorunluluğundan ötürü mümkün olurdu. Zira nispet, nispet olunan iki taraf arasında olmaya muhtaçtır. Bu yüzden illetinin zorunlu oluşuyla zorunlu olabilir. Bu durumda ise mâhiyet için bu zorunluluk (özellığı) olmadan zorunluluğunun olması gerekirdi ki bu saçmadır”.²³⁹

Kâtibî, zorunluluğun varlıksal hüviyeti olması halinde zâta zâit olacağı şeklindeki ilk itiraza karşılık, zorunluluğun mâhiyetin aynısı olduğunu ileri sürerek cevap vermeye çalışır. Ayrıca yukarıdaki pasajda iddia edildiği üzere mâhiyetinin mümkün olması halinde Zorunlu (Vâcib) olanın da mümkününe dönüşeceği kabul edilmeyebilir. Zira niteliğin imkâna dair bir özellik taşıması, nitelenenin de buna bağlı olarak imkâna ait bir özelliğe sahip olacağı anlamına gelmez. Diğer yandan farz edildiği üzere zorunluluğun varlığı hak etmesinin zâitliğe yol açtığı ve bundan dolayı kabul edilemeyecek bir teselsülün meydana geldiği de reddedilebilir. Kâtibî, zorunluluğun varlıksal olması halinde varlığı hak etme anlamından ötürü varlık konumundaki nitelenenden önce geleceği itirazına karşılık, zorunluluğun, varlığın sübûtundan önceki hali ile var olmadan önce nitelenen için sâbit olmasının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Zira gerekli olan şey, niteliğin nitelenenden önce var olabilmesidir, yoksa niteliğin nit nitelenen elenmiş için olmasının, önce gelmesi değildir. Son olarak zorunluluğun varlıksal olması halinde nispet oluşundan ötürü zâtın haricinde kalıp mümkününe dönüşeceği itirazına karşılık olarak ise zorunluluğun nispet olmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Ayrıca onun nispet olması kabul edilse bile, ona göre nispetin her iki tarafından farklılık arz etmesi gerektiği reddedilebilir.²⁴⁰

Hillî, zorunluluğun varlıksal olmadığını ortaya koymak için ileri sürülen delillere yönelik Kâtibî’nin zikrettiği cevapları son derece yetersiz görüp eleştirmektedir. Zira zorunluluğun varlıksal bir nitelik olması halinde nispet ve izâfet

²³⁹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 31.

²⁴⁰ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 31-32.

kâbilinden olması gerekir. Bu durumda ise mefhûm itibariyle müstakîl bir mâhiyetinin olduğu söylenemez. Dolayısıyla zorunluluğun hem varlıksal olup hem de mâhiyetin aynısı olduğunu söylemek, Zorunlu olanın mâhiyetinin nispetler kategorisinden olmasını gerektirir ki böyle bir sonucu kabullenmek mümkün değildir. Ayrıca ona göre Kâtibî'nin, zorunluluğun tek başına nitelik olarak önce gelmesi ile nitelenen için nitelik olması kaydıyla önce gelmesi arasında fark olduğunu gözeterek, zorunluluğun ontolojik bir realitesinin olduğunu ileri sürmesi, zayıf bir çıkarıma dayanmaktadır. Çünkü Hillî'ye göre nitelenenin varlığından önce niteliğin herhangi bir gerçekliğinden bahsedilemediği gibi, niteliğin kendi zâtıyla veya başkasıyla kâim olabilmesi de kesinlikle yanlıştır. Aksi halde niteliğin nitelik olmaktan çıkması veya niteliğin başka bir şeyle kâim olmasının imkânsızlığı gerekecektir. Sonuçta Hillî'nin, Kâtibî'yi tahkîk ve sorgulama gücünün zayıflığından ötürü bu eleştirelere verdiği cevapları beğenmeyip sert bir üslupla eleştirdiği görülmektedir.²⁴¹ Hillî'ye benzer açıklamalarda bulunan Şîrâzî de, zorunluluğun hariçte tahakkuk etmeyip aklî ve itibarî bir mefhûm olduğu kanaatindedir. Kâtibî'nin, zorunluluğun varlıksal olmadığını ileri süren delillere yönelik cevapları ona göre de güçlü değildir.²⁴²

Yukarıdaki pasajda zorunluluğun varlıksal olması halinde, zât ile varlık arasında nispet oluşundan ötürü zâit olacağı iddia edilmişti. Böylece zorunluluğun kendisi, varlıkta diğer mevcutlarla ortak olup mâhiyeti itibariyle farklılık arz edeceğinden varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalacaktır. Zorunluluğun mâhiyetinin kendisi, varlığı hak etmediğinde ise yokluğu mümkün olabileceğinden Zorunlu olanın da yokluğa maruz kalacağı ileri sürülmüştü. Çünkü Zorunlu olan zorunluluk özelliği sayesinde zorunlu olur. Buna yol açan etkenin zâtından ötürü mümkün olması durumunda, Zorunlu olanın mümkün dönuşmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak zâtından ötürü Zorunlu olanın mümkün dönuşmesi kesinlikle imkânsızdır. Ayrıca zorunluluğun zâtından ötürü mümkün olması, yokluğa elverişli olmasını gerektirir. Bu durumda ise zâtıyla Zorunlu olanın da yokluğa elverişli bir varlık haline gelmesi söz konusu olacaktır. Çünkü zorunluluk, Zorunlu olanın gereği olduğundan O'nun varlığının zorunlu oluşu için başkasına ihtiyaç duyması imkânsızdır. Nitekim ma'lûlün

²⁴¹ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 77-78.

²⁴² Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 17b-18a.

yokluğunun imkânı, illetin yokluğunun da imkânını gerektirmektedir.²⁴³ Dolayısıyla zorunluluğun varlıksal olması halinde, nispet oluşundan hareketle varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalacağı ve bunun da Zorunlu olanın mümkününe dönüşmesi gibi kabul edilemez sonuçlara yol açmasından ötürü zorunluluğun varlıksal olmadığı ileri sürülmüştür. Ancak İbn Mübârekşâh, zikredilen delilin zayıf çıkarımlara dayandığı için zorunluluğun varlıksal ve zâit olmamasının bu şekilde temellendirilmesini eleştirmektedir.

İbn Mübârekşâh'a göre niteliğin nitelenen için var olabilmesi, nitelenenin kendinde var oluşunun bir uzantısı konumundadır. Yani nitelenen olmaksızın niteliğin kendinde bir varlığı olamaz. Ancak bu, zorunluluğun varlığa zamansal bir önceliğinin olması halinde kesinlikle olması gereken bir ilkedir. Bununla birlikte varlığın kesinlikle zorunluluktan geri kaldığı da söylenemez. Zira kendisi olması hasebiyle mâhiyet, her ne kadar var veya yok olmasa bile varlık ve yokluk niteliğinden yoksun kalamaz. Şayet varlık niteliğinden yoksun kalırsa yok olması veya tam tersi bir şekilde mâhiyetin varlıkla nitelenmesi söz konusu olur. Dolayısıyla İbn Mübârekşâh, zorunluluğun mâhiyetin aynısı olduğunu söyleyen Kâtibî'yi eleştirmektedir. Zira zorunluluk, mâhiyetin varlığı zâtından ötürü hak etmesi şeklinde anlaşıldığında, mâhiyetin kendisi olması yerine mâhiyet ile varlık arasındaki nispeti ifade etmektedir.²⁴⁴

Sonuç olarak zorunluluk, varlığın kendi özünden neşet etmesiyle başkasına muhtaç olmama ve dayanmama özelliğini ortaya koyması hasebiyle Zorunlu Varlık için ifade edilen en temel kavramdır. Zorunlu Varlık'ın kendi biricik varlığı sayesinde gerçekliğini kazanması, zorunluluk özelliği sayesinde. Bu gerçekliğin doğasını anlamak için zorunluluk özelliğinin O'nun zâtıyla olan irtibatının doğru anlaşılması gerekir. Zorunluluk, varlığı kendi zâtından olan Zorunlu Varlık'ın herhangi bir mâhiyetle değil de mahza kendinden ötürü var olduğunu vurgulayan ve İlk İllet olarak diğer varlıklardan ayırt edici tarafı ön plana çıkaran bir niteliktir. Kâtibî, zorunluluğun varlığı hak etme anlamına referansla Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin aynısı olup O'nun dayanak noktasını oluşturduğu kanaatinde iken Hillî, Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh ise

²⁴³ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 139-140.

²⁴⁴ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 141-142.

zorunluluğu varlıksal bir nitelik olarak görmek yerine kavramsal ve aklî bir itibar olarak ele alıp hariçteki mâhiyetle özdeşleştirme eğilimi içerisinde olmamışlardır. Onlara göre Kâtibî, özellikle zihinsel ve haricî düzlemin gereklerini birbirinden ayırmamasından ötürü zorunluluğun aklî bir anlama hâiz olduğunu gözardı etmiştir. Zira zihinsel düzlemde tebarüz eden varlığı hak etme anlamı olarak zorunluluk ile varlığın birbirinden ayrılmasının hariçte de aynı şekilde vuku bulmadığı Hillî, Şîrâzi ve İbn Mübârekşâh tarafından Kâtibî'ye yönelik ortaya konulan temel bir vurgu olmuştur. Zira Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mâhiyeti arasındaki nispetin niteliğini ifade etme anlamı dikkate alındığında hariçte zorunlu ve varlık şeklinde ikili bir ayrım yoktur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıklardan ayırt edici tarafı, ne mahza zorunluluk ne de varlıktır. Bundan dolayı O'nun için varlık ve zorunluluk şeklinde iki ayrı unsurdan bahsedilemez. O'nun varlığı kendiliğinden olup zorunluluk ise bu durumu ifade eden temel bir özelliktir. O halde zorunluluğun, kendi başına müstakil bir hakikati olup da O'nun varlığına ilişmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim zorunluluk esas olarak varlığın pekişmesi anlamını ifade edip Zorunlu'nun mahza özel varlığından başka bir mâhiyetinin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla şârihler, zorunluluğun zihinsel ve mantıksal gerçekliğinin olduğunu, Kâtibi ise ontolojik gerçekliğinin olduğunu ön plana çıkarmıştır denilebilir.

Zorunlu'nun varlığının kendi zâtından ötürü olup hiçbir şeye dayanmayıp muhtaç olmayışı, yokluğa ilişmemesi, varlık-mâhiyet ayrımı gibi kavramsal ikiliklerden berî olması ile zâtından ötürü zorunluluk özelliğine sahip olmasının, O'nun nedenselliğe tabi olmamasını ön plana çıkaran temalar olduğu söylenebilir. İlk İllet'in bütün açılardan zorunlu olmasıyla imkâna yol açacak her türlü çıkarımlardan ve illete muhtaçlığı doğuracak etkenlerden berî olmasıyla aşkın bir varlığa sahip olduğu söylenebilir. Bunun doğal sonucu olarak hem aşkınlığına hâlel gelmeksizin hem de her şeyin illeti, ilkesi ve fâili olarak kendinden başka diğer varlıklara nasıl varlık verdiği, akla gelen temel bir soru olarak ön plana çıkmaktadır. O'nun zâtının zorunlu oluşu gibi âlemin de bu zorunluluktan pay alarak mı varlığa geldiğini ortaya koyabilmek için, birden ancak bir çıkar ilkesiyle zorunlu nedenselliğin tesisi arasındaki ilişkinin açığa kavuşturulması gerekir. Böylece İlk İllet'in var olması kadar

varlık verirken de zorunluluğunu ortadan kaldıracak her türlü noksanlıktan nasıl uzak kalacağı ile fâil ve gâî illet olmasının anlamı anlaşılır bir hal alacaktır.

2.1.1.3. İlk İlet'in Varlık Verme Tarzı ve Birden Ancak Bir Çıkar İlkesi

Tarihsel olarak kökleri Plotin'e (ö. 270) dayandırılan sudûr teorisinin nedensellik ilkesiyle olan irtibatının güçlü bir şekilde vurgulanması, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkılarıyla olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğinin kilit ve kurucu bir unsuru olan sudûr teorisinin gayesi, varlığı kendinden olan İlk İlet'in ezelî, kadîm ve aşkın boyutuyla, her açıdan O'nun mukâbilinde kalarak varlığı kendinden olmayıp başkasına muhtaç kalan, değişikliğe tabi kalan varlıkların O'nunla ilişkisinin niteliğini ortaya koymaktır.²⁴⁵ Dolayısıyla sudûr teorisinin temel esprisi, İlk İlet'in zorunluluğa dayalı var olma tarzının nesneleri var edip onlara tesir ederken de herhangi bir noksanlığa maruz kalmaması fikrine dayanır. İlk İlet'in mahza varlığı, birliği ve zorunluluğuna paralel olarak, O'ndan meydana gelecek varlığın da bu özelliklerden yoksun bir varlık tarzına sahip olmaması gerekir. Bundan dolayı İlk İlet'in varlık verme tarzında basitliğinin ortadan kalkmaması için alet, alıcı ve şartlar gibi unsurların çoğalmaksızın kendisinden iki şeyin ortaya çıkamaması ele alınmıştır. İlk İlet için varlık verirken dikkat edilen bir diğer mesele de tam illet olarak İlk İlet'in varlığı anında ma'lûlünün varlığının zorunluluk arz edip etmeyeceğidir. Biz, bu meseleyi tam illet ve ma'lûl birlikteliği kısmında ele alacağımız için şimdilik sadece İlk İlet'in varlık verme tarzının mâhiyetine odaklanacağız.

Fârâbî'ye göre İlk İlet'ten diğer varlıkların zorunlu olarak varlık kazanması gerekir. O'nun haricinde kalan varlıkların gerçekliğinin yegane etkeni, O'ndan taşan feyizdir. Kendi varlığında İlk İlet'e borçlu olan varlıkların aynı zamanda O'nun varlığı için illet olması, gaye teşkil etmesi, yetkinlik kazandırması mümkün değildir. O'nun diğer varlıklara varlık vermesiyle yetkinliğinde ne azalma ne de artma söz konusu olur. Zira varlığı için hiçbir şeye muhtaç olmayıp kendi başına varlığının sürekliliğini sağlayan İlk İlet'in, biri kendi zâtı diğeri de başka şeylerin kendisinden çıkmasına yol açan bir diğer şeyden oluşmuş ikili bir yapısı yoktur. Başka varlıkların

²⁴⁵ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 37, 2009, s. 467.

O'ndan meydana gelebilmesi için zâtının dışında başka bir unsura gereksinim içerisinde olması kabul edilemez. Dolayısıyla O'nun zâtından neşet etmiş varlıkların, zamansal açıdan sonraya kalması düşünülemez.²⁴⁶ Çünkü Fârâbî'ye göre İlk İlet'in varlığı kendi zâtından ötürü iken, kendisi haricindekilerin varlığı ise O'nun varlığına eklenip tâbi konumundadır. O'nun zâtının varlık tarzı, diğer varlıkların zorunlu bir şekilde O'ndan taşmasını gerektirir. O, ne herhangi bir araza, ne kendinde olmayan bir şeyi ortaya çıkarabilecek bir harekete, ne de zâtının haricindeki bir alete ihtiyaç duyarak başkasının varlığına yol açmaktadır. Suyun ısınması için zâtının haricinde sıcaklığa, Güneş'in ısıtması için hareket etmeye muhtaç olması, marangozum herhangi bir eylemi için balta veya testereye muhtaç olması gibi haricî faktörlerin, İlk İlet için varlıkların meydana gelişinde herhangi bir rolünün olduğu söylenemez. Dolayısıyla İlk İlet'ten varlıkların sudûra dayalı yaratma modeli çerçevesinde ortaya çıkabilmesi için herhangi bir şartın veya engelin varlığından bahsedilemez.²⁴⁷ O halde Fârâbî metafiziğinde İlk İlet'in varlığıyla ma'lûlünü var etmesi için O'nun zâtının basitliği yanında hiçbir eksiklik içerisinde olmayıp haricî bir etkene ihtiyaç duymaması aktif bir rol oynar. O'nun zâtının varlığıyla birlikte ansızın ma'lûlünün de zorunlu olarak varlığa gelmesi, zâtının varlığının bir gereği olarak anlaşılmalıdır.

İbn Sînâ, Fârâbî'den miras aldığı birikimi kullanarak sudûr teorisinin güçlü bir felsefî zemine dayanması için nedenselliğin kurucu ilkelerinden olan illetin ma'lûlden varlık itibariyle daha öncelikli olduğu tezini devreye sokar. Buna göre illetin varlık vermesiyle ma'lûlün meydana gelebilmesi için öncelikle illetin varlığa sahip olması gerekir. Zira varlığı haketmeyen ve bunu tahakkuk ettirmemiş bir fâil illetin, başkası üzerinde de tesir icra edebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla illetin sahip olduğu varlık ile ma'lûlün illetten kaynaklı elde ettiği varlığın aynı ontolojik seviyede olması mümkün olmadığından, sudûra dayalı var etme modeline göre yukarıdan aşağıya doğru dikey bir akışın gerçekleşmesi gerekir. Şayet yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen sudûrun işleyişinde illetin ma'lûle ontolojik önceliği olmazsa, nedenselliğe dayalı olarak varlığa gelişten de söz edilemez. Bununla birlikte illetin ma'lûle zâtî önceliği ve kendi doğası çerçevesinde ma'lûlü var edebilmesi, zorunlu

²⁴⁶ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdî'ül-mevcûdât**, s. 52-53.

²⁴⁷ Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzıla**, s. 73-74.

nedensellik anlayışının tesisinde, birden ancak bir çıkar ilkesinin aktif rol oynadığını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın metafiziksel fâil illetin *birden ancak bir çıkar ilkesi* doğrultusunda varlık vermesini fizik ve metafizik alanı kuşatacak şekilde sistemli bir yapıya dönüştürmesi, onun ayırt edici tarafını oluşturmaktadır.²⁴⁸

İbn Sînâcı metafizik açısından İlk İlet'in her açıdan zorunlu olması, kendisinde hiçbir açıdan çokluğun kaynağı olmasına yol açacak itibarların da olmamasını gerektirir. Aksi halde O'nun basit varlık olup hiçbir açıdan illetinin olmadığı yargısına hâlel gelecektir. İşte İlk İlet'in aksine, ilk aklın çoklu itibarlara sahip olup her birini akletmesinin farklı sonuçlar doğurması, kendisinden birden fazla ma'lûlün ortaya çıkmasının gerekçesini oluşturur. Dolayısıyla İlk İlet'in her açıdan zorunlu olmasına karşılık ilk aklın varlığının ve zorunluluğunun başkasına dayanmasından ötürü mümkün olması, sudûrun işlevselliğini teminat altına almaktadır. Buna göre ilk aklın, hem İlk İlet'i hem de kendi imkânını akletmesi kendisinden neşet etmektedir. İlk İlet'ten elde ettiği şey ise sahip olduğu zorunluluk anlamıdır. İlk İlet'in varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalmaması da, O'ndan tek bir varlığın sudûr edebilmesinin ön şartı olarak görülebilir. Zira O'nun varlık ve mâhiyet şeklinde ikili bir yapısı olmadığından her birini aklederek başka başka varlıklara illet olması söz konusu değildir. İlk akıl ise zâtından ötürü mümkün olup başkasıyla zorunlu olduğu için varlık-mâhiyet ayırımına maruz kaldığından, kendisinden farklı itibarların ortaya çıkması kaçınılmazdır.²⁴⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâcı metafizik açısından sudûr teorisinin özü, metafiziksel açıdan Zorunlu ile mümkün varlık arasındaki irtibatın tesisini sağlayabilmektir. Yoksa akılların, nefislerin ve feleklerin sayısı sudûr teorisinin özünü oluşturan unsurlar olmayıp, ayrık akıllardan maddî âleme kadar bütün mümkünlerin varlığa gelişini herhangi bir çelişkiye düşmeksizin sistematize etmek esas hedefi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Üçer'in belirttiği üzere İbn Sînâ'nın metafiziksel karaktere büründürdüğü sudûr teorisini, Aristotelesçi-Yeni-Eflâtuncu felsefe ile Batlamyusçu astronomiye tamamen indirgemek doğru değildir. Zira İbn Sînâ'nın

²⁴⁸ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantiği: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme," *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9/18 (2017), s. 1063.

²⁴⁹ Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantiği: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme," s. 1068.

sudûr teorisine asıl katkısı, ilk akıldan en aşağıdaki mevcûda kadar varlığa gelişin ve yetkinleşmenin sudûr teorisi ile nedensellik arasındaki güçlü ilişki sayesinde vuku bulabileceğini temellendirebilmektir.²⁵⁰ Bu bağlamda İlk İllet'in varlık verme tarzının, İbn Sînâ'nın dakikleştirdiği anlamıyla birden ancak bir çıkar ilkesi doğrultusunda cereyan ettiği ön plana çıkan bir yaklaşım olmuştur.

İbn Sînâ, birden ancak bir çıkar ilkesini İlk İllet'ten ilk aklın çıkması sürecinde basit ve tam fâil illet oluşuna hâlel gelmeksizin ortaya koyduğu bir açıklama modeli olmasının yanı sıra ayırık akıllar, felekî nefisler ile ay-altı âlemdeki diğer unsurlara da tatbik eder. Nitekim birinci aklın sahip olduğu her bir yönden sadece bir ma'lûlün ortaya çıkması, bu ilkenin etkinliğinin sürekliliğiyle ilişkilidir. Aynı şekilde dört unsurun her birinin salt kendi doğalarına uygun sonuçlar doğurması, bu ilkenin metafiziksel ve fiziksel karakter taşıdığını da göstermektedir.²⁵¹ Ancak İbn Sînâ'nın birden ancak bir çıkar ilkesini metafiziksel fâil illetin varlık verme tarzı şeklinde ele almasına karşılık, antik dönemde Aristoteles, birden ancak bir çıkar ilkesini fizik düzlemde cereyan eden nedenselliğe tatbik ederek bileşik parçaların birbiriyle uyumu neticesinde tek bir sûretin ortaya çıkmasını açıklamak üzere ele almıştır. Aristoteles, bu ilkeyi metafiziksel açıdan bütün varlıkları kuşatacak şekilde ortaya koymamakla birlikte, her bir illetin kendi tabiatına uygun düşecek şekilde bir yönden bir şeye illet olabileceğini ifade etmiştir. Zira tek bir tabiattan farklı yönler olmaksızın birden çok şeye illet olmaya dönük bir tesir ortaya çıkmamaktadır. Nitekim insanın her bir duyusunun, diğer duyusunun fonksiyonuna sahip olmaması da her birinin tek bir cihetten tek bir ma'lûle etki edebileceğini göstermektedir. Aristoteles'in fiziksel düzlemde işlerlik kazandırdığı bu ilke, Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğinde ise sudûr teorisinin inşâsında aktif bir konuma getirilmiştir.²⁵²

İbn Sînâ, sudûra dayalı var etme modelinde birden ancak bir çıkar ilkesinin kritik bir işleve sahip olduğu kanaatindedir. Buna göre İlk İllet'ten varlığa gelişin tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi zorunluluğa dayalı olduğunu söylemekle birlikte, bunun ancak tek bir yönden olabileceğini özellikle vurgulamaktadır. Yani İlk İllet'ten aynı anda iki

²⁵⁰ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 328.

²⁵¹ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 333.

²⁵² Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 153-157.

şey meydana gelirse, her birinin farklı yönlerden oluşmasından ötürü, O'nun zâtının basit olduğu kabulü ortadan kalkacaktır. O halde O'ndan varlığa gelenin tek bir yönden tek bir varlık olması gerekir ki basitliğine herhangi bir hâle gelmiş olmasın. İlk ma'lûlün, kendi varlığı ve İlk İllet'e nazaran farklı nispetlere sahip olması, çokluğun ortaya çıkışının zeminini oluşturur. Dolayısıyla âlemde müşâhede edilen çokluğun doğrudan İlk İllet'ten meydana gelmesi yerine, ilk ma'lûlden sudûr yoluyla varlığa gelişi Tanrı'da ortaya çıkabilecek her türlü noksanlığı bertaraf edecektir. Ayrıca aklî ve basit varlıkların bileşik varlıklara olan zâtî önceliğinden ötürü ilk ma'lûlün akıl olması, hem kendisini hem de başkasını akletmesini sağlayarak çokluğun ortaya çıkışına sebep olur.²⁵³

Kâtibî, Fârâbî ve İbn Sînâcî sudûr şemasının metafiziksel ve tarihsel bağlamını dikkate alarak, **Hikmetü'l-'ayn**'da İlk İllet'in birden ancak bir çıkar ilkesine göre varlık verme tarzını spesifik bir başlıkta ele almıştır. Özellikle yukarıda arka planı verdiğimiz Fârâbî ve İbn Sînâcî sudûr teorisinin metafiziksel hüviyete bürünmesinin ön plana çıkan gerekçelerinin, Kâtibî ve şârihler tarafından nasıl tevârüs edildiği önem arz eden bir konudur. Ayrıca Fahreddîn er-Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye** eserinde fâil illetin hükümlerine dair ilk meseleyi birden ancak bir çıkar ilkesine hasretmesinin de Kâtibî'nin sudûr teorisini bu ilke eşliğinde ele almasında etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kâtibî'nin, sudûr teorisinin savunusu için güçlü görüp savunduğu delilin birden ancak bir çıkar ilkesi olduğu görülmektedir.²⁵⁴ Kâtibî, basit varlıktan iki farklı ma'lûlün sudûr edemeyeceğini şu sözlerle dile getirmektedir;

“Basit varlıktan alet, alıcı ve şartlar olmaksızın iki şey sudûr edemez. Zira ondan (yani basit varlıktan) iki şey sudûr etse, birine kaynaklık etmesi (mastar olması) diğerine kaynaklık etmesinden başkadır. O ikisi (yani kaynaklık edilen iki şey) veya birisi onda (basit varlıkta) içkin olursa basit olan, bileşik bir varlık haline gelir. Şayet basit varlık, ikisinin haricinde kalarak kaynaklık ederse ya teselsülle ya da ikisinin veya birinin onda içkin olmasıyla son bulur. Biri, ‘basit varlığın ikisinin haricinde kalarak (iki şeye) kaynaklık etmesini’ men’ edebilir. Ancak bu, kaynaklık etme illete muhtaç olmayı gerektirdiğinde söz konusu olabilir ki durum böyle değildir. Aksine kaynaklık etme, hariçte tahakkuku olmayan aklî itibarlardan olduğu için illete muhtaç değildir.”²⁵⁵

²⁵³ İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-'arûziyye**, s. 161.

²⁵⁴ Arıcı, **Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**; s. 210.

²⁵⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 44.

Kâtibî, basit varlıktan alet, alıcı ve şartlar gibi etkenler olmaksızın iki şeyin sudûr edemeyeceğini belirtir. Zira basit varlıktan iki şeyin sudûrunun imkânı kabul edilirse, her birine kaynaklık edişi (master olma) diğerine kaynaklık etme boyutundan farklılık arz edeceği için, bunların ikisi veya birinin basit varlıkta içkin olmasıyla bileşiğe dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Basit olanın bileşiğe dönüşmesi kabul edilemeyeceğinden, her iki kaynaklık etme durumunun da basit olan varlığın haricinde kalması gerekir. Bu durumda ise ya teselsül ya da biri basit olanda içkin diğeri de haricinde kalacak şekilde bir sonuçla karşı karşıya kalınacağından, basit varlıktan iki şeyin sudûr edemeyeceği ilkesinin kabul edilmesi gerekir. Ancak Kâtibî'nin de vurguladığı üzere kendi zâtının haricinde kalarak basit varlığın iki farklı unsura kaynaklık edebileceği iddiasına karşılık, kaynaklık etmenin haricî düzlemde karşılığı olmayan aklî itibarlardan olmasıyla cevap verilebilir.²⁵⁶ Dolayısıyla Kâtibî, basit varlıktan birden çok varlığın sudûr edemeyeceğine dair argümantasyona yönelik bir itiraz ileri sürülebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte basit olanın haricte kalarak iki farklı unsura kaynaklık etmesi zihinsel bir itibar olduğundan, iki farklı şeyin basit olandan sudûr edebileceği iddia edilemez. Ancak yer verdiği itirazdan hareketle onun, birden ancak bir çıkar kuralını **Hikmetü'l-'ayn** eserine bağlı kalarak reddettiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Zira Kâtibî, birden ancak bir çıkar ilkesine yönelik yer verdiği itiraza karşılık eleştirisini de zikretmekten çekinmemiştir.

Hillî, yukarıda zikredildiği üzere alet, alıcı ve şartlar olmaksızın basit olanın kendisi olması cihetiyle bir olarak telakkî edildiğinde, aynı anda iki şeyin kaynağı olarak görülmeyişinin öncekilere (evâil) ait bir görüş olduğunu dile getirir. Akılda basit olanın birine kaynaklık etmesinin diğerinden farklılık arz etmesi ile itibar ve izâfet açısından her birinin diğerinden değişkenlik göstermesi, sudûru savunanlar tarafından mezkûr delilin öne sürülmesini gerektirmiştir. Yani bütün açılardan hakikî bir şekilde basit olanın bileşik varlığa dönüşmemesi gerektiği endişesinden hareketle, iki itibarın tamamı veya birisinin O'na içkin olmaması gerekir. Zira parçası olan her varlığın başka bir parçası da olacağından, O'nun bileşik bir varlık olmaktan kurtulması mümkün olmayacaktır. Ayrıca basit varlığa ilişkin her birinin sudûru, diğerinin ilişip sudûr etmesinden farklılık gösterdiği için basit illetin o iki ilişenle veya birisiyle kâim

²⁵⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 44.

olması durumunda, yine bileşik varlığa dönüşmesinin önü kesilemeyecektir. Şayet her iki varlık, basit varlığa ilişirlerse ya teselsül ya da mâhiyetin parçaları haline gelerek bileşikliğe yol açacaklardır. Bütün bu açıklamalardan sonra Hillî, sudûr teorisinin özü niteliğindeki basit varlıktan ancak bir varlık çıkabileceği şeklindeki argümantasyonun kesinlikle zayıf bir temele dayandığını belirtir. Zira basit varlıktan ancak tek bir şeyin sudûr edebileceği delili, tamamen sudûrun hariçte varlıksal (sübûtî) olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Ancak ona göre bu varsayım yanlış olup aksi halde teselsülün meydana gelmesi kaçınılmaz bir hal alacaktır. Dolayısıyla basit varlık olarak İlk İllet'ten iki şeyin sudûr edemeyeceğine dair meselede, O'nun kaynaklık edip etmemesi ile bunun O'nun zâtında bileşikliğe yol açıp açmayacağı endişesi haklı değildir. Zira basit olanın iki veya daha fazla unsura kaynaklık etmesinin hariçte tahakkuk etmeyen aklî itibar olduğunu unutmamamız gerekmektedir.²⁵⁷ Hillî'ye benzer olarak Şîrâzî de, basit varlığın iki farklı şeye kaynaklık etmesinin haricî gerçekliğinin olmayıp aklî itibarlardan olduğunu söyleyerek, basit varlıktan ancak tek bir şeyin sudûr etmesi gerektiği delilinin güçlü olmadığını vurgulamıştır.²⁵⁸

İbn Mübârekşâh, hükemânın bir olması bakımından birden ancak bir şeyin sudûr edebileceği görüşünü kabul ettiklerini belirtir. Muhtemelen hükemâ derken Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları kasteden İbn Mübârekşâh'a göre bu yargı apaçık olup bunun üzerine fazladan açıklama getirmenin de bir anlamı yoktur. Zira basit olandan iki şey sudûr ederse, onlardan birinin sudûr etmesi haysiyetiyle diğer şeyin sudûr edemeyeceği veya bunun tam tersi boyutun da söz konusu olabileceğinin söylenmesi gerekir. O vakit her iki şeyin de iki farklı haysiyetle basit olandan sudûr edebileceği sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla alet, şart ve alıcıların çoklu bir yapı arz etmeksizin birden ancak bir çıkar ilkesinin zedelenmesi, birbirinden farklı haysiyetlerin kabulüyle doğrudan ilişkilidir.²⁵⁹ Bundan dolayıdır ki birden ancak bir çıkar ilkesinin geçerliliği, mutlak açıdan olmayıp tek bir haysiyetle bir şeyin bir başka şeyden sudûr etmesi durumunda söz konusudur. İlk İllet için birden fazla haysiyetin olmayışı, aynı anda iki şeyin illeti olamamasına yol açar. İlk ma'lûl ise haysiyetlerinin

²⁵⁷ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s.113-114.

²⁵⁸ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 24b.

²⁵⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s.199; M. Sami Baga, *İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'ayn Geleneği*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, s. 202.

çeşitliliği kadar farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Özellikle İlk İlet'in varlığını, O'nunla zorunlu oluşunu ve imkânını akletmesi, kendisinden farklı ma'lûllerin ortaya çıkmasını gerektirir.

İbn Mübârekşâh, yukarıda alıntıladığımız pasajda basit varlığın iki farklı şeyin haricinde kalarak onlara kaynaklık etmesinin aklî itibar olmaması halinde illete muhtaçlığı gerektireceği şeklindeki Kâtibî'nin açıklamasını ele alırken, kaynaklık etmenin iki anlamının olduğunun unutulmaması gerektiğini vurgular. Zira kaynaklık etmenin biri, illet ve ma'lûlün birlikte olmaları haysiyetiyle izâfî anlamı olup söz konusu tartışmanın buna dayanmadığını bilmek gerekir. Kaynaklık etmenin bir diğer anlamı ise illetten ma'lûlün ortaya çıkmasıdır ki, bu manasıyla illetin ma'lûle önceliğinin akabinde ikisine ilişkin bir izâfetin varlığından bahsedilebilir. Dolayısıyla basit varlıktan iki şeyin sudûr edip etmeme imkânını tartışırken, basit olanın her iki şeye kaynaklık etmesi, ma'lûl olarak her ikisinin varlığının ondan çıkabilmesi demektir. Buna göre şayet ma'lûl tek bir şeyse ve illet zâtından ötürü illet olmuşsa, bu tek şeyin de illetinin zâtın kendisi olması yeterlidir. Veya illet, salt zâtı olmayıp başka bir hale göre etkin oluyorsa, o halde illetin zâtına ilişkin hâl ile de bu tek şeyin illeti olabilir. Bununla birlikte şayet ma'lûl birden fazla şeyden oluşursa, şüphesiz buna illet olanın da farklılık arz ederek zâtında çokluğa maruz kalması ortaya çıkacaktır. Ayrıca basit varlığın iki farklı unsura kaynaklık etmesinin itibari oluşundan hareketle basitten birden fazla şeyin çıkamayabileceğini ifade eden Kâtibî'ye karşılık, o vakit basit olandan tek bir şeyin dahi sudûr etmeyebileceği şeklinde cevap verilebilir. Zira basit olandan tek bir şey sudûr etse, basitin o tek bir şeye kaynaklık etmesi, onun için nispet olmasından ötürü ondan farklılık arz eder. Bu durumda ise farklılık arz eden unsur, ya basit olana içkin olur veya haricinde kalırdı ki, aynı ikili boyutun ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla İbn Mübârekşâh'a göre basit varlığın değişken hakikatlere sahip olmamasından ötürü, iki şeyin kendisinden sudûr etmesinin imkânsız olduğu söylenebilir.²⁶⁰

İlk İlet'in sudûr yoluyla varlık feyzini diğer varlıklara bahşetmesi, O'nun zâtını akletmesinin gereğidir. Ancak İlk İlet'in her türlü eksiklik ve kuvveden berî

²⁶⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 198-199.

olması, O'nun akletmesinin herhangi bir gerekçeye dayanmayıp doğrudan zâtından kaynaklandığını göstermektedir. O'nun zâtını akletmesi, âlemin varlığa gelebilmesinin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Zâtını akletmesiyle varlık vermesi arasında ontolojik bir kopukluğun olmaması, O'na özgü var etmenin biricikliğini göstermektedir. Bundan dolayıdır ki İlk İllet ile diğer varlıkların varlık feyzinin sürekliliğinde aynı konumda olmadığını göstermek üzere farklı nitelemeler ön plana çıkarılmıştır. Zira İlk İllet'e özgü var etme gücü ile diğer akılların ma'lûllerine aynı güç oranında varlık verdiği düşünülemez. Dolayısıyla İlk İllet için yetkin (tam-kâmil) ve yetkinlik üstü (fevkâ't-temâm), ayrık akıllar için yeterli (müktefi), göksel nefisler ve heyûla için ise eksik (nâkıs) nitelendirmeleri kullanılır. Kâtibî, yetkin bir varlık olarak İlk İllet'i kendisi için gerekli olan her şeyin hâsıl olduğu varlık olarak niteler. Şayet akıllar gibi başkası O'nun sayesinde tamamlanıyorsa yetkinlik üstü tabiri de kullanılır. Yeterli varlık ise kendisine verilenle yetkinliğini elde edebilme gücüne sahip olandır. Eksik düzeyde olan varlıklar ise bunun tersine yetkinliğini tek başına elde edebilme gücünü elinde bulunduramayan varlıklar için kullanılır.²⁶¹

İbn Mübârekşâh, İlk İllet'ten başka hiçbir varlığın yetkinlik üstü olma niteliğini hâiz olmamasını, bu özelliğinin kendinden olmasına ve başka varlıkların yetkinliklerinin kendisine bağlı olmasıyla ilişkilendirir. Zira kendisi için gerekli olan her şeyin meydana gelmesini ifade eden tam olma niteliği, kendinden olma kaydı dikkate alınmadığı zaman İlk İllet'in yanı sıra ayrık akıllar için de kullanılabilir. Semâvî nefislerin de sürekli cisimlerini hareket ettirip oluş ve bozuluşa maruz kalmamaları, yetkinliklerinin sürekliliğini sağlamalarına yol açmaktadır. Eksik varlık kategorisinde yer alan insan nefsi ise yetkinliklerinin elde edilmesinde başka varlıklara muhtaç konumundadır. Sonuç olarak İbn Mübârekşâh, var olanın kendisi için gerekli olan her şeyin ya elde edilmiş olduğunu ya da olmadığını belirtir. İlkinde şayet yetkinlik kendisinden ötürü ise O, *yetkinlik üstü* olarak, şayet başkasından ötürü ise *yetkin* olarak nitelendirilir. İkinci kategoride yer alan varlıklar ise ya kendi doğasında

²⁶¹ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 75; *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas*, 350b; Baga, *İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-‘ayn Geleneği*, s. 196-197.

var olanla yetkinliğini elde edebilir ki bunlara *yeterli*, şayet kendilerinden ötürü bunu elde edemiyorlarsa *eksik* varlık statüsünde yer alırlar.²⁶²

Kâtibî ve şârihlerin İlk İllet için yetkinlik üstü olma kavramını kullanması önem arz etmektedir. Bu kavram, Zorunlu Varlık'ın hiçbir illetinin olmamasının yanı sıra, yetkinlik açısından eksiklik içerisinde olanların O'nun varlığına dayandığını ifade etmektedir. O'nun illetinin olmaması, kendi varlığının zâtından ötürü olması, başkasına varlık verebilecek yetkinlik ve donanımına sahip olması ile başkası dolayısıyla değil de zâtı gereği kendinden başkasına varlık verebilecek gücünün olması, yetkinlik üstü olmasının temel özellikleri olarak sayılabilir.²⁶³ Zorunlu Varlık ile diğer ayrık akılların varlık verme niteliğini birbirinden ayırt edebilmek için sadece O'nun illetinin olmayıp zâtı gereği varlık vermesi, yetkinlik üstü olmasının bir gereğidir.

İlk İllet'in yetkinlik üstü olup kendisinden sonra varlığa gelen diğer varlıkların yetkinliğinin peyderpey azalması, İlk İllet'in fâil ve gâî illet olmasıyla da ilişkili bir boyutun olduğunu göstermektedir. Zira yetkinliği İlk İllet'e bağlı olan varlıkların sürekli O'na yönelik bir muhtaçlık içerisinde olması gâî illet olmasının anlamını oluşturmaktadır. Buna göre İlk İllet'in varlığının yetkinlik üstü olması kendi kendine kâim olmasının yanı sıra, eksik ve yeterli düzeyde olan varlıkların da açığa çıkmasını sağlayarak onların fâil illeti olmasına yol açar. O'nun fâil illet olması, kendisinden başka varlıkların ortaya çıkmasını, gâî illet olması ise meydana gelen varlıkların O'na yönelerek kendi yetkinliklerinin gerçeklik kazanmasını sağlar. İlk İllet'in ma'lûlû üzerinde biri onları var ederek fâil illet açısından, bir diğeri de onların yetkinleşmesine ön ayak olup gâî illet olmak üzere iki türlü tesirinin olduğu söylenebilir. Yani O, hem kendisinden taşması hem de tekrardan O'na yükselişi cihetiyle ma'lûlûnün illeti mesabesinde. Ancak İlk'in fâil illet olabilmesi ma'lûlû olmaksızın düşünülebilirken, gâî illetin ma'lûlûn varlığını gerektirmesinden ötürü müstakil bir varlığından ziyade fâil illete referansla gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kılıç'ın belirttiği üzere fiziki âlemde müşâhede edilenin aksine İlk İllet'in

²⁶² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 342. Tâlişî'nin benzer açıklamaları için bkz. Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 128b.

²⁶³ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 332.

metafizik düzlemde fâil illet olması gibi gâî illet oluşunun da ma‘lûlû öncelediği söylenebilir.²⁶⁴

İlk İllet’in ilk ma‘lûlûne varlık vermesinde önem arz eden bir diğer mesele, ilk ma‘lûlûn aklî bir cevher olması gerektiğidir.²⁶⁵ Hillî’ye göre cevherin hariçte var olduğunda herhangi bir konuda yer almama tanımı dikkate alındığında, Zorunlu Varlık’ın cevher olması mümkün değildir. Zira Zorunlu’nun varlığı ile hakikatinin aynı olması, varlığı mâhiyete zâit olanlar için cevherin bu anlamının kullanılabileceğini göstermektedir. Ayrıca Zorunlu’nun mahalle muhtaçlığı gerektirdiği için araz olamayacağı izahtan vâstedir. Zira önceden de belirtildiği üzere Zorunlu Varlık, kesinlikle başkasına muhtaç değildir. Hillî’ye göre O’ndan cevheriyetin nefyedilmesi madde, suret, cisim, nefis ve akıl türlerinin de kendisinden olumsuzlanmasını beraberinde gerektirmektedir.²⁶⁶ Buna göre Zorunlu Varlık’ın basit varlık olmasından dolayı O’ndan sudûr eden ilk varlığın da cevherler kategorisi içerisinde yetkinliğe sahip olup cisimsel özelliklerden berî olan akıl cevheri olması gerekir. Buna göre Zorunlu’nun basit olması ile O’ndan ilk sudûr eden varlığın akıl olması, rastlantısal değildir. Zira O’nun basit olması hiçbir şekilde miktarsal veya aklî hiçbir parçaya bölünememesiyle ilişkilidir. Zira bileşik olması halinde mümkün dönüşeceği gibi O’ndan sadece bir varlığın sudûr etmesi de imkânsız bir hal alacaktır. Dolayısıyla Zorunlu’nun cisimsel bir varlığa dönüşmemesi için O’ndan sudûr eden ilk varlığın akıl olması gerekir. Zira madde, sûret, cisim ve nefsten ibaret olan diğer dört cevher türünün de bir şekilde cisimsel olanla irtibatı vardır.²⁶⁷

İlk ma‘lûlûn mümkün cevherler içerisinde nefis, sûret, madde ve cisim yerine akıl olması gerektiği, birden ancak bir çıkar ilkesi açısından dikkat edilmesi gereken boyutun illet ile ma‘lûl arasındaki uyum olduğunu göstermektedir. Zira İlk İllet’in ilk akıl üzerindeki tesirinin biricikliği, ilk akıl ile diğer ma‘lûllerin ontolojik statülerinin aynı seviyede ve güçte olmadığına işaret etmektedir. Nitekim suyun serinletmesi ile ateşin yakması arasındaki uyumun biricikliği, varlıklar arasındaki illiyet ilişkisinin tesisinde uyumun olmazsa olmaz bir rolünün olduğunu göstermektedir. Bundan ötürü

²⁶⁴ Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*, s. 125-130.

²⁶⁵ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 79.

²⁶⁶ Hillî, *İzâhu’l-Makâsıd*, s. 220.

²⁶⁷ Hillî, *İzâhu’l-Makâsıd*, s. 222.

İlk İllet'in kendi zâtını akledip ilk aklın ortaya çıkmasıyla, peşi sıra diğer ma'lûllerin ilk akı takip ederek varlığa gelmesinin aynı kefeye konulamayacağı söylenebilir. Böylece her bir illetin kendi doğasına uygun bir ma'lûlü var ederek kozmosun anlaşılır ve akledilebilir yapısı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ilk aklın ontolojik üstünlüğü, doğrudan İlk İllet'e dayanmasından ileri gelmektedir.

Sudûr eden ilk aklın varlığının başkasından olup zâtıyla imkânı gerektirmesi ile kendi zâtıyla kâim cevherî bir mâhiyete sahip olması, sahip olduğu itibarlarla farklı varlıkların onun aracılığıyla İlk İllet'ten meydana gelmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla akılların çokluğu, aklın sahip olduğu yönlerin çeşitlilik arz etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Buna göre bu itibarlar sayesinde feleğin heyûlası, sûreti, ikinci akıl ve felekî nefsin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Aynı şekilde ikinci aklın da sahip olduğu farklı itibarlar sayesinde diğer akıllar ile feleklerin nefsi ve cirimleri fa'âl akla değin devam eder. Fa'âl akıldan ise unsûrlar âleminin heyûlası, sûretleri ve güçleri sudûr eder. Feleklerin tikel hareketleri aracılığıyla da farklı istidâtlar heyûlaya ilişir ki böylece farklı türler fa'âl akıldan sudûr eder.²⁶⁸ Görüldüğü üzere İlk İllet'in ilk akıldan başlayarak diğer bütün varlıklara varlık verirken, birden ancak bir çıkar ilkesi gereğince tesirini icra ettiği Kâtibî tarafından vurgulanmıştır.

Birden ancak bir çıkar ilkesine karşı eleştirel bir tavır takınan Hillî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın birliği ve O'ndan yalnızca bir varlığın sudûr ettiğinin ileri sürülmesi, illet ve ma'lûl silsilesinde ikiliğin var olmamasını gerektirir. Zira illet ve ma'lûl silsilesinde çokluğun neşet etmesi, birden ancak bir çıkar kuralının süreklilik arz etmediğini göstermektedir. Halbuki ilk aklın kendine özgü (i) cevherî bir mâhiyeti olup (ii) bunun gereği olan bir imkân durumu, (iii) fâiliyle varlığa gelmesi, (iv) onunla zorunluluğunu kazanması, (v) zâtını akletmesi ile (vı) fâilini akletmesi gibi bir araya gelemeyen altı tane itibarının olduğu söylenebilir. İşte bu farklı itibarlar, ilk ma'lûlün çoklu bir yapıya evrilmesinin zeminini hazırlamaktadır. Aslında İlk İllet'ten sudûr eden, sadece ilk ma'lûlün varlığı olup geri kalan itibarların onun bir gereği (lâzım) olduğu da söylenebilir. İlk aklın sahip olduğu en değerli boyutunu yani zorunlu oluşunu ve İlk İllet'i akletmesiyle, kendisinin en değerli ma'lûlü konumundaki ikinci

²⁶⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 80.

akıl sudûr eder. Varlığını ve zâtını aklederek feleğin nefsi ondan sudûr ederken, mâhiyeti ve imkânını akletmesiyle feleğin cismi sudûr etmektedir. Bu hiyerarşik varlık düzeni yukarıdan aşağıya fa‘âl akla kadar devam etmektedir. Fa‘âl akılda silsilenin bitmesiyle unsurlar silsilesine geçiş devreye girer. Felekî hareketler aracılığıyla da farklı istidâtların heyûlaya ilişmesi ve bu istidâtlara göre bileşik canlıların türlerinin fa‘âl akıldan sudûr ettiği söylenir. Hillî, sudûra dayalı var etme modelini özetledikten sonra bu öncüllerin burhanî olmadığını söylemiştir. Buradan hareketle onun sudûra dayalı varlık verme tarzını İlk İlet için kabul etmediği söylenebilir.²⁶⁹ Çünkü Hillî’nin kimi zaman diğer kitaplarına da referansta bulunarak birden ancak bir çıkar ilkesinin kabul edilebilir olmadığını açıkça söylemesi, kelâmcı kimliğinin bu meselede ağır bastığını göstermektedir. Nitekim üçüncü bölümde sudûrcu yaratmanın diğer varlıkların var kılınmasında İlk İlet’i zorunlu kılıp kılmadığını ele alırken, Hillî’nin başta kudret ve irade niteliğinin anlamlarının sınırlandırılması olmak üzere dile getirdiği hususları ele alacağız. Şimdilik, onun açık bir şekilde İlk İlet’in sudûra dayalı var etmesine karşı çıktığını söylemekle yetinebiliriz.

İbn Mübârekşâh’ın belirttiğine göre birden ancak bir çıkar ilkesi ele alınırken, varlık imkândan daha değerli olduğu için sudûr eden ilk aklın varlığını akletmesiyle ikinci akıl, imkânını akletmesiyle ise felek-i aksâ var olur²⁷⁰ Dolayısıyla daha değerli olanın daha az değerli olan için illet konumunda olması, sudûra dayalı nedensellik ilişkisinin özünü oluşturan kurucu bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda imkânın nasıl olur da bir başka varlığa etki ettiği sorusu akla gelebilir. Zira ilk aklın İlk İlet’in varlığını, O’nunla zorunlu oluşunu ve imkânını akletmesi kendisinden farklı ma‘lûlleri ortaya çıkarır. Bu bağlamda imkân haysiyetinin bir başka ma‘lûlün varlığının meydana gelmesine tesir edemeyeceği şeklinde bir itiraz ileri sürülemez. Zira İlk İlet’in doğrudan veya ilk ma‘lûlün imkânının tek başına müstakil olarak tesir etmesi yerine, İlk İlet’in varlığı ile ilk ma‘lûlün varlığı ve imkânının aracılığıyla birlikte başka varlıkların illeti olma söz konusudur. Dolayısıyla ilk ma‘lûlün imkânı, İlk İlet’ten tamamen ayırık bir şekilde başka bir varlığın oluşumuna etki etmez.

²⁶⁹ Hillî, *İzâhu’l-Makâsıd*, s. 224.

²⁷⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 354.

Bundan dolayıdır ki İlk İllet'ten ontolojik açıdan uzaklaşıldıkça ma'lûllerin sayısının artarak çokluğun meydana gelmesi kaçınılmazdır.²⁷¹

İbn Mübârekşâh bu bağlamda birden ancak bir çıkar ilkesine yönelik bir itirazı daha gündeme getirir. Buna göre Zorunlu Varlık'ın bir ve basit olmasıyla çokluk barındırmaması, O'ndan sudûr edecek varlığın da aynı şekilde basit olup çokluğa maruz kalmamasını gerektirir. Ancak her bir varlığın diğer bir varlığın illeti olması halinde, ister peşi sıra olsun ister araçlarla olsun biri diğerinin illeti olmayan iki şeyin meydana gelmemesi gerekir. Buna karşılık birbiriyle ilişkili olmayan mevcûtların varlıklarını bilmemiz, söz konusu itirazın kesinlikle doğru olmayacağına işaret etmektedir. Bundan dolayıdır ki ilk sudûr eden varlığın farklı cihet ve itibarlara sahip olmasıyla ondan çokluğun ortaya çıkmasının zorunluluk arz ettiği söylenebilir. İlk sudûr eden varlığın çoklu karakterinin olması, âlemde görülen çeşitliliğin doğrudan değil de dolaylı olarak İlk İllet'e dayanmasının da anlamını ifade etmektedir.²⁷²

İbn Mübârekşâh'a göre ilk akıl için zikredilen farklı itibarlar Bir'den çokluğun nasıl sudûr ettiğini ortaya koyabilmek için bir model teşkil ettiğinden, nefsü'l-emre²⁷³ uyması koşuluyla İlk İllet'ten varlığa geliş tarzı için farklı itibarların veya modellemelerin olabileceği söylenebilir.²⁷⁴ Yani ilk aklın sahip olduğu farklı itibarlarla çokluğun belli bir hiyerarşiye göre İlk İllet'ten varlığa gelebilmesi bir misâl ve prototip olup, nefsü'l-emre mutâbık olacak şekilde farklı yönlerin veya varlığa geliş modellerinin olabileceğini söylemede herhangi bir beis yoktur. Dolayısıyla söz konusu itibarlara dayalı varlık hiyerarşisinin doğruluğunu kesin bir öğreti olarak ele almamak gerekir. Kanaatimizce İbn Mübârekşâh, Bir'den çokluğun nasıl çıktığına dair kadîm meselenin zorluğuna dikkat çekerek bu konuya ilişkin muhtemel yorumları veya alternatif modellerin nefsü'l-emre mutabık kalması koşuluyla serdedilebileceğini ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca esas mesele basit varlık olarak İlk İllet'in varlık verme tarzında bileşik varlığa dönüşme ihtimali gibi herhangi bir imkânsızlığın ortaya

²⁷¹ Kâtîbî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas**, 369b; Tûsî, **Telhisü'l-Muhassal**, thk. Muhsin Bidârfer, Kum, Mektebetü Bidâr, 1397, s. 116.

²⁷² İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 355.

²⁷³ *Nefsü'l-emrin* varlık ve bilgi mertebelerinin kaynağı olmasını ayrıntılarıyla ele alan kısım için bkz. Yasin Apaydın-Orkhan Musakhanov, **Kelâm İle Tasavvuf Arasında Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2021, s. 78-87.

²⁷⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 355.

çıkarmaması olup, dönemin kozmolojisiyle ilişkilendirilen ilk aklın çokluğa yol açan itibarlarının esas özü teşkil etmediği söylenebilir. Bundan dolayı metafiziksel ilke olarak basit varlığın tek bir haysiyetle tek bir varlığa kaynaklık etmesiyle, ontolojik açıdan İlk İllet'in kendinden başkasına varlık verirken de bağımsız bir varlık olması arasında bir ilişki kurulmuştur.

İbn Mübârekşâh, bu mesele bağlamında Fahreddîn er-Râzî'nin ilk akılda ortaya çıkan çoklu itibarların varlığına itiraz ettiğini belirtir. Buna göre ilk ma'lûlde ortaya çıkan çokluk, ya onun kurucu unsurları (mukavvîm) olarak ya da bunun aksine hariçte kalarak var olur. Şayet ilk durum olursa, o vakit Zorunlu Varlık'tan birden çok varlığın sudûr etmiş olması gerekecektir. Şayet ikinci seçeneğe göre bu çokluk oluşmuşsa, ilk ma'lûl ya çokluklar için ilke olmaya elverişli olur ya da olmaz. Şayet elverişli olursa, bunun Zorunlu için de var olması gerekirdi. Şayet elverişli olma durumu Zorunlu için de yoksa, ilk ma'lûldeki çokluk aracılığıyla birden çok ma'lûl meydana gelemeyecektir. Râzî'nin bu itirazına karşılık veren İbn Mübârekşâh'a göre Zorunlu'da itibar edilmesi mümkün olan izâfet ve olumsuzlamaların, O'ndan çokluğun sudûr etmesini zorunlu kılmadığı şeklinde cevap verilebilir. Zira bu durum, başkası yani ilk ma'lûl var olduktan sonra düşünülebilir. Şayet bu özellik, başkasının varlığının sübût bulması için de ilke kılınırsa kısır döngü olur.²⁷⁵

Sonuç olarak İlk İllet'in illet sahibi olmayışı ve kendi zâtından ötürü var olup zihinsel veya haricî her türlü bileşiklikten azade kalabilmesinde, mahza basit varlık olmasının etkin rol oynadığı söylenebilir. Bu temel anlamı dikkate alanlar, İlk İllet'in var olması gibi varlık vermesinin de buna paralel olarak *birden ancak bir çıkar* ilkesi kuralına uygun olması gerektiğini vurgulamıştır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dakikleştirip metafizik bir veçheye büründürdükleri bu ilkenin, Kâtibî tarafından da **Hikmetü'l-'ayn**'da ele alınan temel bir mesele olduğu söylenebilir. Ancak bu, İbn Sînâ'dan Kâtibî ve sonraki şârihlere kadar *birden ancak bir çıkar* ilkesinin olduğu gibi kabul edildiğini göstermemektedir. Zira kelâmcı yönü ağır basan Hillî tarafından belli bu ilkenin kabul edilmediği de görülmektedir. Özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin de illiyet meselesinde kritik bir rol biçtiği *birden ancak bir çıkar* ilkesine yönelik

²⁷⁵ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 356.

eleştirilerine karşılık, İbn Mübârekşâh'ın İbn Sînâcî bakış açısını savunan bir pozisyonda olduğu görülmektedir.

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn** eserinde basit varlıktan alet, alıcı ve şart gibi etkenler olmaksızın tek bir haysiyetle salt bir varlığın çıkabileceği şeklindeki sudûrcu ilkeyi kabul etmekle birlikte, argümantasyon düzeyinde tatmin edici bulmadığı kısımlara yönelik eleştirilere de yer vermektedir. Ancak onun, sudûra dayalı varlığa geliş modeli ve sürecini benimsediği söylenebilir. Bu bağlamda basit varlık olarak İlk İllet'in bileşik varlığa dönüşmemesi için birden çok varlığa kaynaklık etmesinin ne anlama geldiği, başta İbn Mübârekşâh tarafından olmak üzere şârihler tarafından dakik bir şekilde ele alınmıştır. İbn Mübârekşâh'ın birden ancak bir çıkar ilkesini İlk İllet'in varlık vermesi açısından kabul ettiğini, buna yönelik dile getirilen karşı itirazlara cevap vermesinden de anlamaktayız. Ancak birlikten çokluğun sudûr etmesinde ilk aklın sahip olduğu farklı itibarlarla farklı varlıkların illeti olması görüşünün, İbn Mübârekşâh tarafından kesin bir öğreti olarak kabul edilmediğini de belirtmemiz gerekir. Onun, birden ancak bir çıkar ilkesi doğrultusunda varlıkların İlk İllet'ten meydana gelmesini açıklarken, ilk aklın sahip olduğu itibarları bir prototip olarak değerlendirmesi dikkat çeken bir yaklaşım olmuştur. Zira ona göre, ilk aklın itibarları için nefsül-emre uygun farklı alternatifler ileri sürülebilir.

Nihâyetinde birden ancak bir çıkar ilkesinin esas gayesi, illet ve ma'lûl arasındaki zâtî önceliği de dikkate alarak İlk İllet'in basitliğine hâlel gelmeksizin varlığa geliş belli bir hiyerarşi çerçevesinde açıklayabilmektir. Yani yetkinlik üstü olan Zorunlu Varlık'ın kendi zâtını akletmesi, *birden ancak bir çıkar* ilkesi çerçevesinde yukarıdan aşağıya doğru akıllar, nefisler ve heyûlanın varlığının ortaya çıkışına kadar feyzin süreklilik arz ederek tesirin gerçekleşmesini sağlar. İlk İllet'in birden ancak bir çıkar ilkesi gereği varlık vermesi, nedenselliğe maruz kalmamasına da yol açar. Yoksa İlk İllet'in farklı cihetlere ve unsurlara sahip olmasıyla O'ndan birden fazla varlığın çıkması, O'nun İlk İllet olma özelliğini ortadan kaldıracağı gibi nedensellik ilişkisinin tesis edilememesini de beraberinde getirecektir. Dolayısıyla birden ancak bir çıkar ilkesiyle zorunlu nedenselliğin tesisi arasında koşutluğun olduğu söylenebilir. Buna göre İlk İllet'in, ilk akıl olmak üzere varlık vermesi bakımından diğer bütün varlıkları öncelemesi, sudûr yoluyla yukarıdan aşağıya doğru

belli bir hiyerarşinin oluşmasını sağlamaktadır. Böylece illetin ma'lûlden varlık vermesi itibariyle öncelikli olmasıyla, nedenselliğin esas ilkelerinin oluşmasının da teorik zemini açığa çıkmaktadır. Nitekim illetin zâtî açıdan ma'lûlden önce gelmesi, illet ile ma'lûl arasında uyumun olması gerektiği, illet ile ma'lûl arasında zamansal bir önceliğin olmaması ile illetin zorunlu olarak ma'lûlün varlığına tesir etmesi gibi ilkelerin sudûra dayalı varlık hiyerarşisiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Böylece tam illet ve ma'lûlün zorunlu birlikteliğini ele alacağımız kısmın, hangi temeller üzerine inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra İlk İlet dışındaki mümkün varlıkların zâtlarının haricindeki illetlere dayanmasının gerekçesini analiz etmeye geçebiliriz. Zira neden mümkün varlığın da İlk İlet gibi başkasına dayanmaksızın tesirini icra edemeyip ma'lûl pozisyonunda yer aldığı kritik bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle mümkünün sahip olduğu temel bir özellik olarak imkânın mâhiyete ilişmesinin keyfiyetinin yanı sıra, illetle varlık veya yoklukla nitelenmesinde mümkünün varlığının mâhiyetine zâit olmasının nedensellikten olan ilişkisinin ortaya konulması gerekmektedir.

2.1.2. İlk İlet'e Muhtaç Oluşu Yönüyle Mümkün Varlık

Zorunlu ve imkânsızın aksine, mümkün mâhiyetin zâtından ötürü varlık ve yokluğu gerektirecek bir donanımına sahip olmaması, varlık ve yokluk için başkasına muhtaç kalmasını ifade eden imkân niteliğinin doğasının irdelenmesini gerektirir. Böylece İlk İlet'in aksine mümkünün tahakkuk edebilmesi için kendisi haricindeki bir illete muhtaç kalmasının anlamı anlaşılır bir hal alacaktır. Mümkünün, varlık ve yokluğu kendi zâtıyla gerektirmemesiyle ilişkili olarak varlığının mâhiyete zâit olup olmadığı meselesinin de kritik bir mevzî teşkil ettiği söylenebilir. Zira mümkünün varlık ve mâhiyet şeklinde ikili bir doğasının kabulü durumunda, nihâî olarak İlk İlet'e muhtaçlığı gerektiren bir süreçten bahsedilebilir. Aksi halde mümkünün varlığının mâhiyete zâit olmadığını ileri sürmek, kendi kendine yeterli bir varlık olmasına yol açarak illiyet ilişkisinin ontolojik temelini ortadan kaldırabilir. Çünkü imkânın ontolojisi reddedildiğinde, mümkünün varlığa geliş sürecini açıklamak da imkânsız bir hal alacaktır.

İmkânın mâhiyetine dair kritik açıklamalarda bulunan Fârâbî, mümkün varlık yönünden tamlığa erişemediği için var olma veya var olmama ihtimalinin her birisinin kendisine yüklenebileceğini belirtir. Onun, varlığın mukâbili olarak özellikle var olmama seçeneğini vurgulaması, mümkünün mahza yokluktan varlığa geçişinin olmadığını göstermesi bakımından önem arz eder. Ona göre, mümkünün kendi doğası gereği varlığa sahip olma ve olmama seçenekleriyle nitelendirilmesi her birinin ayrı birer durum olduğu anlamına gelmemelidir. Zira mümkünün doğası gereği var olma veya olmama ihtimalini barındırması, mâhiyete ilişkin tek bir şeydir.²⁷⁶ Yani mümkünün varlık ve yokluğa elverişli olmasını ifade eden imkân niteliği, mâhiyetin varlık ve yokluk şeklinde iki bölüneninin olduğu anlamına gelmemelidir. Zira varlık ve yokluktan her birinin mümkününe ilişmesi, onun zâtından neşet etmemektedir. Şayet varlık ve yokluk, mümkünün kurucu unsurları arasında olursa mümkünün kendine özgü mefhûmundan bahsedilemez. Bundan ötürü mümkününe ilişkin imkân özelliğinin sürekliliğine karşılık, başkasıyla zorunlu veya imkânsız olmanın mecâzî bir yönünün olduğu söylenebilir. Zira ne zorunlu ne de imkânsız olma, mümkününe zâtından dolayı ilişkin özelliklerdir.²⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre mümkün mâhiyet varlığı ve yokluğu zâtı gereği olmadığından her birisi için illete bağılıdır. Mümkünün illete muhtaç kalmasını sağlayan imkân niteliği, varlığı veya yokluğu için illete muhtaç kalmayan Zorunlu ve imkânsız varlıktan ayırt edici tarafı oluşturur. Nitekim illete sahip olması yönüyle mümkünün ne zâtı gereği zorunlu ne de imkânsız olması söz konusudur. Mümkün, kendi zâtı itibarıyla imkâna sahipken, illeti sayesinde ise zorunlu bir varlığa dönüşür.²⁷⁸ O halde mümkünün başkasıyla zorunluluğa mazhar olması, haricî bir nispete bağılıdır. Ancak mümkünün varlığının zâtı gereği olmaması, yokluğun da zâtı gereği ona ilişmesini gerektirmez. Çünkü mümkünün zâtına referansla varlığının gerekli olmamasından hareketle zorunlu olarak yokluğu gerektirdiği ileri sürülemez. Aksi halde imkânsız olanın hiçbir şekilde varlık sahnesine çıkabilme gücünün olmaması gerekirdi ki, bunun mümkün için düşünülmesi kabul edilemez. Zira mümkünün zâtından ötürü varlığı

²⁷⁶ Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdi'ül-mevcûdât**, s. 61.

²⁷⁷ Şehrezûrî, **Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulumi'l-hakâiki'r-rabbânîyye**, thk. Necefkûlî Habîbî, Tahran, Müessesetü'l-İrşâd ve Felsefe-i İran, C. 3, 1383, s. 191-192.

²⁷⁸ İbn Sînâ, **el-Hikmetü'l-'arûziyye**, s. 35-36.

gerektirmesi zorunlu değilse bile, başkasıyla tahakkuk etmesi için herhangi bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Mümkünün varlığının zorunlu bir hal almasının haricî bir illetin yanı sıra kendi zâtından da neşet edebileceğini söylemek, bir şeyin hem kendi zâtı hem başkasıyla zorunlu olması gibi aklen kabul edilemeyecek bir sonuç doğuracaktır.²⁷⁹ Çünkü mümkünün varlığının zâtından ötürü olmaması, başkasıyla zorunlu olmasını gerektirir. Bundan dolayı mümkün için varlık başkasıyla olurken, Zorunlu için varlık kendi zâtından kaynaklıdır.²⁸⁰

Mümkünün varlığı gibi yokluğunun da illete muhtaç olması, zâtî açıdan imkânsız kategorisiyle eşdeğer görülmesini ortadan kaldırır. Zira zâtî açıdan imkân haline sahip mâhiyetin zâtî imkânsıza dönüşmesi, hakikatlerin değişebilmesinin imkânsızlığı gereği kabul edilemez. Sadece mümkünün illetinin varlığı veya yokluğuna bağlı kalarak zorunlu veya imkânsız olması söz konusu olabilir. Zâtından ötürü mümkün bir varlığın, aynı şekilde başka bir varlık sayesinde mümkün olması da kabul edilecek bir ihtimal değildir. Zira başkasıyla mümkün olma durumunda, zâtından ötürü ya zorunlu ya da imkânsız olabilecektir ki, her iki şık da varlık tarzlarının değişmesinin imkânsızlığından ötürü kabul edilemez. Ayrıca zâtıyla ve başkasıyla zorunlu olacak şekilde mümkünün iki ayrı illetinin de olabileceği iddia edilebilir ki, bu ihtimal de şahsî bir ma'lûlün iki ayrı illetinin olmasının imkânsızlığından ötürü reddedilir.²⁸¹ Bundan dolayı mümkünün, başkasının yanı sıra zâtıyla da zorunlu olması tutarsızlık arz etmektedir. Çünkü varlık niteliğinin her daim yokluğa üstün gelmesi, varlık kadar yokluğa da elverişli olma şeklindeki mümkün tanımını ortadan kaldıracaktır.

Fahreddîn er-Râzî, zâtından ötürü varlık ve yokluğa eşit mesafede olan mümkünün taraflarından birinin diğerine baskın gelmesinin illete bağlı olmasının, doğruluğu kabul edilen zorunlu ve apaçık bilgi olduğu kanaatindedir. Çünkü mümkünü, varlık ve yokluk açısından eşit görüp zâtıyla bunlardan biriyle zorunlu olarak nitelenebileceğini iddia etmek çelişki doğurur.²⁸² Zira mümkünün zâtından ötürü varlık veya yoklukla nitelenmesi durumunda, diğer tarafın kendisine ilişebilmesi

²⁷⁹ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Muessese-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363, s. 2-4.

²⁸⁰ Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 34.

²⁸¹ Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 36.

²⁸² Râzî, **Me'âlim Usulî'd-din**, s. 35-36.

imkânsız olur ki bu durum, mümkünün ilk başta kabul edilen doğasıyla çelişir. Nitekim mümkünün var olması halinde, varlık ve yokluğun bir araya gelebilmesi imkânsızdır. Mümkünün yokluğu anında da yokluk ile varlığın birlikte düşünülebilmesi imkânsızdır. Bundan ötürüdür ki kendisi olması hasebiyle mümkünün varlığa ve yokluğa elverişli olabilmesi, herhangi bir çelişki doğurmamaktadır.²⁸³ Ebherî, tıpkı Râzî gibi mümkün mâhiyetin varlık ve yokluk taraflarından birisinin diğerine baskın gelmesinin illet sayesinde gerçekleşmesinin apaçık bilgi olduğu kanaatindedir. Şayet bu yargının apaçık oluşu ile birin ikinin yarısı olması gibi kendisine nazaran daha apaçık olan bir diğer yargı arasında karşılaştırma yapılırsa bile bu durum, o bilginin apaçık olmasına hâlel getirmez. Zira her akıllı kimse mümkünün varlık ve yokluğa nispetini eşit gördükten sonra, birinin kendiliğinden diğerine baskın gelemeyeceğini idrâk edebilmektedir. Ayrıca insan aklının ulaştığı bilgiler arasında apaçık olma haysiyetiyle farklılıklar olması, daha az apaçık olan bilginin kanıta muhtaç kaldığı anlamına gelmez.²⁸⁴

Kâtibî'ye göre mümkünün varlık ve yokluk yönlerinden birisinin illet olmaksızın diğerine baskın gelmesi, Fahreddîn er-Râzî ve Ebherî'nin belirttiği üzere birinin diğerine göre öncelikli bir konumunun olabileceğini göstereceğinden kabul edilemez. Zira hem mümkün mâhiyetin varlık ve yokluktan biriyle nitelenmesinin eşit olduğunu söyleyip hem de birinin diğerine göre illet olmaksızın baskın gelebileceğini söylemek çelişik bir sonuç ortaya çıkarır. Öyle ki mümkün mâhiyetin doğası zaten varlık ve yokluktan birini zorunlu olarak gerektirmemektedir.²⁸⁵

Kâtibî, varlık ve yokluk itibarlarından bağımsız bir biçimde mümkün mâhiyete imkânın iliştiğini dile getirir. Zira mümkünün var olma yönü zorunlu bir hal almasına, yok olma tarafı ise imkânsızlığına yol açar. Mümkünün, bunlardan ayrık bir şekilde düşünülebilmesi ise imkân özelliğinin ona ilişmesinden ileri gelir.²⁸⁶ Öyle ki imkân özelliğini hiçe sayarak mümkün varlık kategorisini düşünebilmek imkânsızdır. Zira imkânın, mümkünün temel bir niteliği olması zorunludur. Yoksa mümkünün imkân niteliği olmaksızın düşünülmesi durumunda, mümkünün kendisinin de ortadan

²⁸³ Râzî, *Şerhü'l-işârât ve't-tenbîhât*, C. 2, s. 345.

²⁸⁴ Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 285.

²⁸⁵ Kâtibî, *el-Münassas fi şerhi'l-Mülâhhas*, 234a.

²⁸⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 33.

kalkarak zorunlu veya imkânsız dairesinin içerisine girmesi gerekecektir.²⁸⁷ Kâtibî, mümkün mâhiyetin başkasıyla zorunlu veya imkânsız olmasının, zâtına nispetle imkân özelliğini ortadan kaldırmadığını belirtir. Zira mümkün mâhiyetin kendi zâtı açısından sahip olduğu durum ile başkası sayesinde büründüğü diğer durumun itibarının farklı olduğu gözden kaçmamalıdır. Mümkün mâhiyetin başkasıyla imkânsız olması belirli bir tesirin ve vaktin gerçekliğini ön şart olarak kabul edilmesini, başkasıyla zorunlu hal alması da bir diğer sürecin aktifliğini gerektirir. Yani mümkün mâhiyetin başka itibar ve zaman dilimlerinde zorunlu ve imkânsız olması, zâtına özgü imkân özelliğini devre dışı bırakmaz.²⁸⁸

Hillî, Kâtibî gibi imkânın başkasına ilişen olduğu gerçeğinin unutulmaması gerektiğini belirtir. Kendisine ilişilen mâhiyetin mevcut veya yok olmasını düşünmeksizin başkasına ilişen konumundaki imkâna, varlık ve yokluğun bittiği söylenebilir. Yani mâhiyetin imkân özelliği, herhangi bir şeye varlık veya yokluğun ilişebilmesinin temel ilkesi konumundadır. İmkânı devre dışı bıraktığımızda herhangi bir şeyin varlığa veya yokluğa giden bir sürece girmesi dahi düşünülemez. İmkân özelliği sayesinde herhangi bir mümkün mâhiyete varlığın bittiğiyle, ona aynı zamanda yokluğun da bittiği imkânsız bir hal alır. Zira mümkün mâhiyetin aynı anda hem varlık hem de yoklukla nitelenmesi, iki çelişğin bir araya gelmesini gerektirdiğinden kabul edilemez. Bundan ötürü mümkün mâhiyete bunlardan biri teşmil edildiğinde, diğerinin de aynı şekilde teşmil edilmesi imkânsız olur. Hillî'ye göre bundan ötürü mümkün varlık ıtlâk edildikten sonra kendisi için önceki hal üzere olduğu imkânın da aynı şekilde tahakkuk ettiği söylenemez. Buradan hareketle mümkün varlığa geldikten sonra zâtından ötürü elde ettiği imkânın ortadan kalktığı iddia edilmemektedir. Zira mümkün zâtından ötürü elde ettiği imkân ile varlık payesini kazanıp zorunluluğa ulaşması birbirine indirgenemez. Bundan ötürü imkânın, zorunluluğa ters düşmesinden dolayı aynı itibarla mümkün mâhiyete hem imkânın hem de zorunluluğun ıtlâk edilemeyeceği Hillî tarafından dile getirilen bir husustur. Aynı şekilde yokluğa dair bir şeyin varlık özelliğinin de olduğunu söylemek, iki çelişik niteliğin bir arada düşünülememesinden ötürü imkânsızdır. Yani mümkün yokluğun

²⁸⁷ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 34.

²⁸⁸ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, C. 2, s. 253.

ilişmesiyle birlikte onun aynı zamanda var olduğunu iddia etmek, tutarsızlık içerir. Bundan ötürü mümkün yokluğun ilişmesi yüzünden bitişen imkânsızlık ile imkânın aynı anda bir arada düşünülebileceği ileri sürülemez. Buna göre mümkün yokluğa maruz kalmasıyla elde ettiği imkânsızlık durumunun, yokluk ve varlıktan azade olup kendinde sahip olduğu imkân özelliğini nefyettiği söylenebilir. Hillî'nin burada vurguladığı husus yokluğun mümkün iliştikten sonra ortaya çıkan imkânsızlık halinin, mümkün kendi doğası gereği sahip olduğu imkân özelliğinden başka oluşudur. Bundan ötürü imkânın mâhiyete ilişmesi için, o mâhiyetin kendisine sonradan ilişen varlık ve yokluktan yoksun kalması gerektiği şart koşulur. Zira varlık ve yokluktan yoksun kalmayan mümkün mâhiyetin elde ettiği zorunluluk ve imkânsızlığın, zâtî olarak sahip olduğu imkâna ters düşmesi kaçınılmazdır.²⁸⁹ Nitekim Hillî imkânın, zorunluluğun ve imkânsızlığın nispet edildikleri şeylerden ayrık kalmasını ve her birinin diğerine dönüşebilme ihtimalinin kabul edilemeyeceğini özellikle vurgular. Bundan ötürü zâtî açıdan imkân özelliğini taşıyan bir mâhiyetin zâtî açıdan zorunlu veya imkânsız olması asla kabul edilecek bir durum değildir. Aynı şekilde zâtî açıdan zorunlu olanın imkânsızlığa veya tam tersi olarak imkânsızın zorunluluk nispetine sahip olabilmesi düşünülemez. Zira bu yargı, apaçık bir şekilde kabul edilmesi gereken temel aklî ilkelerden birisidir.²⁹⁰

Şîrâzî, imkânın mümkün mâhiyetin bir gereği olmasının zorunlu olduğunu, imkânın yokluğu durumunda ise mümkün diye bir kategoriden bahsedilemeyeceğini yineler. Zira mümkün zorunlu veya imkânsız kategorisinin içerisine girmesine karşılık, mümkün kendi zâtî özelliğini kaybederek bir başka hakikate sahip olması kabul edilemez. Ancak imkân niteliği ortadan kalksa bile, mümkün mâhiyetin kendi tanımının dışına çıkamayabileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Zira imkânın yokluğuna karşılık mâhiyetin hâlâ imkân sınırları içerisinde kalmasıyla zâtî özelliğinin dönüşmesinin gerçekleşmeyebileceği iddia edilebilir. Nitekim mümkün mâhiyetin hakikatının dönüşebilmesi için imkâna dair niteliğin yokluğunun, nitelenenin de yokluğunu gerektirmesi gerekirdi. Ancak bu itirazın güçlü bir temele dayanmadığı söylenebilir. Çünkü imkân niteliğinin ortadan kalkmasıyla, mümkün mâhiyetin imkân

²⁸⁹ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 81-82.

²⁹⁰ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 87.

niteliğiyle nitelenmesi de ortadan kalkacaktır. Bundan ötürü imkân niteliği itibara alınmaksızın mümkünün, imkânın sınırları içerisinde kaldığı söylenemez. Zira mümkünün imkân niteliğinden soyutlanması, mahza zorunluluğu veya imkânsızlığı gerektireceğinden hakikatlerin birbirine dönüşmesi vuku bulacaktır.²⁹¹

Şîrâzî, imkânın mümkünü ilişmesinin tam illetinin varlığı veya yokluğu gibi itibarların dikkate alınmadığı zaman gerçekleştiğini belirterek mümkünün başkasıyla zorunlu veya imkânsız olmasının düşünülebileceğini ifade etmektedir. Buna göre tam illetinin varlığı veya yokluğunun mümkünün ontolojik statüsünün belirginleşmesinde kurucu rol oynadığını vurgulayan Şîrâzî, imkânın ise tam illetin varlığı ve yokluğu itibarını ele almadığımızda mümkünü ilişen bir nitelik olduğunu ifade eder. Nitekim ileride tam illetin varlığı veya yokluğunun ma'lûlün varlığı veya yokluğuna yönelik tesirini ele alacağımız kısımda, imkân özelliğinin önemli bir fonksiyonunun olduğu görülecektir. Şîrâzî'ye göre mümkünün varlık ve yokluk şartlarından bağımsız bir özellik olarak imkâna sahip olması, onun kendinde her ikisinden yoksun kalması anlamına gelmemektedir. Zira bir şeyin zorunlu olarak mevcut veya yokluktan yoksun kalması düşünülemez. Bu noktada Şîrâzî'nin vurgulamak istediği husus, mümkünün varlığına yol açan illetinin varlığı veya yokluğu itibara alınmadığında bile mutlak olarak imkânsızlık kategorisine giremeyeceğidir. Zira mümkünün varlık ve yokluğa elverişli olması cihetiyle imkân özelliğine sahip olması, kendinde bir varlığının olduğunu göstermektedir. Mümküne dair bu zâtî özelliğin de hakikatini kaybederek salt zorunlu veya imkânsız olması düşünülemez. Çünkü mümkünün sahip olduğu zâtî bir özelliğin yok olması, kendi gerçekliğinin bertaraf edilmesi demektir. Mümkünün tam illetinin varlığı veya yokluğuyla birlikte başkasıyla zorunlu veya imkânsız olması ise, onun hakikatinin değiştiği anlamına gelmez. Nitekim imkân, başkasıyla zorunlu veya imkânsız olmayla bir araya gelerek ortadan kalkan bir nitelik değildir. Zira mümkün; imkâna zâtından ötürü sahipken, zorunluluk ve imkânsızlığa tam illetinin varlığı veya yokluğuyla ulaşır.²⁹²

İbn Mübârekşâh, Şîrâzî gibi mümkünün tam illetinin varlığına ve yokluğuna bağlı olarak varlık ve yokluk özelliklerini hâiz bir içeriğe sahip olduğunu dile getirir.

²⁹¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 20b.

²⁹² Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 19a.

Mümkün mâhiyetin tam illetinin varlığı veya yokluğuyla elde ettiği zorunluluk ve imkânsızlık halinde, aynı şekilde ona imkân özelliğinin ilişmesinin imkânsız olduğu söylenebilir. Yani mâhiyetin zorunlu veya imkânsız bir hal aldıktan sonra hâlâ imkân sınırları içerisinde kaldığı söylenemez. Ancak İbn Mübârekşâh, mümkün mâhiyetin varlık ve yokluk özelliklerini elde ettiğinde zâtî açıdan zorunlu veya imkânsız olmasının söz konusu olmadığından imkâna ters bir durumun ortaya çıkmadığını da önceki şârihler gibi ifade eder. Eğer mümkün mâhiyet, illetinin varlığı veya yokluğu anında zâtî açıdan zorunlu veya imkânsız bir hüviyete kavuşursa imkân özelliğinin ortadan kalkabileceği söylenebilir. Ancak mümkünün başkasıyla zorunlu veya imkânsız olması, mâhiyetinin gereği olan imkân özelliğinin hiçbir şekilde kendisinden azledilemeyeceğini göstermektedir.²⁹³

Tâlişî, mümkünün tahakkuk ederken doğasına uygun bir şekilde varlık ve yokluk seçeneklerinden yoksun kalamayacağını teyid etmektedir. Bundan dolayı varlık ve yokluktan bağımsız şekilde hariçte mahza mümkün diye bir kategorinin olmaması, imkânın kendisinin illetinin olmamasıyla ilişkilidir. İmkânın mâhiyete niçin iliştiğine dair ortaya çıkan müphemlik, illetinin varlığı veya yokluğuna bağlı olarak mümkünün, zorunlu veya imkânsız olmasının anlamlı bir hal almasına yol açmaktadır. Buna göre mümkünün varlıkla beraber ele alınması zorunlu, yoklukla beraber ele alınması ise imkânsız olmasına yol açar. İşte bu zorunlu ve imkânsızlık halinin mümkünün kendi zâtından değil de başkasıyla olması, Zorunlu ve mümkün arasındaki illiyet sürecinin oluşmasına da ön ayak olmaktadır. Zira mümkünün kendinde sahip olduğu imkân niteliği, mâhiyetin başkasıyla elde edilen özellikleri alımlamaya elverişli olmasını sağlar. Mümkünün zâtından ötürü sahip olduğu imkân ile başkasıyla elde ettiği zorunluluk ve imkânsızlığın bir arada düşünülememesi haricî boyuta ilişkindir. Hariçte mümkün mâhiyetin, illetinin varlığı veya yokluğuna göre zorunlu ve imkânsız olması söz konusu iken, bu itibarlardan arındırılması halinde mâhiyetin imkân niteliğine sahip olmasından bahsedilebilir.²⁹⁴ Bu bağlamda mümkünün kendi zâtından ötürü sahip olduğu imkân özelliğinin illetinin olup olmadığı, İbn Sînâ metafiziği ve **Hikmetü'l-‘ayn** geleneği içerisinde cevabı olan bir soru değildir.

²⁹³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 153.

²⁹⁴ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, 54b.

Nitekim Zorunlu ve mümkün şeklinde dile getirilen haricî varlık tasnifi, bu tarz bir sorunun sorulma çerçevesini ortadan kaldırır. Hariçte apaçık olarak idrâk edilen mümkün varlığın zihinsel açıdan imkân özelliğini hâiz olması, imkânın varlıktan önce bir illet sayesinde gerçekliğinin olması seçeneğini ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzdendir ki, hariçte tahakkuk etmiş varlığın imkân özelliği sayesinde bir illetinin olması gerektiği esas ilgi alanını oluşturmaktadır.²⁹⁵

Kâtibî ve şârihlerin ortak vurgusuna göre mümkün mâhiyetin varlığı veya yokluğu kendi zâtından olmayıp imkân özelliği sayesinde haricî illete dayandırılması gerekir. Buna göre imkân niteliği olmaksızın mümkünün kendinden başka bir diğer varlığa muhtaç olması söz konusu olamayacaktır. Zira imkânın hem varlık hem de yokluğu zorunlu kılmaması, her birisi için başka bir varlığa gereksinimin olmazsa olmaz bir prensip olmasını sağlamıştır. Öyle ki Kâtibî, mümkünün yokluğu yerine varlık boyutunun ağır basması için illete olan muhtaçlığın zorunlu olduğunu açık bir şekilde vurgular.²⁹⁶ Zira illet sahibi olması hasebiyle mümkünün zâtından ötürü zorunlu olmadığı apaçıktır. Şayet mümkünün zâtından ötürü var olduğu söylenirse, hem zâtından ötürü hem de illeti sayesinde zorunlu olması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı illetinin varlığı olmaksızın, mümkünün imkân sınırından zorunluluğa geçiş yapması düşünülemez. İletinin varlığı gerçekleştiğinde, zâtına nispetle değil de illeti sayesinde zorunlu olması, illetinin yokluğu farzedildiğinde ise yine zâtına nispetle değil de illeti sayesinde imkânsız olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı mümkünün varlığından bahsedilebilmesi için illetin varlığına dair bilgiden de emin olmak gerekir. Mümkünün varlığı gibi bilgisi de illetinin varlığı ve bilgisine bağlıdır.²⁹⁷ İbn Mübârekşâh'a göre de varlığının illeti olan her şeyi mümkün kategorisine koyabiliriz. Zira mümkünün doğası gereği varlığının yokluğa veya tam tersinin tercih edilmesi kendiliğinden gerçekleşecek bir durum değildir. O halde illetin varlığı olmaksızın mümkünün var olması düşünülemez.²⁹⁸ Dolayısıyla imkânın, İlk İlet dışındaki varlıkların ayrılmaz bir niteliği olarak onların

²⁹⁵ Ömer Ali Yıldırım, “Ma’dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin “Ma’dûm” ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 30 (2013), s. 86.

²⁹⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 72.

²⁹⁷ Hillî, *İzâhu'l-Makâsîd*, s. 203; Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 39b.

²⁹⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 314.

varlığa gelebilmesini sağlayan bir araç mesabesinde olduğu söylenebilir. İmkânın aracılığı olmaksızın hiçbir mümkün varlığın hariçte tahakkuk etmesinden bahsedilemez. Zira imkândan söz edilemediğinde zaten var olan Zorunlu ile varlığa gelebilmeyi dışlayan imkânsız gibi iki ayrı unsurla karşı karşıya kalırız. Mümkünün illeti sayesinde varlığa gelebilmesi, varlık ve yokluk ikileminden kurtularak zorunluluk özelliğini kazanmasını sağlar. Nitekim imkânsız için hiçbir şekilde varlık emaresi olmamasına karşılık, mümkünün yokluk girdabından kurtulabilmesi illeti sayesinde varlığının baskın çıkmasına bağlıdır.

Kâtibî, mâhiyete ilişkin imkânın varlık ve yoklukla olan birlikteliğini ele aldıktan sonra zâtıyla ve başkasıyla olacak şekilde mümkünün ikili bir ayrıma tâbi tutulabileceğini belirtir. Yani mümkünün doğası gereği tahakkuk edebilmesi için zâtından kaynaklı imkânının yanı sıra bir başka unsura daha muhtaç kalmasından bahsedilebilir. Buna göre mümkün varlıklar kümesi içerisinde olan ayrık akılların meydana gelişi için kendi varlığının imkânının yeterli olduğu söylenebilir. Bundan dolayı salt zâtıyla mümkün olanın, başkasıyla mümkün olandan daha genel bir kategoriyi kapsadığı söylenebilir.²⁹⁹ Nitekim Hillî, cismin varlığının zâtından ötürü neşet eden imkânına karşılık, cisim için siyahlık imkânının vuku bulması için cismin varlığının imkânının gerekli olduğunu ifade eder. Yani cismin siyah olabilme imkânı, cismin varlığının imkânına bağlıdır. Bundan dolayı cismin siyah olabilmesi, sadece siyahlık mâhiyetinin kendi zâtından kaynaklanmaz. Buradan hareketle kendi zâtından ötürü mümkün olanın, başkasıyla mümkün olandan daha kapsayıcı olmasının anlamı açığa kavuşmaktadır. Zira başkasıyla mümkün olan, zâtından ötürü zorunlu veya imkânsız kategorisine giremediğinden, sadece zâtından ötürü mümkün olması söz konusudur. Tam tersi bir şekilde zâtından ötürü mümkün olan her varlığın ise başkasıyla da mümkün olması zorunluluk teşkil etmez. Öyle ki zâtından ötürü mümkün varlığın imkânı, başkasıyla meydana gelmeyeabilir.³⁰⁰ Mümkünün kendi doğası gereği sahip olduğu imkân niteliğinden neşet eden varlığı ile bir başka mümkünün varlığına bağlı olarak tahakkuk eden mümkünlerin nihâî olarak birbirine dayanmaları ise kısır döngüye yol açacaktır. Bundan ötürü mümkünler silsilesinin,

²⁹⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 33; *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas*, 233b.

³⁰⁰ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 82; *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*, s. 77. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 153-154.

varlık ve yokluğa maruz kalmayıp imkânın bütün türlerinden uzak kalan İlk İlet'e dayanması gerekir. Kısır döngü ve teselsülün geçersizliği bağlamında İlk İlet'in varlığını ispât etmeye yönelik ayrıntılı tahlillere üçüncü bölümde yer vereceğiz.

Sonuç olarak mümkünün zâtından ötürü imkân niteliğine sahip olması hiçbir zaman kendisinden ayrılmayan temel bir nitelik olduğundan, mümkünün başkasıyla zorunlu olup varlığa gelmesi kendisinden kaynaklanmaz. Bundan ötürü İlk İlet'in varlığının kendisinden kaynaklı olmasına karşılık, mümkünün varlık sahnesine çıkabilmesinin kendi zâtından değil de başkasıyla olması imkân özelliğinden ileri gelir. Böylece İlk İlet ile mümkün varlığın zorunlu oluşunda illete muhtaç olup olmama haysiyetiyle ayrışmaları söz konusu olacaktır. Nitekim mümkünün, kendisi haricindeki illetiyle zorunluluğa hâiz olması aklen herhangi bir problem doğurmazken, İlk İlet'in zorunluluğunun başkasından kaynaklanması kabul edilemez. Önceden ele aldığımız üzere İlk İlet'in bütün mümkünlerin dayanak noktasını teşkil etmesi, mümkünlerin aksine varlığını yokluğuna tercih edecek illetinin olmamasının yanı sıra O'nun varlığının mâhiyetine zâit olmamasından ileri gelir. Bu durumun tersine mümkün varlıkların illete muhtaç kalmasına yol açan etkenlerden biri de, varlıklarının mâhiyete zâit olmasıdır.

İbn Sînâ, mümkünün illet sayesinde varlığa veya yokluğa maruz kalmasını vurgulamak için varlığın mâhiyete zâit olması ilkesini mümkünün temel bir özelliği haline getirmiştir. Ona göre mümkünün illete nazaran ma'lûl hüviyetinde olması, varlığından ayrı olarak mâhiyetinin idrak edilebilmesindendir. Nitekim mâhiyeti olan her bir şeyin varlığının ona haricî olarak ilişmesi pekala düşünülebilir. Mümkünün mâhiyetine varlığı bahşeden de nihâî olarak İlk İlet olup, mâhiyeti varlığını gerektirmeyen her bir mevcudun O'ndan kaynaklı olması söz konusudur.³⁰¹ Dolayısıyla İlk İlet'in varlığının mâhiyetine zâit olmayıp aynı olmasının ısrarla savunulması, mümkün varlıklar gibi illete muhtaç kalmasının önüne geçebilmeyi sağlamaktan ileri gelir. İlk İlet'in aksine mümkünün varlığının yokluğuna nazaran

³⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa:Metafizik*, C. 2, s. 91. İbn Sînâ sonrası varlık-mâhiyet ayrımına dair spesifik tartışmalar için bkz. Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens*, 45 (2017), s. 203-258.

öncelikli olmaması, mümkünler için varlık-mâhiyet ayrımının yapılabilmesinin dayanağını oluşturmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre mümkün mâhiyetin varlık ve yokluğu zâtından ötürü gerektirmemesi şeklindeki doğasının sonucu olarak varlık-mâhiyet ayrımı ilkesinin kabul edilmesi gerekir. Zira varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalmayan bir şeyin varlıkla nitelenerek zorunluluğa maruz kalmasından bahsedilemez. Nitekim mümkün mâhiyetin varlık itibarının zorunluluğu gerektirmesi, haricî illet sayesinde varlığının mâhiyetine bahşedilmesi demektir.³⁰² Ebherî'ye göre de mümkünün varlığı ile mâhiyetinin aynı olmaması, örneğin insanlık ve atlık gibi hakikatlerin akledilmesinden sonra varlık niteliğinin onlara yüklenmesiyle ilintilidir. Çünkü mâhiyetlerin idrâk edilmesinden sonraya kalan varlığın, mâhiyetin aynısı veya parçası olması da söz konusu değildir. Şayet varlık, mâhiyetin aynısı veya parçası olsaydı mâhiyetin idrâk edilmesinden sonraya kalmazdı. Mâhiyetin idrâk edilmesiyle varlığın da o esnada akledilmesi gerekirdi. Ancak zihinde mâhiyetin idrâk edilmesinin önce gelmesi, hariçte de birbirinden ayrı birer ontik varlıklarının olduğu anlamına gelmemelidir. Yani mâhiyetin ve varlığın hüviyeti, hariçte yekpare konumundadır. Yoksa mâhiyetin hüviyetinin, varlığın hüviyetini de hariçte incelemesi gibi bir durum ortaya çıkardı. O halde mâhiyet ve varlığın zihinsel gerçeklik açısından başka olmaları, hariçte tek hüviyet oluşturmalarına engel teşkil etmemektedir.³⁰³

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da mümkünün mâhiyetine varlığın zâit olmasını gerekçelendiren dört farklı delil zikreder. Ona göre varlığın mümkün mâhiyetin aynısı veya onda içkin bir parça olması söz konusu değildir. (i) Aksi halde her mümkün mâhiyetin akledilmesi, aynı şekilde mâhiyetin varlığının da akledilmesini beraberinde getirecektir. Ancak artbitişenin yanlış olması, yani mâhiyeti akledilebilen her şeyin varlığının tahakkuk etmesinin zorunluluk arz etmemesi, mümkünün mâhiyeti ile varlığının aynı olmamasını gerektirir. Nitekim zikredilen meşhur örneğe göre üçgenin mâhiyetini idrâk edebilmemiz, onun varlığına dair bir şüphe içerisine düşmemize engel teşkil etmemektedir. Zira üçgenin mâhiyetinin zihnimizde teşekkül etmesi, peşi

³⁰² Râzî, **Şerhu 'Uyuni'l-Hikme**, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, C. 3, 1373, s. 90.

³⁰³ Ebherî, **Telhisü'l-hakâik**, 89b.

sıra varlığına dair olumlu bir yargıda bulunmamızı gerektirmez.³⁰⁴ Nitekim mümkünler için mâhiyet ve varlığın her birisini veya ikisini birden bilmeme imkânı içerisinde olmamız, her ikisinin aynı şey olmadığını gösterir. Zira mümkünler için varlık, mâhiyetin aynısı olsaydı mâhiyetin idrâk edilememesi durumunda aynı şeyin varlık için veya tam tersini düşündüğümüzde aynı sonucun mâhiyet için ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla mümkünler arasındaki farklılığın da anlamlı bir hale gelebilmesi için varlığın mâhiyete zâit olduğu yargısının kabul edilmesi gerekir. Ayrıca (ii) mâhiyetin kendi başına ve hariçteki varlığına göre farklı yargılara konu olabilmesi varlığın mümkün mâhiyetin aynısı olmadığını göstermektedir. Nitekim mümkün bir mâhiyet olarak siyahlığın varlığı veya yokluğunun akledilmesinin önünde herhangi bir engel yokken, varlıkla birlikte olan siyahlık için aynı sürecin işletilmesi mümkün değildir. Yani siyahlığın varlığı anında, siyahlık mâhiyetinin varlık ve yokluğa maruz kalabilmesinden bahsedilemez. Dolayısıyla zihnî ve haricî varlığı itibariyle mâhiyetin farklı yargılara konu olabilmesi, mümkünün varlığının mâhiyetinin aynısı olmadığını gösterir. (iii) Mümkün varlığın, mâhiyete içkin olduğu farz edildiğinde müşterek zâtîlerin en geneli olacağından cins olurdu. Varlık cinsi içerisindeki türlerin birbirinden imtiyâz etmesi ise farklılaşan fasıllar aracılığıyla olur ki bu sonsuza dek devam edecektir. Bundan ötürü mümkünün varlığının mâhiyetin aynısı olmaması gibi onun bir parçası olması da imkânsızdır. (iv) Mümkünün varlığının mâhiyetin aynısı olması durumunda, Zorunlu'nun mümkünün kurucu (mukavvîm) bir fasılla ayrışması gerekirdi. Bu durumda ise Zorunlu Varlık'ın bileşik bir varlığa dönüşmesi gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır.³⁰⁵

Kâtibî'nin mümkün varlığın mâhiyete zâit olması tezini, hem mümkünün bir illete sahip olmasındaki rolünü perçinlemek hem de mümkünlerin nihâî olarak İlk İlet'e dayandırılıp O'nun basitliğinin zedelenmemesi için kabul ettiği söylenebilir. Özellikle zihinsel ve haricî gerçeklik itibarlarını dikkate alarak mâhiyetin ve varlığın idrâk edilmesinin farklılık arz edip farklı hükümlere konu olabilmesi, ona göre her birinin diğerine indirgenemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla mümkün mâhiyetin

³⁰⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 10.

³⁰⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 10-11.

varlığının haricindeki bir illete bağlı olması, varlık ve mâhiyet şeklindeki ikili bir yapısının olmasından ileri gelir.

Özellikle ikinci delil bağlamında Hillî tarafından vurgulanan husus, mümkünün varlığının mâhiyetin aynısı olması durumunda mâhiyetin varlık ve yokluğa elverişli olma özelliğinin iptal olacağıdır. Yani mümkünün varlık ve yokluğunun zâtından ötürü olmamasına karşılık, varlığı ile mâhiyetin aynısı olduğu iddia edildiğinde imkân niteliğinin ortadan kalkması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Zira mâhiyetin hem varlığa hem de yokluğa elverişli olması, mümkün için kabul edilen temel bir özelliktir. Bundan dolayı mümkünün varlığının mâhiyetiyle aynı olduğu iddiası, mâhiyetin yokluğa maruz kalabilme seçeneğini ortadan kaldıracaktır. Mâhiyetin kendi başına akledilmesi, varlıkla birlikte olmasından başkadır. Bundan dolayı varlığın kesinlikle mümkün mâhiyete zâit olması gerektiği söylenebilir.³⁰⁶

Şîrâzî, varlığın mümkün mâhiyete zâit olması meselesinde, varlığın hariçteki mâhiyete eklemelenmesi şeklinde bir ilave oluşun söz konusu olmadığına dikkat çeker. Buna göre mümkünün hariçte ayrı bir mâhiyeti olup da varlık ona zâit oluyor değildir. Bilakis mâhiyetin var olması zaten mümkünün varlığının hariçte tahakkuk etmesini ifade eder. Hariçte mâhiyet ve varlık şeklinde ikili bir ayrım olmayıp zihnî gerçeklik açısından bu tarz bir ikiliğin olması söz konusudur. Nitekim mümkünün varlığının mâhiyetine zâit olması da, hariçte var olan mümkünün zihnî düzlemde mâhiyet ve varlık şeklinde bileşik bir yapısının olduğunun analiz edilmesi demektir. Öyle ki zihinde akledilebilen anka kuşunun hariçteki özel varlığından şüphe edilmesi, zihinde mâhiyeti ve varlığı idrâk edilebilen her bir mâhiyetin zorunlu olarak hariçte de var olduğunu göstermez.³⁰⁷

Şîrâzî'ye göre varlık ve mâhiyet ayrımının salt zihinsel gerçekliğinin olup hariçte bu şekilde ikili bir ayrımın olmadığı söylenebilir. Yani mâhiyetin hariçte müstakil olarak varlığı önceleme şeklinde değil de dışarıda yekpare olarak mevcut şeyin illete muhtaç oluşunu açıklamanın bir gereği olarak varlığın mümkün

³⁰⁶ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s.10.

³⁰⁷ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 2a. İbn Mübârekşâh'ın varlık ve mâhiyete ilişkin görüşünü müstakil olarak ele alan bir çalışma için bkz. Ömer Ali Yıldırım, "Mübârekşâh el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'Ayn'ında Varlık ve Mahiyetle İlgili Tartışmalar", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği* içinde, Ed. Mesut Kaya-Sezai Engin, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020, s. 147-197.

mâhiyetlere zâit olduğu ileri sürülmüştür. O halde mâhiyetin kendi başına varlığı olmadığından, kendisine ilişecek varlığın illeti olması da imkânsızdır. Çünkü mâhiyetin kendinde varlığı olmaksızın başka bir şeyi gerektirmesi düşünülemez. Bundan dolayı varlığın, mâhiyetin kendi varlığından sonra ona iliştiğini söylemek doğru değildir. Bu durumda mâhiyetin var olmadan kendi başına var olması gibi çelişkili bir sonuç ortaya çıkar. Dolayısıyla mâhiyete varlığın ilişmesi, mâhiyet ile varlığın aynı olmadığı mümkünler söz konusu olduğunda haricî bir illetten kaynaklıdır. Yoksa varlığın ilişme özelliğine binâen mâhiyetin gerektirici bir rolünün olduğu ileri sürülemez. Bundan dolayı mümkünler için varlığın mâhiyetin aynısı olmadığı kabul edilmesiyle hariçteki varlıklarını kazanmalarında etkin olan illetinin varlığı soruşturularak nihâî olarak İlk İlet'e giden sürecin metafiziksel temeli ortaya konulur.

Sonuç olarak mümkünün doğasını kavrayabilmek için imkân niteliğini mâhiyetin zâtî bir parçası olarak kabul eden Kâtibî ve şârihlere göre, illet olmaksızın mümkünün bir tarafının diğerine baskın gelmesinin imkânsız olduğu izahtan varestedir. Mümkünün doğası gereği hem varlığı hem de yokluğu için başkasına dayanması, muhtaçlık içerisinde kalıp illete bağımlı hale gelmesini sağlayan temeli oluşturur. Buna göre zâtının yanı sıra başkasıyla da imkânı tahakkuk edebilen mümkünler silsilesinin nihâî olarak her türlü imkândan berî olup varlığının haricinde bir mâhiyeti olmayan İlk İlet'e dayanması gerekir. Aksi halde mümkünler silsilesinin teselsüle düşmesiyle haricî varlığın gerçekliğinden bahsedemeyiz. Bu bağlamda mümkünün muhtaçlığını perçinlemek için varlığının mâhiyetine zâit olmasının ortak kabul edilen bir tavır olduğu söylenebilir. Böylece mümkünün zâtî açıdan illete bağımlı bir hale gelmesiyle mümkünün İlk İlet gibi ontolojik bağımsızlığa sahip olmadığı ileri sürülen temel bir yaklaşım olmuştur. Zira mümkünün varlığı ile mâhiyeti arasında herhangi bir özdeşliğin kabul edilmesi halinde yokluğa elverişli olma ihtimalinin devre dışı kalacağını vurgulayan Hillî, imkânın ontolojisini kabul etmeksizin mümkünün varlığını açıklamanın da imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Şîrâzî ise zihinsel düzlemde varlık ve mâhiyet şeklinde mümkünün ikili bir doğasının olmasına karşılık, hariçte bu tarz ikili bir ayrımın olmadığını ifade ederek Kâtibî'nin eksik bıraktığı önemli vecihlerin tamamlanmasına vesile olmuştur. Böylece mümkün

varlığın hem imkân niteliği hem de varlığının mâhiyete zâit olması yönüyle nihâî olarak İlk İllet'e muhtaç olmasını sağlayan yönlerini ele aldıktan sonra tam illet ve ma'lûl birlikteliğinin tesisinde nedenselliğin rolünü tartışmaya geçebiliriz.

2.2. Nedensellik Açısından Zorunlu ve Mümkün Arasındaki İlişkinin Tesisi

İkinci bölümün ilk başlığında nedenselliğin metafiziksel ilke olarak temellendirilmesi, haricî varlığın İlk İllet olarak Zorunlu Varlık ile O'na muhtaç konumundaki mümkün varlığa tahsis edilmesiyle birlikte her birinin nedensellik açısından kendilerine özgü hususiyetlerini analiz etmeye çalıştık. Şimdi basit tam illet konumundaki Zorunlu ile nihâyetinde ma'lûl hüviyetinde olan mümkün arasındaki ilişkinin tesisine odaklanabiliriz. Öncelikle mec'ûliyet sorunu bağlamında mâhiyetin varlık ve yoklukla nitelenmeksizin salt bunları edinebilme imkânı olarak varlık illetine muhtaç olup olmamasını ele alacağız. Peşi sıra tam illetin varlığı anında mümkün mâhiyetin varlığının zorunlu oluşunu ele almaya çalışacağız. Ayrıca tam illetin varlığı kadar yokluğunun da ma'lûlün yokluğunu zorunlu kılması, tam illet ve ma'lûl birlikteliğiyle öncelik türleri arasındaki ilişki ile zâti hudûs ve kıdem ayrımının nedensellik sorunuyla olan boyutları, ele alacağımız temel meseleleri oluşturmaktadır. Son olarak mümkün varlığın tam illete muhtaç kalmasını sağlayan unsurun imkân mı yoksa zamansal açıdan sonradan varlığa gelmesini ifade eden hudûs mu olduğunu ele alarak her birinin güçlü ve zayıf yönlerine değineceğiz.

2.2.1. Mâhiyet İllete Muhtaç mıdır? Mec'ûliyet Sorunu Bağlamında Mâhiyetin Konumu

Mâhiyetin³⁰⁸ hariçte tahakkuk etmeksizin kendinde varlığının imkânı ile bu tarz varlığın fâil illetin tesirine bağlı olup olmaması, mâhiyet ve nedensellik arasındaki ilişkinin ele alınmasına yol açmıştır. Varlığın mâhiyete zâit olmasının gereği olarak mâhiyetin varlık niteliğinden azade şekilde tasavvur edilebilmesi, mâhiyetin ontolojik statüsünde haricî etkiye maruz kalıp kalamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir.

³⁰⁸ Mâhiyetin kavramsal içeriği hakkında bkz. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 27, 2013, s. 336-338.

Öyle ki imkânın, mümkün mâhiyetin ayrılmaz niteliği olması ile mâhiyetin mec'ûliyetinin kabulü veya reddi arasındaki ilişkinin açığa kavuşturulması gerekir. Zira mâhiyetin mec'ûl olmadığı tezinin, mümkünün illete muhtaçlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir sonuca yol açıp açmadığının da tartışılması önem arz eder. Nitekim görüleceği üzere mâhiyetin mec'ûl olduğunu ileri sürenlerin kalkış noktası, imkânın mâhiyetin ayrılmaz bir niteliği olmasının gereği olarak mümkünün illete muhtaç olduğu yargısının reddedilemeyeceği itirazı üzerine şekillenmiştir.

Mâhiyetin mec'ûliyeti sorunu; ma'dûmun şeyliği, varlık-mâhiyet ilişkisi, mümkünün fâile ihtiyacının illeti gibi birçok felsefî mesele ile irtibatlı olsa da, esasında mümkün mâhiyetin fâilin tesirine maruz kalma imkânını açığa çıkaran bir boyuta sahiptir. Zira varlığın mümkün mâhiyete zâit olması ile ma'dûmun şeyliğini kabul eden veya reddeden bir düşünürün, mâhiyetin mec'ûliyeti sorununda farklı sonuçlara ulaşması kaçınılmazdır.³⁰⁹ Dolayısıyla mümkünün varlığına ve mâhiyetine ayrı ayrı olarak farklı fâiller tarafından tesirin gerçekleşeceği kabul edilmezken, mümkün mâhiyetin varlık itibarını dikkate almaksızın kendinde fâile muhtaç kalıp kalmayacağı tartışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bu yüzdendir ki fâilin tesiriyle mâhiyetin mevcut olması ile fâilin eser üzerindeki hakikî tesirinin mâhiyetin varlıkla nitelenmesi olduğunu savunmak aynı kefeye konulamaz. Nitekim varlığın mâhiyete zâitliğini kabul veya reddetmenin zikredilen yargılardan birine bağlı olmayı gerektirdiği söylenebilir.³¹⁰ Dolayısıyla mâhiyetin mec'ûliyeti meselesi, mümkün varlığın mâhiyete zâit olması meselesinin yanı sıra ma'dûmun şeyliğinin kabulü veya reddiyle de ilişkilidir. Zira mâhiyetin varlığa gelmeden önce kendine özgü bir gerçekliğinin olması ile mümkün ma'dûmun haricî varlık düzleminden önce bir çeşit sübûtunun olması arasında paralelliğin olduğu ileri sürülebilir.

Mu'tezilî âlimlerin, mümkün ma'dûmun varlığa gelmeden önce haricî bir sübûta sahip olduğu fikri ile İbn Sînâ'nın, her türlü eklentilerinden bağımsız bir şekilde mâhiyetin kendinde bir gerçekliğe sahip olduğu şeklindeki görüşünün mâhiyetin

³⁰⁹ Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'ûliyeti" Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçani Örneği**, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 197-199.

³¹⁰ Yasin Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/1 (2019), s. 6.

mec'ûliyeti tartışmasına başlangıç teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim ma'dûmun şeyliğini kabul edenler, sübût mefhûmuna varlığa göre daha geniş bir anlam verirler. Zira her mevcut olan şeyin sübûtu olup aksi doğru değildir.³¹¹ Dolayısıyla Tanrı'nın ma'lûl üzerindeki tesirinin hangi düzlemde gerçekleştiğine dair Mu'tezilî bir kısım âlimlerin görüşleri, ma'dûmun şeyliği meselesinin merkezî bir yer işgal etmesine yol açmıştır. Onlar, açık bir şekilde fâilin tesirinin mâhiyetin mâhiyet kılınması değil de var kılınması çerçevesinde etkinliğe sahip olduğunu söylerler. Yani mümkün mâhiyet, varlık niteliğinin yaratılmasıyla haricî düzlemde belirginlik elde eder. Dolayısıyla ma'dûmun şeyliği ile mâhiyetin mec'ûl olmaması arasında irtibat vardır.³¹²

Kâtibî, *ma'dûmun şeyliği* iddiasını reddeder. Çünkü mümkün mâhiyetin varlık niteliğinden azade şekilde hariçte karar kılması, çelişik sonuçlar barındırmaktadır. Çünkü mâhiyetin hariçte varlık payesine sahip olmamasına karşılık bir tür varlığa sahip olması doğru değildir. Nitekim ma'dûmun şeyliğinin bu tarz bir sübûtunun olması oluşa maruz kalmasını engeller.³¹³ Hillî, bir kısım kelâmcının mümkün ma'dûmun şeyliğini kabul etmesini hariçteki varlık ile sübût anlamının birbirine indirgenmemesi fikrine dayandırdıklarını belirtir. Yani onlar, mâhiyetin zihinsel ve haricî gerçeklikten yoksun kalmasına karşılık, yine de a'yânda sübûta sahip olmasında beis görmemişlerdir. Hillî ise mâhiyetin kendinde bir sübûtunun olduğu fikrini reddeder. Zira mâhiyetin hariçte var olmasıyla sübût bulması arasında herhangi bir farkın olmadığı söylenebilir. Ona göre, şayet varlık için sübût bulma dışında bir nitelik olursa, bunun net bir şekilde dilbilimsel ve metafiziksel farkının ortaya konulması gerekir. Öyle ki hariçteki oluşun olumsuzlanması anlamına gelen yokluk ile ma'dûm mâhiyetin hariçte sübûtunun olduğunun ileri sürülmesi, bizi çelişikliğe götürür. Varlık ile sübût bulma anlamlarının aynı oluşu, ma'dûmun hariçte varlığa gelmeden önceki sübûtunun ve şeyliğinin olduğu fikrini ortadan kaldırmaktadır.³¹⁴ Şîrâzî, ma'dûm mâhiyetin varlığa gelmeden önce takarrur etme ve sübût bulma fikrinin hükemâ

³¹¹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s.70.

³¹² Muhammed Ali Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, , 2013, s. 127.

³¹³ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 13-14.

³¹⁴ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 20.

tarafından kabul edilmediğini açıkça belirtir. Zira ma'dûm mâhiyetin takarrur etmesi, zaten oluşa ve gerçekliğe sahip olması anlamına geldiği için hariçte oluşa sahip olmayan ma'dûm mâhiyetin aynı zamanda hariçte varlığının olduğunu ileri sürmek çelişkilidir. Ancak mâhiyetin, yokluk halinde takarrür etmesinin hariçte varlığa gelmesi durumundan daha genel ve başka bir anlama sahip olduğu da ileri sürülebilir ki ma'dûmun şeyliğini kabul edenlerin kalkış noktası, bu anlamlar arasında farklılık olduğu fikrine dayanmaktadır. Şayet varlık, sübût bulma ve takarrur etme arasında fark olmadığı söylenirse ma'dûm mâhiyetin kendinde bir gerçekliğinin olmadığı söylenebilir.³¹⁵ Ma'dûm mâhiyetin aksine, bütün eklentilerinden bağımsız şekilde mâhiyetin kendinde sahip olduğu anlam ile bu anlamın hariçte var olmasının birbirinden farklılık arz ettiği söylenebilir. Yani mâhiyetin varlık ile nitelenmeden önce hariçte gerçekliğinin olmaması, zihinsel gerçekliğinin de ortadan kalkması anlamına gelmemektedir.

Mâhiyetin, kendinde gerçekliği olup buna ilişen her nitelik ve özellikten bağımsız bir ontik durumunun olduğu söylenebilir. Yani herşeyin kendinde bir gerçekliği olması, o şeye haricî açıdan ilişen ayrık veya bitişik şeylerden farklılık arz etmesi demektir. Örneğin atlık mefhûmunu dikkate aldığımızda bir veya çok, var veya yok olma gibi durumlar onun anlamının özüne ilişmemektedir. Atlık mefhûmuna ek olarak varlığı veya birliği dikkate aldığımızda, bu tarz ilave anlamların ilişmesinden bahsedilebilir. Mâhiyetin hiçbir şeyle kayıtlanmamış durumu, haricî gerçekliğe sahiptir. Zira hariçte var olan mâhiyetin belirmesinin bir parçası da, hiçbir şeyle kayıtlanmamış mâhiyet olma özelliğinin var olmasıdır. Hiçbir şeyle kayıtlanmamış mâhiyetin ise hariçte karşılığının olduğu söylenemez.³¹⁶ Buna göre mâhiyetin idrâk edilmesi, o mâhiyetin diğer şeylere nazaran kendisine ait gerçekliğinin tasavvur edilmesini gerektirdiğinden, sübûtunun varlığını gerekli kılar. Şayet idrâk edilen mâhiyet, hem haricî hem de zihinsel gerçeklikten berî ise yokluk anında şeyliğinin olması gerekir. Kâtibî'ye göre İbn Sînâ'nın, ma'dûm mâhiyetin kendinde bir gerçekliğinin olduğunu kabul etmemesinin doğal sonucu olarak mâhiyetin mec'ûl olması gerektiğini söylemesi gerektiği iddia edilebilir. Zira yokluk anında şeyliğinin

³¹⁵ Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid**, 5a; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 58.

³¹⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17.

ve sübûtinun olmaması durumunda, mâhiyetin mec'ûl olmaması imkânsız bir hal alır. Bundan dolayı hem ma'dûmun şeyliğini kabul etmeyip hem de mâhiyetin mec'ûl olmadığını söylemek, birbiriyle tutarlılık arz etmeyebilir. Çünkü mâhiyetin müessire muhtaç kalmaksızın kendinde bir gerçekliğinin olduğunu ileri sürmek, mümkünün doğası gereği varlık ve yokluğa eşit mesafede olmasına karşılık, birinin diğerine baskın gelmesini gerektirir. Mümkün mâhiyetin müessire muhtaç kalması ise mec'ûliyet maruz kalması demektir.³¹⁷

Kâtibî, **el-Mufasssal**'da mâhiyetin mec'ûliyeti ile ma'dûm mümkünün şeyliğini kabul veya reddetme arasında gereklilik olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da görüleceği üzere hem mümkün mâhiyetin şeyliğini kabul etmeyip hem de mâhiyetin mec'ûliyetini kabul etmeyen bir yaklaşım içerisindedir. Buna göre ma'dûmun şeyliğini inkâr etmek, mâhiyetin mec'ûl olması görüşünü ileri sürmeyi zorunlu kılmaz. Çünkü mâhiyetin mec'ûl olmaması, kendinde sahip olduğu anlam itibariyle mümkün mâhiyetin fâilden müstağni kalıp kalmamayla daha çok ilişkili iken, ma'dûm mümkünün şeyliği ise haricî varlığa gelmeden önce bir tarz varlığa ve gerçekliğe sahip olmasını ifade eder. Dolayısıyla ma'dûmun şeyliğini reddetmek ile mâhiyetin mec'ûl olup olmamasını kabul etmenin, farklı düzlem ve itibarlar dikkate alınarak tartışılan meseleler olduğu söylenebilir.

Mamâfih mâhiyetin mec'ûl olup olmaması, fâilin tesirinden önce mâhiyetin kendinde gerçekliğinin olup olmamasıyla ilintilidir. Mâhiyetin mec'ûl olduğunu kabul edenler, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinden önce kendinde bir gerçekliğinin olduğunu kabul etmezken, bunun aksine mâhiyetin mec'ûl olduğunu reddedenler ise mâhiyetin, haricî varlık mertebesinde başka bir seviyede kendi gerçekliğinin olduğunu ileri sürerler. Bu tartışmanın odak noktası, mâhiyetin varlığa gelmeden önce zâtından ötürü yokluğa maruz kalmasıyla da ilişkilidir. Zira mâhiyetin mec'ûliyetini kabul eden, aynı zamanda mâhiyetin mahza yokluktan varlığa bir fâil illetin etkisiyle ortaya çıkmasından ötürü zâtından ötürü ma'lûl hüviyetinde olduğunu söyler. Bunun aksine mâhiyetin mec'ûliyetini reddeden ise fâil illetin tesirinin, esas itibariyle kendinde bir gerçekliği olan mâhiyetin bir niteliği olan varlık üzerine olduğunu söylemiş olur. Buna

³¹⁷ Kâtibî, **el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal**, C. 1, s. 231-233.

göre mâhiyetin niteliği olan varlığın fâil illetin tesirine maruz kalması, nitelendirilmiş olan mâhiyetin kendinde varlığını zorunlu kılar. Bu bağlamda illetin, ma'lûlün doğrudan kendisine tesir etmesiyle ma'lûlün niteliğine yönelik tesirinin aynı kefeye konulmayabileceği ileri sürülebilir. Dolayısıyla mâhiyetin mec'ûl olması, ma'lûlün zâtının fâilin tesirine maruz kalmasını ifade etmektedir. Bundan dolayı illetin esas esprisinin de ma'lûlün zâtının failin eserine maruz kalması olduğu dile getirilebilir. Buna karşılık ma'lûlün zâtının fâilin eseri olmaması anlamı referans alındığında, mâhiyetin mec'ûl olduğu görüşü reddedilebilir. O halde tartışma noktasının fâil illetin tesirinin, mâhiyetin zâtıyla birlikte kendisine mi yoksa varlık itibarıyla mâhiyete mi olduğu üzerine düğümlendiği söylenebilir.³¹⁸

Mâhiyetin mec'ûliyeti tartışması, belirtildiği üzere fâil illetin hakikî etkisinin mâhiyetin kendisine mi yoksa mâhiyetin varlıkla ittisâfı üzerine mi olduğuna dayanmaktadır. İlk seçenek kabul edilirse şeyin zât olarak var kılınması ca'li ifade ederken, ikinci durumda ise şeyin mevcut kılınması anlamı ön plana çıkmaktadır. İşrâkîler ve Sûfilere göre câ'ilin eseri doğrudan mevcut mâhiyetin kendisine yönelik iken, Meşşâîler ise câ'ilin eserinin doğrudan mâhiyetin kendisine değil de var kılınmasına yönelik olduğu kanaatindedir. Buna göre mümkün mâhiyetin varlık, zorunluluk, birlik gibi nitelemelere konu olması da, ilk mec'ûl olan mâhiyetin eklentileridir.³¹⁹ **Hikmetü'l-'ayn** şârihlerinden Tâlîşî, fâilin tesirine maruz kalmaması açısından mâhiyetin mec'ûl olmadığını söyleyen Meşşâîler'in karşısında *Revâkîyyun*'un³²⁰ olduğunu belirtir. Buna göre *Revâkîyyun*'a göre fâilin mâhiyet üzerinde tesiri olmaksızın meydana gelebilmesi söz konusu değilken, Meşşâîler'in iddiasına göre mâhiyetin kendi varlığı için câ'ilin ca'line muhtaç olmasından bahsedilemez. Meşşâîler'in vurguladığı nokta, fâilden kaynaklı eserin doğrudan mâhiyetin kendisine indirgenemeyeceğidir. Yani mâhiyet yekpare olup mâhiyet ve kendindeliği arasında ayrımı olmadığından, onun için bir şeyi başka bir şey kılma şeklinde bir ca'l işleminin meydana gelmesi söz konusu değildir. Örneğin siyahlık

³¹⁸ Hasan el-Attâr, **Risâle fi Mec'ûliyeti'l-mâhiyyât**, thk. Muhammed Abdülkâdir Nessâr&Mahmûd Abdüssâdık el-Hassânî, Dârü'l-İhsân, Kâhire, 2019, s. 31-33.

³¹⁹ Hasan el-Attâr, **Risâle fi Mec'ûliyeti'l-mâhiyyât**, s. 34-36.

³²⁰ Helenistik dönemde ortaya çıkan önemli bir felsefe okulu olarak bilinin Stoacılar hakkında bkz. Mahmut Kaya, "Revâkîyyûn", **DİA**, İstanbul, İSAM Yayınları, C. 35, 2008, s. 24-26..

mâhiyetini idrâk ettiğimizde onun tek bir şey olması ca‘le maruz kalmadığını gösterir. Müessirin esere tesir ettiği yön, salt varlık yerine mâhiyetin varlıkla nitelenmesidir.³²¹ Yani mâhiyetin ma‘lûlün bir parçası olan varlık ile birlikte eserin hüviyetini oluşturmada önce mec‘ûl olmaması gerekir. Aksi halde mâhiyetin, hem tek başına hem de varlık ile birlikte ma‘lûlün bir parçası olarak iki defa mec‘ûliyet maruz kalması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Mâhiyetin mec‘ûliyeti meselesinde (i) mâhiyetlerin mutlak olarak mec‘ûl olmadığı, (ii) mâhiyetlerin mutlak olarak mec‘ûl olduğu ve (iii) basit mâhiyetlerin değil de bileşik mâhiyetlerin mec‘ûl olduğu şeklinde üç farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Buna göre felâsife ve Mu‘tezilî kelâmcıların bir kısmı (i) ister basit isterse bileşik olsun mâhiyetlerin mutlak olarak mec‘ûl olmadığını kabul ederken, bir kısmı ise (iii) salt bileşiklerin mec‘ûl olduğunu ileri sürmüştür. (ii) Kelâmcılar ise mutlak olarak mâhiyetlerin mec‘ûl olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte esas tartışma noktasının bileşiklerden ziyade basit mâhiyetlerin mec‘ûliyeti olduğunun yanı sıra, mezkûr tasnifin kuşatıcı ve yeterli olmadığı da söylenmiştir. Zira mâhiyetin mec‘ûliyeti meselesinde belli bir ekole bağlı olan bir düşünürün zikredilen tasniften birine doğrudan iliştilmesi doğru değildir.³²² Bununla birlikte birinci görüşü kabul edenlere yönelik, imkânın mümkün mâhiyetten ayrık kalmasının aklen kabul edilemeyeceği ileri sürülmüştür. Yani imkânın mâhiyetin gereği olması, dolaylı olarak mâhiyetin muhtaçlık ilkesi gereği ca‘le konu olmasını beraberinde getirir. Buna karşılık ma‘dûmun da kendisinden sürekli olarak olumsuzlanabileceği ve böylece ca‘le konu olmayı gerektirmeyebileceği şeklinde cevap verilmiştir. İkinci görüşe itiraz ise mümkünün ne mâhiyetinin, ne varlığının, ne de mâhiyetinin varlıkla nitelenmesinin de ca‘le konu olabilmesidir. Öyle ki bunların her biri ve bağlı oldukları mertebeleri de birer mâhiyete sahip olduğundan mec‘ûl olmadığı sonucunun kabul edilmesi gerekecektir. Ancak bu tarz bir çıkarımı kabul etmek mümkün değildir. Buna karşılık olarak ise mec‘ûl pozisyonunda yer alan şeyin, ma‘lûlün mâhiyeti değil de özel varlığı olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Bundan dolayı mâhiyetin mec‘ûl olmasını reddetmek, mec‘ûliyet fikrini ve mümkünün müessir olan fâil illetten müstağni

³²¹ Tâlişi, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, 23a.

³²² Alper, “‘Mahiyetin Mec‘ûliyeti Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 198.

kalmasını tamamen reddetmeyi gerektirmez. Üçüncü görüşü kabul edenlere göre ise mec'ûliyet maruz kalmanın öncelikli şartı imkândır. Yani mâhiyetin müessire muhtaç olması düşünülmeksizin mec'ûliyetin tahakkuk etmesinden bahsedilemez. Mâhiyetin müessire muhtaç olması ise imkân niteliğinden kaynaklanır. İmkân niteliği basit mâhiyetlere ilişmediğinden mec'ûliyeti salt bileşik mâhiyetlere hasretmenin daha doğru bir çıkarım olabileceği ileri sürülmüştür. Nitekim imkân, iki şey arasında tasavvur edilebilen nispete dair bir nitelik olduğundan, basitin iki farklı unsurunun olması söz konusu değildir. Yani basit mâhiyete imkânın ilişmesi söz konusu olmadığından mec'ûliyet maruz kalan salt bileşik mâhiyetlerdir.³²³

Yukarıda mâhiyetin mec'ûliyeti meselesinin bağlamına değindikten sonra, Kâtibî'nin de Fahredîn er-Râzî gibi umûr-ı âmme bölümünde mâhiyete ilişkin meseleler içerisinde mâhiyetin mâhiyet olması açısından fâilden müstağni kalması şeklinde nitelendirdiği başlıkta mec'ûliyet meselesini ele aldığı görülmektedir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin umûr-ı âmme içerisindeki mâhiyet tartışmalarına dair bir başlığı spesifik olarak mâhiyetin mec'ûliyeti meselesine hasretmesi, kendisinden sonra kaleme alınan birçok felsefe ve kelâm metninin bu meseleden bigâne kalmamasına yol açmıştır.³²⁴ Kâtibî, açık bir şekilde fâilin, mâhiyetin kendi gerçekliği üzerine hiçbir etkisinin olmadığını belirtir. Zira insanlık mâhiyeti câ'ilin ca'liyle olursa, câ'ilin varlığına dair şüphenin insaniyetin insanlık oluşuna dair de şüpheyi beraberinde getirmesi gereir. Bundan dolayı fâil illetin, mâhiyetin kendisine değil de varlıkla nitelenmesine tesiri olabilir. Kâtibî, mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşünde olduğunu açıkladıktan sonra özellikle basitlerin mec'ûl olmadığı görüşünü destekleyenlere yönelik eleştirileri aktarır. Zira esas tartışma noktası da, bileşik mâhiyetten ziyade basit mâhiyetin mec'ûliyetidir. Buna göre basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını savunanların gerekçesi, basitin mec'ûl olması durumunda mümkün olacağı ve sebebe ihtiyacı gerektiren unsurun da imkândan neşet ettiği fikrine dayanmaktadır. Buna göre basit mâhiyet varlığa gelmeden önce imkânla nitelenirse, varlığın mâhiyete

³²³ Hasan el-Attâr, **Risâle fî Mec'ûliyeti'l-Mâhiyyât**, s. 37-40.

³²⁴ Alper, “‘Mahiyetin Mec'ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 201; Bilal İbrahim, “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyyâ from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ, **Philosophy Theology in Islam: Later Asha‘rism East and West**, ed. Ayman Shihadeh-Jan Thiele, Leiden, Brill, 2020, s. 156-157.

nispetinin niteliğini ifade eden imkânın mâhiyeti öncelemesi gerekirdi. Şayet basit mâhiyet varlığa geldikten sonra imkânla nitelenirse, bir şeyin imkânının o şeyin varlığından sonraya kalması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bu her iki imkânsızlıktan dolayı basit mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşünün kabul edilmesi gerekir. Ancak basit mâhiyetin mec'ûl olmasıyla ortaya çıkabilecek imkânsızlıkları ortadan kaldırabilmek için zikredilen açıklama kabul edilmeyebilir. Zira imkân, yokluksal bir nitelik olması halinde kendisiyle kâim olabileceği bir mahalle gereksinim içerisine düşmeyecektir. O halde basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını savunmak için, mümkün mâhiyete ilişkin imkânın sebebe muhtaç kalmasından hareket edilmemelidir. Çünkü imkânın varlıksal olması halinde basit mâhiyetin mec'ûliyetine hâle gelecek bir sonucun ortaya çıkabilme ihtimaline karşılık, imkânın varlıksal statüsünün dahi olmadığı ve böylece bu durumun basit mâhiyetin mec'ûl olmamasına etki etmediği pekala söylenebilir. Bundan dolayı basit mâhiyetin mec'ûl olduğunu söyleyenlerin kalkış noktası, daha çok bileşik mâhiyetin mec'ûl olması yargısına dayanmaktadır. Nitekim bileşik mâhiyetin basit mâhiyetten teşekkül etmesi, basitin mec'ûl olmaması durumunda, bileşik mâhiyetin de mec'ûl olmama sonucunu beraberinde getirecektir. Açıktır ki basit mâhiyet olmadan bileşik mâhiyetin tahakkuk etmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla basit mâhiyetin mec'ûliyetinin reddedilmesi, tamamen mec'ûliyetin olmaması tezini zorunlu kılabilir. Bununla birlikte Kâtibî'ye göre bileşik mâhiyetin mec'ûl olması, varlığının mâhiyeti için meydana gelmesi veya basitlerin birbirine eklenmesinin mec'ûl olması şeklinde de cereyan edebilir. Dolayısıyla bileşik mâhiyetin mec'ûl olması, basit mâhiyetin de zorunlu olarak mec'ûl olmasını gerektirmeyebilir.³²⁵

Hillî, eserin mâhiyetinin varlık ve yokluğa elverişli olması hasebiyle esas ihtiyacının var veya yok olmaya yönelik olduğunu belirtir. Zira müessirin eser üzerindeki tesiri, mâhiyetin hem varlığı hem de yokluğu için akledilebilir. Mâhiyetin, varlıktan veya yokluktan ayrı bir şekilde müessirin tesirine maruz kalması ise düşünülemez. Zira siyahlık mâhiyetinin fâile dayanması söz konusu olmayıp siyahlığın varlık veya yoklukla nitelenmesi için fâile muhtaçlığından bahsedilebilir.³²⁶

³²⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 17-18.

³²⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*, s. 210.

Hillî, Kâtibî'nin mâhiyetin mâhiyet kılınmasında fâilin tesirinin olmadığına yönelik çıkarımında zikrettiği örneğin ise doğru olmadığını belirtir. Ona göre, Kâtibî'nin insanlığın failin fiiliyle olmadığını belirtmek için *insanlığın insanlık kılınmasının* failin etkisiyle olmadığını belirtmesi yanlıştır. Zira insanlık mâhiyetiyle, insanlığın insanlık kılınması birbirinden farklılık arz eden durumlardır. Mâhiyetin mec'ûl olmadığını savunmak için ileri sürülen iddia, insanlığın câ'ilin ca'liyle olmadığıdır. Onun delili ise belirtildiği üzere insanlığın insanlık olmasının herhangi bir fâilin tesirine maruz kalmadığına işaret etmektedir.³²⁷ Hillî'nin belirttiği üzere basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını ileri sürenler, basit ile ister zâtı veya zâtının bir durumuna binâen tamamen varlıktan azade olmayı kastederler. Buna delil ise basite ilişkin imkânın izafî bir nitelik olup sebebe ihtiyacın gerekçesini oluşturmasından dolayı kendi zâtıyla kâim olamamasıdır. Bundan dolayı varlık gibi kendisine nispet edileceği itibarların gerekliliği, imkânın akledilmesinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte varlık olmaksızın kendinde mâhiyetin akledilmesi, imkânın da akledilme ihtimalini ortadan kaldıracaktır. İmkânın akledilme ihtimalinin devre dışı kalması ise sebebe ihtiyaç durumunun da akledilememesine yol açacaktır. Herhangi bir mâhiyet için ihtiyaç içerisinde olma özelliğinin olmaması, mec'ûliyetle konu olmamasını gerektirecektir. Hillî'ye göre Kâtibî, basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını söyleyenlerin iddiasını zikredildiği üzere anlamak yerine, basit mâhiyetin mec'ûl olması durumunda imkân dairesi içerisine gireceğini ve bunun da imkânsız sonuçlar doğurmasından dolayı basit mâhiyetin mec'ûl olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Yani imkânın, öncesinde veya sonrasında basit mâhiyete ilişmesi, imkânın varlıksal bir tarafının olması durumunda geçerli olacağı için zikredilen bölünme geçerli değildir. Ancak imkânın yokluksal olması durumunda mahalden müstağni kalmasıyla, basit mâhiyetin varlığından önce veya sonrasında zâtla kâim olması söz konusu olmayacaktır. Hillî'ye göre imkân, ancak iki şey arasındaki bir izâfet olarak tasavvur edilebileceğinden dolayı yokluksal olsa bile, buradan hareketle basit mâhiyetin mec'ûl olduğunu söyleyenlerin delilini çürütmek doğru olmayacaktır. İmkânın izâfet özelliğini devre dışı bırakarak tek başına tek bir şeye ilişmesi de söz konusu değildir.³²⁸

³²⁷ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 32.

³²⁸ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 32-34.

Hillî, son olarak basit mâhiyetin mec'ûl olmaması durumunda basitlerden teşekkül eden bileşik mâhiyetlerin de mec'ûl olmayacağı ve mec'ûliyet fikrinin tamamen ortadan kalkacağı şeklindeki delili ele alırken mâhiyet, varlık ve varlığın mâhiyete nispetinin de basit olmasının gereği olarak mevcut mâhiyetin de fâilden müstağni kalmasına yönelik Kâtibî'nin itirazına yer vermektedir. Kâtibî'ye göre basit mâhiyetin mec'ûl olmamasına karşılık, bileşik mâhiyetin fâilin tesiriyle meydana gelmesinde herhangi bir beis yoktur. Hillî ise varlığın mâhiyete zâit olması durumunda, varlığın mâhiyete nispetinin mec'ûl olmayan bir mâhiyet olabileceğini belirtir.³²⁹

Şîrâzî, Kâtibî gibi mâhiyetin mutlak olarak mec'ûl olmadığı görüşünü destekleyen bir tavır içerisinde. Ona göre asıl önemli olan kısım, ister basit isterse bileşik olsun mâhiyetin tahakkukunda câ'ile ihtiyaç duymaması olup, mevcut mâhiyet veya mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin câ'le konu olup olmadığı tartışma mahallinin dışındadır. Yani varlığın mevcut olması veya mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin fâille olması halinde, fâilin varlığına dair şüphenin zikredilen unsurlar için de geçerli olacağını söylemenin gereği yoktur. Zira, fâilin varlığına dair şüpheyi artbitesin konumundaki yaratılmış mâhiyetin varlığı için de şüpheyi düşülmeyeceği kabul edilemez. Çünkü illeti için şüpheyi düşüldüğünde ma'lûlün varlığının da kesinliği imkânsız bir hal alır.³³⁰

Şîrâzî, spesifik olarak basit mâhiyetin mec'ûl olmamasına yönelik temellendirmenin gerekçesini sorgulamaya çalışır. Buna göre basit mâhiyet şayet mec'ûl olsa, câ'ile muhtaç kalırdı ki başkasına muhtaç olan her şey de mümkün kategorisi içerisinde yer alır. Bu tarz bir varlık kategorisinin imkânının, kendisinde yer edineceği bir konunun varlığına ilişmesi gerekir. Bu tarz bir imkânın başkasıyla kâim olması da söz konusu değildir, zira bir şeyin niteliği başkasıyla kâim olamaz. Basit mâhiyetin o şeyle var olması ya varlığından önce olur ki bu kabul edilemez. Çünkü imkân, varlığın mâhiyete nispetinin niteliğidir. Nispet ise nispeti oluşturan iki tarafın varlığından sonraya kalır. O halde imkân niteliğinin varlıktan önce olmayıp varlıktan sonraya kalması da önceden geçtiği üzere imkânsızdır. Çünkü bir şeyin varlığının

³²⁹ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 35.

³³⁰ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 7b.

imkânı, varlığından öncedir. Şîrâzî'ye göre basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını savunmak için kalkış noktası olarak imkânın kabul edilmesine dayanılırsa, bileşik mâhiyetin de mec'ûl olmadığı ileri sürülebilir. Bu durumda ise mec'ûliyet fikrinin tamamen reddedilmesi gerekecektir ki Kâtibî, imkânın varlıksal olmamasından hareketle mahalle kâim olmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Şîrâzî ise mümkün mâhiyetin iki imkânının olup birinin varlıktan önce onun bir gereği olarak var olduğunu, birinin de varlıktan sonra mâhiyete ilişkin bir özellik olduğunun altını çizer. Varlıktan sonra mâhiyete ilişkin imkân, mümkünün varlığından sonrasına kalıp varlığın mâhiyete nispetinin niteliğini ifade eder. Mümkünün mâhiyetiyle kâim olan imkânın mec'ûliyeti isti'dât manasına gelir ki bunun varlıksal olması zorunludur. Nispet manasını ifade eden imkânın ise varlıksal bir zorunluluğa sahip olması söz konusu değildir. Şîrâzî'ye göre imkânın mezkûr ikili anlamının birbirinden imtiyâz edilmemesi, kimi imkânsızlıkların ortaya çıkmasına yol açmış olup buradan hareketle basit mâhiyetin mec'ûl olup olmadığı ileri sürülmüştür. Şîrâzî, son olarak basit mâhiyetin mec'ûliyetini bileşik mâhiyetin mec'ûliyetinden hareketle ele alan yaklaşıma karşılık, Kâtibî'nin tarafında yer alarak bileşiğin mec'ûliyetinin kendi parçalarına bir etkisinin olmadığını ifade eder. Yani basit mâhiyetlerin biraraya gelebilmesinin câ'ile isnâd edilmesi, bileşik mâhiyetin bir niteliği olan terkîbin mec'ûl olmasını gerektirir, yoksa bileşiğin doğrudan kendi mâhiyetinin mec'ûl olması pekala söz konusu olmayabilir. Dolayısıyla iddia edildiği üzere bileşik mâhiyetin basit mâhiyetten teşekkül etmesi, ne basit ne de bileşik mâhiyetin mec'ûliyete konu olmasını gerektirebilir. Zira basit mâhiyetin birbirine eklenerek câ'ile dayandırılması, doğrudan mâhiyetin kendisinin değil de terkîbin ona izafe edilmesi anlamına gelir.³³¹

İbn Mübârekşâh, mâhiyetin mec'ûl olmaması ile fâilin tesirine maruz kalmaması arasında koşutluğun tesis edildiğini belirtir. Ona göre fâilin varlığına dair şüpheyne rağmen insaniyetin insan oluşunda şüphe edilmemesi şeklinde dile getirilen basit mâhiyetin mec'ûl olmadığı argümanı tartışmalıdır. Ayrıca İbn Mübârekşâh'a göre mâhiyetin kendisine ve varlığına dair şüphe etme arasında zorunlu bir bağ kurulması da tartışmaya açıktır. Çünkü varlık, aklî itibarlardan sayıldığı için hariçte onda tesir edecek bir fâile muhtaç değildir. İbn Mübârekşâh, Fahreddîn er-Râzî'den

³³¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 8a.

nakille mâhiyetin mec'ûl olmaması durumunda, bir hakikate sahip olması itibariyle varlığın da mec'ûliyeteye maruz kalmayabileceğini ve böylece ne insaniyetin ne de varlığının hakikatinin mec'ûl olabileceği iddiasını ele alır. Bu görüşe itiraz olarak varlığın insanlığa eklenmesinin mec'ûl olduğu söylene bile bunun reddedilmesi pekala mukadderdir. Zira varlığın mâhiyeteye eklenmesi de başlı başına bir gerçekliğe sahip olup onun da mec'ûl olmaması gerekirdi. Dolayısıyla mec'ûl olarak farz edilen her bir şeyin bir hakikatinin olması kaçınılmazdır.³³²

İbn Mübârekşâh, mümkünün basit mâhiyeteye ilişmemesinden dolayı mec'ûl olmaması gerektiği tezine karşılık, Şîrâzî'den nakille bu bağlamda zikredilen imkânın, zâtından ötürü mâhiyetin ne varlığı ne de yokluğu haketmemesi şeklindeki anlamı hâiz olduğunu dile getirir. Zira imkânın bu anlamının, yüklem konuya nispetinin niteliğini ifade eden imkândan başka olduğu açıktır. Kâtibî'nin, imkânı yokluksal kabul edip basit mâhiyetin mec'ûl oluşuna hâlel gelmeyeceği şeklindeki cevabına karşılık, Şîrâzî'ye göre imkânın hükemâ nezdinde varlıksal bir nitelik olarak kabul edildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla imkân-ı isti'dâdî anlamı dikkate alındığında basit mâhiyeteye varlığından önce imkânın ilişmesinde beis yoktur. Şayet varlığın mâhiyeteye nispetinin niteliğini ifade eden imkân-ı hâs dikkate alınacaksa varlığından sonra basit mâhiyeteye imkânın ilişmesinde yine sakınca yoktur. İbn Mübârekşâh'a göre imkânın ikili anlamını dikkate alarak basit mâhiyetin varlığından önce ve sonra bunlardan her birisinin ona ilişmesinde bir sakınca görülmeysiine dair cevap tatmin edici değildir. Ona göre imkânla, varlığın mâhiyeteye nispetinin niteliği kast edilmişse bu, yokluksal ve izâfî bir manadır. Akılda meydana gelen imkânın bu anlamının, akıl dışında bir mahalle ihtiyacı da yoktur. Şayet imkânla zâtından ötürü varlık ve yokluğu hak etmeme anlamı kastedilmişse, imkânın mâhiyetle kâim olması mâhiyetin haricî varlık sahnesine çıkmasından öncedir. O halde imkân, bu anlamıyla haricî varlığı önceleyip zihinde mâhiyeteye ilişkin bir izâfet mesabesindedir.³³³ İbn Mübârekşâh'ın imkânı basit mâhiyetin gereği olarak kabul etmesi, mâhiyetin varlık sahnesine çıkmadan önce imkândan ötürü mec'ûliyeteye maruz kaldığını göstermez. Zira her ne kadar varlık sahnesine çıkmadan önce tahakkuk eden bir anlam ise de, imkânın

³³² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 72-73.

³³³ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 73-74.

mâhiyete ilişmesi zihinsel bir gerçekliği gösterdiği için mâhiyetin illete muhtaç kalmasına yol açan bir etki doğurmamaktadır.

İbn Mübârekşâh, bileşik mâhiyetin mec'ûl olmasından hareketle basit mâhiyetin de mec'ûl olması gerektiğini, aksi halde mec'ûliyetin tamamen ortadan kalkabileceğini ileri süren iddianın da zayıf olduğunu belirtir. Zira böyle olan her bir şey için bu iddia söylendiğinde, basitin tahakkuk etmesiyle bileşiğin tahakkuk etmesinin zâtıyla zorunlu olması kaçınılmaz olacaktır ki bu, kabul edilemez bir durumdur. Çünkü böyle bir durumda bileşik mâhiyetin tahakkuk etmesi, zaten basitin tahakkuk etmesine dayanmazdı. Öyle ki zâtıyla zorunlu olduğu için bileşik mâhiyetin basit unsurların olması da söz konusu olmayacaktır. Şayet basitlerin tahakkuk etmesiyle bileşiğin tahakkuk etmesi zâtıyla değil de başkasıyla zorunlu olacak şekilde olursa, basitin mec'ûl olmamasına karşılık bileşik mâhiyetin başkasıyla tahakkuk etmesi kaçınılmazdır. Nihâyetinde İbn Mübârekşâh, bileşik mâhiyetin tahakkuk etmesiyle, basit mâhiyetin de tahakkuk etmesinin zorunluluk arz etmesine yönelik iddiayı kabul etmez. Zira basit mâhiyetin mec'ûl olmamasıyla varlığa gelmemesi arasında zorunlu bir gereklilik yoktur. Çünkü basit mâhiyetin kendisi olması haysiyetiyle mec'ûl olmayıp varlığa gelişinin mec'ûl olmasından bahsedilebilir.³³⁴

Cürcânî, **Hikmetü'l-'ayn** haşiyesinde tıpkı Güneş'ten hariçte bir eserin meydana gelmesi gibi mâhiyetin de fâile nispetinin bu şekilde olup olmaması açısından ihtilaf olduğunu belirterek tartışmanın çıkış temelini netleştirmeye çalışır. Önceden geçtiği üzere Meşşâîler, mâhiyetin câ'ilin ca'liyle olmadığını, İşrâkîler ise mâhiyetin câ'ilin ca'liyle mec'ûl olduğunu ileri sürer. Yani esas olan mâhiyetin zât olarak yaratılması olup peşi sıra zihinde varlık nitelemesi mâhiyete verilmektedir. Cürcânî, Kâtibî'nin mâhiyetlerin ister basit isterse de bileşik olsun mec'ûl olmadığı kanaatinde olduğunu açıkça ifade eder. Ancak Cürcânî'ye göre aklın muhakemesiyle bu tarz bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Öyle ki hükemâ nezdinde bile fâilin eserinin mâhiyet mi yoksa varlık mı olduğu konusunda ince farklılıklar söz konusu olmuştur. Cürcânî'ye göre nihâyetinde gerçek anlamıyla fâilin tesirine maruz kalan şeyin mâhiyetin hariçte sübût bulması ve varlığa gelmesi olduğu söylenebilir. Zira

³³⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 75-77.

mâhiyetin kendi oluşu bakımından değil de varlığa itibarla bir gerçekliği vardır. Hiçbir akıllı kimse, mevcut mümkün mâhiyetin fâilin tesiri olmaksızın meydana gelebileceğini söylemez. Zaten mec'ûliyet anlamındaki incelik, mâhiyetin mevcut kılınması olup yoksa varlığın varlık veya mâhiyetin mâhiyet kılınması değildir.³³⁵

Hikmetü'l-'ayn metni bağlamında Kâtibî'nin ister basit isterse bileşik olsun mâhiyetin mec'ûl olmadığı görüşünü ön plana çıkarmasına karşılık şârihlerin açıklayıcı ve eleştirel katkılarıyla söz konusu meseleyi açımladıkları söylenebilir. Kâtibî ve Hillî'ye göre hariçte yer alma ile şeyin sübût bulması arasında dilbilimsel açıdan bir fark görülmediğinden mâhiyetin mec'ûliyeti tartışmasının arka planı olarak ma'dûmun şeyliğinin bir etkisinin olmadığı vurgulanan bir husus olmuştur. Hillî, Kâtibî'nin basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını söyleyenlerin delilini aktarırken onlara karşı kalkış noktası olarak imkânın yokluksal olmasından ötürü illete muhtaçlığı gerektirmediği şeklindeki görüşünün doğru olmadığını dile getirir. Yani Hillî, Kâtibî ile mâhiyetin mec'ûl olmadığı noktasında hemfikir olmakla birlikte, ona göre imkânın iki şeye yönelik izâfet içeren anlamı yönüyle her halükarda basitin mec'ûliyetine yol açan bir etki doğurması kaçınılmazdır. Hillî, mâhiyetin varlık ve yokluk itibariyle fâile muhtaç olabileceğini, kendisi olması açısından ise fâile muhtaç kalmadığını vurgularken, Şîrâzî de mâhiyetin kendisi ile mevcut mâhiyetin fâile dayanması arasında apaçık bir farkın olduğunu belirterek tartışmanın nirengi noktasının netleştirilmesi gerektiğini ön plana çıkarır. İbn Mübârekşâh ise kendisinden önceki şârihlerin açıklayıcı yorumlarına ilâveten basit mâhiyetin mec'ûl olmadığını savunmak üzere fâilin varlığına dair şüphenin, insanlık mâhiyetinin kendisine etki etmediği delilinde kategorik bir ayrımın gözden kaçırıldığını vurgular. Zira varlık ile mâhiyetin her biri üzerine ayrı ayrı şüphe edilmesi, birinin diğeri üzerinde bir etki doğurmasına yol açmayabilir. Ayrıca ona göre varlığın da ikinci akledilirler içerisinde olması, hariçte yer alarak fâile dayanmasını gerektirmemektedir. İbn Mübârekşâh, imkânın hem nispet hem varlık ile yokluğu zâtından ötürü gerektirmemesi şeklindeki varlıksal anlamının dikkate alınması gerektiğini ve bunlardan hangisinin basit

³³⁵ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 169-74.

mâhiyete ilişerek mec'ûliyetine etki ettiğinin açığa kavuşturulması gerektiği kanaatindedir.

Mâhiyetin mec'ûliyetinde esas tartışılan ve farklı iki ana ekolün ortaya çıkmasına yol açan unsurun basit mâhiyetler olmasına karşılık bileşik mâhiyetlerin de mec'ûl olup olmadığı da ele alınan bir husus olmuştur. Bu bağlamda Kâtibî ve Şîrâzî başta olmak üzere bileşik mâhiyetin mec'ûl olmasının zorunlu olarak basitin de mec'ûliyetine yol açmadığı şârihler tarafından vurgulanan bir husus olmuştur. Her ne kadar bileşiğin basitlerden oluşması, zorunlu olarak basitin de mec'ûl olmasını gerektirse bile, Şîrâzî'ye göre terkîbin bir fâile dayanması bileşik mâhiyetin kendisinin de mec'ûl olmasını gerektirmez. Yani basitlerden oluşan bileşik mâhiyetin birbirine eklenerek kendine özgü yapıya kavuşması bir fâile dayansa bile, bileşik mâhiyetin yekpare bir unsur olarak mec'ûl olmaması pekala düşünülebilir. Dolayısıyla bileşik mâhiyet mec'ûl olsa bile, bunun basit unsurların mec'ûl olmamasına etki etmesi söz konusu değildir. Nihâyetinde mâhiyetin mec'ûl olmaması ile illetten mutlak olarak müstağni kalması arasında zorunlu bir gerekliliğin olmadığını da belirtmemiz gerekir. Zira mâhiyetin fâil illete ihtiyaç duymaması, kendi doğası gereği illetin etkisine açık olmamasından ileri gelir. Bundan dolayı mâhiyetin, hariçte hakikat ve hüviyet payesi elde etmek için fâilin tesirine maruz kalması söz konusudur. Mâhiyetin kendi gerçekliğinin tahakkuk edebilmesi için fâil illete ihtiyacının imkânı konusunda serdedilen farklı yaklaşımları ve görüşleri ele aldıktan sonra, mümkün mâhiyetin haricî gerçekliğini kazanmasında tam illetin etkisini incelemeye geçebiliriz.

2.2.2. Mümkün Mâhiyetin Varlığında Tam İllete Bağımlı Oluşu

Mümkün mâhiyetin varlık kazanmasında tam illete bağımlı olması, varlığa gelmek için ma'lûlün muhtaç kaldığı her şeyin tahakkuk edip yokluğuna yol açacak engellerin bertaraf edilmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla mümkünün varlığı için tam illetin tahakkuk etmesi zorunludur. Zira ma'lûlün ihtiyaç duyduğu herhangi bir unsurun eksik kalması halinde tam illetin bilfiil varlığından bahsedilemez. Tam illetin tahakkuk etmesi halinde ise ma'lûlün varlığının zorunluluk arz etmediği kritik bir sorun olarak ele alınmalıdır. Öyle ki mümkün mâhiyetin varlığa gelişinin öncesi ve sonrasında zorunluluk özelliğini hâiz olmasında tam illetin varlığının etkisi

yadsınamaz. Nitekim mümkün mâhiyetin başkasıyla zorunlu olmadıkça varlığa gelemeyeceği ilkesi, tam illetin varlığının tahakkuk edip etmemesiyle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu olup olmamasının yanı sıra, tam illetin bütünüyle veya bir parçasının yokluğuyla ma'lûl üzerindeki etkisinin de ele alınması gerekir. Zira tam illetin varlığı yönüyle ma'lûle etki etmesi kadar yokluğu açısından da ma'lûlün yokluğuna yol açması, illet ve ma'lûl birlikteliğinin doğasının yanı sıra yokluğun illet olma imkânıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda zamansal açıdan ma'lûlün sonradan meydana gelebileceği tezine karşılık, illet ve ma'lûlün zamansal birlikteliğinin esas alınmasının analiz edilmesi gerekir. Zira tam illet ile ma'lûl arasındaki illiyet ilişkisinde ontolojik önceliğin ve zamansal birlikteliğin şart olarak ileri sürülmesinde, illet ve ma'lûlün kendilerine özgü özelliklerinin yanı sıra, ma'lûlün zorunlu hale gelebilmesi için imkân niteliği yeterli olan ile olmayan mümkün varlıklar şeklindeki ayrımın belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Böylece tam illetin ontolojik önceliğine rağmen ma'lûlüyle zamansal birlikteliğe sahip olmasının kategorik olarak hangi tarz mümkün varlıklar için geçerli olacağı ile varlığa gelebilmek için imkân niteliğinin yeterliliği dışında şartların meydana gelip engellerin ortadan kalkmasıyla tam isti'dâda erişen mümkünlerin tam illetiyle olan ilişkisinin niteliği ortaya çıkacaktır. Mamâfih tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu kılınması ile mümkünün zâtî ve zamansal açıdan hâdis olması arasındaki paralelliğin, imkânın yeterliliğiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Ayrıca basit tam illet olarak İlk İlet'in ma'lûlü üzerindeki etkisinin zamansal hudûs çerçevesinde ele alınmasının imkânsız sonuçlar doğuracak olmasına yönelik endişenin de bu tarz bir ayrımın ortaya çıkışında başat bir role sahip olduğu dile getirilebilir. Çünkü görüleceği üzere ezeli ma'lûller ile zamansal açıdan sonradan varlığa gelen hâdis ma'lûllerin İlk İlet ile olan ilişkilerinin aynı düzlem ve şartlarda cereyan etmesi mümkün değildir. Son olarak mümkünün tam illeti sayesinde zorunluluk arz etmesinde imkân niteliğinin yeterliliğine karşılık, zamansal açıdan hudûsun tek başına varlığa gelişi açıklamada yeterli olabileceğine ilişkin iddianın, Kâtibî ve şârihler tarafından nasıl tevârüs edilip yorumlandığını ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü tam illetin varlığa gelişi itibariyle ma'lûl üzerinde etkide bulunması, illetin tesirinin salt yoklukla öncelenen mümkünler için geçerli olabileceği sonucunu akla getirebilir. Bu tarz bir çıkarım, zamansal ve madde itibariyle öncelenen hâdis varlıklar için geçerli olsa bile

tam illetiyle birlikte eşzamanlı var olan mümkünler için geçerli olmayacaktır. Dolayısıyla mümkünün varlığa gelişi kadar varlığını sürdürebilmesi için, illete duyulan ihtiyacın nihâî gerekçesi olarak imkânın mı yoksa zamansal hudûsun mu belirleyici olduğunun müstakil olarak cevaplanması gerekir.

2.2.2.1. Tam İletin Varlığı Anında Ma'lûlün Varlığının Zorunlu Oluşu

Tam illetin varlığı anında ma'lûlün zorunluluğa maruz kalıp kalmamasının İslâm felsefesi ekollerinin karakteristik özelliklerinin belirginleşmesinde önemli rolünün olduğu söylenebilir. Öyle ki ehl-i kelâm ve felâsife mensubu düşünürlerin, Zorunlu Varlık ile âlem arasındaki ilişkinin mâhiyetine dair farklı yaklaşım ve görüşleri sürmeleri, tam illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğu kabul edip etmemeleriyle doğrudan irtibatlıdır. Bu yüzden İlk İlet'in zâtı gereği ma'lûlünü zorunlu kılacak düzeyde etkisinin olup olmadığının, nedensellik ile ilgili meselelerin en çetin kısmını oluşturduğu dile getirilebilir. Özellikle İbn Sînâ ve İbn Sînâcî felsefeye dayanan düşünürler, bütün yeterlilik cihetleri sağlandığında illet ile ma'lûl arasında zorunluluk ilişkisinin gerçekleşmesi gerektiği fikrini ön plana çıkarmaktadır.³³⁶

İbn Sînâ, zâtı gereği mümkünün varlığı veya yokluğunun zorunlu bir hal alabilmesinin illete bağlı olduğunu belirtir. Mümkünün illeti sayesinde varlığa gelmesi, kendisinden yokluğun selbedilmesi için haricî bir etkiye maruz kalmasını gerektirir. Mümkünün varlığı veya yokluğunun kendinden kaynaklı olmaması, her birinin haricindeki illetiyle gerçekleşmesinin zeminini sağlar. Nitekim mümkünün illetiyle zorunlu olması, yokluğa karşılık varlık tarafının ağır bastığını ifade eder. Aksi halde mümkünün haricindeki bir tesire maruz kalmasına rağmen illetiyle zorunlu olmadığını ileri sürmek, mümkünün doğası gereği sahip olduğu statüde kalarak etkiye maruz kalmaması gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Yani hem mümkünün illetiyle etkileşim halinde kalması hem de bu etkileşimin hiçbir netice vermemesi gibi bir sonucun kabul edilmesi düşünülemez. Dolayısıyla illetinin varlığı anında mümkünün zorunlu olması kaçınılmaz bir gerçekliktir.³³⁷ O halde mümkün varlığın

³³⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 2; Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 28.

³³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 36-37.

illetin varlığına göre zorunlu bir hal alması, esasında ma‘lûlün ihtiyaç duyduğu bütün unsurların illetin içerisinde zımnen olmasını gerektirir. Zira herhangi bir unsurun eksikliği, illetin bütünüyle ve hakikî anlamda tebellür etmesine engel teşkil edecektir. Böylece mümkün varlığın zorunlu bir hal alması söz konusu olmayacaktır.

Fahreddîn er-Râzî, mümkünün doğası gereği varlık ve yokluk seçeneklerinden birini gerektirmeyip haricindeki illete muhtaç kalarak zorunluluğunu kazandığını belirtir. Zira mümkün için tam illete bağlı kalmaksızın varlık veya yokluktan biri daha öncelikli bir konumda olursa, bu durumda ya öncelikli olmayan tarafın tahakkuk etme imkânı vardır ya da yoktur. İlk seçeneğin kabul edilmesi halinde öncelikli olmayan tarafın da yine illete veya illet olmaksızın gerçekliğini kazanmasından bahsedilebilir. Şayet illetle öncelikli olmayan tarafın ortaya çıkışı söz konusu olabilirse, öncelikli olduğu farz edilen tarafın varlığının sürekliliği olmayacaktır. Halbuki ilk başta farz edilen, mümkünün varlık ve yokluk cihetleri açılarından birinin diğerine öncelik etmesiyle, öncelikli olmayan tarafın illetinin yokluğunun gerekmesiydi. Ayrıca ikinci seçeneğin kabulü durumunda ise öncelikli olmayan tarafın illetsiz var olması mümkün olacaktır ki bu tarz bir çıkarım kabul edilemez. Dolayısıyla illetin varlığı veya yokluğu söz konusu olmaksızın, mümkünün doğası gereği var veya yok olma seçeneklerinden biriyle ağırlık kazanması söz konusu değildir.³³⁸ Bundan dolayı Fahreddîn er-Râzî, mümkünün doğası gereği varlıkla nitelenip yokluğa baskın gelebilmesi için hem öncesinde hem sonrasında zorunlulukla nitelenmesini şart koşmuştur. Yani mümkünün kendi doğası gereği değil de illeti sayesinde varlığının yokluğuna tercih edilmesi söz konusu olmadığı sürece varlık sahnesine çıkmasından bahsedilemez. Mümkünün varlık sahnesine illeti sayesinde geldikten sonra da yokluğa elverişli olması, zorunluluğun sonradan kazanıldığını göstermektedir. Buna göre mümkünün varlığının illeti sayesinde tahakkuk edebilmesi için iki tarz zorunluluktan bigâne kalmaması gerekir. Aksi halde mümkünün, imkân sahasında kalmasıyla zorunlu hale bürünebilmesi gerçekleşmeyecektir. Buna göre mümkünün hem varlığa gelişinin öncesinde hem de sonrasında zorunlulukla nitelenmesinin, tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığının zorunluluğu fikriyle ilintili olduğu söylenebilir. Nitekim hem

³³⁸ Râzî, **el-Muhassal**, s. 70.

Ebherî hem de Kâtibî, mümkünün varlığa gelişinden önce zorunluluğa mazhar olmasını tam illetin varlığının tahakkuk etmesiyle ilişkilendirmişlerdir.

Ebherî, tam illetin varlığı anında mümkünün varlığının zorunlu bir hal aldığı kanaatindedir. Aksi halde tam illetin varlığına rağmen mümkünün imkân sınırları içerisinde kalması, aslında tam illetin varlığına rağmen mümkünün hâlâ var veya yok olması için tam illete muhtaç kalması gibi bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Çünkü mümkünün varlık veya yokluğunun diğerine ağır basmasının tam illete mebnî olması kaçınılmazdır. Yoksa müreccih olmaksızın mümkünün varlığı veya yokluğunun ön plana çıkması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Ayrıca tam illetin varlığına rağmen mümkünün doğasını oluşturan unsurlar olarak varlık veya yokluğun başka bir illete dayanacağını kabul etmek de, tam illet mefhûmunun buharlaşmasına yol açacaktır. Zira zaten ilk başta tam illetin varlığının kabul edilmesiyle ma'lûlün ihtiyaç duyduğu bütün unsurların varlığı tahakkuk ettiğinden dolayı peşi sıra bir başka illete daha muhtaç kalması çıkarımına gitmenin gereği yoktur. Dolayısıyla olası imkânsızlıkların bertaraf edilmesi için tam illetin varlığı anında ma'lûlün de varlığının zorunluluk arz ettiği yargısının kabul edilmesi gerekir.³³⁹

Kâtibî, Ebherî'nin argümantasyonuna benzer şekilde tam illetin varlığı anında mümkünün varlığının zorunlu oluşunu şu şekilde temellendirir:

“Mümkünün varlığı, tam illetinin varlığıyla zorunlu olur. Aksi halde (mümkünün varlığı) onunla (yani tam illetin varlığıyla) birlikte mümkün kalır. Böylece mümkünün varlığının diğer bir vakit olmaksızın herhangi bir vakitte olması câiz olur. Mümkünün varlığının iki vakitten biriyle özelleşmesi (tahassus etmesi) herhangi bir müreccihle değilse, o vakit mümkünün varlığı müreccih olmaksızın meydana gelir. Şayet (mümkünün varlığı) herhangi bir müreccihle olursa, tam illetin tam illet oluşu söz konusu olmaz. Aksine (müreccih), onun (yani tam illetin) bir parçası olurdu ki bu çelişkidir. Bundan dolayı bilinmelidir ki mümkün, zorunlu olmadıkça bir şey var olamaz. Çünkü mümkünün varlığı tam illetin varlığıyla olmakla birlikte, sanki onunla değilmiş gibi bir imkânsızlık ortaya çıkacaktır.”³⁴⁰

Kâtibî, yukarıdaki pasaja göre mümkün ma'lûlün varlığa gelişinin tam illetin varlığına bağlı olduğunu belirtir. Ona göre tam illetin varlığına rağmen mümkünün varlığa gelmeyip aynı ontolojik statüsünü devam ettirdiğini ileri sürmek çelişkili bir

³³⁹ Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 286-287.

³⁴⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 33.

sonuç doğurmaktadır. Zira mümkünün yokluk yerine varlık cihetinin baskın gelebilmesi için muhtaç kaldığı tüm unsurların tahakkuk etmesini ifade eden tam illetin varlığına karşılık mümkünün varlığa gelmediğini ileri sürmek, mümkünün varlığa gelmek için muhtaç kaldığı birtakım unsurların etkin olmadığını ileri sürmekle eşdeğer bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla tam illetin varlığına rağmen sanki tam illetin varlığı bütünüyle tahakkuk etmemiş gibi bir sonuca varmak, aklen kabul edilebilecek bir sonuç değildir. Öyle ki tam illetin varlığı anında mümkünün zorunlu hale bürünememesi, onun hâlâ imkân sınırları içerisinde kaldığını ve başka bir zaman diliminde varlığa gelebilmesinin önünde herhangi bir engelin olmadığını da göstermektedir. Aksi halde mümkünün varlığa değil de imkânsızlığa mazhar olduğunu söylemek, zaten imkânsızlık özelliğinin kendisine atfedilmesini ve hiçbir zaman varlığa gelebilmesinin tahakkuk edememesine yol açacaktır. O halde mümkünün, tam illetin varlığı anında değil de diğer bir zaman diliminde varlığa gelmesi ya bir müreccih sayesinde olacaktır ya da mümkün mâhiyetin müreccih olmaksızın varlık özelliğinin ön plana çıkması söz konusu olacaktır. Kâtibî, bu pasaj bağlamında mümkünün müreccih olmaksızın varlık tarafının yokluğa baskın gelmesinin kabul edilemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Geriye mümkün mâhiyetin tam illetin varlığı anında zorunlu olmayıp başka bir zaman diliminde belirmesi için bir müreccihin etkisini kabul etmesi seçeneği kalmaktadır. Tam illetin varlığı anında değil de başka bir zaman diliminde bir başka müreccih sayesinde mümkünün varlığa geldiğini ileri sürmek ise, esasında tam illetin varlığının tahakkuk ettiğini inkâr etmekle eşdeğerdir. Zaten evvel emirde mümkünün varlığı için gerekli olan bütün unsurların tam illetin bünyesi içerisinde var olduğunu söyleyip, daha sonra mümkünün bu unsurlardan birisi sayesinde bir diğer zaman diliminde varlığa geldiğini ileri sürmek, esasında tam illetle değil de mümkünün tam illetin bir parçasıyla varlığa gelmesini kabul etmek gibi çelişkili bir sonuç doğuracaktır. Çünkü tam illetin kendisinin değil de onu oluşturan bir unsurun bir başka zaman diliminde mahza etkinliğini kabul etmek, esasında parçalardan müteşekkil olan tam illetin kendisinin devre dışı kaldığını söylemek demektir. O halde Kâtibî'ye göre tam illetin varlığı anında mümkün ma'lûlün zorunlu olarak varlığa geldiğini ileri sürmek gerekir. Aksi halde tam illet yokmuş gibi bir başka zaman diliminde bir diğer illet sayesinde mümkünün varlığa gelebileceğini ileri sürmenin doğruluğu söz konusu değildir.

Kâtibî, tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığa gelmesini, zorunluluk cihetini başkasıyla elde etmedikçe varlık özelliğinin de mümkün için baskın hale gelemeyeceğini söylemekle ilişkilendirir. Bundan dolayı mümkünün varlığından önce tam illetinin varlığı sayesinde zorunluluk özelliğini hâiz olabilmesi, ma‘lûlün varlığa geliş sürecinin olmazsa olmaz bir önkoşulunu teşkil etmektedir. Nihâyetinde bir şeyin zorunlu olmadıkça varlığa gelemeyeceği şeklindeki ilkenin, tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığının da zorunlu bir hal alacağı yargısıyla yakından ilişkili olduğunu söylemek gerekir. Ma‘lûlün varlığını gerektirecek yeterliliğe ve zorunluluğa sahip olan tam illetin, mümkünün zorunluluğunu ve varlığını gerektirmesi de kaçınılmazdır.

Kâtibî, tam illetinin varlığı haricinde mümkünün zâtının tahakkuk etmesi için kendi başına yeterli donanımına sahip olmadığını özellikle vurgular. Mümkünün hem varlığa geliş süreci hem de varlığa geldikten sonra zorunlulukla sarmalanmış olması, kendi zâtından kaynaklı değil de tam illetinin varlığı sayesinde. Nitekim Kâtibî’nin bu bağlamda dile getirdiği şu görüşleri, mümkünün kendi doğası gereği varlığa gelebilmek için yetkin bir kıvamda olmadığını göstermektedir;

“Mümkünün (varlık ve yokluk gibi) iki tarafından birinin zâtından ötürü diğerine karşı daha öncelikli (evla) olması, her ne kadar taayyün sınırına varmasa bile doğru değildir. Çünkü diğer tarafın vuku bulması imkânsız olursa, ilk tarafın böylece taayyün sınırına varması söz konusu olur. Şayet (diğer tarafın vuku bulması) mümkün olursa, bu üstünlüğün meydana gelmesi, bu (ilk) tarafın sebepsiz olmasına dayanır. Bundan dolayı mümkünün zâtı, kendi varlığının meydana gelmesi için yeterli değildir. (O halde) her mümkün, iki zorunlulukla sarmalanmıştır. Bunlardan biri, mümkünün varlığını önceler ki o, tam illetinden mümkünün feyzetmesinin zorunlu olmasıdır. İkincisi ise mümkünün varlığından sonraya kalır ki o da yüklem şartıyla şart kılınan zorunluluktur. Varlıklardan hiçbirisi, bu (iki tarz) zorunluluktan yoksun kalmaz.”³⁴¹

Kâtibî, yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere mümkünün varlığının tam illeti sayesinde zorunlu olması için zâtından kaynaklı bir önceliğe sahip olmaması gerektiğini belirtir. Zira her ne kadar hariçte belirlenime yol açacak bir kıvamda olmasa bile mümkünün kendi zâtından ötürü varlık veya yokluk özelliklerinden biriyle önceliğinin olması durumunda, ya zâtından kaynaklı önceliğe sahip olmayan tarafın imkânsız bir hüviyete kavuşmasıyla öncelikli tarafın belirmesi gibi kabul edilemez bir

³⁴¹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 34.

sonucun varlığı ortaya çıkacaktır ya da öncelikli tarafın varlığıyla birlikte mümkünün diğer tarafının imkânı söz konusu olacaktır. Bu durumda ise mümkünün zâtından kaynaklı önceliğinin meydana gelebilmesi, öncelikli olmayan diğer tarafın sebebinin yokluğuna dayanacaktır. Böylece mümkünün kendi zâtından kaynaklı olarak meydana gelebilmesi için yeterli olmadığı açığa çıkmış olur. O halde mümkünün varlıkla nitelenebilmesi için kendi zâtından kaynaklı bir öncelik değil de, zâtının haricindeki tam illetinin varlığı sayesinde varlığının yokluğuna nazaran öncelikli olmasından bahsedilebilir. Kâtibî'ye göre mümkün varlığın hem öncesi hem sonrasında zorunlulukla nitelenerek varlığını sürdürebilmesi, tam illetinin varlığı sayesinde zorunluluğunu kazanabilmesinden ve varlığından sonra da yüklem şartıyla zorunlulukla şart kılınmasından ileri gelir. Yani varlığa geliş sürecinde etkin olan tam illetin varlığından nasibini alması kadar, mümkünün varlığa geldikten sonra da zorunlulukla nitelenmesi gerekir.

Hillî, tam illetin varlığı anında mümkünün varlığının zorunlu oluşu meselesinde Kâtibî'nin görüşlerine katılmaz. Ona göre mümkünün varlık ve yokluk özelliklerinden biriyle nitelenmesi için zâtının haricindeki bir unsura dayanılması gerektiğinde kuşku yoktur. Zira mümkünün doğası gereği bunlardan birini kesbedecek donanımına sahip olduğu söylenemez. Ancak ona göre, ister şart isterse engelin yokluğu itibarıyla olsun kendisine dayandırılan bütün unsurların varlığı farz edildiğinde mümkünün zorunlu bir hal alabileceğini ileri süren Kâtibî'nin gerekçelendirmesi haklılık payı içermemektedir. Çünkü çelişkiye düşmemek için tam illetin varlığıyla mümkünün de varlığının zorunlu bir hal aldığını ileri süren argümantasyon, Hillî'ye göre mutlak olarak kabul edilecek bir kıvamda değildir. Zira tam illetin varlığıyla mümkünün varlığının zorunlu bir hal alabilmesi için müessir tam illetin mûcib bir karaktere sahip olması gerekir. Hillî'ye göre tam illet olarak Zorunlu Varlık'ın mûcib müessir yerine fâil-i muhtâr olması halinde tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu bir hal alacağı yargısının geçerliliğinden bahsedilemez.³⁴² Dolayısıyla İlk İlet'in tam illet olarak mümkünün varlığını zorunlu kılması, O'nun fâil-i muhtâr olma özelliğini gözardı ettiğinden Hillî tarafından kabul edilemez. Şimdilik tam illetin varlığı anında ma'lûlün de varlığının zorunlu oluşuna dair ileri sürülen argümanın

³⁴² Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 85.

analizi üzerinde durmaktayız. Üçüncü bölümün ikinci başlığında İlk İlet'in mûcib veya fâil-i muhtâr olarak ma'lûle tesir etmesini ön plana çıkaran iki farklı Tanrı tasavvurunun teolojik boyutlarına yakından değineceğiz. Zira ilgili kısımda görüleceği üzere nedensellik tartışmalarının nirengi noktası, İlk İlet'in mûcib mi yoksa muhtâr bir Tanrı mı olduğu gerçeğine dayanmaktadır.

Hillî, tam illetin varlığı anında ma'lûlün de varlığının zorunlu olarak kabul edilmesi için mümkünün zorunlu olmadıkça varlığa gelemeyeceği ilkesinin ileri sürüldüğünü belirtir. Bu bağlamda onun, Kâtibî'nin yukarıda dile getirilen görüşlerini şerhderken açıklayıcı bir üslupla metnin daha anlaşılması için bir çaba içerisine girdiği görülmektedir. Hillî, her ne kadar prensip olarak tam illetin varlığının ma'lûlün varlığını zorunlu olarak gerektirdiği yargısını mutlak olarak benimsememiş olsa bile, ilgili pasaja ilişkin görüşlerini serdetmekten çekinmemiştir. Buna göre tam illetin varlığına karşılık mümkün mâhiyetin imkân sınırından geçerek zorunluluğa mazhar olmaması, belirtildiği üzere müreccih olmaksızın tercihin varlığı veya tam illetin gerçekliğinin belirmemesi gibi imkânsız iki sonuç doğurmaktadır. Ayrıca mümkün doğası gereği varlık veya yokluk açılarından biriyle daha öncelikli olması da, Kâtibî'nin belirttiği metafiziksel sistem içerisinde reddedilmesi gereken bir yargıyı oluşturmaktadır. Zira tam illetinin varlığı yerine kendinden kaylaklanacak şekilde mümkünün varlığının yokluğuna öncelikli olması halinde, mümkünün yokluğu seçeneği ya mümkündür ya da imkânsızdır. Şayet imkânsız olma seçeneği kabul edilirse, o vakit mümkünün varlığının kendiliğinden ortaya çıkması gibi çelişkili bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine zâtından ötürü elde ettiği varlıksal önceliğe karşılık, mümkünün yokluğunun hâlâ imkân sınırları içerisinde olduğu kabul edildiğinde ise, mümkünün varlıksal önceliği ile yokluğuna dair seçeneklerinden birinin de aynı şekilde herhangi bir vakitte özelleşebilmesi için ya müreccihe muhtaç kalacaktır ya da kalmayacaktır. Mümkün ma'lûl, her ne kadar varlıksal önceliğe sahip olsa bile müreccih olmaksızın varlığa gelebilmesi kabul edilemez. Dolayısıyla müreccihin varlığı anında mümkünün varlıksal önceliğinin zorunluluğa bürünebilmesi için diğer boyutu teşkil eden yokluğun olmamasını sağlayan bir sebebin varlığı gerekir. O halde mümkünün kendi zâtı gereği varlıksal tarafının ağır basması için yeterli gerekçeyi oluşturduğu ve tam illetin varlığına bağlı olmadığı kesinlikle kabul edilecek

bir delil değildir. Mümkünün kendi zâtıyla varlığını gerektirecek yeterlilikte olmaması, tam illetinin varlığıyla zorunluluğa mazhar olabileceğini göstermektedir. Hillî'nin belirttiği üzere mümkünün mevcudiyetinden sonra da bu özelliği devam ettiği sürece zarurî olarak varlıkla nitelenmesi, çift taraflı olarak zorunlulukla sarmalanmış olmasının anlamını ifade etmektedir. Yani mümkün ma'lûl, tam illetinin varlığıyla zorunluluğunu kazandığı gibi bu özelliğini de devam ettirdiği sürece yoklukla nitelenmeden de mahrum kalır. Örneğin insanın mutlak olarak yazan olma niteliğini kesbetmiş olması zorunluluk arz etmemekle birlikte, yazan olma niteliği kendisi için farz edildiğinde yazan olması kaçınılmaz olur.³⁴³

Şîrâzî, Kâtibî'nin açıklamalarına paralel olarak tam illetin varlığıyla mümkünün varlığının zorunlu oluşunu takrîr edip mümkünün zorunlu olmadıkça varlığa gelemeyeceğini yineler. Zira mümkünün, tam illetinin varlığına rağmen zorunluluk kazanmayıp daha sonra imkân sınırları içerisinde kurtulabilmesi kendi zâtından dolayı olacak değildir. Nitekim mümkünün zâtı itibariyle bütün zaman dilimlerine eşit mesafede olması, tam illetinin varlığına rağmen kendi doğası gereği özelleşmesi ve varlığa gelmesini imkânsız kılar. O halde tam illetinin varlığının kapsamı dışında kalan bir diğer müreccihin varlığı sayesinde mümkünün bir başka zaman diliminde varlığa gelebilmesi söz konusu olacaktır ki, o vakit tam illetin zaten tamamıyla tahakkuk etmediği gibi kabul edilemez bir gerçeklik ortaya çıkacaktır. Şîrâzî, tam illetin varlığıyla mümkünün zorunluluk kazandığı gibi, tam illetin yokluğuyla da mümkünün yokluğa düçar kalacağını belirterek hem varlık hem de yokluk açısından tam illet ile ma'lûl arasında korelasyonun olduğunu vurgular. Ancak Şîrâzî de, Hillî gibi tam illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğa dayalı varlık ve yokluk etkileşiminde, İlk İllet'in fâil-i muhtâr yerine mûcib olmasının etkisinin gözden kaçırılmaması gerektiğini ifade eder.³⁴⁴ Yani tam illet ve ma'lûl birlikteliğinde illetin zâtından kaynaklı zorunluluğun mu yoksa ihtiyar özelliğinin mi belirleyici rolünün olduğunu dikkate almak gerekir. Öyle ki illetin zorunlu ve gerektirici bir niteliğinin olmasıyla ma'lûlün varlığının belirmesi söz konusu olup aksi bir durumda ma'lûlün varlığı veya yokluğu illetin varlığı veya yokluğundan etkilenmez.

³⁴³ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 86-87.

³⁴⁴ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 20a.

Şîrâzî, mümkün varlıkların bazılarının doğası gereği varlığa veya yokluğa yatkın olması düşüncesinden hareketle akıllar ve nefisler gibi sürekli varlığa nâil olanlar ile ses, zaman ve hareket gibi yokluğa meyyâl olan varlıkların aynı ontolojik statüye sahip olamayacağını belirtir. Bu bağlamda zikri geçen varlıkların hariçte belirmesi veya yokluğa maruz kalmaları kendi zâtlarından neşet etmemekle birlikte, varlık veya yokluk cihetiyle öncelikli olmalarının Fahreddîn er-Râzî tarafından yanlışlandığı dile getirilir. Buradan hareketle Kâtibî ve şârihlerin, varlığa gelmesi için zâtından neşet eden bir özelliğin geçerli olmayıp mümkünün tam illetinin varlığıyla zorunluluk teşkil ettiğini ispat etmek için kullandıkları argümanın dayanağının, Fahreddîn er-Râzî olduğunu öğrenmekteyiz. Çünkü her ne kadar taayyün sınırına erişemese bile mümkünün doğası gereği varlık tarafı cihetiyle önceliğe sahip olup haricî olarak tam illete muhaç kalmadığı ileri sürülemez. Her halükarda mümkünün illete muhtaç olması, kendiliğinden varlığa gelebilecek potansiyelinin olmadığını göstermektedir. Ancak Şîrâzî, Kâtibî tarafından dile getirildiği haliyle mümkünün doğası gereği varlık veya yokluk taraflarından biriyle önceliğe sahip olabileceğini imkânsız kılan argümana itiraz etmekten de geri durmaz. Ona göre örneğin varlık itibariyle zâtî önceliğe sahip olması durumunda mümkünün diğer tarafını teşkil eden yokluğun vuku bulmasının (i) zorunlu olması (ii) zorunlu olmaması (iii) ya da imkân sınırları içerisinde kalması şeklindeki üçlü alternatif içerisinde ilk seçeneğin imkânsızlığı reddedilebilir. Bu seçeneğin (i) imkânsız kabul edilmesinin gerekçesi ise her ne kadar zâtî önceliğe sahip taraf olarak varlık ciheti zorunlulukla eşdeğer bir sınıra erişmemiş olsa bile, öncelik fikrinin tamamen ortadan kaldırılmasından ileri gelir. Çünkü hem mümkünün varlık açısından zâtî önceliğe sahip olduğunu söyleyip hem de yokluk boyutunun zorunlu olarak vuku bulabileceğini ileri sürmek birbiriyle uyumluluk arz etmez. Buna karşılık Şîrâzî, mümkünün zâtî önceliğe sahip olmayan tarafının vuku bulmasının zâtî önceliğe sahip olan tarafın varlığını ortadan kaldırmayı gerektirmediğini ileri sürer. Yani her ne kadar önceliğe sahip olan taraf, zorunlulukla hariçte yer alacak düzeye gelmese bile diğer tarafın vuku bulmasının onun zâtî önceliğe sahip olma özelliğini ortadan kaldırmadığı kanaatindedir. Şîrâzî, nihâî olarak mümkünün varlığını önceleyen ve sonralayan zorunlulukla sarmalanmış olmasının varlığa gelebilmesini sağlayan temel ölçütler olarak kabul eder. Mümkün mâhiyetin varlığının kendi zâtından neşet eden bir boyutunun olmayıp başkasıyla elde edildiğini

söyler. Yani mümkünün illeti sayesinde kazandığı varlıkla zorunluluğa kavuşması söz konusu olup, varlığa geldikten sonra da mevcudiyetini sürdürdüğü sürece zorunluluğa mazhar olması kaçınılmazdır. Onun bu bağlamda tıpkı Hillî gibi insan için yazmanın imkândan zorunluluğa geçişini örnek olarak vermesi, şârihler arasındaki üslup benzerliğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.³⁴⁵

İbn Mübârekşâh, selefleri gibi mümkünün zorunlu olmadıkça var olmamasını tam illetin varlığının önceki ve sonraki hallerinin birbirine indirgenmemesine bağlar. Yani tam illetin varlığı olmaksızın mümkünün kendi doğası gereği sahip olduğu özelliği ile tam illetinin varlığı anında kazandığı hüviyetinin aynı konum içerisinde kalması düşünülemez. Tam illetin varlığı, mümkün mâhiyetin varlık ve yokluğa eşit düzlemde olduğu imkândan sıyrılarak zorunluluk hüviyetinin payidar olmasını sağlamaktadır. Yoksa tam illetin varlığına rağmen mümkünün böyle bir etkiden mahrum kalması düşünülemez. Dolayısıyla İbn Mübârekşâh, açık bir şekilde mümkünün varlığını sağlayan tam illetin varlığı anında varlığa dair önceliğin yokluğa karşılık ağır basmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Varlığın yokluğa nazaran ağır basması ise esasında tam illetin varlığı anında mümkün ma'lûlün zorunluluktan yoksun kalamaması demektir. O halde mümkün ma'lûlün varlığının yokluğuna ağır basmadığı sürece tahakkuk edip zorunluluk kazanamayacağı söylenebilir. Nitekim İbn Mübârekşâh, mümkünün varlık ve yokluğa eşit olan denklemi ile tam illetin varlığı anında yokluğun geri planda kalmasının aynı sonucu vermediğini ifade eder. Yani mümkünün, varlık ve yokluğa eşit mesafedeki doğası ile tam illeti sayesinde varlığının daha öncelikli olduğu durumun aynı anda vuku bulması düşünülemez. Mümkün varlığın tam illeti sayesinde daha öncelikli kıvama gelmesi kendi zâtından kaynaklanamayacağı için illetiyle zorunluluk sınırına ulaşması gerekir. Nihâyetinde İbn Mübârekşâh, tam illetinin varlığı anında mümkünün varlığının zorunlu bir hal alacağı kanaatinde olduğunu açık bir şekilde dile getirir. Ona göre, mümkünün varlığının veya yokluğunun daha öncelikli olduğu yargısının tahakkuk etmesi için kendisine dayanan bir kısım şeylerin varlığının yeterli olduğu iddiası da ileri sürülemez. Her ne kadar bir kısım şeylerin tahakkuk etmesiyle mümkünün varlığının zorunlu olmayıp salt öncelikli olma özelliğine erişebileceği ileri sürülse bile, buradan

³⁴⁵ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 20a-b.

hareketle mümkünün varlığı veya yokluğunun önceliğinde tam illetinin bir etkisinin olmaması gibi bir sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bundan dolayı İbn Mübârekşâh, bu tarz bir iddiayı kabul etmemek için mümkünün kendisine dayandığı bütün unsurların tahakkuk etmesiyle zorunluluk ve varlık özelliğini hâiz olabileceğini yinelemektedir.³⁴⁶

İbn Mübârekşâh, zorunluluğun mümkünün varlığını öncelemesinden kastedilen anlamın, varlığın zorunlu hal almadıkça tam illetin varlığa gelemeyeceği şeklinde olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu noktada zorunluluğun ontolojik olarak mümkünün varlığını öncelemesinden ziyade, tam illetin tahakkuk eder etmez mümkünün var olması gerektiği ifade edilmektedir. O halde denilebilir ki mümkünün varlığa gelmesiyle tam illetin varlığının kesişmesi, ma'lûlün tam illetin varlığından sonraya kalmamasıdır. Tam illet olmadığı zaman ise pekala mümkünün varlığı sonraya kalacaktır. İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin mümkünün tam illetin varlığına bağlı olarak tahakkuk ettiğini temellendirmek için zâtından kaynaklı bir önceliğe sahip olmadığını ifade ettiği pasajını şerh ederken, asıl tartışılması gereken noktanın mümkünün zâtıyla önceliği edinebilmesi için tek başına şartların biraraya gelmesi ve engellerin ortadan kalkabilmesini kuşatacak şekilde tam illet olup olmadığına dayandığını ifade etmektedir. Bu noktada mümkünün zâtının zikredilen unsurları kuşatacak şekilde yetkinliğe sahip olmaması, tam illetin varlığıyla zorunlu olacağını göstermektedir.³⁴⁷

İbn Mübârekşâh, mümkünün ister var isterse de yok olsun kendisini önceleyen ve sonralayan iki tarz zorunluluktan yoksun kalamayacağını ifade eder. Mevcut her mümkünün kendisine ilişkin zorunlulukla varlığa gelmesi kendi zâtından dolayı değildir. Tam illetin varlığı, mümkünü zorunluluğun ilişmesinin garantörlüğünü sağlar. Mümkünün var olduktan sonra da zorunluluğa mazhar olması, mümkünün doğası gereği sahip olduğu varlık ve yokluğa nispetinin eşit olmasıyla da ters düşmemektedir. Zira imkân, mümkünün kendi zâtından kaynaklanırken, zorunluluk ise tam illetinin varlığının ve etkisinin sürdürülebilirliği ile ilişkilidir.³⁴⁸

³⁴⁶ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 157-158.

³⁴⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 159-161.

³⁴⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s.162.

Tâlişî'nin belirttiği üzere mümkünün kendi zâtından dolayı varlık veya yokluk özelliğiyle önceliğe sahip olamayacağına dair meselenin ön plana çıkmasının gerekçesi mümkünün kendi başına müstail bir varlığının olmadığını vurgulamak içindir. Mümkünün varlığının yokluğuna baskın gelemeyip tam tersi bir durumun da gerçekleşmemesi, mümkünün tam illetin varlığına muhtaçlığını perçinlemek içindir. Öyle ki mümkünün tam illeti sayesinde değil de kendi doğası gereği varlığa gelmeye yönelik bir önceliğinin olması halinde, İlk İlet'in varlığının ispâtının da imkânı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla ona göre de, tam illetin varlığı anında mümkünün hâlâ imkân sınırları içerisinde kalması imkânsız bir durumdur. Zira bu durumda mümkün, tam illetin varlığına karşılık tahakkuk edemeyecektir. Tâlişî'nin vurguladığı önemli bir husus ise, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının geri kalamaması noktasında zorunluluğun etkisinin yadsınamayacağıdır. Nitekim salt tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu olma durumunu düşünmeksizin, mahza illetin varlığının ma'lûlün varlığını gerektirdiği ileri sürülebilir. Yani Tâlişî, tam illeti sayesinde edindiği zorunluluk özelliğinin mümkünün varlığını öncelemesinin mülâhazasına gerek kalmadığı itirazına karşılık, mümkünün varlığı hak etme olgusunun zaruri olarak varlığa gelme durumunu öncelediği kanaatindedir. Buna göre mümkünün varlığı hak etmesi, kendi zâtından kaynaklı olmayıp tam illetinin varlığı sayesinde. Zaten mümkünün tam illete muhtaç kalması, mümkün için bu tarz bir zorunluluğu hak etmenin gerçekliğini sağlamasından ileri gelir. Dolayısıyla mümkünün zorunluluğu hak etmesinin varlığa gelmesini öncelemesi, tam illetin varlığı sayesinde. Zira önceden belirtildiği üzere mümkünün, kendi zâtı gereği zorunluluğa sahip olup tam illetin varlığına bağlı kalmaması kabul edilemez.³⁴⁹

Tâlişî'ye göre, mümkünün tam illetinin varlığı sayesinde kazandığı zorunluluk özelliği yokluk halinde söz konusu olmadığı için yokluk ve varlığın zorunlu oluşunun bir araya gelmesi şeklindeki bir görüş de ileri sürülemez. Yani mümkünün, varlığı hak etme anlamıyla zorunluluğu içermesi, varlık kazandığı zaman dilimine göre olup bu sayede ontolojik açıdan önceliğinin olması söz konusudur. Dolayısıyla varlıksal bir nitelik olarak görülen zorunluluğun, ma'dûm mâhiyetle kâim olması gerekmediği gibi Tâlişî'ye göre, mümkününe ilişkin önceki zorunluluğun varlıksal bir nitelik olması da

³⁴⁹ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 56b-57a.

doğru değildir. Aksine mümkün mâhiyetin tam illetinin varlığı anında varlıkla nitelenmekten berî kalamamasını ifade etmektedir.³⁵⁰

Tam illetin varlığı anında mümkün varlığın zorunluluk arz etmesi gibi, tam illetin yokluğu anında da mümkünün yokluk halinin kendisi için zorunluluk arz edeceği Kâtibî ve şârihler tarafından ele alınan bir diğer husus olmuştur. Yani mümkünün varlığına yol açan illetin yokluğu, mümkün ma'lûlün yokluğa maruz kalmasına yol açar. Ancak tam illetin bütün boyutlarıyla tahakkuk etmesi halinde mümkünün varlığı zorunluluk arz etmesine karşılık, yokluğa yol açan bir unsurun olmaması halinde tam illetin belirmeyişiyle mümkünün de yokluğu gerçekleşecektir. Dolayısıyla tam illet ile ma'lûl arasında varlık ve yokluk cihetleri açısından aynı korelasyonun tatbik edilmediği söylenebilir. Zira mümkünün varlığı için tam illetin basit ve bileşik bir yapıya sahip olmasına göre topyekün varlığa gelmesi olmazsa olmaz bir koşul iken, herhangi bir parçanın eksikliği anında tam illetin yokluğuyla mümkün de yokluk cenderesinden kurtulamayacaktır. Nitekim Cürcânî, ma'lûlün varlığını gerektiren unsurların her birisinin eksik illet olmasına karşılık, ma'lûlün yokluğuna yol açan bütün unsurların müstakil illete indirgenemeyeceğini belirtir.³⁵¹ Yani ma'lûlün varlığını oluşturan bütün unsurların tahakkuk etmesiyle tam illetin varlığının belirmesinden bahsedildiği gibi, ma'lûlün yokluğunu oluşturan bütün unsurların etkin olmamasıyla tam illetin yokluğunun belirmesi arasında bir korelasyon bulunmamaktadır. Çünkü yokluk boyutuyla tam illete gönderme yapabilmek için ma'lûlün muhtaç kaldığı unsurlardan birinin yokluğu yeterli gerekçeyi oluşturur.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre illetin varlığı veya yokluğunun ma'lûl üzerinde aynı düzlem ve sonuçlar itibariyle etki uyandırdığı söylenemez. İlet ve ma'lûlün hariçte yer alan varlıklara yüklenen varlıksal nitelikler olması, mevcudun yokluğa dayandırılmamasını gerektirir. O halde yokluğun, doğrudan hem illet hem ma'lûl hüviyetinde olması kabul edilemez. Bu bağlamda yokluğun illet olarak kabul edilmesi ise dolaylı olarak illetin yokluğunun ma'lûl üzerinde etki uyandırdığından ileri gelir. Yani mümkün varlığın illetin varlığına bağlı olması gibi, mümkünün yokluğunun da illetin yokluğuna dayandırılması söz konusu olabilir. Yokluğun varlığa

³⁵⁰ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 58a

³⁵¹ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s.179.

tercih edilmesi ise ma'lûlün varlığına yol açan illetin aktif bir durumda olmamasını gerektirir ki, bu durum yokluğun illet olma payesine bürünebileceğini gösterebilir.³⁵² Bununla birlikte yokluğun, mahza olumsuz bir boyutunun olmasından ötürü illetin olmayışıyla ma'lûlün yokluğunun baskın hale gelmesinin tartışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda illetin yokluğunun ma'lûlün yokluğuna yol açması gibi ma'lûlün yokluğunun da illetin yokluğuna yol açıp açmadığının da ele alınması gerekir.

Ebherî, yokluğun illet mesabesinde kabul edilemeyeceğine dair görüşü kabul etmez. Zira illetin yokluğunun ma'lûlün yokluğuna yol açtığına dair bilgi ona göre zorunluluk arz eder. İlet ve ma'lûl olmanın varlıksal bir nitelik olmasına binâen yokluğun illet olamayaşına dair gerekçelendirmeyi de eleştiren Ebherî, illiyetin doğrudan hariçte karşılığı olmayan zihinsel bir niteleme olduğu gerçeğinin altını çizmektedir.³⁵³ Buna göre zihinsel düzlemde ma'lûlün yokluğu illetin yokluğunu gerektirse bile, haricî düzlemde illetin yokluğunu ma'lûlün yokluğuna dayandırmak doğru değildir. Elin ve anahtarın hareketini düşündüğümüzde, anahtarın hareket etmemesinin elin hareket etmemesine yol açtığı söylenemez. Zira asıl olarak elin hareket etmemesi sonucunda, hariçte anahtarın hareket etme özelliğinin devre dışı kalmasından bahsedilebilir. O halde ma'lûlün yokluğuna yol açan etkenin illetin yokluğu olduğu pekala denilebilir. Zihinsel düzlemde ise ma'lûlün yokluğundan hareketle illetin de yokluğundan bahsedilebilmesi, hariçte aynı sıralamanın meydana geldiğini göstermez. Haricî düzlemde cereyan eden illiyet ilişkisinin ister varlıksal isterse de yokluksal olsun illeten ma'lûle doğru gerçekleşmesi gerekir.

Kâtibî, illetin yokluğunun ma'lûlün yokluğuna yol açması hasebiyle tesir icra ettiğini dile getirir. Ona göre aksi bir şekilde ma'lûlün yokluğu illetin yokluğuna yol açacak yeterliliğe sahip değildir.³⁵⁴ Hillî, illetin yokluğunun zihinsel düzlemde tebellür eden bir anlam olmasıyla ma'lûlün yokluğuna yol açığının altını çizer. Buna göre hariçte kendisine doğrudan referans gösterilebilecek yok diye bir şeyin olmayışı, illetin yokluğunun esasında ma'lûlün varlığının gerçekleşmemesiyle ilintili olduğunu gösterir.³⁵⁵ Nitekim Şîrâzî, açık bir şekilde illetin yokluğunun ma'lûlün yokluğuna

³⁵² Râzî, *el-Muhassal*, s. 122.

³⁵³ Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 286.

³⁵⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 15.

³⁵⁵ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsid*, s. 27.

yönelik etkisinin zihinsel düzlemde vuku bulduğunu belirtir.³⁵⁶ İbn Mübârekşâh, ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğu üzerinde tesir icra edemeyişini, ma‘lûlün illete nazaran önceliğinin olmamasıyla ilişkilendirir. Ma‘lûlün yokluğu, şayet illetin yokluğu için illet kıvamında olsaydı, ma‘lûlün illetten önce meydana gelmiş olması gibi kabul edilemez bir sonucun ortaya çıkması gerekirdi. Ancak ma‘lûlün yokluğunun zaten illetin yokluğuna bağlı olması, esasında öncelikle illetin yokluğunun ma‘lûlün yokluğunu önceleyip onun üzerinde müessir olması anlamına gelir. Yani illetin yokluğu olmaksızın ma‘lûlün yokluğunun düşünülemezliği, ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğuna yol açmasını gerektirmez.³⁵⁷ Tâlişî’ye göre de, ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğuna yol açmaması, illetin yokluğuna mutlak olarak etkisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira ma‘lûlün yokluğu belirtildiği üzere esas olarak tam illetin yokluğuna bağlıdır.³⁵⁸

Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**’daki bir pasajında tam illetin yokluğuyla ma‘lûlün yokluğu arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

“Ma‘lûl ortadan kalktığı zaman tam illet de ortadan kalkar. Ancak (tam illetin ortadan kalkması) ma‘lûlün ortadan kalkmasından ötürü değildir. Zira tam illet kendisinden önce ortadan kalkmadığı sürece ma‘lûlün ortadan kalkmasından bahsedilemez. Aksi halde ma‘lûlün tam illetten geri kalması söz konusu olacaktır.”³⁵⁹

Hillî, bu pasajı şerh ederken ma‘lûlün varlık ve yokluğuna yol açan illetin esasında aynı şey olduğunu dile getirir. Buna göre varlığa yol açan boyutuyla tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığı kaçınılmaz olduğu gibi, yokluğa yol açan tam illetin yokluğu anında da ma‘lûlün yokluğa maruz kalması gerekir. Tam illet var iken ma‘lûlün varlığına etki ettiği gibi yok olduğu anda ise ma‘lûlün yokluğuna etki etmiş olur. Ona göre, her ne kadar öncelikle ma‘lûlün yokluğundan hareketle tam illetin yokluğuna dair bir yargıya ulaşılsa bile esasında illetin ortadan kalkmasıyla ma‘lûlün de ortadan kalktığı gerçekliği idrâk edilecektir. Zira ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğundan sonra olması, ontolojik açıdan illetin ma‘lule olan önceliğinin ve etkisinin baskınlığını da göstermektedir. Şayet ilk etapta düşünüldüğü gibi ma‘lûlün

³⁵⁶ Şîrâzî, **Kitâbü’l-Fevâid**, 6b.

³⁵⁷ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 66.

³⁵⁸ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, 20a.

³⁵⁹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 39.

yokluğundan önce illetin yokluğu takdir edilmezse, illetin varlığının ma‘lûlün yokluğuna karşılık mevcudiyetini sürdürmesi anlamına gelecektir. Bu durumda ise ma‘lûlün yokluğuna karşılık tam illetin tahakkuk etmesi gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır.³⁶⁰ Çünkü tam illetin varlığına karşılık ma‘lûlün varlığının tahakkuk edemeyişi önceden belirtildiği üzere imkânsızlık arz etmektedir. Nitekim Şîrâzî tıpkı Hillî gibi tam illet ile ma‘lûl arasında varlık düzleminde olduğu gibi yokluk açısından da etkileşime dayalı bir gerekliliğin olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre de, illetin yokluğunun ma‘lûlün yokluğuna yol açması gerekir ki ilk başta ifade edildiği üzere tam illetiyle birlikte olmasına rağmen ma‘lûlün varlığı sanki onunla birlikte değilmişçesine bir sonuç ortaya çıkmasın.³⁶¹

İbn Mübârekşâh ve Tâlîşî de önceki şârihler gibi tam illet ile ma‘lûl arasında yokluk cihetiyle bir gerekliliğin olduğunu altını çizerler. Tam illetin ortadan kalkmadan ma‘lûlün de ortadan kalkması beklenemez. Bu anlam minvalinde illetin ortadan kalkması şeklindeki özel durumun ma‘lûlün yokluğunu gerektiren bir unsur olduğu dile getirilir. Ma‘lûl, varlıkta tam illetin varlığını takip ettiği gibi yokluğu içinde tam illetin bir şekilde yokluğuna bağlıdır. Aklın ulaştığı bir gerçeklik olarak illetin ortadan kalkmasının ma‘lûlün de ortadan kalkmasına yol açtığına dair bilgimiz, illet ve ma‘lûl arasındaki birlikteliğin tesisinde zâtî (ontolojik) önceliğin esas alınmasıyla ilintilidir.³⁶² Dolayısıyla varlık ve yokluk itibarıyla zorunluluğun esas alınması, illet ile ma‘lûl arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin doğasını yakından ele almayı gerektirmektedir.

2.2.2.2. Zâtî ve Zamansal Öncelik Arasında Tam İlet İle Ma‘lûl Birlikteliği

İlletin önceliği ve ma‘lûlün sonradanlığıyla oluşan birlikteliği idrâk edebilmek, tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığının zorunlu olmasının uzantısı niteliğinde olan önemli bir sorunu oluşturur. Tam illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğinin mâhiyetini kavramak için öncelik türlerine yer verip zâtî önceliğin karakteristik

³⁶⁰ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 96.

³⁶¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 22b.

³⁶² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 178; Tâlîşî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 64b.

özelliklerine değinmek gerekir. Böylece ma‘lûlün varlığa gelişinin, öncelik türleri arasında kritik bir yer iştiğal eden zamansal açıdan olmamasının gerekçesi açığa kavuşacaktır. Mamâfih ma‘lûlün tam illeti sayesinde varlığa gelişinin zâtî önceliği esas alıp zamansal sonradanlığa kalmaması, âlemin kıdemi ve hudûsu tartışmalarının kaynağını ve kavramsal şemasını oluşturması bakımından da önem arz etmektedir. Çünkü kıdem ve hudûsla ilgili kavramsal çerçeve, zamansal birlikteliğe veya sonradanlığa maruz kalan ezeli ve hâdis ma‘lûllerin illetleriyle olan ilişkisinin farklılığını anlamamıza katkı sağlayacaktır. Öncelikle Kâtibî’nin vurguladığı tam illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğine dair perspektifin tarihsel arka planına kısaca değinmemiz gerekir.

İbn Sînâcî metafizik sistemde illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğine ilişkin yargı, zâtî illetler ile ma‘lûlleri arasındaki etkileşim için geçerlidir. Zira hazırlayıcı ve ardıl bir rolü olan illetlerin ma‘lûlleriyle birlikte olması, zorunluluk arz etmemektedir. Nitekim ay-altı âlemde yer alan illetlerin ma‘lûlleriyle birlikteliği sürekli değildir. O halde mahza metafizik zâtî illetler ile ma‘lûlleri arasında zamansal boşluğun olmadığı söylenebilir. Buna göre öncelik-sonralık ilişkisinde itibara alınan değişken, illetin ma‘lûle zamansal açıdan değil de varlığa gelmesi hasebiyle ontolojik önceliğinin olmasıdır. Varlık verme özelliğini hâiz illetin ma‘lûlün varlığını öncelemesi ise, illetin varlığının ma‘lûlün varlığını etkileyip onu zorunlu hale getirebilmesinden ileri gelir.³⁶³

İbn Sînâ’ya göre varlık verici illetin ma‘lûle etkisinin gerçekleşebilmesi için her zaman onunla birlikte olması gerekir. İlet ve ma‘lûl arasındaki zamansal birliktelik, illetin zâtının varlığı süresince ma‘lûlün varlığının ona bağlı olarak tahakkuk edebilmesini sağlar. O halde gerçek anlamıyla illetin varlığından bahsedilebilmesi için ma‘lûlüyle zamansal birlikteliğe sahip olmasında sakınca yoktur. Zira zamansal birliktelik, illetin ma‘lûl üzerindeki etkisini ortadan kaldıran bir etken değildir. Çünkü İbn Sînâ, hiçbir şart eksik kalmadığında ma‘lûlün varlığının illetin varlığıyla zorunlu olmakla birlikte, varlıklarının gerçekleşmesi bakımından illet ile ma‘lûl arasında ontolojik farklılaşmanın ortadan kalkmadığını vurgulamaktadır. Bu farklılaşmanın ana gerekçesi ise ma‘lûlün varlığının illetin varlığına bağlı olup aksinin

³⁶³ Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*, s. 169.

doğru olmamasıdır. O halde illetin ma'lûle önceliğinin varlık açısından olup, zamansal birlikteliğin hakikî illetin tahakkuku için kabul edildiği söylenebilir.³⁶⁴ Dolayısıyla İbn Sînâcî bakış açısına göre hakikî illetlerin ma'lûlleriyle birlikte olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Hakikî illet kıvamında olmayan ardıl ve hazırlayıcı müessirin ma'lûl üzerindeki etkisi süreklilik arz etmediğinden aralarında zamansal önceliğin olması söz konusu olabilir.

İbn Sînâ'nın yukarıdaki açıklamalarına göre illet ve ma'lûl birlikteliğinde zâtî önceliğin esas alınması, illetin varlık vermesine karşılık ma'lûlün varlık almasını ifade ettiğinden tam tersinin düşünülmesi söz konusu değildir. Zira ma'lûl, tam illeti sayesinde var olup edilgen olduğundan, aynı zamanda kendisinden etkilendiği illetin öznesi olamaz. Her ne kadar illet ile ma'lûl arasında zamansal açıdan kopukluk olmasa bile, her birinin diğeri sayesinde varlığa geldiği söylenemez. Buna göre illetin varlığıyla ma'lûlün de varlığa gelmesi zorunlu olmakla birlikte, illetin varlığa gelişi ma'lûle dayandırılmaz. Dolayısıyla illet ile ma'lûlün ontolojik düzlemlerinin farklılığı illetten ma'lûle doğru varlık akışının sağlanmasına yol açar. İletin kendine özgü hüviyeti sayesinde ma'lûl üzerinde etkin olması, ma'lûlün de illeti gibi eşit konum ve şartlara sahip olmamasını zorunlu kılar. Yani illetin kendi ontolojik mertebesinde olduğu üzere ma'lûlün de varlığının tahakkuk etmesi beklenemez. Öyle ki illetin varlık düzleminde ma'lûlün varlığı olmadığı gibi yokluğundan da bahsedilemez. Aksi halde ma'lûlün yokluğunun varlığı üzerinde etkin olması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla illetin varlıksal olarak ma'lûle ontolojik önceliğinin olmazsa olmaz bir ilke olarak benimsenmesi, illet ile ma'lûl arasındaki tesirin belli bir hiyerarşiye dayandığını göstermektedir. Yani ma'lûlün, illete değil de illetin, ma'lûle etkisiyle varlıklar arasındaki etkileşimden bahsedilebilir. O halde illet tahakkuk etmeksizin ma'lûlün de tahakkuk edememesi, illetin ontolojik üstünlüğünü ifade etmektedir.

Tam illetin varlık ve yokluk cihetleri açısından ma'lûlün varlığını ve yokluğunu zorunlu kılması, illet ve ma'lûl birlikteliğinde zâtî önceliğin esas alınmasını gerektirmektedir. Zâtî önceliğin diğer öncelik türlerinden ayırt edici taraflarını

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 149.

belirginleştirmek için öncelik türlerine kısaca değinebiliriz. Kâtibî, beş tür öncelik türüne yer verip bunları tanımlamak yerine, her birine örnekler vererek birbirlerinden ayırt edici taraflarını ön plana çıkarmaktadır. Buna göre iki farklı olgunun öncelik ve sonralık açısından ilişkileri kurulduğunda bunlar, zamansal, tabiat, illiyet, rütbesel ve şerefe dayalı olabilir. Zamansal öncelik, babanın oğluna önceliği gibi babanın olduğu zaman dilimi içerisinde oğlunun varlığının tahakkuk etmemesidir. Tabiat bakımından öncelik ise bir sayısının iki sayısına önceliği gibidir. İlliyet bakımından öncelik ise Güneş ışığı ile aydınlatıldığı şey arasındaki ilişki gibidir. Rütbesel öncelik ise mihrâbtan başlanıldığı zaman imâm olanın kendisine uyanlara önceliği gibi rütbesinin daha üst bir mevkide olmasını ifade eder. Kâtibî, son olarak âlim birinin câhil birine önceliğinin de şerefe bağlı öncelik türü içerisinde ele alınabileceğini belirtir.³⁶⁵

Kâtibî'nin, Güneş ışığı ile aydınlatıldığı nesne arasındaki ilişkiyle illetle ma'lûl arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini benzer görmesi her ikisinde de ontolojik ilişkinin esas alınmasıyla ilintilidir. Buna göre Güneş ışığı ile aydınlatıldığı nesne arasında zamansal bir önceliğin olmaması gerekir. Aydınlanan nesnenin ışığı Güneş'in ışığına bağlı iken, tam tersi bir yargının doğruluğu söz konusu değildir. Yani ontolojik olarak Güneş'in ışığı varlığa gelmeksizin, etki ettiği nesnenin ışığının parlaması mümkün değildir. Güneş'in varlığı ile nesnenin ışığının parlaması arasında zamansal bir öncelik ve sonralık ilişkisi de mevzu bahis değildir. Çünkü ne zaman Güneş'in varlığı tahakkuk ederse, zamansal bir fasıla olmaksızın ışığının etki ettiği nesnenin de aydınlığa kavuşması kaçınılmazdır.

Kâtibî, illetin ma'lûle önceliğini elin hareketiyle yüzüğün veya kalemin hareketi arasındaki ilişkiye de benzetir. Yani elin hareket etmesi halinde yüzüğün veya kalemin hareketi arasında herhangi bir zamansal boşluğun olmayışına rağmen, el hareket etmeksizin yüzük ve kalemin hareket etmesinden bahsedilemez. Yüzüğün ve kalemin hareketinin varlığı, elin hareketinin tahakkuk etmesinden istifâdeyle gerçekleşir. İnsan aklının ulaştığı bir netice olarak elin hareket etmesiyle yüzük ve kalemin hareket ettiğine hükmedilirken tam aksi bir yargıyı ileri sürmemiz mümkün değildir. Yani ontolojik olarak önceki konumunda olan illet olmaksızın sonraki

³⁶⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 75.

konumunda olan ma‘lûlün varlığı gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte elin hareketinin ma‘lûlünü zamansal açıdan da öncelediği iddia edilirse, elin hareketinin yüzüğün yerinde de meydana gelmesiyle iki cismin birbirine geçmesi gibi imkânsızlık ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla her halükarda ontolojik üstünlüğü olmasına karşılık, illetin ma‘lûlü zamansal açıdan da öncelemesi gerekmemektedir. Ayrıca illetin ma‘lûlüyle zamansal birlikteliğe sahip olması, yokluğun varlık üzerindeki etkisinin olması ihtimalini devre dışı bırakmaktadır. Böylece ma‘lûlün varlığı ve yokluğunun birlikte o şeyin gereği olması da gerçekleşmez.³⁶⁶

Kâtibî’nin, fiziksel bağlamda verdikleri örneklerin illet ve ma‘lûlün zamansal birlikteliğini daha anlaşılır kılma güdüsünden ileri geldiğini söylemek gerekir. Güneş ışığı ile aydınlatıldığı nesne ile elin ve yüzüğün hareketi örneklerinde görüldüğü üzere Kâtibî, illiyete dair önceliğin teşekkül edebilmesi için illet ile ma‘lûl arasında öncelik ve sonralık anlamlarının yanı sıra muhtaçlık ilişkisinin de kurulması gerektiğini vurgular. Yani illetin ma‘lûle önceliği için ma‘lûlün illete muhtaç olması ve onun etkisi altında kalması kaçınılmazdır. Zaten illetin müessir ma‘lûlün de eser statüsünde olması, muhtaçlık ilişkisinin tesis edilmesini zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. Ayrıca illetin varlığa gelmesiyle peşi sıra ma‘lûlün varlığa gelmesi gerçekleşirken, tam aksi bir yargının doğruluğu söz konusu değildir. O halde illetin ma‘lûlün varlığına göre öncelik-sonralık, istîğna-ihtiyaç ve zorunlu-imkân cihetleri açısından farklılaştığı söylenebilir. Yani illetin önceliğine karşılık ma‘lûlün sonradanlığı, illetin müstağni kalınan bir kıvamda olmasına karşılık ma‘lûlün varlığı için muhtaç konumunda olması ve nihâyetinde illetin zorunluluğuna karşılık ma‘lûlün zâtı itibariyle imkâna sahip olması gerekir.³⁶⁷

Hillî, Kâtibî’nin örnekler üzerinden açıkladığı öncelik türlerini açımlayarak aralarındaki farkları dakik hale büründürmeye çalışmıştır. Buna göre zamansal öncelik için esas ayırt edici özellik, öncekinin olduğu zaman dilimi içerisinde sonrakinin tahakkuk edememesidir. Tabiat bakımından öncelik türünde ise önceki sonrakine karşı müstağni olup muhtaç değilken, sonrakinin varlığının tahakkuk edebilmesi için öncekine muhtaçlığının belirmesi kaçınılmazdır. Ancak önceki, sonrakinin varlığının

³⁶⁶ Kâtibî, *el-Mufasssal fî şerhi’l-Muhassal*, C. 2, s. 63-64.

³⁶⁷ Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi’l-Mûlahhas*, 372b.

tahakkuk edebilmesi için tek başına yeterli güce sahip değildir. Nitekim bir sayısının ikiye önceliğini düşündüğümüzde, bir sayısı olmaksızın iki sayısının varlığının ortaya çıkmayacağı izahtan varestedir. Hillî, tabiat bakımından önceliğin aksine, öncekinin sonrakinin varlığı için yeterli oluşunu illiyete dayalı öncelikle karşılar. Buna göre illiyet önceliğinde önceki, sonrakinin varlığı için yeterli gerekçeyi oluşturmaktadır. Rütbeye dayalı öncelik ise cinsin fasla önceliği gibi aklî ve Kâtibî'nin de verdiği örnekte olduğu gibi imâmın kendisine uyanlara önceliği gibi hissi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Son olarak âlim bir kimsenin talebesine önceliği de, ilme sahip olmanın üstünlüğünü göstermesi hasebiyle şerefe dayalı öncelik türü arasında zikredilebilir. Hillî, Kâtibî'nin beşli taksiminin yanında kelâmcıların bir diğer öncelik türünden daha bahsettiklerini ve bunun da zamanın parçalarına ilişkin öncelik türü olduğunu belirtir. Zira zamansal açıdan dünün bugüne önceliği zikredilen beşli taksimin hiçbirine girmemektedir. Buna göre zamansal parçaların birbirine önceliği, zamansal ve illiyete dayalı öncelik türleri içerisinde kabul edilemez. Çünkü zamanın her bir diliminin diğer bir dilime eklenmesi, herhangi bir birimden azade kalacak şekilde zamansal gerçekliğin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla zamanın, kendi varlığını öncelemesi imkânsız olduğundan başka bir zaman tarafından öncelenmesi düşünülemez. Ayrıca zamansal anların birbirlerinin varlığının yeterli gerekçesini oluşturması ve de yok olanın mevcûd olanın illeti olması söz konusu olmadığından, illiyet bakımından öncelik türü kapsamı içerisine girmesi de olası değildir. Yine zamanı oluşturan unsurların doğasının benzer oluşu, tabiat bakımından öncelik türü içerisine girmesine de engel teşkil etmektedir. Bu yüzden zamanın bir kısmının öncelikle, bir kısmının da sonralıkla özelleşmesi imkânsızdır. Zaten şeref ve rütbeye göre zamanın parçaları arasında öncelik ve sonralığın oluşmasından bahsedilemez.³⁶⁸

Şîrâzî, Hillî'nin dünün bugüne önceliği gibi zamanın parçalarının önceliğinin beşli taksim içerisine girmediğine dair itirazına karşılık verir. Ona göre zamanın doğası hareket, mesafe ve bunların parçaları gibi bitişik konumdadır. Zamanın parçalarının birbirine önceliği varsayımsal olup tabiat bakımından öncelik altına pekala girebilir. Nihâyetinde Şîrâzî'ye göre beşli öncelik türünün kavranması, dolaylı olarak sonraki

³⁶⁸ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 217.

konumundaki şeylerin mâhiyetlerinin idrâk edilmesini sağlar.³⁶⁹ Yani her bir öncelik türüne dair kavrayışımız, sonrakinin aynı cihetle öncekinden farklılaşan yönlerini açığa çıkarmaktadır.

İbn Mübârekşâh, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi illiyet bakımından önceliğin tesisinde zamansal birlikteliğin şart koşulmasının ontolojik önceliği ortadan kaldırmadığını vurgulamaktadır.³⁷⁰ Çünkü tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunluluk arz etmesi, aralarında gerçekleşen varlık verme ve varlık almaya dayalı birlikteliğin zamansal fasılaya maruz kalmamasını gerektirir. O halde illetin zamansal olarak ma'lûlün varlığıyla birlikte olması, ontolojik açıdan öncelik ve sonralığın oluşmasına hâlel getirmemektedir. Nitekim illet ve ma'lûl arasında zamansal önceliğe dayalı ilişki olsaydı, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının olmaması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkardı. Çünkü zamansal önceliğin oluşması için illetin ve ma'lûlün varlığının tahakkuk ettiği zamanın farklı olması gerekirdi. İbn Mübârekşâh, illiyet bakımından önceliğin esas esprisinin önce konumundaki illetin varlığıyla sonraki konumunda yer alan ma'lûlün varlığının zorunluluk arz etmesi olduğunu dile getirir. Ona göre, illiyet ve tabiat bakımından öncelik türünde ortak mana, önceki olmaksızın sonrakinin varlığının oluşmaması iken, tabiat bakımından öncelik türünde sonrakinin yokluğu öncekinin yokluğuna bir etki etmez. Yani iki sayısı olmasa bile bir sayısının varlığını sürdürmesi örneğinde olduğu gibi, sonraki olmasa bile öncekinin varlığından bahsedilebilir. Dolayısıyla illiyet bakımından öncelikte önce olanın sonraki için eksik illet değil de tam illet düzeyinde olduğu unutulmamalıdır.³⁷¹

İbn Mübârekşâh'a göre illiyet ve tabiat hariç diğer türler için önceliğin veya sonralığın kullanılmasının mecâzen olduğu söylenebilir. Örneğin zamansal öncelik için esasında önceliğin oluşması söz konusu olmayıp zamanın parçalarının birbirlerine öncelikleri devreye girmektedir. Çünkü babanın oğluna önceliği denilirken, spesifik olarak baba veya oğlun zâtı yerine zaman dilimlerinin birbirine önceliği söz konusu olup bunların da tabiata dayalı öncelik türünün altına girmesi mümkündür. Aynı

³⁶⁹ Şirâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 41b.

³⁷⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 77.

³⁷¹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 339.

şekilde rütbesel olarak imâmın kendisine uyanlara önceliği de belirli bir kritere göre olup, pekala başka bir ilke doğrultusunda imâm ile kendisine uyan kimselerin bir araya gelebilmesinden bahsedilebilir. Dolayısıyla önceki ile sonraki kavramlarının hariçte var olan iki şeye kullanılması ya illiyet ya da tabiat bakımından olabilir. Öyle ki ona göre önceliğin beşli taksimine tümevarıma dayalı olarak ulaşılmıştır. Bu yüzden kesin olarak önceliğin beş sınıftan ibaret olduğu söylenemez.³⁷² Tâlişî'ye göre de tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu olması sonrakinin öncekinin varlığından geri kalmamasını gerektirdiğinden, illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin illiyete dair öncelikle eşdeğer görülmesi gerekir.³⁷³

Nihâyetinde illetin ma'lûle zâtî önceliğinin olması her birinin varlıklarının gerçekleşme tarzının farklılık arz etmesiyle ilintilidir. Yani illet olmaksızın ma'lûlün varlığa gelmesi düşünülemediği gibi, illetin hiçbir şekilde ma'lûlün varlığına bağlı olmaması gerekir. İlet ve ma'lûl arasında zâtî önceliğin olup zamansal birlikteliğin kabul edilmesi, illet ve ma'lûlün karakteristik özelliklerini devre dışı bırakmamaktadır. Çünkü illet ve ma'lûlün temel olarak varlık verme ve varlık alma şeklinde müstakil fonksiyonlarının olması, illiyet ilişkisinin sürekli etkin olmasını sağlar. Yani illet ile ma'lûlün zamansal birlikteliği, illetin ma'lûlden kaynaklı etkiye sahip olmasını gerektirmemekle birlikte, ma'lûlün ontolojik muhtaçlığına da hâlel getirmemektedir. Ayrıca illiyetle önceliğin tesisinin mahza tam illetin varlığı kaydına bağlı olduğu söylenebilir. Zira eksik illetlerin ma'lûlü ile birlikte zorunlu olması gerekmez. O halde illet önceliğinin tahakkuku için tam illetin bilfiil varlığının olması kaçınılmaz bir şarttır.

İlet ve ma'lûlün zorunlu birlikteliğinde zâtî önceliğin esas alınıp zamansal birlikteliğin şart koşulduğu pekala söylenebilir. Ancak illet ve ma'lûl arasındaki zâtî önceliğin hangi mümkünler için geçerli olduğunun açığa kavuşturulması gerekir. Zira bilinmektedir ki bütün varlığa gelen ma'lûller, her zaman illetlerinin varlığıyla eşzamanlı olarak tahakkuk etmemektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, ezeli ve hâdis varlıkların imkânının tahakkuk cihetinin birbirinden farklılaştığı kanaatindedir. Buna göre imkân, zamansal açıdan hâdisin varlığını öncelerken, ezeli varlıkların imkânı için

³⁷² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 340.

³⁷³ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 127b-128a.

aynı durum geçerli değildir. Çünkü hâdis varlığın imkânının hariçteki oluşu süreklilik arz etmez. Buna karşılık ezeli varlıkların imkânının sürekliliği ise hariçte daimî olarak mâhiyetlerinin gerçekleşmesiyle ilintilidir. Çünkü mümkünün başkasıyla elde edilen varlığı, sürekli veya belirli bir zaman dilimine bağlı olabilir. Şayet mümkünün zorunlu olması belirli bir vakte endekslenmiş ise maddenin, bu tarz mümkünlerin varlığını öncelemesi gerekir. Buna karşılık başkasıyla zorunlu olup sürekli var olan mümkünün ise maddeyle öncelenmesi gerekmemektedir. Bu tarz mümkün ma'lûller varlıklarını gerçekleştirme imkânına sürekli sahip olsa bile, zâtından neşet eden imkân niteliği ile başkasıyla elde ettikleri zorunluluk özelliğini hâiz olmalarından ötürü mahza basit varlıklar değildir. Böylece nihâî olarak bu tarz mümkünlerin ma'lûl olma hüviyetinin ortadan kalktığı ileri sürülemez.³⁷⁴ Ayrıca maddenin mümkünün varlığını öncelemesi, zorunlu olma halinin imkân halinden sonraya kalmasını ifade eder. Sürekli olarak zorunluluğa sahip olamayan mümkün varlığın belirli bir vakit diliminde tahakkuk edebilmesi için imkânının, varlığını öncelemesi elzem bir durumdur. Aksi halde o şey, imkânsız kategorisi içerisinde yer alıp hiçbir şekilde varlığa gelemezdi. Fâil, mümkünün kendi zâtından ötürü sahip olduğu imkâna güç yetiremediğinden, imkân sayesinde o şeyin fâilin etkisine maruz kalarak varlığa gelebilmesi söz konusudur. Yani İbn Sînâ'ya göre bir şeyin imkân özelliği olmaksızın, fâilin tesiriyle varlığa gelebilmesi düşünülemez. Hariçte varlığa gelmeden önce hâdis varlığın sahip olduğu imkân hali, yokluğa dair bir anlam ve temele sahip olamayacağından var olup bir konuda yer alması gerekir. Varlığın imkân halinin yokluğa dair anlam içermemesi, imkânsız olma durumundan berî kalabilmesi içindir. Varlığın imkân halinin konuda yer almayıp müstakil varlığa sahip olması ise, kendisiyle özelleşeceği varlığa nispetini ortadan kaldıracaktır. Bu tarz imkânsızlıkların ortaya çıkmaması için mümkün varlığın imkân ve kuvve halinin taşıyıcısı konumunda olan maddesinin olması gerekir.³⁷⁵ Böylece hâdis mümkünün niçin illetiyle birlikte eşzamanlı olmayıp madde ile öncelendiği, İbn Sînâcî metafizik açısından açığa kavuşmuştur.

İbn Sînâcî metafiziği büyük ölçüde takip eden Kâtibî'ye göre, Zorunlu Varlık veya O'nun devamıyla mevcut olup O'ndan ayrılması imkânsız olan varlıklar

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 45.

³⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C. 1, s. 162-163.

sayesinde, imkân niteliğinin gereği olarak mümkünün varlığa gelmesi kaçınılmazdır. Aksi halde mümkünün imkân niteliğinin illetinin varlığıyla zorunluluk kazanması için belli şartların oluşuo engellerin ortadan kalkması gerekecektir. Kâtibî, mümkünün tam illetinin varlığıyla zorunlu olarak varlığa gelebilmesi için kendi özü itibariyle sahip olduğu imkân niteliğinin yanı sıra şartların oluşup engellerin ortadan kalkmasını *tam isti'dât* kavramıyla karşılar. Ona göre, sonradan varlığa gelen her bir ma'lûl kendisinden önceki hâdis varlıklara dayanarak nihâyetinde İlk İlet'in varlığıyla zorunluluğunu kazanır. Her önceden meydana gelen hâdis varlığın, sonradan meydana gelen hâdis varlık ile asıl var edici illet arasında aracı role sahip olduğu söylenebilir. Kâtibî'ye göre hâdis varlıkların birbirine dayanmasını sağlayan kozmolojik ilke ise dâimi harekettir. İmkânı yeterli olmayan varlıkların illetiyle zorunluluk kazanması için sahip oldukları isti'dâdın spesifik bir anda belirmesi için mahal olarak kendisini önceleyen maddeye sahip olması gerekir. Yani belli şartların oluşmaması ve engellerin varlığına karşılık, imkânı yeterli olmayan mümkünlerin varlığa gelebilmesi için elverişli bir konuma geçmeleri gerekir. Bu elverişliliğin oluşması da hâdis varlıkların madde ve zaman ile öncelenmesini gerektirir.³⁷⁶ Bundan dolayı Kâtibî, zamansal açıdan hâdis varlıkların madde ve zamanla öncelendiğini belirtir. Çünkü isti'dâdı illetinden varlığı almaya yetkin olmayan varlıklar, şartların oluşmasına ve engellerin ortadan kalkmasına bağlılığının neticesi olarak tikel varlığının özelleşebilmesi için maddeye muhtaç kalır. Bu yüzden hâdis varlıkların illetlerinden etkilenmesi için şartların sonsuza değin bir diğer hâdis varlıkla öncelenmesini sağlama rolü ezeli hareketin varlığına tahsis edilmiştir. Ezeli hareketin varlığı ise, zamanın varlığının ortaya çıkmasını sağlayarak zamansal açıdan hâdis varlıkların zamanla öncelenmesini zorunlu kılar. Kâtibî'ye göre, İbn Sînâ'nın maddenin zamansal hâdisi incelemesi gerektiğini ileri sürmesi, hâdis olanın hudûsundan önce de mümkün kategorisinde olmasından dolayıdır. Hâdisin sahip olduğu imkânın ise varlıksal statüsünün olup kâdim maddeyi gerektirmesi gerekir.³⁷⁷

Nihâyetinde tam illet ile ma'lûl arasındaki illiyet ilişkisinin zorunlu olmasının, imkânı yeterli olan mümkünler için geçerli olduğu söylenebilir. Zamansal açıdan

³⁷⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 33.

³⁷⁷ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 36.

sonradan varlığa gelen mümkünlerin ise kendilerine özgü potansiyel durumlarından tam isti'dada ulaşmadıkça tam illetinin varlığıyla onların da varlığının tahakkuk etmesinden bahsedilemez. Böylece zamansal açıdan ezeli olup tam illetinin varlığıyla zorunlu olan varlıklar ile sonradan varlığa gelen her bir tikel oluşun, tam illetin varlığına karşılık zamansal açıdan sonraya kalmasının kendisinden kaynaklı birtakım eksikliklerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu yüzden şartların oluşup engellerin ortadan kalkmasıyla zamansal açıdan hâdis ma'lûlün tam illetinden varlığını alması zorunlu olur.

Hillî, imkânın zâtî ve isti'dâdi şeklindeki ayrımına değindikten sonra hariçte bunların tahakkukuna dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü aktarır. Çünkü mümkün mâhiyetin gereği olarak kabul edilen imkânın hariçte tahakkuku olmayan aklî itibar olduğu gerçeğinin de altını çizen Hillî, isti'dâdi imkânın ise mahalli, şiddeti, zayıflığı, yakınlığı ve uzaklığı kabul etme yönüyle bir tür nitelik olduğunu belirtir. Hillî, imkânın ikili ayrımına değindikten sonra imkân-ı zâtînin müessirden eserin zorunlu olarak varlığa gelişi açıklamada yeterli gerekçe olarak kabul edildiğini belirtir. Buna göre Zorunlu Varlık'tan ilk aklın veya O'ndan kopuk olmaması koşuluyla ilk akıl aracılığıyla ikinci aklın meydana gelmesi, tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu oluşunda ilk veya ikinci aklın imkânının yeterli gerekçeyi oluşturduğunu göstermektedir. Şayet Zorunlu Varlık olmak üzere tam illetinin varlığına rağmen ma'lûlün zorunlu oluşundan bahsedilemiyorsa, mümkünün zâtından ötürü sahip olduğu imkân niteliğinin yeterli olmadığı için birtakım şartların oluşup engellerin de bertaraf edilmesi gerekir. Bundan dolayı Hillî'ye göre, tam illetin varlığına rağmen zorunlu olmayan mümkünün iki türlü imkâna sahip olmasının kaçınılmaz olduğu Kâtibî tarafından vurgulanan bir husustur. Yani mümkün ma'lûlün varlığa gelmesi için zâtî itibariyle sahip olduğu imkân ile bütün şartların var olup engellerin ortadan kalkmasıyla oluşan tam isti'dâdın varlığı gerekir. Hillî, Kâtibî tarafından dile getirilen bu anlatının doğru olmadığı kanaatindedir. Zira Zorunlu Varlık'ın zâtından ötürü ma'lûlün varlığını zorunlu kılıp varlığının sürekliliğiyle ma'lûlün de sürekliliğine yol açtığı iddiası, müessirin fâil-i muhtâr olması halinde reddedilmesi gerekir. Zira daha önceden geçtiği üzere Hillî'nin tam illet olarak Zorunlu Varlık için zâtından kaynaklı

bir zorunluluğu kabul etmeyip, ihtiyar ve irade gibi kavramları devreye sokarak zâta zâit niteliklerin etkisini benimseyen ehl-i kelâmın bakışını kabul ettiği söylenebilir.³⁷⁸

Hillî, Kâtibî'nin hâdis ma'lûller ile ezeli illetler arasındaki kopukluğu gidermek üzere muhtaç kalınan şartların daimî bir hareket sayesinde sonsuza değin peşi sıra sürüp bunların her birisinin madde ve zamanla öncelenmesi gerektiği tezine de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tarz bir temellendirme yanlış olup haklı gerekçelendirmelere dayanmamaktadır. Çünkü tam illetin parçası olarak hâdis olan her bir şartın, ya sonraki hâdisin varlığı ya da yokluğu için şart olması söz konusu olup her iki ihtimal de imkânsızlık arz eder. Şayet hâdis varlığın sonraki hâdisin varlığı için şart olması söz konusu ise, sonsuza değin süren varlıklar silsilesinin ardı sıra gelmesi gerekirken ansızın varlığa gelmesi gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacaktır. İkinci seçenek olarak hâdis varlığın kendisinden sonra gelen hâdisin yokluğu için şart olması halinde ise şart koşulmuş şeyin kıdemi gibi bir imkânsızlık vuku bulacaktır. Zira şart kılınmış sonraki hâdis varlığın meydana gelmeden önce, kendisi için şart mesabesinde kabul edilen önceki hâdis şartın yokluğu gibi bir gerekçe kabul edilemez. Çünkü Hillî'ye göre hareketin, zamansal açıdan hâdisin varlığına etki ederek tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu birlikteliğini sağlama gibi bir fonksiyonu olamaz. Zira hareketin, hâdis ma'lul için illet olması da, aynı şekilde ya varlığıyla ya da yokluğuyla olacaktır ki, her iki seçenek de kabul edilemez. Öncelikle hareketin, varlığıyla illet olması halinde sonsuza değin ardı sıra meydana gelen hâdisler serisinin ansızın meydana gelmesi gerekecektir. Ayrıca hareketin parçalarının ansızın varlığa gelişinin imkânsızlığından ötürü, varlığıyla hareketin hâdis varlığı öncelemesi kabul edilemez. Yine hareketin, yokluğuyla hâdisin varlığına etki etme seçeneği de hareketten önce hâdis olanın varlığını zorunlu kıldığından reddedilir.³⁷⁹ Nihâyetinde Hillî'ye göre imkânı yeterli olmayan hâdis ma'lûllerin tam isti'dada erişip tam illetleriyle zorunlu olabilmesi için sonsuza değin başka hâdis varlıklarıyla ezeli hareket sayesinde öncelenmesi gerektiği kabul edilebilecek bir yargı değildir. Bu bağlamda zamansal açıdan hâdis ma'lûller için zaman ve hareketin şart olarak kabul

³⁷⁸ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 83.

³⁷⁹ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 83-85.

edilmemesinin yanı sıra maddenin de aracı bir unsur olamayacağı Hillî tarafından vurgulanan bir husus olmuştur.

Şîrâzî, mümkünlerin illetiyle varlığa gelişinde belirleyici rol üstlenen imkânı yeterli olan ile olmayan varlıklar arasındaki ayrımında, madde ve hareketin kendisini öncelediği ma‘lûllerin spesifik olarak zamansal açıdan hâdis kategorisini içerdiğini dile getirmektedir. Yani tam illet ile ma‘lûl arasındaki zorunlu birliktelik yerine şartlar ve engellerden dolayı ma‘lûlün sonradan varlığa gelmesi söz konusu ise, mümkün ma‘lûlün madde ve hareketle öncelenmesi elzem bir durumdur. Zira bu tarz mümkünlerin varlığa gelişleri için tam illetin tesirine maruz kalacak donanımına sahip olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda tam illet olarak Zorunlu Varlık’ın tek başına veya zâtının gereği konumundaki akıllar aracılığıyla mümkün ma‘lûl varlığa getirebilmesi için her türlü eksikliğin bertaraf edilmiş olması gerekir. Öncelikle kabul edilen husus, mâhiyetin gereği olarak imkân niteliğinin illetinden varlığı alabilecek yeterliliğe sahip olduğudur. Nitekim belirtildiği üzere tam illetin varlığı anında mümkün ma‘lûlün varlığa gelişinin zorunlu olduğuna dair yargı, varlığa gelişinde özel durumlara muhtaç kalmayan mümkün mâhiyetler için geçerlidir. Bazı mümkün mâhiyetlerin illetinden varlığı alabilecek yeterliliğe sahip olmaması durumunda, ister varlıksal veya yokluksal olsun bazı şartların tahakkuk ederek ma‘lûlün mâhiyetinin isti‘dâtının elverişli hale gelmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bundan dolayı mümkün ma‘lûllerin varlığa gelişinde imkân niteliği yeterli olanlar ile şartların varlığı ve engellerin bertaraf edilmesiyle mâhiyetin isti‘dâtının elverişli hale geldiği iki tarz imkânın varlığı söz konusudur. Şîrâzî’ye göre imkânı yeterli olan ma‘lûllerin tam illetlerinin varlığıyla birlikte zorunlu olarak zamansal açıdan ezelî olmalarına karşılık, hâdis ma‘lûllerin varlığa gelişleri için bağlı oldukları şartların her birisinin diğerini sonsuza değin öncelemesi gerekir. Aksi halde şartların varlığının kadîm olması durumunda, onların kıdeminden hâdis olan varlığın da kadîm olması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Şîrâzî, bu bağlamda hâdis ma‘lûlün kendisine özgü özel şartlarının tahakkuk etmesiyle mâhiyetinin isti‘dâtının tamlığa eriştiğini kabul eder. Yani hâdis ma‘lûllerin isti‘dâtının yakınlık ve uzaklık parametreleri dikkate alındığında değişkenlik arz etmesi gerekir. Nitekim insan olma mâhiyetinin tam illetin varlığıyla zorunlu olması için muhtaç kaldığı özel şartlardan biri olan nutfe olmanın, unsurlar ve

bitkilerin isti'dâdından daha elverişli olmasına karşılık, alaka ve mudğa gibi koşullardan daha uzak kalması yakınlık ve uzaklık koşullarının etkisine örnek olarak verilebilir. Buna göre zamansal açıdan hâdis ma'lûlün isti'dâdını sağlayan her bir unsurun yakın, orta ve uzak mesafede olmasının yanı sıra asıl varlık veren illetin tesirinin oluşmasına önayak olmaları gibi rollerinin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre zamansal açıdan hâdis varlıkların hareket, zaman ve madde ile öncelenmesinde büyük bir sır olup yaratıcının kudretine işâret eden boyutlara hâvi olduğu gerçeği unutulmamalıdır.³⁸⁰

Şîrâzî, hâdis ma'lûllerin sonzuza değin madde ve zamanla öncelenmesiyle tam illetinin etkisine maruz kaldığı fikrine karşı çıkan Hillî'nin görüşlerini aktarıp cevap vermeye de çalışır. Daha önceden geçtiği üzere Hillî, zamansal açıdan hâdisin varlığını önceleyen şartın ya varlığının ya da yokluğunun mümkün ma'lûle etki ettiğini ileri sürüp her ikisinin de imkânsızlığa götürdüğünü ileri sürmüştü. Zira şartın varlığı, sonzuza değin varlığa gelen hâdislerin ansızın varlığa gelişini, şartın yokluğu ise hâdis olanın yokluğunun hudûsundan önce vuku bulmasına yol açtığından şart koşulmuş olanın kıdemini zorunlu kılar ki her ikisi de Hillî'ye göre kabul edilemez. Ancak Şîrâzî'ye göre şart olan husus, öncekinin varlığından sonra bitişenin yokluğudur. O halde öncekinin varlığından sonra bitişen yokluğun, önceki yokluk gibi olması söz konusu değildir. Zira önceki yokluktan anlaşılan mutlak olarak değil de izâfî olarak diğer bir bitişenin varlığına bitişmesinden ibarettir. Şîrâzî, Hillî'nin imkânın varlıksal olmadığı için madde gibi bir konuma muhtaç kalmayacağı şeklindeki cevabına karşılık ise bu tarz imkânın varlıksal olmasa bile isti'dâda yönelik olduğunu belirtir. Böylece mümkün varlığın isti'dâdı yokluksal olacağından, mümkünün varlığa gelişi de gerçekleşmez ki ona göre bu durum çelişkidir. Ayrıca fâilin, mevcutları var kılma nispeti tek düzeyde olup herhangi bir vakit veya duruma özgü olmadığından, özelleşmenin fâil illetten başka unsurlara devredilmesi söz konusudur.³⁸¹

İbn Mübârekşâh, mâhiyetin gereği olan imkânın Zorunlu Varlık'tan varlığa gelişi açıklamada yeterli olması halinde, illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının geri kalmasının imkânsızlığına binâen Tanrı ile âlem arasında sürekliliğe dayalı bir

³⁸⁰ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 19a-20b.

³⁸¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 19a.

etkileşimin olduğunu belirtir. Şayet illetin varlığıyla varlığı zorunlu olan ma‘lûlün imkân niteliğinin bu tarz bir gerekliliği sağlama fonksiyonu olmazsa, birtakım şartların ortaya çıkmasıyla isti‘dâdın ilahi feyztan nasibini alması söz konusu olabilir. Ona göre feyzin salt bazı varlıklara özgü olup diğer varlıkların bu tarz bir gereklilikten mahrum kalması doğru değildir. Bazı varlıkların illetlerinin varlığına rağmen zorunlu olarak varlığa gelememesi, kendilerine özgü şartların yeterli kıvamda olmamasından ileri gelir. Zira bütün şartların tamamlanmasına karşılık tam isti‘dâda erişebilen mümkün ma‘lûlün illetinin varlığıyla zorunlu olması gerekir. İbn Mübârekşâh’ın belirttiği üzere imkânı yeterli olmayan varlıkların illetiyle zorunlu hale gelebilmesi için bağlı olduğu şartların hâdis bir karakteri vardır. Aksi halde şartların kadîm olması durumunda hâdis olan varlığın da kadîm olması gibi çelişik sonuç ortaya çıkacaktır. Şartların hâdis olması ise sonsuza değin başka hâdislerle öncelenmesini gerektirir ki, her öncekinin asıl var edici fâil illete yakınlaştırmacı rolü üstelenmesi söz konusu olabilsin. Nitekim hâdis ma‘lûl, sonsuza değin başka hâdislerle öncelenmeyip hâdis varlığa dayanarak nihâyete ererse, bu tarz bir hâdisin tam illetinin de hâdis veya kâdim olma seçeneğinden yoksun kalması düşünülemez. Şayet tam illetin kâdim olduğu ileri sürülecekse, kendisiyle nihâyete erilen hâdis varlığın da kâdim olması gerekecektir. İkinci ihtimal olarak tam illetin hâdis olması ise, aslında hâdisle öncelenmeyen varlığın hâdisle öncelenmesine yol açtığından çelişik bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla sonsuza değin her hâdisin diğer hâdisi öncelemesi, farklı isti‘dâtların ortaya çıkabilmesi için başlangıcı ve sonu olmayan ezelî hareket sayesinde gerçekleşir. Ayrıca İbn Mübârekşâh’a göre önceki hâdisin kendisinden sonra meydana gelen hâdis için hazırlayıcı rol üstlenmesi, kendisinden sonra varlığa gelen hâdis ma‘lûlün varlığı anında da olmasını gerektirmez. Nitekim cismin meydana gelmesi için doğal konumuna yönelik hareketinin olması hazırlayıcı bir şart olmasına karşılık, cismin o konumda var olduğu anda hareketin de varlığını sürdürmesi söz konusu değildir.³⁸²

Nihâyetinde zamansal açıdan hâdis varlıklar, hariçteki oluşlarını gerektirmeksizin mâhiyetin gereği olarak imkâna sahip iken, ezelî varlıkların ise imkân niteliğinin yanında hariçteki oluşları zorunluluk ve süreklilik arz eder. Bundan dolayı ay-üstü âlemde varlık sahasına girmeyip imkân halinde bekleyen varlıklardan

³⁸² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 155-156.

söz edilemezken, ay-altı âlemde hariçte olmayıp imkân halinde bekleyen varlıklardan bahsedilebilir. Ay-altı âlemde yer alıp hariçte henüz varlığa gelmeyen mümkün varlıklar, maddî illetlerinin zımnında kuvve halinde mâhiyet olarak yer alıp belli şartların varlığı ve engellerin ortadan kalkmasıyla tam isti'dâda erişerek fâil illeti tarafından varlığa getirilir.³⁸³ Bununla birlikte Kâtibî ve şârihlerin kullandığı terminolojide ay-üstü ve ay-altı kavramlarına yer verilmeksizin ezeli ve hâdis ma'lûllerin tam illetleriyle ilişkilerini temellendirmeye çalıştıkları söylenebilir. Sadece Hillî, Kâtibî'nin tam illetin varlığı anında ma'lûllerin de zorunlu olması gerektiği yargısını kabul etmemiştir. Bunun gerekçesi ise görüleceği üzere tam illet olarak Zorunlu Varlık'ın zâtından kaynaklı zorunlulukla varlık verdiğini kabul etmemesidir.

Yukarıda belirtildiği üzere illet ve ma'lûlün zorunlu birlikteliğinde ontolojik önceliğin imkânı yeterli olan varlıklar için esas alınması, kıdem ve hudûsa ilişkin kavramsal şemanın oluşmasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Çünkü varlık verici illet ve ma'lûl arasında ontolojik önceliğin referans alınması, zamansal açıdan sürekli illetiyle birlikte var olan ma'lûllerin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Görüleceği üzere hudûs ve kıdemin zâtî ve zamansal olarak ikiye ayrılması, illet ve ma'lûl arasında ontolojik veya zamansal önceliğin esas alınmasıyla ilintilidir. Bu bağlamda Tanrı'nın salt illiyet bakımından öncelediği varlıkların yanı sıra zamansal başlangıca sahip mümkünlerle ilişkisinde zamansal fasılanın da etkin olması söz konusudur. Zât bakımından hâdis olanlarla illiyet ilişkisi kurulurken, zamansal açıdan hâdis olanlarla hem illiyet hem de zamansal önceliğe dair bir etkileşim gerçekleşir. Zât bakımından hâdis varlıkların illetleriyle eş-zamanlı olarak var olması, onların varlığına yol açan illetlerinin ezeli olmasıyla ilişkilidir. Zamansal açıdan hâdis varlıkların ise zaman ve maddeyle öncelenip tam isti'dâda erişerek tam illetine bağlı kalmaları söz konusudur.³⁸⁴

Kâtibî, hudûsun iki anlama gelebileceğini belirtir. Ona göre hudûs, geçmiş zamandaki yokluğundan sonra bir şeyin varlığa gelmesi anlamıyla anlaşılırsa zamanın kendisinin de buna göre hâdis olduğu ileri sürülemez. Hudûs teriminin zamansallıkla

³⁸³ M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 226.

³⁸⁴ M. Fatih Kılıç, "İbn Sina'nın Hudûs Yorumu", **Beytulhikme: An International Journal of Philosophy**, 1/2 (2011), s. 123.

ilişkinin baz alan anlamının yanı sıra ister ihtiyaç süreklilik arz etsin isterse etmesin bir şeyin varlığında başkasına muhtaç kalması anlamıyla da kullanıldığı görülmektedir. Hudûsun hem zamansal açıdan sonraya kalma hem de ontolojik olarak başkasına muhtaç kalışını ifade eden ikili ayrımının karşısında, kıdem için de ikili anlam dile getirilmiştir. Yani zamansal açıdan kadîm, varlığının zamansal açıdan yoklukla öncelenmemesi iken, varlığında başkasına muhtaç kalmayan varlığa da zâtî açıdan kadîm denilir. Kâtibî, varlığında başkasına muhtaç kalan zâtî hudûsun diğer tanımını şu şekilde zikretmektedir:

“Mümkünün zâtından ötürü ne varlığı ne de yokluğu hak etmemeyi hak etmesine zâtî hudûs (denilir). (Zâtî hudûsun zâtından ötürü varlık ve yokluğu hak etmemesi), başkasıyla ikisinden birini hak etmeyi önceler. Zira zât gereği sahip olunan (özellik), başkasıyla elde edilenden daha önceliklidir.”³⁸⁵

Kâtibî’nin, hudûsu zâtî ve zamansal olarak ikiye ayırması illetin ma‘lûlüyle birlikteliğinde zamansal sonradanlığın etkinliğiyle ilintilidir. Buna göre ma‘lûl, illetinden zamansal açıdan sonra gelmesi durumunda zamansal hudûs dairesine girerken, illetiyle zamansal birlikteliğe sahip olması durumunda ise salt zâtî hudûs çerçevesi içerisinde kalır. Tabii zamansal açıdan hâdis olan her ma‘lûlün zâtî açıdan da hâdis olması kaçınılmaz bir gereklilik iken, tam aksi bir yargının doğru olması mevzu bahis değildir. Yani zâtî açıdan hâdis ma‘lûlün, zamansal açıdan da illetinden sonraya kalması gerekli değildir. Bu bağlamda zamansal hudûs, yokluğu zaman çizelgesinde vaki olup başka bir zaman dilimi içerisinde herhangi bir şeyin mevcudiyetini kazanmasıdır. Zâtî hudûs ise şeyin varlığında başkasına muhtaç olmasıdır. Nitekim âlemin, zâtî hudûs kategorisinde kabul edilmesi Tanrı’ya muhtaçlığından ileri gelir. Kâtibî indinde, felâsifeye göre âlemin zamansal açıdan kadîm olması, zâtî açıdan O’na olan muhtaçlığa hâlel getirmemektedir. Çünkü mümkün bir varlık olarak âlemin hem varlığı hem de yokluğu başkasından dolayı hak etmesi gerekir. Yoksa âlemin salt varlığı illetiyle elde edip yokluğu da zâtından ötürü edinmesi doğru değildir. Aksi halde mümkün ma‘lûlün yokluğunun kendisiyle, varlığının da başkasıyla olması imkânsızlığa yol açacaktır. O halde mümkün,

³⁸⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s.35.

zâtından ötürü ne varlık ne de yokluğu hak etmeyip bunlardan her birisinin başkasıyla olmasının zâtî hudûs kavramını doğru bir şekilde yansıttığı söylenebilir.³⁸⁶

Kâtibî'nin, mümkünün zâtından ötürü varlık ve yokluğu gerektirmeyip illetiyle bunlardan biriyle nitelenmeyi hudûsun temel anlamı olarak dile getirmesi, İbn Sînâcî terminolojinin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Özellikle illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin hakikî anlamıyla tesis edilebilmesi için zâtî önceliğin zamansal önceliğe tercih edilmesinde *hudûs-i zâtî* kavramsallaştırmasının önemli yer iştiğal ettiği söylenebilir. Öyle ki İlk İlet'in zamansal açıdan ezeli ma'lûlleriyle illiyet ilişkisinde muhtaçlık ilkesinin hiçbir zaman ortadan kalkmaması, imkânı yeterli olan mümkün ma'lûller kategorisinin zâtî açıdan hâdis olmasıyla ilintilidir. Bu tarz mümkün ma'lûllerin zâtî hudûsla nitelenmesi, her ne kadar illetleriyle zamansal açıdan birlikte olsalar bile kendiliğinden varlığı hak etme fonksiyonunun olmadığını göstermektedir. Zâtî hudûs bağlamında mümkünün illetiyle ilişkisinin tesis edilmesi, illetleriyle sürekli zamansal birlikteliğe sahip ma'lûllerin varlığının kabul edilmesini kolaylaştırır. Yoksa mümkünler kategorisinin tamamıyla zamansal açıdan sonra varlığa geldiğini ileri sürmek, hem illet ve ma'lûlün zamansal birlikteliğini hem de zâtî hudûs kavramının buharlaşmasına yol açacaktır.

Hillî, Kâtibî'nin hudûs ve kıdeme dair zikrettiği ikili ayrımın önceki düşünürler tarafından zâtî ve zamansal şeklinde taksime tâbi tutulduğunu belirtir. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn** metninde hudûsun ikili anlamına değindikten sonra kıdemin de bu anlamların karşısında iki anlamının olduğunu söylemekle yetinirken, Hillî bunların her birinin tanımını zikreder. Buna göre zamansal açıdan hâdisin karşılığı olarak zamansal açıdan kâdim olan, geçmiş zaman diliminde yoklukla öncelenmeyen varlıkları ifade eder. Zamansal açıdan hâdis varlığın, içerisinde olmadığı bir zaman dilimine referansla yoklukla öncelenmesi söz konusu olabilirken, aynı durumun kâdim varlıklar için kullanılması söz konusu değildir. Kıdem-i zâtinin anlamı ise zâtî hudûsün tersine başkasına muhtaç olmamasıdır. Hillî, başkasına muhtaç kalma ve yokluğundan sonra bir şeyin oluşa gelişinin hudûs teriminin manasını teşkil ettiğini belirtir. Hudûsun, zâtî ve zamansal açıdan ikiye ayrılması ise başkasına muhtaç konumundaki varlığın zâtî

³⁸⁶ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal*, C. 2, s. 66-67.

ve zamansal uzaklıkla olan ilişkisini teyid eder. Yani zâtî açıdan hâdis olan varlığın başkasına muhtaç oluşunda, muhtaç olan ile muhtaç kalınan arasında zamansal bir uzaklık olmaz. Bundan dolayı ister zamansal uzaklık olsun ister olmasın her mümkünün zâtî açıdan hâdis olduğu pekala söylenebilir. Çünkü mümkünün zâtından dolayı varlık ve yokluğu hak etmeyip müecessir illetiyile bunlardan birini edinmesi söz konusudur. Mümkün ma‘lûlün illetiyile ilişkisinde ister zamansal kopukluk olsun ister olmasın, zâtından ötürü edindiği hudûs özelliğinin kendisinden olumsuzlanmasından bahsedilemez. Yani zamansal açıdan hâdis olan her mümkünün aynı zamanda zâtî açıdan hâdis olması kesinlik arz ederken, aksi mutlak olarak doğru değildir. O halde ona göre mümkün ma‘lûlün varlık ve yokluk seçeneklerini zâtıyla hak etmemesinin, illetiyile birini öncelemesine zâtî açıdan hudûs denilmesinde beis bulunmamaktadır.³⁸⁷

Şîrâzî’ye göre zâtî hudûs, soyut varlıklar gibi başkasına muhtaçlığı sürekli olanlar ile oluş bozuluşa maruz kalan varlıklar gibi başkasına muhtaçlığı sürekli olmayanlar şeklinde taksim edilebilir. Zâtî açıdan kâdim olup başkasına muhtaç kalmayan yegane varlığın ise Zorunlu Varlık olduğu Şîrâzî tarafından açıkça vurgulanmıştır. Öyle ki zâtî açıdan kıdem ile zorunluluğun (vücûb) eş anlamlı olup onu gerektiren bir anlam olabileceğini dile getirir. Ona göre zâtî hudûsun zamansal hudûsa göre öncelikli olmasının sebebi ise, zât itibariyle elde edilenin başkasıyla elde edilenden ve zâtın gereklerinin de (levâzimü’z-zât) zâtın sahip olduğu niteliklerden öncelikli bir konumunun olmasından ileri gelir.³⁸⁸

İbn Mübârekşâh, *hâdisin* zâtî ve zamansal ayrımının yanı sıra varlığı diğer bir varlığın süresinden daha az olan şeklindeki anlama *izâfî* açıdan hâdis denildiğini ifade eder. Çünkü t1’den t4’e kadar zamansal dilime sahip olan varlığın, t1’den t6’ya kadar zamansal geçmişe sahip varlığa göre izâfî açıdan daha az hâdis olduğu pekala söylenebilir. Hudûsun zâtî ve zamansal ayrımını dikkate aldığımızda kıdem de, varlığı için zamansal başlangıcı olmayan ile varlığında başkasına muhtaç kalmama yönü vardır. İbn Mübârekşâh’a göre mümkünün doğası itibariyle varlığı ve yokluğu hak etmemesi, illetiyile kazandığı özellikten önce gelir. Çünkü mümkünün zâtından ötürü ne varlığı ne de yokluğu hak etmemesi, zâtî hudûsu karakterize eden temel bir

³⁸⁷ Hillî, *İzâhu’l-Makâsıd*, s. 88-89.

³⁸⁸ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 20b

özelliştir. Mümkünün zâtını düşünüp kendisine ilişen hallerden sarfı nazar ettiğimizde, illetiyile varlık ve yokluğu elde etmesinin sonraya kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla mümkün mâhiyetin zâtından neşet eden varlık ve yokluğu haketmeme durumunun sonradan edindiği varlık özelliğine nazaran öncelikli olması, zâtî hudûsu ifade eder. Mümkünün zâtından ötürü sahip olduğu temel özelliğinin ortadan kalkması durumunda, başkasıyla elde ettiği özelliğinin de ortadan kalkması kaçınılmazdır. Ancak tam tersi olarak mümkünün illetiyile elde ettiği ardıl özelliklerinin ortadan kalmasının, zâtî açıdan sahip olduğu niteliğinin de ortadan kalkmasına yol açtığı söylenemez. Nitekim bundan ötürü ma‘lûlün illete ihtiyaç duymasının gerekçesinin imkân mı yoksa zamansal açıdan hudûs mu olduğuna dair spesifik bir tartışmanın müstakil olarak ele alındığını görmekteyiz.³⁸⁹

Tâlişî, öncek şârihler gibi şeyin varlığında başkasına muhtaçlığının süreklilik arz etmesine bağlı olarak hudûsun zâtî ve zamansal olarak ikili ayrıma tâbi tutulduğunu yineler. Mümkünün, varlığında başkası kıvamındaki illetine ihtiyacı sürekli ise zamansal açıdan kâdim olması söz konusu iken, şayet ihtiyaç süreklilik arz etmezse zamansal açıdan hâdis olma durumu devreye girer. Çünkü zamansal açıdan hâdis mümkünün yokluğu anında, varlığının tahakkuk etmesi için başkasına muhtaç kalması söz konusu değildir. Tâlişî, hudûs anlamının ister zâtî isterse de zamansal itibariyle alsın her halükarda önceliği gerektiren bir boyutunun olduğunu yinelemektedir. Buna göre önceleyen ve öncelenen varlıkların bitişmesi imkânsız olursa zamansallık etkin itibar olurken, zât itibariyle öncelik esas alındığında ise zâtî açıdan önceleme durumu etkin olur. Tâlişî, hudûs ve kıdemin zâtî ve zamansallık itibarları ele alındığında zamansal hudûsun zâtî hudûsa göre mutlak açıdan daha özel, kâdim varlıklara nispeten ise zıt bir pozisyonunun olduğunu dile getirir. Aynı şekilde zâtî açıdan hâdis olanın da zamansal açıdan kâdim varlıklara göre bir açıdan daha genel olduğu söylenebilir. Çünkü zamansal açıdan hâdis varlıkların, zâtî açıdan hâdis olması da kaçınılmazdır. Buna karşılık zâtî açıdan hâdis varlıkların illetlerine muhtaçlıkları sebebiyle, zâtî açıdan kâdim yegane varlık olarak Zorunlu Varlık'ın karşısında yer alması gerekir.³⁹⁰

³⁸⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 163-165.

³⁹⁰ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 60a.

Yukarıdaki bilgiler ışığında varlığa yüklenen zâtî ve zamansal hudûs ayrımının, illet ile ma‘lûl arasında salt ontolojik veya bununla birlikte zamansal önceliğin de esas alınmasıyla ilintili olduğu pekala söylenebilir. Çünkü zâtî hudûsa konu olmuş ma‘lûl, ontolojik olarak illetinin varlığından sonraya kalırken, zamansal hudûsa sahip ma‘lûl ise illetinden hem ontolojik hem zamansal açıdan sonra gelir. İlet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğinin salt zâtî hudûsa mebnî varlıklar için geçerli olması, zamansal açıdan sonradan meydana gelen varlıkların illetleriyle olan ilişkilerinde isti‘dâd kavramının temel bir içeriğe sahip olmasına yol açmıştır. Zira zamansal açıdan sonradan varlığa gelen ma‘lûllerin illetleriyle olan zamansal boşluğu gidermek için birtakım şartların oluşması ve engellerin bertaraf edilmesinin önemli bir eşik olduğu söylenebilir. Şimdi, her halükarda illetin etkisiyle zorunluluk kazanan ma‘lûlün varlık kazanmasında zamansal açıdan yoklukla öncelenmesini ifade eden hudûsun mu yoksa imkân niteliğinin mi etkin olduğunu yakından incelemeye geçebiliriz.

2.2.2.3. Ma‘lûlün İllete İhtiyaç Yönü: İmkân mı Hudûs mu?

Tam illetin varlığının ma‘lûlün varlığını zorunlu olarak gerektirip ontolojik önceliğin zâtî açıdan hâdis ma‘lûller için geçerli olacağını savunan felâsifenin bu düşüncesi özellikle ehl-i kelâm tarafından eleştirilmiştir. Çünkü mütekellimûn, muhtaçlık mefhûmunu içermesine rağmen salt zâtî hudûsa konu olmuş varlıklar kategorisini kabul etmemektedir. Buna göre Tanrı’nın bütün âlemi mutlak yokluktan sonra varlığa çıkarması, illetleriyle birlikte ezeli ma‘lûllerin varlığını zorunlu olarak reddetmeyi gerektirir. Ma‘lûlün mahza zâtı itibariyle başkasıyla öncelenmesi yeterli bir koşul olmadığı için, zamansal açıdan da yoklukla öncelenmesi elzem bir durumdur. Zira zamansal açıdan sürekli iletiyle birlikte olan ma‘lûlün yokluktan varlığa çıkışı tasavvur edilemediği için, mümkünün illete muhtaçlığının sağlandığı ileri sürülemez. O halde ma‘lûlün illete ihtiyacının temelinde, zamansal açıdan hâdis olma durumunun kabul edilmesi gerekir. Buna göre ma‘lûlün illete ihtiyacının özünde, varlık veya yokluğu zâtından ötürü haketmeyen mümkün mâhiyetin haricindeki illeti sayesinde varlığa gelmesini ifade eden imkân olduğuna karşılık, ma‘lûlün zamansal açıdan

başlangıcı anlamıyla hudûsun esas alınması gerektiği alternatif bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir.³⁹¹

Salt zamansal hudûsün ma‘lûlün illete ihtiyaç yönü olarak kabul edilmesinin, tam illet ile ma‘lûlün zorunlu birlikteliğini kabul edip ontolojik önceliği yeterli gören yaklaşıma karşılık cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. Çünkü kelâmcılar, her ne kadar ontolojik açıdan öncelik ve sonralığa konu olsalar bile varlık veren metafizik illet ve ma‘lûlün zamansal birlikteliğini esas alan İbn Sînâcı bakış açısına ciddi itirazlar getirmiştir. Nitekim âlemin kıdemi ve hudûsu tartışması da, varlık verici İlk İlet ve ma‘lûl arasında zamansal birlikteliğin kabul edilip edilmemesine dayanmaktadır. Çünkü kelâmcıların karakteristik özelliği, malûl statüsünde olan âlemin topyekûn zamansal başlangıca sahip olması gerektiğini kabul etmesidir.

İbn Sînâ ve İbn Sînâcı felsefeyi takip eden düşünürler ise, Tanrı ile âlem arasında zamansal fasılının olması halinde O’nun hakikî anlamıyla varlık verme özelliğinin zedeleneyeceğini düşünmektedir. Çünkü Tanrı’nın varlık vericiliği hâdis ma‘lûlün yokluğu anında değil de varlık kazanma sırasında gerçekleşir. Zira mahza varlığı itibariyle ma‘lûlün illete muhtaç olması kaçınılmazdır. Hudûs anlamı ise ma‘lûlün varlığa gelişinden sonra kendisine iliştiği bir özelliktir. Ma‘lûlün varlığa gelmesiyle sürekli ve kesintisiz olarak illete muhtaç kalması, hudûsun illetin gerekçesi olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. Çünkü ma‘lûlün yoklukla öncelenmesi, illete muhtaçlığından daha spesifik bir boyuta işaret eder. Ma‘lûlün imkânından ötürü illete muhtaç kalması ise, hem yoklukla öncelenmeyi hem de öncelenmemeyi kapsayan daha geniş temele dayanan bir cevap niteliğini hâizdir.³⁹² Dolayısıyla İbn Sînâ ile kelâmcıların tartıştığı zeminin zamansal hudûsa mebnî varlıklardan ziyade sürekli illetiyle birlikte varlığını sürdüren ma‘lûllere dayandığını söylememiz gerekir. Zira İbn Sînâcı perspektife göre, zâtî hudûsün reddedilmesi durumunda ma‘lûlün varlığından önceki yokluk hali üzerine fâil illetin etkisi olamayacaktır. Buna göre fâil illetin etkisi hem ma‘lûlün varlığının ortaya çıkışı hem de varlığının sürekliliği itibariyledir.

³⁹¹ Özellikle Gazzâlî’nin kelâmcı bakış açısı için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 140-144.

³⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifa:Metafizik*, C.2, s. 6-8; et-Ta‘likât, s. 387-390.

Veysel Kaya'nın tespitine göre İbn Sînâ, özellikle bir kısım Mu'tezilî âlimlerinin cevherler varlığa geldikten sonra var edici illete muhtaç kalmazlar şeklindeki görüşünü eleştirmek için illete ihtiyacın gerekçesini imkânâ indirgemeye çalışmıştır.³⁹³ Dolayısıyla İbn Sînâ, illete ihtiyacı açıklamak için yokluktan sonra varlığa gelme anlamıyla hudûsû esas alan görüşü reddetmektedir. Ona göre, bu tarz bir kabul ma'lûlün mahza yokluktan varlığa çıkışı anında illete ihtiyacını ifade ettiği için dar bir çerçeveye oturmaktadır. Ayrıca hudûsa maruz kalmış şeyin illetinden bağımsız olarak müstakil varlığını sürdüremeyeceğinden imkân halinin geçerliliğini yitirdiği söylenemez. Çünkü zorunluluğa bürünmüş varlığın ihtiyaç içerisinde kalması mümkün olmayacağından imkân niteliğini her zaman kendi bünyesinde taşıyor olması gerekir. O halde ister hariçte varlığa gelsin isterse de gelmesin mümkün ma'lûlün her zaman sahip olduğu imkân niteliği sayesinde fâil illetinin etkisiyle varlığa mazhar olabilmesi söz konusudur. İbn Sînâ'ya karşı Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr ise ma'lûlün hâdis olması yönüyle fâil illete muhtaç kaldığı tezini desteklemektedir. Bu bağlamda kitabın varlığa gelişinden önce veya şimdiki hali üzerinde değil de, mevcut halini kazanma ânında fâil illetin ona yönelik tesiriyle varlığa geldiği örnek olarak zikredilir. Nihâyetinde İbn Sînâ için ma'lûlün imkân niteliğini her zaman taşıyor olması fâil illete muhtaçlığının temelini oluştururken, Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile ise cevherin varlığa gelişinden sonra zorunluluk özünü kazanarak bağımsızlığının gerçekleştiğini ön plana çıkarmıştır.³⁹⁴ Fahreddîn er-Râzî de, *İşârât* şerhi dışında genellikle İbn Sînâ gibi imkânı ma'lûle ihtiyacın kaynağı olarak kabul eder. Ona göre, hudûsun ma'lûlün ihtiyacının gerekçesi olmaması, hudûsun varlığa geldikten sonra ortaya çıkan bir nitelik olmasıyla ilintilidir. Mümkünün kendisini var kılan illete muhtaç kalması mümkünün ihtiyacının ortaya çıkmasını öncelerken, illetin tesiri ile varlığa geldikten sonra ma'lûlün hudûs niteliği ortaya çıkar. Dolayısıyla en son ortaya çıkan bir niteliği, ma'lûlün varlığa gelişinin ana gerekçesi olarak kabul etmek doğru değildir.³⁹⁵ İbn Sînâcı bakış açısı ve buna yönelik kelâmcıların itirazları karşısında,

³⁹³ Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâmâ Etkisi*, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 54.

³⁹⁴ Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâmâ Etkisi*, s. 56-58.

³⁹⁵ Râzî, *el-Muhassal*, s. 70-71; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 372.

Kâtibî ve şârihlerin illete ihtiyaç yönü olarak imkânı mı yoksa zamansal hudûsu mu esas aldıklarını ele almaya geçebiliriz.

Kâtibî, mütekellimînin ma‘lûlün illete ihtiyacında imkân yerine hudûsu kabul etmelerinin varlık ve yokluk hallerinin her birinde tesirin gerçekleşmesinin imkânsızlığına bağladıklarını belirtir. Yani mütekellimîn, âlemin imkânı yerine hudûsu itibarıyla illete muhtaç kaldığını, ma‘lûlün varlık veya yokluk halinde tesirin gerçekleşmeyeceğiyle temellendirir. Onlara göre, âlemin hâdis olması mümkün kategorisi içerisinde olup her mümkünün müessirinin olmasından ileri gelir. Şayet müessir, eserin varlığı halinde tesirini gerçekleştirirse zaten meydana gelmiş varlığın ikinci defa yeniden tesire maruz kalması gibi imkânsız bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Varlık ve yokluk halinin biraraya gelmesi de imkânsız olduğundan, ma‘lûlün yokluğu halinde müessirin eser üzerindeki tesiri gerçekleşmeyecektir. Bundan ötürü kelâmcılar, hudûs halinde eserin müessire muhtaç kaldığını savunan bir pozisyon içerisinde olmuştur. Kâtibî, âlemin hudûs aracılığıyla müessirin tesirine maruz kalması meselesinde mütekellimînin görüşünü aktardıktan sonra kendi cephesinden cevaplar vermekten kaçınmaz. Ona göre, kelâmcıların zannettiği üzere eserin varlık halinde müessirin tesirine maruz kalması halinde, hâsılın tahsili gibi bir imkânsızlık ortaya çıkmamaktadır. Çünkü eserin varlık hali itibarıyla müessirin tesirine maruz kalması, yeniden ikinci defa varlık kazandığı anlamına gelmemektedir. Burada vurgulanmak istenen, eserin ne yokluk ne de yokluktan sonra varlığa gelmesi haliyle değil de, meydana gelmiş varlığının yokluğuna tercih edilmesidir. Dolayısıyla eser, varlık halinde tesire maruz kalmazsa bunun mukabilinde salt yokluk halinde müessirin etkisine dayanması söz konusu olabilir. Zira zannedildiği gibi varlık ve yokluk itibarının dışında üçüncü bir seçenek olarak hudûs halinin farklılık arz ettiği düşünülsün. Çünkü mümkün mâhiyetin hudûs halinde bile mevcut veya yok olma seçeneklerinden yoksun kalması düşünülemez.³⁹⁶ Nihâyetinde Kâtibî, âlemin hudûsu yerine imkânı sayesinde elde edilen varlık özelliğinin yokluğa tercih edildiğini belirterek ma‘lûlün illete ihtiyacında imkânın başat bir rolünün olduğu kanaatindedir. O, hudûsun müessire duyulan ihtiyacın gerekçesi olamayacağını şu sözlerle belirtir:

³⁹⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 81-82.

“Hudûs, müessire ihtiyaç duymanın illeti olamaz. (Öyle ki) hudûsun, illetin bir parçası veya şartı olması da (söz konusu değildir). Zira hudûs, bir şeyin varlığından sonraya kalmaktadır. (Ayrıca) hudûs, müessirin esere yönelik etki etmesinden ve müessire yönelik ihtiyaçtan sonraya kalmasından dolayı da illetinden sonraya kalır.”³⁹⁷

Kâtibî, alıntıladığımız pasajda ma‘lûlün varlığa gelişinde ne tek başına, ne bir başka unsurun parçası veya şartı olarak hudûsun kabul edilmeyeceğini belirtir. Çünkü hudûsun kendisi, ma‘lûlün varlığından sonraya kalan bir nitelik olduğu için o şeyin varlığa gelişinde etkin güç olamaz. Yani ma‘lûlün varlığa gelişinden sonraya kalan bir niteliğin, aynı zamanda varlığa gelişin de yeter sebebini teşkil etmesi mümkün değildir. Öyle ki ona göre, hudûsu ihtiyacı oluşturan bir parça veya şart olarak kabul etmenin de haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır. Çünkü eser statüsündeki ma‘lûlün illete ihtiyacı gerçekleştikten sonra, fâil illetin tesiriyle ma‘lûlün varlığa gelmesi söz konusu olabilir. Süreçlerin hiçbirisinde yokluktan sonra varlığa gelmeyi ifade eden hudûsün etkin olmaması, ma‘lûlün illete ihtiyacını açıklamada gerekli ve yeterli bir gerekçe olmayacağını gösterir.

Hillî, muhakkik olmamakla nitelendirdiği bir grubun müessirin esere ihtiyacını hudûsa bağladığını belirtir. Ayrıca bazı kimselerin de hudûsu illetin bir parçası sayarak imkân ile birlikte müessire duyulan ihtiyacın gerekçeleri olarak kabul ettiklerini belirtir. Ona göre, bir diğer görüş hudûs şartıyla birlikte imkân olmasına karşılık, muhakkik isimlerin tercih ettiği mahza imkânın yeterli gerekçeyi oluşturduğu yönündedir. Çünkü zihinsel düzlemde bir şeyin varlık ve yokluk taraflarının eşit olduğu yargısına erişilince, bunlardan birisiyle nitelenmenin illete ihtiyacı gerektirdiği anlaşılır. Bu bağlamda bir şeyin hâdis olup olmamasını tasavvur etmeksizin zikri geçen yargıya aklın ulaşması kaçınılmazdır. Ona göre aklın, hâdis olan varlığın zorunlu oluşuna dair bilgiye erişmesi, beraberinde illetten müstağni kalmasının da meydana gelmesine yol açacaktır. Bu yüzden illete duyulan ihtiyacın gerekçesinin hudûs değil de imkân olduğu söylenebilir. Nitekim bundan dolayı illete ihtiyacın gerekçesinin hudûs olması halinde ortaya çıkabilecek imkânsız tarafların belirginleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca hudûsun, hâdis varlığın niteliği olmasından ötürü sonraya kalması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Çünkü niteliğin, nitelediği şeyin

³⁹⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 35.

varlığından sonraya kalması zorunlu olduğundan hudûsun, hâdisin varlığını öncelemesi düşünülemez. Bir diğer aşama olarak hâdisin varlığı da, müessirin esere yönelik etkisinden sonraya kalır. Ayrıca tesirin oluşması da, ihtiyacın kendisinden sonraya kalır. O halde ihtiyaç olmaksızın tesirin kendisi oluşamadığından, ihtiyacın kendisinin illetinin varlığından sonrasına kalması gerekir. Böylece hudûsün illet olamayışı, bir şeyin kendi varlığını birkaç aşama öncelemesinin imkânsızlığına dayandırılır.³⁹⁸

Şîrâzî, tıpkı Kâtibî gibi ihtiyacın illetinin hudûs değil de imkân olduğu kanaatindedir. Zira şeyin varlığının yoklukla öncelenmesini ifade edip o şeyin varlığından sonra ilişen bir nitelik olarak hudûsun ihtiyacın illeti olması mümkün değildir. Ona göre, hudûs niteliğinin ma'lûlün varlığından sonraya kalması gibi, mümkünün varlığından sonra ortaya çıkan bir özellik olmasına binâen imkân niteliğinin de illete duyulan ihtiyacın gerekçesi olamayacağına ilişkin bir itiraz ileri sürülemez. Çünkü mâhiyetin gereği olan imkân niteliği, mümkünün varlığından sonraya kalmadığından, hudûs için dile getirilen sürecin aynı şekilde imkân için de geçerli olabileceği söylenemez. Dolayısıyla illete duyulan ihtiyacın gerekçesini mahza imkân oluşturmaktadır.³⁹⁹

İbn Mübârekşâh, müessire ihtiyacın illetinin kelâmcıların ileri sürdüğü üzere zamansal hudûs olmayacağını belirterek meselenin doğru bir zemin üzerinde tartışılmasını sağlamıştır. Zira zamansal başlangıca sahip olmayı âlemin yokluktan varlığa çıkışını sağlayan esas özellik olarak kabul eden kelâmcı yaklaşıma karşılık, zâtî ve zamansal hudûs ayrımını kuşatacak şekilde bütün âlemin illete ihtiyacını açıklayabilmek için imkânın daha elverişli bir cevap olduğu ileri sürülmüştür. Bu yüzdendir ki İbn Sînâcî bakış açısı ile kelâmcılar arasında ay-altı dünyada zamansal açıdan sonradan meydana gelen varlıklardan ziyade, zâtî hudûsa konu olmuş varlıklar üzerinde ihtilâfın meydana geldiği söylenebilir. İbn Mübârekşâh'ın da, Kâtibî ve İbn Sînâcî yaklaşımı takip ederek eserin müessire ihtiyacının salt zamansal açıdan olmadığını belirtmesi, zâtî ve zamansal hudûs ayrımının gözetilmesi kanaatinde olduğunu göstermektedir. İbn Mübârekşâh, tıpkı Şîrâzî gibi hudûsun, eserin müessire

³⁹⁸ Hillî, *İzâhul-Makâsıd*, s. 89-90.

³⁹⁹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 21a.

ihtiyacını açıklamada yeterli gerekçeyi oluşturmaması gibi imkânın da aynı sürece tâbi tutulabileceği itirazına cevap vermeye çalışır. Bu itirazın kalkış noktası, tıpkı hudûs için olduğu gibi mümkün varlığın niteliği olarak imkânın da, müessirin eser üzerindeki tesirinden ve ihtiyacın oluşmasından sonraya kalmasıyla kendi varlığını öncelemesinin imkânsızlığına dayanmaktadır. İbn Mübârekşâh, hudûsun anlam itibariyle varlıktan sonraya kalması gibi imkânın da mümkünün varlığından sonraya kaldığını Şîrâzî gibi kabul etmez. Zira bu durumda mümkünün varlığından önce ya zorunlu ya da imkânsız kategorisi içerisinde olması gerekirdi ki her iki ihtimal de doğru değildir. Ayrıca bir şeyin varlığının yoklukla öncelenmesi anlamına gelen hudûsun, zorunlu olarak o şeyin varlığından sonraya kalması gerekir. İmkânın ise mâhiyetin zâtından ötürü ne varlığı ne de yokluğu haketmemesi şeklindeki anlamı referans alındığında, müessirin eser üzerindeki tesirinden sonraya kalan boyuta sahip olmadığı söylenebilir. Buna karşılık hudûsa atfedilen yoklukla öncelenme anlamı ise varlığa ilişkin bir özelliktir. İbn Mübârekşâh'a göre imkânın müessire duyulan ihtiyacın illeti olması, mümkünün zâtından ötürü sahip olduğu varlık ve yokluk özelliklerinden birinin diğerine göre öncelikli olmamasına bağlıdır. Mümkünün varlık ve yokluğu illele tahakkuk ettiğinden, illete duyulan ihtiyacın imkândan neşet ettiği söylenebilir.⁴⁰⁰

Tâlişî'ye göre ma'lûlün illete muhtaçlığının temeline imkânı koyanların kalkış noktası, hâdis olup olmamasını mülâhaza etmeksizin mümkün mâhiyetin varlığının müreccih sayesinde yokluğuna baskın gelmesine dayanır. Mümkün mâhiyetin salt zamansal hudûs sayesinde varlığa geldiğini ileri sürdüğümüzde ise mâhiyetin varlık ve yokluğa nispetini sağlayan imkân fikrinin zedelenmesi kaçınılmazdır. Çünkü mümkünün varlık ve yokluğa göre eşit denklemini ifade eden imkânı devre dışı bırakıp salt zamansal hudûsu baz aldığımızda, illet olmaksızın aklın bu tarz bir şeyin meydana gelmesini olumlaması söz konusu olabilir. Tâlişî'ye göre kelâmcılar zâtî hudûs kategorisini kabul etmediklerinden tartışmayı zamansal hudûs bağlamına indirgemektedirler. Dolayısıyla eserin müessire ihtiyacı olarak imkânı kabul edenler, zamansal açıdan hudûsün ne şart ne de parça olarak muhtaçlığın kapsamı altına alınamayacağını vurgular. Zira hudûsun, varlığa gelen mümkünün dört mertebe sonraya kalmasının yanı sıra kendi varlığını önceleyememesi, illete muhtaçlığın

⁴⁰⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu'l-Hikmeti'l-'ayn*, s. 167-168.

gerekçesi olamayacağını göstermektedir. Tâlişî, hudûs gibi imkânın da mevcut mâhiyetin bir niteliği olup varlıktan sonraya kalabileceği itirazına karşılık ise imkânın, varlığa nispetle mâhiyetin bir niteliği olmasından ötürü, varlık yerine mâhiyetin kendisinden sonraya kalabileceğini belirtir. Aksi halde mâhiyetin varlıkla nitelenmeden önce zorunlu veya imkânsız kategorisine girmesi kaçınılmazdır. Buna göre mâhiyetin, varlığa yönelik nispetinin bir gereği olan imkânla nitelenebilmesi için varlık mefhûmuna dayanması, hudûs anlamının aksine mâhiyetin hariçte mevcut olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü hudûs niteliğinden bahsedilebilmesi için mümkün mâhiyetin varlığa gelmiş olması zorunluluk arz eder. Bu yüzden ki mâhiyet için var olup peşi sıra hâdis olması söz konusu iken, var olup mümkün oldu denilmez. Nihâyetinde mâhiyetin, zâtı gereği illete muhtaç olmamasına karşılık, niteliklerinden birisi için ihtiyacın kendisine ilişmesinden bahsedilebilir. Böylece imkân niteliği, her ne kadar mâhiyetin zâtına göre ma‘lûl statüsünde olsa bile, mümkün mâhiyetin varlığa gelişi için illete muhtaçlığını açıklayan temel bir gerekçedir. Bununla birlikte Tâlişî’ye göre, mâhiyetin varlık ve yokluğa nispetinin eşit olması itibar edildiğinde bunlardan birinin vuku bulması için illete muhtaçlığı imkân sağlarken, mâhiyetin vuku bularken ihtiyacın tahakkuk ettiği zaman referans alındığında ise hudûsa dayalı gerekçenin ön plana çıkmasından ötürü aslında meselenin lafzî olduğu da söylenebilir.⁴⁰¹

Nihâyetinde mümkün ma‘lûlün illete ihtiyacında, mâhiyetin imkân niteliği ile mutlak yokluktan sonra varlığa gelip zamansal açıdan başlangıcı ifade eden hudûsun farklı itibarlar esas alınarak ileri sürülen cevaplar olduğu unutulmamalıdır. Kelâmcıların zâtî hudûstan ziyade illete ihtiyacın gerekçesi olarak zamansal hudûsu ön plana çıkarmasına karşılık, felâsife’nin bakış açısına göre hem zâtî hem de zamansal açıdan hâdis olan ma‘lûllerin illete ihtiyacını açıklayacak şemsiye kavramın imkân olması gerekir. Aksi halde salt zamansal açıdan hâdis ma‘lûllerin ihtiyacını açıklayan bir bakış açısı, bütün ma‘lûllerin illetlerine olan muhtaçlığını açıklamamıza fırsat sağlamayacaktır. Dolayısıyla zâtî hudûs kavramının kabul edilmesi halinde, ma‘lûlün illete ihtiyacını imkânla açıklamanın önünde beis kalmayacaktır. Nitekim bundan dolayı ehl-i hükemâya özgü bir terim olarak kabul edilen zâtî hudûsun eserin müessire ihtiyacının illeti olması, imkân ve zâtî hudûs kavramları arasındaki

⁴⁰¹ Tâlişî, *Şerhu’l-Hikmeti’l-‘ayn*, 60b-61a.

geçişkenliği bize hatırlatmaktadır. Buna göre mümkün mâhiyetin varlığı için kendisi haricindeki illete bağlı olması, ontolojik olarak sonradan meydana gelmesinden ileri gelir. Mümkün mâhiyetin kendi varlığının illeti olması imkânsız olduğundan illetiyile sonraya kalması muhtaçlığının özünü teşkil ederken, mütekellimîn ise illete ihtiyacın yegane gerekçesini zamansal hudûsla sınırlamaktadır. O halde ma‘lûlün illete ihtiyacında Kâtibî ve şârihlerin hudûs yerine imkânı ön plana çıkarmaları, bazı kelâmcıların yaklaşımının aksine, İbn Sînâcî bakış açısının **Hikmetü'l-‘ayn** metni bağlamında etkisini devam ettirdiğini göstermektedir.

2.3. Sonuç ve Değerlendirme

İkinci bölümde nedenselliğin ontolojik meseleleri bağlamında Kâtibî ve şârihlerin görüşlerini betimleyip aralarındaki farklılık ve benzerlikleri ortaya koymaya çalışmanın yanı sıra, İbn Sînâcî bakış açısının etkisini ve buna yönelik Fahreddîn er-Râzî'nin karşı çıkışlarını tespit etmeye çalıştık. Zira didaktik ve veciz bir üslupla kaleme alınan **Hikmetü'l-‘ayn** metninde ele alınan felsefî meselelerin karakteristik özelliği olarak İbn Sînâcî felsefeyi takip etmesinin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirel tavrına da sıklıkla yer vermesi, doğal olarak Kâtibî ve şârihlerin görüşlerini karşılaştırabilme açısından mezkûr iki ismin fikirlerini gözönünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Öncelikle illet ve ma‘lûlün ontolojik ilişkisini ele alabilmek için nedenselliğin temellendirildiği zemini açığa kavuşturmaya gayret ettik. Metafiziksel meselelerin odak noktasını teşkil eden nedenselliğin ontolojik temelinin, salt duyuusal verilerin bilgisi yerine aklın bilgisi ve hükümleriyle ilişkilendirildiği söylenebilir. Metafiziğin konusu yerine en temel meselelerinden biri olarak kabul edilen nedenselliğin, özellikle İbn Sînâcî metafizik sistemin bel kemiğini oluşturan Tanrı kanıtlaması için işlevsel rolünün olduğu vurgulanan bir husustur. Bu yüzdendir ki duyu ve tecrübeye dair verilerin nedenselliğin temellendirilmesinde nihâî kalkış noktası olmayacağını belirten İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin bakış açısının, Kâtibî ve şârihler tarafından tevârüs edildiği söylenebilir. Dolayısıyla nedenselliğin metafiziksel ilke olarak temellendirilmesinde varlık, yokluk, mümkün, zorunlu, imkânsızlık gibi temel ontolojik kavramların tahlili ile kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle elde edilen Tanrı kanıtlamasına

dair İbn Sînâcî bakış açısının Kâtibî ve şârihleri etkilediğini söyleyebiliriz. Nitekim nedenselliğin temellendirilmesi yapılırken Kâtibî ve şârihler tarafından duyusal verilerin etkinliği ve rolüne dair herhangi bir soruşturmanın olmayışı da, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin duyunun salt ardışıklığı verdiğiine dair kanaatlerinin yerleşik bir tavır haline geldiğine işâret etmektedir. Yani illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin ontolojik temelini ortaya koyabilmek için etki ve edilgiye maruz kalan şeylerin peşi sıra gelmesine dair salt duyusal bilginin yeterli olmadığı kabul edilir. Nitekim peşi sıra gelmelerine rağmen aralarındaki herhangi bir nedensellik olmayan nesnelerin de olması, duyusal bilginin ötesinde aklın tikel olaylara dayalı verileri kullanmakla beraber küllî yargıya ulaşmasının gerekli olduğunu gösterir. Bu bağlamda nedenselliğin ispâtı, mümkün mâhiyetin zorunlu olamadıkça var olamayacağı gibi haricindeki illeti sayesinde zorunluluk özelliğini hâiz olabileceği yargılarının doğruluğuyla paralellik arz etmektedir.

Kâtibî, metafiziksel bağlam içerisinde kalarak varlığın taksimi ekseninde İlk İllet'in hiçbir açıdan muhtaç kalmayan bağımsız varlığına karşılık, mümkünün bir dış illete muhtaçlığını ele alarak aralarındaki varlık ilişkisinin tesisini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda biz, mutlak varlığın illete ihtiyacı eşliğinde İlk İllet olarak Zorunlu Varlık ile mümkünü bölünmesinden hareketle her birisinin hangi açılardan illetten mahrum kaldığına yönelik çerçeveyi ortaya koymaya çalıştık. Kâtibî ve şârihlere göre İlk İllet'in ontolojik bağımsızlığına halel getirip muhtaçlık içerisine düşmesine yol açacak her türlü eksiklikten berî olması gerektiği, ilkesel olarak kabul edilen temel bir yaklaşımdır. Özellikle O'nun illetsiz oluşu, her şeyin ilkesi olması, varlığının başkasına dayanmaması, basit tam illet olması, yokluğa ve varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalmaması gerektiği ön plana çıkan temel vurgular olmuştur. Bu bağlamda Gazzâlî'nin mâhiyetsiz bir varlığın tasavvur edilemeyeceğine dair itirazına karşılık, Kâtibî ve şârihlerin İlk İllet'in varlığını mâhiyetin aynısı gören tezi ön plana çıkararak İbn Sînâcî tavrı benimsediği görülmektedir.

Şîrâzî'nin, özel varlık ve genel varlık ayrımına işaret edip esasında özel varlığın O'nun mâhiyetinin aynısı olduğunu vurgulaması, İlk İllet'in varlığının mâhiyetinin aynısı olması meselesininin doğru zemin üzerinde tartışılmasını netleştirmek üzere şârihlerin kritik rollerinin olduğuna örneklik teşkil etmektedir.

Nitekim Kâtibî'nin de İlk İllet'in akledilebilir tarafını genel varlıkla tahsis edip özel varlık ve zorunluğu mâhiyetin aynısı olarak kabul etmesi, Fahreddîn er-Râzî'nin bu mesele bağlamındaki itirazlarının gündemlerinde olduğunu göstermektedir. Hillî ise her ne kadar İlk İllet'in varlığı ile mâhiyetinin aynısı olması meselesi bağlamında Kâtibî gibi düşünmüş olsa bile, argümantasyon düzeyinde Fahreddîn er-Râzî'nin itirazlarına verilen cevapların güçlü olmadığını belirterek meselenin farklı görüşler etrafında diyalektik bir boyuta taşınmasına vesile olmaktadır. Nitekim Hillî'nin, İlk İllet için genel ve özel varlık şeklinde bir ayrıma gitmek yerine var olmanın nispet edildiği mâhiyete göre değişkenlik gösterdiğini belirtmesi, İbn Sînâcî yaklaşımdan ziyade kelâmcı bakış açısını kabul etmesiyle ilintilidir.

Kâtibî ve şârihlerin, İlk İllet'in illet sahibi olmayışını açıklayan temel bir özellik olarak zorunluluğun mâhiyetle aynılığının yanı sıra varlıksal veya mâhiyetle varlık arasındaki nispeti ifade eden bir anlamının olması meselesinde farklı düşündüğü görülmektedir. Kâtibî, zorunluluğun varlıksal hüviyetinin olup O'nun mâhiyetin aynısı olduğu görüşünü savunurken, şârihler ise İlk İllet'in varlığı zâtından ötürü hak etmesi anlamı referans alındığında aklî itibar olmasının esas alınması gerektiğini ileri sürmektedir. İbn Mübârekşâh'ın bu mesele bağlamında varlığı hak etme anlamıyla zorunluluğu mâhiyetin aynısı olarak gören Kâtibî'nin çelişkiye düştüğünü belirtmesi, şerhlerin salt tekrar ve takrîr etme boyutunun olmayıp eleştirel hüviyeti hâiz olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. O halde Kâtibî'nin, İlk İllet'in zorunluluğu ile mâhiyeti arasındaki ilişkiyi açıklamada ontolojik gerçekliği ön plana çıkarmasına karşılık, şârihlerin zihinsel gerçekliği kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Şârihlerin, zorunluluk anlamının itibârî bir kavram oluşuna dair itirazlarına karşılık, aynı zamanda İlk İllet için bileşikliği çağrıştıracak çıkarımlara karşı mesafeli bir tavır takındıkları da söylenebilir.

İlk İllet'in varlığının bütün cihetler açısından zorunlu olması kadar varlık verirken de ontolojik bağımsızlığına halel gelmemesi için birden ancak bir çıkar ilkesinin ilke olarak Kâtibî tarafından savunulan bir öğretisi olduğunu söyleyebiliriz. İlk İllet ile ilk ma'lûl arasındaki nedensellik ilişkisinde aklî bir cevherin ortaya çıkması, illet ve ma'lûl arasındaki etkileşimde uyumun olmazsa olmaz bir kriter olmasını sağlamıştır. Yani İlk İllet'ten aklî bir cevher yerine cisimsel bir cevherin ortaya

çıkması, illet ve ma'lûl pozisyonunda yer alan varlıkların doğasının belirleyici olduğunu gösterir. Nitekim cisimsel varlıklar arasında da meydana gelen nedenselliğe dair örneklerde, her bir şeyin doğası gereği sahip olduğu özellikler ile bir diğer varlığa etki etmesi söz konusu olmaktadır. Kâtibî, İlk İllet'in basit varlık olmasına hâlel gelmemesi için birden ancak bir çıkar ilkesi gereği ilk ma'lûle varlık verdiğine dair yargıyı benimserken, muhtaçlık durumunun ortaya çıkmaması kaygısıyla hareket etmektedir. Yani İlk İllet'in varlığı kadar varlık verirken de muhtaçlık içerisine düşmemesi için kendisinden mahza bir varlığın ortaya çıkması gerekir. Aksi halde O'nun bileşik varlığa dönüşmesi halinde parçalarına muhtaç kalarak zorunluluk özelliğinin ortadan kalkması söz konusu olabilecektir. Hillî ise çok açık ve net bir şekilde sudûr teorisinin özü niteliğindeki birden ancak bir çıkar ilkesine dayalı varlık verme modelini reddetmektedir. Bu bağlamda İlk İllet'ten birden fazla ma'lûlün ortaya çıkması halinde basitlik sezgisinin ortadan kalkacağına dair gerekçelendirmeyi de doğru kabul etmemektedir. İbn Mübârekşâh ise bu konuda Kâtibî'nin görüşüne katılarak İlk İllet'in farklı haysiyetlere sahip olmadığı için mahza tek bir ma'lûlün sudûr edebileceğini teyid etmektedir. Özellikle İbn Mübârekşâh'ın basit varlık olan İlk İllet'ten sudûr eden ilk varlığın doğruluğu sağlanması koşuluyla farklı itibar ve alternatiflere sahip olabileceğini dile getirmesi, dinamik bir sudûr fikrini kabul ettiğini göstermektedir. Yani dönemin salt kozmolojik açıklamalarına bağımlı kalmak yerine, sudûr eden ilk varlığın İlk İllet'in basitliğine hâlel getirmemesi koşuluyla farklı yön ve etkilere sahip olabileceğini vurgulaması dikkat çekicidir.

İlk İllet'in zorunlu olup her türlü muhtaçlık durumundan berî olmasına karşılık, mümkün varlık kategorisinin ontolojik açıdan bağımlı olmasının temellerini irdeledik. Mümkünün, haricindeki illeti sayesinde nihâî olarak ma'lûl statüsünde olmasına yol açan etkenler olarak imkân niteliğinin mâhiyeti ile varlık-mâhiyet ayrımının muhtaçlığa götüren boyutlarını netleştirmeye çalıştık. Özellikle mümkünün doğası gereği varlık ve yokluğu gerektirmeyip illete bağımlı olması, nedensellik zincirinin tesis edilmesini sağlayan temel ilke olarak kabul edilmiştir. Mümkünün varlığa gelebilmesi veya yokluğa maruz kalmasının haricindeki illeti sayesinde olması, mümkünün doğası gereği varlık veya yoklukla nitelendirilmemesini sağlar. Bu özelliğine binâen mümkünün illete muhtaç olup ma'lûl statüsünde olan bir varlık

kategorisi olması söz konusu olur. Mümkünün muhtaçlığını vurgulayan bir diğer başat özelliği de, varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalmasıdır. Nitekim Kâtibî ve şârihler, konsensüs halinde mümkünün varlık-mâhiyet ayırımına maruz kalmasını illete muhtaçlığı sağladığını kabul etmişlerdir. Bu bağlamda Şîrâzî'nin varlık-mâhiyet şeklindeki mümkünün ikili doğasının zihinsel olup hariçte bu tarz ikili ayırımın olmadığını ifade etmesi, önemli bir katkı olarak zikredilebilir.

Mümkün mâhiyetin varlığa gelmeden önce bile illete muhtaç olup olmamasını, basit ve bileşik mâhiyetin mec'ûliyeti meselesiyle iritbatlı olarak ele aldık. Zira mümkünün, mâhiyet ve varlık şeklinde ikili yapısının olması salt mâhiyetin kendindeligi ile varlığın kendisine ilave edilmiş durumunun birbirine indirgenemeyeceğini gösterir. Mümkün mâhiyetin bileşik yapısından ziyade özellikle basit halinin illete muhtaçlığı gerektirmesi üzerine yoğunlaşılması, hem ma'dûmun şeyliğini reddetme hem de mâhiyetin mec'ûl olmadığını kabul etme arasındaki ince farkın da ortaya konulmasıyla ilişkilidir. Yani imkânın basit mâhiyete ilişmesinin mec'ûl olmasını gerektirdiği tezine karşılık, mec'ûl olmamanın hariçte illete meydana gelmeye engel teşkil etmediği vurgulanan bir husus olmuştur. Dolayısıyla tartışmanın odak noktasını fâil illetin etkisinin mümkün mâhiyetin mahza zâtına mı yoka zâta ilave varlık niteliği üzerine mi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden mâhiyetin mec'ûl olup olmamasının, her halükarda mümkün mâhiyetin illete muhtaçlığına engel teşkil etmemesi gerektiği vurgulanır. Zira mâhiyetin somut olarak hariçte varlığa gelmesi kesinlikle bir illet sayesinde iken, soyut düzlemde sahip olduğu zihinsel gerçekliğin kendine özgü bir hüviyetinin olması söz konusudur. Bundan dolayıdır ki İbn Mübârekşâh'a göre bileşik mâhiyetin mec'ûl olması, zorunlu olarak basit mâhiyetin de mec'ûl olmasını gerektirmemektedir. Zira basit mâhiyetin mec'ûl olmaması ile hariçte varlığa gelmemesi arasında koşutluk söz konusu değildir. O halde mâhiyetin kendi oluşu hasebiyle edindiği gerçeklik ile haricî düzlemde fâil illetin tesiriyle elde ettiği gerçekliğin birbirine indirgenmemesi gerektiğine yönelik bakış açısının meselenin düğüm noktasını teşkil etmektedir. Mec'ûliyetin esas itibarıyla mâhiyetin hariçte var kılınması anlamına gelmesi de, mâhiyetin mâhiyet oluşuyla kendinde bir gerçekliğinin olmasından başkalık arz etmesine yol açmıştır.

İster basit olsun isterse bileşik olsun mümkün mâhiyetin haricî varlığa gelişinde ise tam illetin varlığının etkisi yadsınamaz. Tam illetin ma‘lûlün muhtaç kaldığı bütün unsurlara sahip olması, ma‘lûlün sonradan varlığa gelmemesini sağlar. Yani tam illetin tahakkukuyla ma‘lûlün varlığının zorunluluk arz etmesi, nedenselliğin tesis edilme zemininin oluşmasını sağlar. Aksi halde ma‘lûlün muhtaç kaldığı her şeyin birlikteliğine rağmen ma‘lûlün yine de varlığa gelmemesi mantıksal açıdan abes sonuçların ortaya çıkmasına yol açacaktır. Tam illetin ma‘lûlüyle zamansal birlikteliğe sahip olması ise hakikî illetlerin tesirinin ertelenmemesiyle ilintilidir. Ayrıca zamansal birlikteliğin, illetin ontolojik üstünlüğüne hiçbir olumsuz bir etkisinin olmadığı da özellikle Kâtibî ve İbn Mübârekşâh tarafından dile getirilmiştir. Mamâfih tam illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliği, zamansal fasılaya maruz kalmayan varlıklar için geçerli olup sonradan meydana gelen hâdis ma‘lûllerin illetle zorunlu olarak birlikte olması da gerekli değildir. Yani tam illetin mahza fâil illet olması halinde hakikî anlamıyla müessir olabilmesi için ma‘lûlünü ontolojik açıdan incelemesi söz konusu iken, tam illetin dört illetten oluşan bileşik yapısının olması halinde illetin ma‘lûle önceliği zorunluluk teşkil etmez.

Kâtibî, hâdis ma‘lûllerin varlığa gelebilmesi için kendilerinden kaynaklı birtakım eksikliklerin bertaraf edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira ilke olarak tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığı zorunlu olmasına karşılık, hâdis ma‘lûllerin birtakım noksanlıklarının olması tam illetten varlığı alabilecek donanımlarının olmadığını göstermektedir. Zamansal açıdan hâdis ma‘lûlün isti‘dâd ve hazırlanma süreçlerinin nihâyete ermesiyle tam illetinden varlık feyzini alması ise kaçınılmazdır. Bu yüzden Kâtibî, mümkünler kategorisinin bütünüyle tam illetinin varlığı anında zorunlu olmadığı sorununu bertaraf edebilmek için mâhiyetin gereği olarak imkânı yeterli olanlar ile belli şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkmasıyla isti‘dâtı yeterli kıvama gelen ma‘lûllerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürer. Böylece tam illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğinin kategorik olarak zâtî hudûsa mebnî varlıklar için olmasına karşılık, zamansal açıdan hâdis ma‘lûllerden kaynaklı noksanlığın belirli şartlar sayesinde ortadan kalkarak zorunluluğun etkisini gösterdiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda zâtî hudûsa mebnî varlıkların imkânının yeterli oluşunun gereği olarak tam illetinin varlığıyla zorunluluk kazanmalarının

gerekçesine yer verilmediğini söyleyebiliriz. Yani tam illetinin varlığıyla zorunlu olan ma‘lûlün imkânının yeterli olmasının illeti nedir şeklinde bir soruyla muhatap kalınmadığı söylenebilir. Daha çok tam illetinin varlığı anında ma‘lûlün varlığa gelmemesi halinde ortaya çıkabilecek imkânızlıklara değinilerek illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğinin temellendirilmesine yönelik bir çaba ortaya konulmuştur. Bu bağlamda mümkün ma‘lûlün imkânının illetiyle sürekli olabilecek yetkinliğinin olup olmasının, aynı zamanda zâtî ve zamansal hudûs ayrımının temel bir dayanağını teşkil etmesi söz konusudur.

Kâtibî, tam illet ve ma‘lûlün zorunlu birlikteliğe sahip olması gerektiğinin yanı sıra ezeli ma‘lûllerin illetleriyle olan ilişkisini zâtî hudûs kavramıyla açıklayarak İbn Sînâcî anlamda âlemin zamansal açıdan ezeli olmasında bir sakınca görmemektedir. Nitekim onun, ma‘lûlün illete ihtiyacını da salt zamansal hudûs yerine imkânla açıklaması, illet ve ma‘lûl birlikteliğinde İlk İlet’in zâtıyla zorunlu kılan (mûcib) bir fâil olması gerektiğini kabul ettiğini göstermektedir. Bunun doğal sonucu olarak ma‘lûlün illete ihtiyacında zamansal hudûs yerine imkânın kabul edilmesi, yokluk halinde fâil illetin tesirinin gerçekleşmemesindendir. Bu yüzdendir ki İlk İlet dışındaki bütün mümkünler kategorisinin zamansal başlangıca sahip olmasının mutlak açıdan kabul edilmemesi, zâtî ve zamansal hudûsa konu olmuş varlıkların temel ve kuşatıcı niteliği olarak imkânın ihtiyacın gerekçesi olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla âlemin bütünüyle zamansal başlangıcının olması, hem mümkün ma‘lûlün varlığa gelişi hem de fâil illetin tesiri sayesinde varlığının sürekliliğini kazanması açısından yeterli bir gerekçelendirme değildir. Bu bağlamda Kâtibî ve şârihlerin, hâdis ma‘lûllerin ezeli illetleriyle olan ilişkisini açıklayabilmek için İbn Sînâcî isti‘dât kavramına başvurup, Gâzzâlî’nin kâdim olandan hâdisin çıkmasına dair dile getirdiği eleştirilerine yer vermemeleri altı çizilmesi gereken bir boyuttur.

İlk İlet’in mûcib yerine muhtâr fâil illet olarak telakkî edilmesi durumunda, tam illet ve ma‘lûlün birlikteliğini esas alan zorunlu nedensellik anlayışının negatif taraflarının ön plana çıkacağı özellikle Hillî tarafından ısrarla vurgulanmıştır. Nitekim bilgi, irade ve kudret niteliklerinin mâhiyetine dair farklı açıklamaların neticesi olarak İlk İlet’in mûcib veya muhtâr bir fâil illet olmasının nedensellik meselesiyle ilişkisine üçüncü bölümde yer vereceğiz. Şimdilik şunu söyleyebiliriz ki zorunlu nedensellik

anlayışı, bütün ma‘lûllerin zamansal açıdan ezelî olmasına yol açmamaktadır. İlk İllet’in zorunluluğunu ve ontolojik bağımsızlığını koruyabilmesi için ilk ma‘lûlle olan ilişkisi ile aracı illetlerin de etkisiyle belli şartların oluşmasına bağlı olarak sonradan meydana gelen ma‘lûllerin aynı statüde olamayacağı prensip olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden ki hâdis ma‘lûllerin ezelî ma‘lûller gibi zamansal fasılaya maruz kalmaksızın varlığa gelemeyişi, fâil illetten ziyade kendilerinden kaynaklı noksanlıklardan ileri gelmektedir.

Nihâyetinde tam illet ve ma‘lûlün birlikteliğini açıklayabilmek için dile getirilen öncelik türleri, hudûs ve kıdemin zâtî ve zamansal şeklindeki ikili ayrımı, illete ihtiyacın gerekçesi olarak imkânın kabul edilmesi, ezelî ve hâdis ma‘lûllerin tam illetleriyle olan ilişkilerinin farklılık arz etmesinde imkânın yeterli oluşu ile isti‘dât kavramının başat hale gelmesinde, İbn Sînâcî terminolojinin Hillî hariç Kâtibî ve diğer şârihler üzerinde baskın bir etkisinin olduğu söylenebilir. Kâtibî ve diğer şârihlerin aksine kelâmcıların tezlerine dair vurgularıyla ön plana çıkan Hillî’nin ise, özellikle İlk İllet’in varlık verme sürecinde sudûr teorisinin kurucu ilkelerinden birden ancak bir çıkar ilkesi ile tam illetin varlığı anında ma‘lûlün varlığının zorunlu oluşunu mutlak açıdan kabul etmediğini söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEOLOJİK AÇIDAN NEDENSELLİK SORUNU

Nedenselliğin temellendirilmesi başlığı altında mümkün mâhiyetin varlığa gelişi ve nihâî olarak İlk İllet'e dayanmak suretiyle zorunluluğa erişebilmesinde kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin işlevselliğine ana hatlarıyla değinmiştik. Bu bölümün ilk kısmında Tanrı kanıtlamasında spesifik olarak kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini ayrıntılı olarak ele alacağız. Çünkü Tanrı kanıtlamasına dair ileri sürülen deliller içerisinde önemli bir yere sahip olan imkân delilinin belkemiğini oluşturan kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin nedensellik ilkesiyle doğrudan irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim bundan dolayı Kâtibî, nedensellik ve Tanrı kanıtlaması arasındaki ilişkiyi, **Hikmetü'l-'ayn**'da Fahreddîn er-Râzî'nin perspektifinden hareketle müstakil bir başlık haline getirmiştir. İmkân delilinin farklı versiyonlarından hareketle Tanrı kanıtlamasına özel bir önem atfeden İslâm filozofları, mümkün illetler serisinin birbirine dayanmasını ifade eden kısır döngüyü veya geriye doğru süreklilik arz ederek teselsülü geçersiz kılabilmek için önemli bir çaba içerisinde olmuşlardır. Bununla birlikte başta Kâtibî olmak üzere imkân delilinin inşasında özellikle teselsülün geçersizliğinin başat bir rolünün olmadığını benimseyen düşünürlerin de olması, teselsülün geçersizliği tartışmalarının sonraki dönemlerde ivme kazanmasına yol açmıştır. Zira ilerleyen süreç içerisinde imkân delilinin kısır döngü ve teselsülün iptaline dayanmayan yönteminin daha elverişli ve öncelikli olabileceğinin savunulduğu görülmektedir. Bu bağlamda imkân delilinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilmek için teselsülün geçersizliğine ilişkin serdedilen delillerin güçlü ve sağlam bir yapısının olması gerektiğinin altını çizen Kâtibî'nin yorumunu ve şârihler tarafından alımlanış biçimini öncelikle ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan sonra O'nun zâtına dair farklı tasavvurların inşa edilmesinde, özellikle ma'lûlün varlığa geliş sürecinde aktif rol oynayan niteliklerin mâhiyetine dair tetkiklerin kritik bir rol ifâ ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bilgi, irade, kudret gibi ma'lûlün varlığını etkileyen niteliklerin farklı perspektifler ışığında dile getirilen metafiziksel ve dilbilimsel boyutlarının, İslâm felsefesindeki ekollerin Tanrı tasavvuruna ilişkin karakteristik özelliklerinin

oluşmasına etki ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Kâtibî ve şârihlerin Tanrısal nedenselliğin inşâsında niteliklerin mâhiyetine dair görüşlerinin açığa kavuşturulması, herbirinin felsefî ve entelektüel kimliğini bir açıdan bilebilmemize de imkân tanıyacaktır. Son olarak Tanrı'nın zâtından ayırık bir şekilde niteliklerin kabulü ve mâhiyetine dair tetkiklerin gereği olarak Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olarak mı (mûcibûn-biz-zât) yoksa ihtiyâr ve iradesiyle mi (fâil-i muhtâr) ma'lûlün varlığına etki ettiğini, başta âlemin kıdemi ve hudûsu olmak üzere nedenselliğe ilişkin meselelerin tamamına etki etmesinin gerekçelerini analiz etmeye çalışacağız.

3.1. Nedensellik ve Tanrı Kanıtlaması: Kısır Döngü ve Teselsülün İptali

Önceki bölümde nedensel sürece maruz kalma açısından Zorunlu Varlık ile nihâî kertede ma'lûl statüsünde yer alan mümkün varlığın incelenen kimi temel özellikleri, Tanrı kanıtlamasının öncüllerini oluşturmaktadır. Nitekim hariçte karşı karşıya kalınan apaçık varlığın doğası gereği Zorunlu ve mümkün bölünmesinin yanı sıra her birinin illete muhtaçlık bakımından farklı karakteristik özelliklerinin olması, Zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin tesisindeki temel çerçeveyi oluşturmaktaydı. Zorunlu'nun yokluğa maruz kalmamasını sağlayan temel bir nitelik olarak illetinin olmayışı ile varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalmamasına karşılık, mümkünün imkân niteliğinin gereği olarak varlığa gelebilmek için haricindeki bir illete muhtaç olması ile varlık-mâhiyet ayrımına düçar kalması, imkân delilinin anlaşılmasında önem arz eden temel altyapıyı oluşturmaktadır. Zorunlu'nun salt illet olup haricindeki bütün ma'lûllerin müessiri olmasına karşılık, mümkün varlıklar içerisinde hiçbirinin tek başına diğerinin illeti olabilecek gücünün olması söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki mümkün varlıkların muhtaçlığını vurgulamakla birlikte, sonsuza değin birbirlerinin illeti olabilen mümkünler serisinin imkânsızlığına değinmemiştik. Şimdi mümkünün illete muhtaç olmasının sonlu sayıda veya sonsuza değin bir başka mümkün varlığa değil de nihâî olarak Tanrı'ya dayanmasının gerekçelerini ve buna yönelik delillerin ayrıntılarını ele almaya çalışacağız. Böylece bütün mümkünlerin nihâî olarak kendilerinin haricinde kalan bir varlığa dayanması ile Tanrı kanıtlaması arasındaki irtibatı ortaya koymuş olacağız.

İslâm düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamada Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) tasnifiyle kelâmcılar (mütekellimûn), tabiatçı filozoflar (tabîyyûn) ve metafizikçiler (ilâhiyyûn) olmak üzere üç sınıfın olduğu söylenebilir. Değişim, hareket ve zamansal açıdan cisimlerin sonradan var olma kriterlerini baz alarak ma'lûlden illete doğru bir yöntemi takip edenlerin delillerinin karşısında, varlık kavramının doğası ve incelemesinden hareketle illetten ma'lûle doğru bir yöntemle Tanrı kanıtlamasına öncelik veren metafizikçi filozofların delilinin olduğu söylenebilir. Nitekim kelâmcılar, cisimlerin zamansal açıdan sonradan var olma niteliklerinin Tanrı kanıtlamasına götüren esaslı bir yöntem olduğu kanaatindedir. Tanrı kanıtlamasını metafizik yerine doğa bilimleri kapsamında ele alan filozoflar ise *tabîyyûn* olarak nitelendirilir. Bununla birlikte metafizik bilimini sistematik açıdan kuran ilk kişi olan İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın metafizik yerine başka bir ilmin uhdesine verilmemesi gerekir. İbn Sînâ açısından eserden müessire doğru bir akışa sahip olan âlemin hareketi ve zamansal açıdan hâdis olması yanlışlanabilir. Ancak ona göre müessirden esere ulaşmak vakıya mutabık en güçlü kanıt olduğundan kendi takip ettiği yol ve yöntem daha güvenilirdir.⁴⁰² Onun, Tanrı kanıtlamasında dakik hale büründürdüğü imkân delilinin bütün boyutlarını ele almak yerine, özellikle bizi ilgilendiren kısmı itibariyle kısır döngü ve teselsülün geçersizliği ele alınacaktır.

İbn Sînâ, mümkün varlıkların kısır döngüye yol açacak şekilde birbirinin illeti olabilme ihtimalini reddeder. Zira mümkün varlığın sonlu sayıda döngüsel olarak birbirlerinin illeti olabileceğini ileri sürmek, her bir mümkünün diğer bir mümkünün hem illeti hem de ma'lûlü olması gibi bir imkânsızlık ortaya çıkaracaktır. Mümkünün illeti sayesinde zorunlu olmaması halinde ise varlığa gelmesinden bahsedilemez. Mümkünün illetine rağmen imkân sınırları içerisinde kalması, bir başka illetin varlığının farz edilmesini ve illetler silsilesinin sonsuzluğunu gerektirecektir. Ancak illetlerin teselsül ederek birbirinin illeti olup mümkünün varlığını zorunlu hale getirmesi söz konusu olamaz. Teselsülün geçersizliği, salt mümkün illetler silsilesinin sonsuza değin sürememesinin yanı sıra, mümkünün bir diğer mümkünün varlığına etki

⁴⁰² Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbihât*, thk. Hasanzâde Amûlî, Kum, Bustâne-Kitâb, C. 1, 1373, s. 606-607. İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasının özgünlüğünü müstakil olarak ele alan bir çalışma için bkz. Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016, s. 258-274.

edecek bir boyutunun oluşmamasıyla da ilintilidir. Nitekim teselsüle maruz kalan mümkünün mevcut olduğu varsayımına karşılık, onun bilfiil tahakkukundan bahsedilemez.⁴⁰³ Buna göre mümkün varlığın sonsuz sayıda illetinin olmasının imkânsızlığı, mümkün varlıklardan oluşan bütünün ya zorunlu ya da mümkün olma seçeneklerinden yoksun kalmayıp her ikisinin de imkânsız sonuçlara yol almasına bağlıdır. Zira bütünün zorunlu olup parçaların her birisinin mümkün olması halinde, zorunlunun mümkününe bağlı olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacaktır. Şayet mümkünler serisinden oluşan bütünün de mümkün olması söz konusu olursa, mümkünlerden oluşan bütünün varlığına yol açan bir varlığın olması gerekir. Kendisine ihtiyaç duyulan varlığın da yine bütünün dışında veya bütünün bir parçası olması seçeneklerinden yoksun kalması düşünülemez. Şayet bütünün kendisine muhtaç kaldığı varlık bütünün bir parçası olursa, bütünün her bir ferdinin zorunlu veya mümkün varlık olması gibi bir imkânsızlık ortaya çıkacaktır. Şayet bütünün bir ferdi olarak kabul edilen illetin mümkün olması seçeneği kabul edilirse, bütünün varlığını gerektirdiği varsayılan varlığın aynı zamanda kendi varlığının da illeti olması gibi bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalınacaktır. Dolayısıyla mümkün varlıklar bütününe yol açan illetin, bütünün dışında mümkün olmayan bir varlık olması gerekir. Bu yüzdendir ki mümkün varlıklar bütününe yol açan etkenin zorunlu bir varlık olması kaçınılmaz bir gerekliliktir.⁴⁰⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre mümkünün varlığına yol açan illet ya mümkünler silsilesinden oluşan bütünün her bir ferdi olabilir ya da mümkünlerin tamamının haricinde kalan bir illet sayesinde olabilir. Mümkünlerden oluşan bütünün kendi varlığının illeti olmasına yol açacağından ilk seçenek olan mümkünlerin her bir ferdinin illet olmasının elenmesi gerekir. Çünkü bütünün her bir ferdinin aynı anda hem illet hem de ma'lûl statüsünde olması, imkânsızlık arz eder. Dolayısıyla mümkünler silsilesinden oluşan bütünün illetinin, bütünün haricinde kalan Tanrı olması yegâne çözümdür.

Fâhredden er-Râzî'ye göre hükemâ, Tanrı kanıtlaması için imkân delilini dayanak noktası olarak seçmiştir. Buna göre mevcudâtın varlığından şüphe etmemenin

⁴⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa:Metafizik*, C.1, s. 37; Kılıç *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 86.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Mebde ve'l-Me'ad*, s. 22-23; Kılıç *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 87.

gereği olarak ya zâtından ötürü yokluğun kendisine ilişmesinin imkânsız olduğu varlığın kabulü gerekecektir ki bu durumda hedeflenen Tanrı kanıtlamasına erişilecektir ya da mevcudâtın tamamına yokluk gibi varlığın da ilişip bunlardan birinin ağır basması için müreccihin varlığı kabul edilecektir. Dolayısıyla bütün mümkünler kategorisinin bir müessirinin olması gerektiği kabul edilince, bu müessirin de ya mümkün ya da Zorunlu Varlık olması şeklinde ikili bir seçenekle karşı karşıya kalınacaktır. Bu müessirin de bir illete sahip olmaması için Zorunlu Varlık olması kaçınılmazdır. Fahreddîn er-Râzî, imkân delilinin genel hatlarını ve özünü aktarırken, (i) mümkünün bir illete muhtaç olması, (ii) bu illetin varlıksal bir durumunun olması, (iii) kısır döngünün ve (iv) teselsülün geçersizliğinin kurucu öncüller mesâbesinde olduğunu vurgular. Ona göre, her ne kadar bir kısım düşünürler kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine gerek olmadığını söylese bile bunların iptal edilmesiyle imkân delilinin daha sağlam bir hal aldığı söylenebilir. Bununla birlikte kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine dayanmaksızın imkân delilini savunanların kalkış noktası, varlık skalasında Zorunlu Varlık'ın olmaması halinde salt mümkünlerden oluşan mevcudâtın başka bir mümkün varlığa dayanmasının geçersizliğini göstermeye çalışmaktan ibârettir.⁴⁰⁵ Ancak Fahreddîn er-Râzî'nin, kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine başvurarak Tanrı kanıtlamasının daha rasyonel bir temele dayanacağı fikrinde olduğunu söyleyebiliriz.

Fahreddîn er-Râzî, mümkünlerden oluşan illet ve ma'lûller serisinin sonsuza değin tek bir anda birlikte mevcut olmasıyla oluşan bütünün zorunlu değil de mümkün olması gerektiğini belirtir. Zira bütünün varlığına yol açan parçaların mümkün olması, parçalara dayanan bütünün de mümkün olmasını ziyadesiyle gerektirir. Ancak mümkünler serisinden oluşan bütünün mümkün olması, bütüne dair bir yargının fertlerin yargısıyla ilişkili olması bakımından değildir. Aksine bütünün varlığının doğrudan mümkün fertlerden oluşması, bütünün mümkün kategorisinde olmasına yol açan etkidir. Dolayısıyla bütünün mümkün olmasının gereği olarak illetinin de ya bütünün kendisi ya bütünden bir fert ya da bütünün haricinde kalan bir unsur olması gerekir. İlk seçenek, bir şeyin tek bir itibarla kendisinin illeti olamamasının gereği olarak elenir. Bütünü oluşturan fertlerden birinin, ister belirli isterse de belirsiz olsun

⁴⁰⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, C. 2, s. 467-468.

bütünün kendisinin illeti olması imkânsızdır. Ancak bütünün illetinin, bütün içerisinde bilinmeyip belirli olmayan bir fert olması da kabul edilecek bir seçenek değildir. Zira bütünün herhangi bir ferdinin, tek başına bütünün meydana gelişinde yeterli donanımına sahip olması söz konusu değildir. O halde illetin, bütün içerisinde bilinen belirli bir fert olması da, bütünün illetinin aynı zamanda bütünün her bir ferdinin illeti olması gerektiğinden kabul edilemez. Aksi halde illetinin varlığıyla bütünün varlığının meydana gelmesine karşılık, bütünün fertlerinin tamamen meydana gelmemiş olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bütünün bir ferdinin bütünün kendisinin illeti olması seçeneği, bir takım imkânsız sonuçlara yol açtığından kabul edilemez. Bunlar; (i) bütünün bir ferdinin kendi varlığının illeti olması, (ii) bütünün bir ferdinin de illetinin olmaması halinde ihtiyacın ortadan kalkmasıyla o ferdin Zorunlu Varlık olması gerekecektir. Şayet illeti olsa, o vakit ya kendi kendisinin illeti olur ki o zaman kısır döngü ortaya çıkar. (iii) Sonsuz fertlerden oluşan bütünün illetinin ondan daha öncelikli olması gerekir. Bu durumda ise sonsuz fertlerden oluşan bütünün hiçbir ferdinin mutlak illet konumunda olmaması gerekir. Dolayısıyla zikredilen imkânsızlıklardan ötürü bütünün illetinin bütünün haricinde kalan bir unsur olup aynı zamanda Zorunlu olması kaçınılmazdır. Yoksa onun da mümkün olması halinde zaten mümkünler serisinden oluşan bütüne dahil edilmesi gerekir.⁴⁰⁶

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî gibi mümkünlerden oluşan illet ve ma'lûller bütününün teselsül etmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir. Ona göre illet ve ma'lûller teselsül ederse ya varlıkta biraraya gelmiş olurlar ya da gelmemiş olurlar. İkinci ihtimal, illet olmaksızın mümkünün varlığını gerektirdiğinden geçersizdir. İlk ihtimal olan varlıkta biraraya gelmiş olmak da, bütünün bütün olması hasebiyle mümkün olup illetinin ne kendisi ne de bütünün bir parçası olmamasına binâen geçersiz olur. Zira mümkün olan bütünün illetinin ya bütüne içkin ya da bütünün haricinde kalması kaçınılmazdır. Bütünün illetinin içkin fertlerden biri olması halinde, ya bütünü oluşturan diğer parçaların da illeti olur ya da olmaz. Şayet söz konusu içkin illet bütünün diğer parçalarının illeti olmazsa, bütünün kendisi ya diğer parçalara dayanarak ya da dayanmadan var olur. İkinci ihtimal olan bütünün parçalarına dayanmaksızın var olması, parça olmadan bütün tahakkuk edemeyeceğinden

⁴⁰⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, C. 1, s. 597.

geçersizdir. Şayet bütünün kendisi, illet olan içkin parçanın dışındaki parçalara da dayanmış olursa, bütünün hem o içkin olan hem de diğer parçalardan teşekkül etmesiyle, bütünün illeti olma varsayımı ortadan kalkacaktır. Diğer ihtimal olarak bütüne içkin olan parçanın diğer parçaların da illeti olması halinde ise, bu sefer kendi kendisinin de illeti olması gibi kabul edilemez bir durum ortaya çıkacaktır. O halde bütünün illetinin bütünün haricinde kalan Zorunlu Varlık olması gerekir.⁴⁰⁷

Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**’da illet ve ma‘lûle ilişkin meseleleri ele aldığı bölümde illetlerin tanımı, türleri, tam illetin yokluğu ile ma‘lûlün yokluğu arasındaki ilişkiyi ele aldıktan sonra ikinci meseleyi Fahreddîn er-Râzî’nin görüşünü baz alarak Tanrı kanıtlamasını irdelemeye ayırmıştır. Öncelikle Fahreddîn er-Râzî’nin Tanrı kanıtlamasında kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini içeren formülasyonunu aktaran Kâtibî, daha sonra zayıf gördüğü noktalara itirazlarını ileri sürmektedir. **Hikmetü'l-‘ayn** metninde Kâtibî’nin kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini içeren imkân delili şu şekilde zikredilmektedir:

“Şüphesiz varlıkta herhangi bir mevcut vardır. O, [kendisinden şüphe edilmeyen mevcûd gerçeklik] zâtıyla zorunlu olursa amaca ulaşılır, şayet mümkün olursa onun bir illetinin olması gerekir. Onun [yani mümkün varlığın] illeti zâtıyla zorunlu olursa amaca yine ulaşılır. Şayet [mümkün varlığın] illeti yine] mümkün olursa başka bir illete ihtiyaç duyar. Bu illete ilişkin durum da önceki gibi olup ya kısır döngü veya teselsül olur ki her ikisi de imkânsızdır. Kısır döngü [geçersizdir]. Zira herhangi bir nesnenin varlığı, varlığının dayandığı şeye dayanırsa kendi kendisine dayanması zorunlu olur.. Çünkü bir şeye dayanana dayanan, aynı zamanda bu şeye de dayanmış olur. [Aynı şekilde] teselsül [geçersizdir]. Zira sonsuz fertlerden bileşik bir bütün, parçalarına muhtaç olduğundan mümkündür. Bunun içindir ki [bütünün] de bir illetinin olması gerekir. Bütünün illetininin; (i) bir şeyin kendi varlığını öncelemesi imkânsız olduğundan bütünün kendisi olması imkânsızdır. (ii) Bütünün illetinin bütünü oluşturan parçalardan biri olması da imkânsızdır. Çünkü bütüne etki eden illetin, bütünü oluşturan parçaların her bir ferdinin de illeti olması gerekir. Böyle bir durumda ise bütünün illeti olan parçanın, aynı zamanda kendi varlığının da illeti olması zorunlu olacaktır. O halde [sonsuz fertlerin toplamından oluşan bütünün illetinin] bütünün haricinde kalması gerekir. Mümkün mevcûtlardan oluşan bütünün haricinde kalanın da zâtıyla Zorunlu Varlık olması gerekir.”⁴⁰⁸

Varlıkta kendisinden şüphe edilmeksizin mevcûdiyeti olan bir gerçekliğin olması, beraberinde Tanrı’nın da olmasını gerektirir. Nitekim varlığın

⁴⁰⁷ Ebherî, **Telhisü'l-hakâik**, 89a-b.

⁴⁰⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s.40.

mevcûdiyetinden şüphe edilmeyişi, artbitişen konumundaki Tanrı'nın kanıtlamasına giden yolu açan bir anahtar mesabesindedir. Bu koşutluğun temeli ise mevcût âlemin illetlerinden birisinin Tanrı'ya tahsis edilmesinin gerekliliğiyle ilintilidir. Şayet gerçekliğinden şüphe edilmeyen varlık Tanrı olursa zaten amaca erişilmiş olur. Yoksa aracılı veya aracısız bir şekilde kısır döngünün veya teselsülün meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak bu her iki ihtimalin de geçersizliği, üçüncü seçenek olarak Tanrı'nın varlığının gerçekliğini kabul etmemizi gerektirmektedir.

Kâtibî, varlığın gerçekliğinden hareketle Tanrı kanıtlamasının yapılmasının önündeki engelleri ortadan kaldırmak için kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin kritik bir mevzî teşkil ettiği kanaatindedir. Kendisinden şüphe edilmeyen gerçekliğin Zorunlu ve mümkün varlığa taksim edilmesinden sonra mümkünün illetsiz varlığa gelemeyeceği bu tarz bir kanıtın temel öbeğini oluşturmaktadır. Daha sonra gerçekliğinden şüphe edilmeyen varlığın asıl ulaşılacak isteneni ifade eden Zorunlu olmaması halinde, mümkünlerin sonlu veya sonsuz düzeyde birbirlerinin varlığına dayanmasının imkânsızlığının temellendirilmesi gerekir. Bu bağlamda herhangi bir mümkünün kendi varlığına dayanmasının imkânsızlığından ötürü kısır döngünün geçersizliğinin apaçık kabul edildiği söylenebilir.

Kâtibî'ye göre kısır döngünün geçersizliğinin temel esprisi, illetin ma'lûle olan zâtî önceleğidir. Zira illetin ma'lûle salt zamansal açıdan önceliği söz konusu olursa, illetin ma'lûlü var kılmadan ibaret olan etkisi tahakkuk edemez. Bu durumda illetin etkisiyle var olmadan önce herhangi bir tesire maruz kalmayan ma'lûlün sonraya kalmasının bir anlamı olmayacaktır. O halde illetin ma'lûle olan önceliğinin tahakkuk edebilmesi için bunun zamansal açıdan olmaması gerekir. İletin ma'lûlün varlığına eşlik etmesi, aralarında zâtî ilişkinin olmasını gerektirir. Mümkünün kısır döngü yoluyla varlığa gelmesinin imkânsızlığı, illet ve ma'lûl birlikteliğinde zamansallık yerine ontolojik önceliğin esas alınmasıyla ilişkilidir.⁴⁰⁹

Yukarıdaki açıklamalar ışığında kısır döngü, iki şeyin birbirine varlık cihetiyle muhtaç kalması şeklinde betimlenebilir. Buna göre ister aracı olsun ister olmasın iki şeyden birinin diğerine veya aksi olacak şekilde varlık cihetiyle muhtaçlığın ortaya

⁴⁰⁹ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, C. 2, s. 264.

çıkması kabul edilemez bir durumdur. Bunun geçersizliği, her birinin diğerinin illeti olabilmesinde yetkin olmamasıdır. Zira illet, ma'lûlün varlığı için kendisine muhtaç kalınan unsur iken, ma'lûlün de illet için gerekli bir statüye sahip olması, illiyet ilişkisinin bertaraf edilmesine yol açar. Ma'lûlün, illetin varlığında etkin bir role sahip olmaması gerekir. Çünkü ma'lûlün kendi varlığına yol açan illetin varlığını gerektirmesi, aynı zamanda kendi varlığını öncelemesine yol açacaktır. Bundan dolayı kısır döngünün geçersizliği noktasında derin ihtilafların olduğu söylenemez. Zaten illet ve ma'lûl arasındaki zâtî öncelik-sonralık ilişkisinin kabulü, doğal olarak kısır döngünün reddedilmesini beraberinde getirir. Ma'lûlün sonradan gelmesi ve illetine muhtaç kalmasına karşılık, illetin önceliği ve muhtaç kalınan varlığı temsil etmesi, kısır döngünün her halükarda geçersizliğini sağlayan temel ölçüt konumundadır.

İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin zikrettiği kısır döngü tanımının uzak ve yakın illetin ma'lûlüyle olan ilişkisine hâlel getirdiği için eleştirildiğine yer verir. Zira kısır döngünün geçersizliğini oluşturan esas ilke, bir şeyin varlığının dayandığı şeye dayanmasının, aslında o şeyin aynısına dayanmasının imkânsızlığı üzerine inşa edilmiştir. Bu ilkeye yönelik itirazın kaynağı ise uzak illetin yokluğuna karşılık yakın illetin varlığı anında, ma'lûlün varlığının imkânsız bir hale gelmesinden ileri gelir. Zira her ne kadar uzak illet yokluk şartıyla nitelense bile, ma'lûlün varlığının mahza uzak illete bağlı olması söz konusu değildir. Bununla birlikte uzak illetin yokluğunun yakın illetin yokluğuna ve dolayısıyla da ma'lûlün varlığının imkânsızlığına yol açması da kaçınılmazdır. Buna binâen kısır döngünün geçersizliği ilkesinden hareket edildiğinde, yakın illetin varlığına rağmen ma'lûlün varlığının sonraya kalması gibi imkânsız bir sonucun ortaya çıkabileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülmüştür. Bu itiraza karşılık ma'lûlün varlığı için gerekli olan yakın illetin, tek başına tam illetin varlığının tamamını değil de bir parçasını oluşturduğu cevabı verilebilir. O halde ma'lûlün tam illetin varlığından değil de salt bir parçasından geriye kalması söz konusu olacaktır ki bunun imkânsız olmadığı söylenebilir. İbn Mübârekşâh, bu bağlamda uzak illetin yokluğu anında yakın illetin olup da ma'lûlün varlığa gelmemesinin de imkânsız olmayabileceği kanaatindedir. Zira kendisine dayananın yokluğu anında ya dayanan unsurun yokluğu zorunlu olur ya da olmaz. Şayet olmazsa her biri arasında bir

gerekliliğin olduğu söylenemez. Şayet zorunluluk söz konusu olursa uzak illetin yokluğu anında yakın illetin de yokluğundan bahsedilebilir.⁴¹⁰

Kâtibî, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği üzere teselsülün geçersizliğine ilişkin İbn Sînâ, Râzî ve Ebherî tarafından benimsenen argümantasyona yer verir. Buna göre teselsülün geçersizliği, sonsuz mümkün fertlerden oluşan bütünün de nihâî olarak mümkün olup bir illete muhtaç olmasından ileri gelir. Bütünün illeti de ne bütünün kendisi, ne de bütünün bir parçası olamayacağından, mümkün fertlerin haricinde kalan bir unsurun illet olma rolünü üstlenerek sonsuz mümkünler serisini ortadan kaldırması gerekir. İşte bu unsurun da mümkün olmaması gerektiği çıkarımından hareketle, Tanrı kanıtlaması önünde engel teşkil eden teselsülün varlığının imkânı tamamen ortadan kalkmış olur. Sonsuz mümkünler serisinden oluşan bütünün kendisinin illet olması halinde kendi varlığını öncelemesi gerektiğinden, ilk ihtimal olarak bunun devre dışı tutulması gerekir. İkinci ihtimal olarak bütünün bir parçasının da bütünün tamamının illeti olma rolüne sahip olması iddiası ileri sürülemez. Zira bütüne etki eden illetin aynı zamanda bütünün her bir parçasına ve de dolayısıyla da söz konusu parçanın kendi varlığına etki edip öncelemesi mevzu bahis olamaz.

Kâtibî, imkân delilinin özünü oluşturan bir öncül olarak teselsülün geçersizliğine ilişkin serdedilen delillerin zayıf noktalarına temas etmekten geri durmaz. Öncelikle sonsuz mümkünlerden oluşan bütünün illetinin, parçalardan oluşan bütünün kendisi olmasının imkânını ele alan Kâtibî, bu ihtimalin pek güçlü olmadığı kanaatindedir. Zira bütünün, kendi varlığının illeti olması, aynı zamanda kendi varlığını öncelemesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Kâtibî, bütünün tam illetinin bütünün kendisinin olmasının imkânsızlığını kabul eder. Zira tam illetin varlık açısından ma'lûl öncelemesi zorunlu olduğu gibi buna dair insanın eriştiği bilgi de apaçıktır. O halde bir şeyin kendi varlığını varlıksal açıdan öncelemesi gibi imkânsız bir çıkarım kabul edilemez. Kâtibî, bu bağlamda zâtıyla Zorunlu ve mümkün mevcûtların tamamından oluşan bütünün de mümkün kategorisinde olup tam illetinin de yine bütünün kendisi olması itirazına haklılık payı vermez. Zira Zorunlu ve mümkünden oluştuğu farz edilen bütünün, ya mevcût olması ya da olmaması

⁴¹⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 179-180.

seçeneklerinden yoksun kalması düşünölemez. Her iki seeneēin varlığı takdirinde, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması söz konusu olabilecektir. Zira bu bütöünün varlığı takdirinde bütöünün bir parçası olan Zorunlu'nun da varlığı açığı çıkacaktır. Çünkü bütöünün varlığı zorunlu olarak parçalarının varlığını gerektirir. Şayet Zorunlu ve mümkünöden oluşun bütöünün gerçekliği söz konusu olmazsa, bu örnekten hareketle bir şeyin tam illetinin o şeyin aynısı olduēu ilkesinin kabulü veya reddedilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla sonsuz mümkünlerden oluşun bütöünün illetinin bütöünün kendisi olabileceēi iddiasının yanlışlığı, Tanrı kanıtlamasının önündeki ilk engeli ortadan kaldırmaktadır.⁴¹¹

Teselsölün geçersizliğini gösteren ikinci seçenek, bütöüne etki eden illetin bütöünü oluşturan bir parça olmasının da imkânsızlık arz etmesiydi. Ancak Kâtibî, bu seeneēin imkânsızlığının ilki gibi apaçık olmadığı kanaatindedir. Çünkü o, bütöünün illetinin bütöünün her bir parçasının da illeti olması gerektiēi yargısının mutlak açıdan doğru olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre, bütöünün bazı parçalarının illete muhtaç olmamakla veya bir başka illet sayesinde varlığa gelebilmelerine karşılık, bütöünün kendisinin nihâî olarak bir illete muhtaç kalmasından bahsedilebilir. Ayrıca bütöünün illetinin aynı zamanda bütöünü oluşturan her bir parçanın da illeti olduēu şeklindeki yargının zorunlu olduēu kabul edildiğinde, yatak örneğinde olduēu gibi bazı parçaları zamansal olarak bazısını önceleyen ma'lûllerin tam illetleriyle olan ilişkisine hâlele gelecektir. Çünkü yataēın tam illeti, şayet önce gelen parçalardan biriyle birlikte olursa, ma'lûlün tam illetin varlığından sonraya kalması gibi imkânsız bir sonuca yol açacaktır. Şayet tam tersine yataēın tam illeti, sonra gelen parçalardan biriyle mevcut olursa, bu durumda ma'lûlün tam illetin varlığını öncelemesi gibi imkânsızlıklar ortaya çıkacaktır. Çünkü bütöüne etki eden illetin, bütöünün her bir parçasına da etki ettiēi yargısı bir ilke olarak kabul edildiğinde zamansal açıdan birbirini önceleyen parçalardan müteşekkil olan ma'lûlün ya tam illetinin varlığını öncelemesi ya da tam illetinin varlığına rağmen ma'lûlün varlığa gelememesi gibi durumlara yol açacaktır. Bu tarz imkânsızlıkları kabul etmemek için söz konusu yargının mutlak açıdan kabul edilmemesi gerekir.⁴¹²

⁴¹¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 41.

⁴¹² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 40-41.

Teselsülün geçersizliğinde parçanın, bütünün illeti olamayacağı yargısı kabul edilse bile, bu sefer Kâtibî bütünün haricinde kalan unsurun mümkün mevcûtların bütününün haricinde kalmasıyla özdeşleştirilmesine haklılık payı vermez. Zira söz konusu bütünün, mümkünlerin hepsini kuşatması halinde söz konusu koşutluk sağlanabilir ki bunun reddedilmesi olasıdır. Nitekim varlık âleminde sonsuz fertlerden oluşan bütünlerin her birinin sonsuz düzeyde mümkün mevcûtları içermesinden bahsedilebilir. Böylece tek bir bütünün, bütün mümkünleri içerdiğine dair yargının doğruluğu söz konusu olmayabilir. Kâtibî, nihâî olarak bütünün haricinde kalan unsurun Zorunlu Varlık olsa bile teselsülün geçersizliğinden bahsedilemeyeceğini belirtir. Bunun içindir ki Kâtibî açısından doğru yöntemin kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini kesin bir şekilde ispat edilerek Tanrı kanıtlamasına dair yargıların analiz edilmesi gerektiği söylenebilir. Yoksa mümkünlerden oluşan bütünün haricinde kalan unsurun doğal olarak Zorunlu Varlık olması, mümkünler silsileleri içerisinde teselsülün kesintiye uğradığını göstermeyebilir.⁴¹³

Kâtibî, bütüne etki eden illetin bütünün her bir parçasına da etki etmeyebileceğine ilişkin itirazına Fahreddîn er-Râzî'nin **Me'âlim**'i üzerine kaleme aldığı eserinde de yer verir. Onun açısından bu öncülün mutlak açıdan kabul edilmeyişi, bütüne etki eden Zorunlu Varlık'ın bütünün bir parçası olarak illet olma rolünü ifa edebileceği üzerine temellendirilmiştir. Bütünün bir parçası olup kendi varlığının da illeti olamaması, bütünün illetinin bütün parçalar üzerinde müessir olmamasını gerektirir. Ona göre, bütünün salt imkân özelliğini hâiz varlıkları kuşattığı şeklinde bir itiraz da ileri sürülemez. Zira Kâtibî'nin dile getirdiği husus itirazı için delil mâhiyetinde olup mutlak açıdan bütünün illetinin bütünün her bir parçasına da etki ettiği yargısı kabul edilmediğinden karşı tarafın öncelikle delilini zikretmesi gerekir. Dolayısıyla bütünün bazı parçalarının bütünün kendisinin illeti olmasına yol açan etkisinden mahrum kalma imkânının kesin bir şekilde ortadan kaldırılması gerekir.⁴¹⁴ Kâtibî'nin ta'likâtına farklı bir bakış açısı getiren İbn Kemmûne ise tam illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunlu olmasını bütün ve parça arasındaki

⁴¹³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 41. Benzer vurgular için bkz. Kâtibî, **el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal**, C. 2, s. 278-279.

⁴¹⁴ Kâtibî, **Es'iletu Kâtibî 'ani'l-Me'âlim li-Fahreddîn er-Râzî ma'a te'âliki İbn Kemmûne**, thk. Sabine Schmidtke & Reza Pouravady, Tahran, Müessesese-i Hikmet ve Felsefe, 1376, s. 44.

ilişkiye uyarlayarak onun mezkûr itirazına cevap verir. Buna göre her biri mümkün olma niteliğine sahip fertlerden oluşan bütünün kendisiyle varlığının zorunluluk özelliğine erişeceği tam illetinin olması gerekir. Yoksa varlığıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılmayan eksik illetin, bütünün oluşmasında bir etkisi yoktur. Tam illetin bütünün her bir ferdi üzerinde etkin olmasıyla bütün denilen yapının oluşacağı söylenebilir. Aksi halde tam illetin kendisine etki etmediği bütünün bazı parçalarının, ya hiçbir illetinin olmaması ya da bu tam illetten başka bir illetinin olması gerekir. İlk seçenek mümkünün müessirden müstağni kalmasına yol açtığından kabul edilemez. Bu diğer illetin de Zorunlu veya mümkün olma seçeneklerinden yoksun kalması düşünülemez. Şayet Zorunlu olursa zaten nihâî amaç olan Tanrı kanıtlamasına erişilecekken, mümkün olması halinde ise bu parçanın şüphesiz hiç meydana gelmemiş olması gerekir. Zira parça olmaksızın bütünün de oluşması asla söz konusu olamaz. Ayrıca ma'lûlün varlığının sonraya kalmasından ötürü tam illetin tahakkuk etmesi de mevzu bahis olamayacaktır.⁴¹⁵

Kâtibî, Tanrı kanıtlamasına ilişkin müstakil olarak kaleme aldığı ve Tûsî ile yazışmalarına konu olan risâlesinde de öncelikle imkân delilinin takrîrini yapıp **Hikmetü'l-'ayn**'daki benzer eleştirilerini dile getirmekten kaçınmamaktadır. Ona göre imkân delilinin kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine bağlı formülasyonu mantıksal bir akış içerisinde ele alınmamaktadır. Zira bu delilin kalkış noktası, varlığın gerçekliğine sahip bir mevcûdiyetin Zorunlu Varlık'a kadar götürecek bir illete muhtaç olmaması halinde ya kısır döngü, ya teselsül ya da zâtıyla Zorunlu Varlık'ın gerekeceği varsayımına dayanır. Daha sonra ilk iki şıkkın geçersizliğinden hareketle, Tanrı'nın varlığının zorunluluk teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Mamafih mümkünler serisi nihâî olarak Tanrı'nın varlığına bağlı olmadığı zaman üç seçeneğin belireceğini ifade ettikten sonra, kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini ortaya koyup geriye doğal olarak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi gerektiğini söylemek, Kâtibî nezdinde kabul edilen bir formülasyon değildir.⁴¹⁶ Kâtibî, ayrıca teselsülün geçersizliği için serdedilen

⁴¹⁵ İbn Kemmûne, *Es'iletu Kâtibî 'ani'l-Meâlim li-Fahreddîn er-Râzî ma'a te'âliki İbn Kemmûne*, s. 55.

⁴¹⁶ Kâtibî, *Mübâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî, Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, nşr. Andullah Nurânî, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373, s. 109-110. Kâtibî ve Tûsî arasındaki yazışmaları müstakil olarak merkeze alan çalışmalar için bkz. Mehmet Tayfun Küçük, "Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara,

delillerin hakikî anlamıyla bunu sağlayacak kıvamda olmadığını belirterek ikinci seçeneğin de tamamen ortadan kaldırılmadığı kanaatindedir. Nitekim sonsuz fertlerden oluşan bütünün zâtından ötürü mümkün kategorisine konulması, teselsülün varlığının gereği olarak ifade edildi. Bu tarz bir bütünün, imkân niteliğinin gereği olarak ise illete muhtaç kalması aşikârdır. Ancak bu illetin de yine ya bütünün kendisi, ya bütünün içerisindeki bir parça veya onun haricinde kalan bir unsur olması gerekir. Bu takdirde ise her üç seçeneğin iptal edilmesi gerekir ki, bu bütüne ilişkin imkân niteliğinin ortadan kalkmasıyla teselsülün geçersizliği ortaya konulabilsin. Zira bütünün imkân niteliğine sahip olması, bütünün teselsül etmesinin gereği konumundadır. İmkân niteliğinin bertaraf edilmesiyle teselsülün varlığı da ortadan kalkacaktır. Bunun için de belirtildiği üzere bütene ilişkin imkân niteliğinin gereği olarak bütünün illeti olabilecek her üç alternatifin de çürütülmesi gerekir. Kâtibî, üçüncü seçenek olarak bütünün haricinde kalan unsurun Tanrı olabilmesi için mevcûd bütün mümkünlerin bu silsile içerisinde olması gerektiğinin altını çizer. Bununla birlikte tamamını kuşatmaksızın birden çok mümkün fertlerden oluşan bütünlerin birbirini içerecek şekilde var olabilmesi, zikredildiği üzere bütün mümkünlerin tek bir bütünde olduğu bilgisinin kesinlik arz ettiğini göstermeyebilir.⁴¹⁷ Dolayısıyla Kâtibî'nin, teselsülün geçersizliğine dair kendisine tevârûs eden birikimi diğer eserlerinde de ciddi bir sorgulamaya tâbi tuttuğu söylenebilir.

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da teselsülün geçersizliği için serdedilen delillerin takrîrini yaptıktan sonra bunlara yönelik itirazlarını ileri sürmekten de çekinmemektedir. Buna göre teselsülün geçersizliğini kanıtlamak için elverişli bir yöntem olarak telakkî edilen *burhânı tatbîki* takrîr ettikten sonra zayıf noktalarına da temas etmekten geri durmaz. Buna göre illetler şayet sonsuza değin teselsül ederse, belirli bir ma'lûlden sonsuza değin giden bir bütün ile belirlenmiş ma'lûlden bir önceki birimden sonsuza değin giden iki bütünün her birinin diğerinin ilgili birimine karşılık gelecek şekilde çakıştırılması durumunda, eksik olan bütünün fazla olan bütünle eşitlenmesi gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Şayet her iki bütünün çakışması gerçekleşmediği zaman kesintiye uğrayarak sonlu bir hal alması kaçınılmaz olacaktır.

Ankara Ünivveritesi SBE, 2020. Murat Demirkol, "Kâtibi ve Tûsi'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", **Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]** , 9/2 (2011), s. 92-129.

⁴¹⁷ Kâtibî, **Mübâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî**, s. 111.

Bu durumda ise bir birim fazla olan bütünün de sonlu olması gerekecektir. Dolayısıyla her halükarda sonsuz olduğu fazedilen iki bütünün sonlu olması gibi bir neticenin ortaya çıkması, teselsül eden illetlerin sonsuzluğunun geçersizliğini göstermektedir. Kâtibî, teselsülü iptal eden bir diğer delil olarak Sühreverdî'ye nispet edilen *burhân-ı ârşî* deliline yer vermektedir. Buna göre illetlerin sonsuza değin teselsül edebileceği kabul edilirse, spesifik bir ma'lûl ile her bir illetleri arasında ya sonlu ya da sonsuz sayıda illetler olacaktır. Sonlu sayıda illetler olması durumunda bütünün de sonlu olması gerekecektir ki bu sonuç teselsülü geçersiz kılmaktadır. Şayet sonsuz sayıda illetler olması seçeneği kabul edilirse, sonsuz olanın, sonlu iki şey arasında kalıp sonlu olması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır.⁴¹⁸

Kâtibî, teselsülü iptal etmek için zikrettiği iki delilin de zayıf niteliklere sahip olduğunu belirtir. Ona göre, sonsuz olduğu varsayılan iki zincir arasında tevehhümle çakışma olmaması halinde kesintinin meydana geleceği iddiası pekala kabul edilmeyebilir. Zira insan kapasitesinin sonsuz olduğu varsayılan iki zincirin her bir parçasını diğeriyle tevehhümle çakıştırmasını idrak edememesi olasıdır. Ayrıca çakışmanın olması halinde bile eksik olduğu varsayılan zincirin fazla olanın aynısı olacağı çıkarımının ileri sürülmesi reddedilebilir. Zira sonsuz iki silsileyi birbiriyle çakıştırmanın kendisinin imkânsız olmasından, bu tarz imkânsız sonuçlar ortaya çıkabilir. Ona göre, nefsü'l-emr açısından iki silsilenin birbiriyle olan çakışmasının kesilmesi olmazsa, kesintinin meydana gelmesinin zorunluluk taşıyacağı iddiası da kabul edilmeyebilir ki bunun apaçık olarak temellendirilmesi gerekir. Kâtibî, Sühreverdî'ye atfedilip teselsülün geçersizliği için ileri sürülen diğer delilin de zayıf noktalarına temas etmekten geri durmaz. Ona göre spesifik bir ma'lûl ile sonsuza değin sürdüğü ileri sürülen her bir illetleri arasında sonlu illetler olması halinde bütünün de sonlu bir yapıya sahip olacağı iddiası kabul edilmeyebilir. Zira sonsuzluk kümesini oluşturan bütünün, spesifik bir ma'lûl ile her bir illetleri arasında vaki olması durumunda söz konusu iddia geçerli olabilir. Zaten meselenin esasını geriye doğru

⁴¹⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 42. Sühreverdî'nin görüşü için bkz. Sühreverdî, **el-Elvâhü'l-'îmâdiyye**, Çev. Ahmet Kamil Cihan v.d. , İstanbul, TYEKBY, 2017, s. 49.

sonsuzluğun imkânı oluşturduğu için meselenin bu delille de nihâyete eriştiği söylenemez.⁴¹⁹

Kâtibî'nin, ısrarla teselsülün geçersizliğine ilişkin delillere yönelik itiraz eden bir konumda olması dikkat çekicidir. Onun, bu bağlamda beslendiği en önemli isimlerin başında hocası Ebherî'nin geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim onun da teselsülün geçersizliğine dair serdedilen delillere yönelik itirazlarını açıkça dile getirmekten çekinmediğini görmekteyiz. Ebherî, mümkünlerden oluşan illet ve ma'lûller silsilesinin teselsülü halinde, hulfî kıyasa dayanarak teselsülün geçersizliğini temellendirmenin eleştiri alabilecek yönlerinin olduğunu belirtir. Buna göre teselsül eden mümkünlerden oluşan bütünün illetinin ya kendisi ya da fertlerinden birisi olmasının imkânsız olmasıyla haricî illet olarak Tanrı'nın varlığını aslında O'nun yokluğu takdirine dayanarak kanıtlamak çelişki arz eder. Yani Tanrı'nın varlığını ispat etmek için O'nun yokluğunu varsayarak aslında bütün mevcutların mümkünlerden oluştuğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu delilin çıkmazı, teselsülün geçersizliği için yine teselsülün varlığının öncelikle takdir edilmesidir. Çünkü sonsuz mümkünlerden oluşan bütünün illetinin, aynı zamanda bütünün her bir ferdinin de illeti olması gerekir. Aksi halde bütünün varlığından bahsedilemezdi. Böylece teselsülün kesilmesi gerekir ki, ilk başta onun varlığının kabulü varsayılmıştı.⁴²⁰

Ebherî, sonsuz mümkünlerden oluşan bütünün illetinin ne bütünün kendisi ne de bütünün bir unsuru olamamasıyla teselsülün geçersizliğini temellendirmenin güçlü bir kanıt olmadığı kanaatindedir. Zira bütün olması bakımından bütüne etki eden illetin, aynı zamanda bütünün her bir parçasının da illeti olması zorunlu olmayabilir. Nitekim Zorunlu ve mümkün varlıklar serisinden oluşan bir bütünün mümkün olmasına karşılık, bütünün illetinin aynı zamanda bütünün bir parçası olan zâtından ötürü Zorunlu Varlık olması düşünülebilir. Böylece bütünün illetinin, zorunlu olarak bütünün her bir parçasının da illeti olması gerektiği yargısı imkânsız bir hal alır. Zira bütünün bir parçası olan Zorunlu Varlık'ın aynı zamanda kendi varlığının da illeti olması imkânsızdır. Şayet mahza mümkün fertlerden oluşan bütünün illetinin, bütünün

⁴¹⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 42.

⁴²⁰ Ebherî, **Zübdetü'l-esrâr**, 93a-94b

her bir parçasına etki edebileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülecekse, buna yönelik delillerin açığa kavuşturulması gerekir.⁴²¹

Ebherî, teselsülün geçersizliği için ileri sürülen *burhân-ı tatbîkin* doğruluğunun da sağlam öncüllere dayanmadığı kanaatindedir. O, *burhân-ı tatbîkte* tevehhümle varsayılan iki silsilenin çakışmaması halinde, daha az olan ikinci silsilenin kesilmesinin pekala zorunlu olmayabileceğini belirtir. Bunun daha sağlam delillerle temellendirilmesi gerekir ki, aksi halde delilin bu formülasyonla kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca her iki silsilenin çakışmamasının gereği olarak sonlu parçadan bir miktar fazla olan silsilenin de sonlu olması gerektiği çıkarımı da doğru değildir. Böylece fazla olanın eksik olmasıyla saçma bir durum ortaya çıktığından, teselsülün sonsuza değin sürmemesi için her iki silsilenin çakıştırılmasının doğru olması gerekir. Ona göre, pekala imkânsız bir durumdan imkânsız ve saçma yargıların ortaya çıkması olasıdır.⁴²²

Şemsüddîn Semerkandî (ö. 702/1303), Ebherî ve Kâtibî'nin *burhân-ı tatbîke* yönelik zikredilen eleştirilerinin haklılık payı içermediğini belirtir. Buna göre iki silsileden birinin diğerine çakışmaması durumunda kesintinin oluşmasının zorunlu olmadığını belirten Ebherî ve Kâtibî açısından iki silsilenin parçalarının vehmedilmesi de acziyetimizden ötürü imkânsızdır. Buna binâen onlar açısından çakışmanın olmaması mümkün iken, Semerkândi bu çıkarımın zayıf bir temele dayandığını ifade eder. Zira *burhân-ı tatbîkte* iki silsilenin vehimle çakıştırılması söz konusu olmayıp nefsü'l-emre göre her bir ferdin diğer bir ferde karşılık gelebilmesiyle çakışmanın veya tam tersinin meydana gelebileceği esastır. Dolayısıyla insanın, her iki silsileyi vehmederek karşılaştırmayı varsaydığı söz konusu değildir. Ebherî ve Kâtibî'nin, iki silsilenin çakışması durumunda dile getirdiği bir diğer husus, eksik olan silsilenin fazla olan silsile gibi olmasının beis doğurmayacağıdır. Zira her iki silsilenin çakıştırılmasının kendisi imkânsız olduğu için, imkânsız olandan imkânsız bir sonuç çıkması olasıdır. Semerkandî, bu çıkarımın zayıf olmasını her iki silsilenin

⁴²¹ Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, 53a.

⁴²² Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, 52b.

çakıştırılmasının nefsu'l-emre dayanan gerçekliğinin olmasıyla açıklayıp, teselsülün geçersizliği tartışmalarının sürekliliğini korumasını sağlamıştır.⁴²³

Ebherî ve Kâtibî'nin teselsülün geçersizliğine ilişkin ileri sürülen delillere yönelik itirazları, teselsülün varlığını kabul etmeye yönelik bir tutum içerisinde olduklarını göstermemektedir. Onların, teselsülün geçersizliği için ileri sürülen delilleri daha sağlam bir yapıya kavuşturma amacı içerisinde olduğu söylenebilir. Zira Kâtibî'nin Tanrı'nın varlığını reddeden bir pozisyonunun olmaması, mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza değin birbirinin illeti olarak varlığa gelebileceği iddiasını peşinen kabul etmediğini göstermektedir. Kâtibî açısından kısır döngünün geçersizliği noktasında problem olmamasına rağmen, özellikle teselsülün geçersizliğine dair ileri sürülen farklı gerekçelerin tahkik edildiği görülmektedir. Zira Kâtibî, teselsülün geçersizliği için belli alternatifler zikredip her birini saçmaya indirgeme yöntemini takip ederek Tanrı kanıtlamasının yapılması noktasında mezkûr alternatiflerin tamamen yanlışlanması gerektiğini düşünür. Aksi halde yanlışlanmamış öncüllere dayanarak teselsülün geçersizliğini ileri sürmek pek olası olmayacaktır. Nitekim sonsuz mümkünler serisinden oluşan bütünün illetinin aynı zamanda bütünün her bir parçasının da illeti olacağı yargısı pekala tartışmaya açıktır. Ayrıca Kâtibî'ye göre bütünün haricinde kalan unsurun, mümkünler serisini oluşturan bütünün tamamının haricinde kaldığına dair apaçık bir veriye sahip olmayabiliriz. Mamâfih varlık düzleminde her biri sonsuz sayıda mümkünleri kuşatan sonsuz sayıda bütünlerden oluşan varlıkların olması takdir edilebilir. Bu varsayımın imkânsızlığı ortaya konulup tek bir sonsuz mümkünler serisinden oluşan bütünün haricinde kalan unsurun Zorunlu Varlık olduğu söylene bile, buradan hareketle teselsülün geçersizliği mevzu bahis olmayabilir. Nitekim Kâtibî'ye göre, teselsülün imkânı Tanrı kanıtlaması için engel teşkil edecek bir boyuta da sahip değildir. Bununla birlikte şârihlerin teselsülün geçersizliğine ilişkin itirazlarında genellikle Kâtibî gibi düşünmediği söylenebilir.

Hillî, **Hikmetü'l-‘ayn** şerhinde Kâtibî tarafından teselsülün geçersizliği temelinde ele alınan Tanrı kanıtlaması yönteminin alımlanış biçimini irdelemeye çalışır. Buna göre sonsuza değin devam eden mümkün ma'lûller serisinin de

⁴²³ Semerkandî, **el-Ma'ârif fî şerhi's-Şahâ'if**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail & Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Turâs, C. 1, 2015, s. 661-663.

parçalarına muhtaç olmasından ötürü mümkün kategorisinde sayılması gerekir. Nihâyetinde mümkün olan sonsuz sayıdaki ma‘lûller serisinden oluşan bütünün de bir illetinin olması gerekir. Aksi halde bütünün kendisinin mümkün olma niteliğinden azade kalması gerekir. Sonsuz mümkünler serisinin illetinin, bütünün kendisi veya parçasının olmasının imkânsızlığı bizi, bütünün haricinde kalan bir unsurun illet olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Mahza mümkünlerden oluşan sonsuzluk serisinin haricinde kalan unsurun da imkân niteliğini hâiz olmaması için Zorunlu Varlık statüsüne sahip olması gerekir. Yoksa bu unsuru da mümkünler serisinden oluşan bütünün içerisinde değerlendirmenin önünde bir engel olmayacaktır. Bütünün kendisinin kendi varlığının illeti olması, bir şeyin kendi varlığının illeti olamaması gereği reddedilir. Aksi halde bütünün kendisinin, kendi varlığını öncelemesi gerekirdi. İkinci seçenek olarak dile getirilen bütünün illetinin bütünün bir ferdi olması da kabul edilmez. Zira bütüne etki eden illetin aynı zamanda bütünün her bir parçasına da etki etmesi gerekir ki, Kâtibî'nin ısrarla teselsülün geçersizliğine dair güçlü görmediği kısım burasıdır.⁴²⁴

İbn Mübârekşâh ise öncelikle teselsülün geçersizliğinde sonsuz fertlerden oluşan bileşik bütünün imkân niteliğini hâiz olmasını irdemiştir. Buna göre bütünün, parçalarına muhtaç kalmasının gereği olarak başkasına muhtaç olan her bir şeyin de mümkün olduğu iddiasına karşılık, iki çelişik veya zıt şeyden oluşan bileşik yapının da parçalarına muhtaç olmakla birlikte imkânsız olduğu karşı tez olarak dile getirilebilir. Dolayısıyla parçalarına muhtaç kalan her bir şeyin mutlak olarak mümkün kategorisine girmesi doğru olmayabilir. İbn Mübârekşâh, söz konusu itiraza haklılık payı vermez. Çünkü bu bileşik bütünün hariçte mevcudiyeti halinde, söz konusu itiraz haklılık payına sahip olabilir. O halde iki zıt veya çelişik unsuru içeren mümkün fertlerden oluşan bütünün imkânsızlığının zihinsel gerçeklikten azade kalmaması, hariçte mümkün parçalardan oluşan bütünün imkân kategorisine girmesiyle eşdeğer bir durum değildir.⁴²⁵ Ayrıca İbn Mübârekşâh, bütünün (cümle) ve ona benzer kullanımlara sahip topluluk (mecmû‘), hepsi (küll) gibi kelimelerin sonsuzluğa referansta bulunmak üzere kullanılmayacağı itirazına haklılık payı vermez. Zira bu

⁴²⁴ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 98.

⁴²⁵ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 180.

kelimelerin kullanılmasındaki esas gaye içerdikleri fertleri kuşatmalarıdır ki hiçbir ferdin bu kümenin dışında kalmaması gerekir. Dolayısıyla parçalardan müteşekkil sonsuzluğa sahip varlık katmanının bu tarz lafızlarla ifade edilmesinin imkânsız olduğu ileri sürülse bile bunun lafzî bir tartışmaya mebnî olduğu gerçeğini unutmamak gerekir.⁴²⁶

Yukarıda belirttiğimiz üzere Hillî, Kâtibî'nin bütünün illetinin zorunlu olarak bütünün her bir parçasının da illeti olmayabileceğine ilişkin itirazına haklılık payı vermez. Zira ona göre, bütün dediğimiz yapı parçaların eklemelenmesinden sonra oluşan heyet ve sûrete indirildiği zaman, bütünün illetinin her bir parçanın da illeti olması zorunluluk arz etmez. Bununla birlikte bütün denilen yapı şayet salt birleşme ve eklemelenmeden ibaret olursa, o zaman bütünün illetinin her bir parçasının da illeti olması söz konusu olabilir. Çünkü bütün dediğimiz şey, aslında mahza fertlerin toplamından ibaret olup bunun ertesinde oluşan sûret şeklinde değerlendirilmez. Ancak Hillî, bazı muhakkik isimlere de nispet ettiği bu görüşün tartışmalı noktalardan yoksun kalmayacağını belirterek bir başka çözüm yolu önermeye çalışır. Ona göre, mümkün fertlerden oluşan bütünün tam illetinin her bir fert için de tam illet olma hüviyeti olmadığı takdirde, bazı fertlerin tam illetin varlığından müstağni kalması gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Halbuki bütün dediğimiz yapının bu fertlere dayanarak oluşması kaçınılmazdır. O halde bütünün tam illetinin aslında bütünün de tam illeti olmadığı şeklinde çelişkili bir sonuç ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bütüne etki eden illetin bütünün her bir parçasına da etki etmeyebileceği şeklindeki çıkarımdan hareketle teselsülün imkânından bahsedebilmek, Hillî'ye göre kabul edilemez.⁴²⁷ Hillî'nin, tam illet kavramından hareketle bütün parça ilişkisini analiz ederek Tanrı kanıtlamasına dair görüşünde İbn Kemmûne'nin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Hillî, bütüne etki eden illetin bütünün her bir parçasına da etki etmeyebileceğini ileri süren Kâtibî'nin, tam illet ile bileşik ma'lûl arasındaki ilişkiye yer verdiğini belirttikten sonra söz konusu delilin doğru olabilmesi için tam illetin de ma'lûl gibi bileşik bir hüviyetinin olması gerektiğini belirtir. Zira Kâtibî'nin zikrettiği üzere iki parçadan oluşan ma'lûlün bir parçasının diğerine önceliği durumunda ya

⁴²⁶ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s.181.

⁴²⁷ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s.100. Şîrâzî'nin benzer cümleleri için bkz. Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 22a.

parçalardan ilki ya da ikincisiyle birlikte illetinin var olması gerekir. Şayet illet, bileşik ma‘lûlün ilk parçasıyla birlikte var olursa o zaman ikinci parçanın tam illeti olmuş olur ki bu durumda, ma‘lûlün zamansal açıdan tam illetin varlığından sonraya kalması gerekecektir. Bu ise Kâtibî nezdinde imkânsızdır. Aynı şekilde illetin bileşik ma‘lûlün ikinci parçasıyla birlikte olması halinde, ilk parçanın tam illeti olmasıyla ma‘lûlün, illeti bu sefer öncelemesi gibi imkânsızlık ortaya çıkacaktır. Kâtibî’nin temel tezi tam illetin ma‘lûle etki etmesine karşılık ma‘lûlün bileşik olan her bir parçasına zorunlu olarak etki etmeyeceği iddiasından hareketle, aslında teselsülün geçersizliği için temel ilkelerden biri olan bütünün illetinin aynı zamanda bütünün her bir parçasının da illeti olmasının zorunlu olmadığını göstermeye çalışmaktan ibarettir. Hillî, Kâtibî’nin bu argümanına karşılık tıpkı bileşik ma‘lûl gibi illetin de bileşik bir yapısının olması halinde söz konusu geçerlilikten bahsedilebileceğini belirtir. Yani illetin iki parçadan oluşan bileşik bir hüviyetinin olması halinde, bu parçalardan birinin ma‘lûlün bir parçası için tam illet olup onunla birlikte var olmasının yanında, illetin ikinci parçasının da ma‘lûlün sonra gelen parçasıyla birlikte meydana gelmesi söz konusu olabilir. Yani tam illetin bir parçası sonrakiyle birlikte olurken, bir diğer parçası da öncekiyle birlikte var olabilir. Bu halde bile bütüne etki eden tam illetin bütünün parçasına da etki etmesi ilkesine hâlel gelmediği söylenebilir. Nitekim tam illet, bileşik ma‘lûlün bir parçasıyla var olurken, diğer parçası da ma‘lûlün önceki parçasıyla var olmuş olur ki böylece bütüne etki eden illetin aslında bütünün her bir parçasına da etki etmesi söz konusu olacaktır.⁴²⁸

Şîrâzî, bütünün illetinin bütünün her bir parçası için de illet olması halinde bileşik ma‘lûlün parçalarının tam illetin varlığı karşısında önce veya sonraya kalmasının doğurduğu imkânsızlıkları bertaraf etmek için Kâtibî’nin soyut bir zeminde zikrettiği delili spesifik bir örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre tahta ve yataklık sûretinden oluşan yatağın, bileşik ma‘lûl olarak her bir parçasının diğerini zamansal açıdan öncelemesi mukadderdir. Yani maddî illet olarak tahta, sûrî illet kıvamındaki yataklık sûretinden zamansal açıdan önce gelir. Bu ikisinin bir bütün oluşturmalarını sağlayan tam illeti, şayet salt tahtayla birlikte var olmuş olursa, bileşik ma‘lûlün kendisi olan yatağın tam illetin varlığı anında yok olması gerekir. Bu ise ma‘lûlün tam

⁴²⁸ Hillî, *Îzâhu’l-Makâsıd*, s. 101.

illetin varlığından geri kalamayacağı ilkesi gereği imkânsız bir durumdur. Şayet tam illet, salt yatağın sûretiyle birlikte var olursa o zaman ma‘lûlün tam illetin varlığını incelemesi gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Zira bir nesnenin tam illetin varlığına karşılık, sanki onunla birlikte değilmişçesine bir etkiye maruz kalmaması düşünülemez.⁴²⁹ Dolayısıyla bütüne etki eden illetin aynı zamanda bütünün her bir parçasına da etki edip etmemesinin teselsülün geçersizliğinin kabulü veya reddi noktasında önemli bir yer işgal etmesine karşılık, Kâtibî ve şârihlerin farklı delillendirmeler eşliğinde pozisyonlarını güçlü kılmaya çalıştıkları söylenebilir.

Hillî, teselsül eden varlıklardan oluşan bütünün illetinin, bütünün kendisi veya bütünün bir parçası olmaması halinde son seçenek olarak bütünün haricinde kalmasını bütün mümkünlerin içerilmiş olması şartına bağlayan Kâtibî’nin tutumunu eleştirir. Kâtibî, sonsuz fertlerden oluşan birden çok mümkünler serisini bütün mümkünleri içerdiği varsayılan tek bir bütüne indirgemeyerek Tanrı kanıtlamasının bu yöntemle zorunlu bir hal almayacağını ifade etmiştir. Hillî ise teselsül eden silsilenin haricinde kalan unsurun ya mümkün ya da zorunlu olabilme seçeneklerinden ilki olması halinde zaten bütüne dahil edilmesi gerektiğini ifade eder. Zira bu bütün içerisinde illet ve ma‘lûllerin tamamının olduğunun peşinen kabul edilmesi gerekir. İster illet isterse de ma‘lûl statüsünde olsun bütün mümkünler kategorisinin bütünün içerisinde var olduğu kabul edildikten sonra, başka mümkünlerin de hariçte kalabileceği iddiası gerçekçi değildir. Çünkü o vakit hariçte kalan mümkünlerin de illetinin olması gerekir.⁴³⁰

Kâtibî, teselsül eden bütünün zorunlu olarak mümkünlerin tamamını içermeyebileceğinden hareketle teselsül eden birden çok mümkünler silsilesinin varlığının olabileceğini iddia eder. Şîrâzî ise bunun zayıf bir çıkarım olduğunu düşünür. Çünkü teselsül eden mümkünlerden oluşan bütün denilirken, hiçbir mümkün ferdinin kendisinin kapsamı dışında olmadığı bir kümenin varlığı öngörülmektedir. Bunu görmezlikten gelip sonsuza değin teselsül eden mümkünlerden oluşan bir bütünün yine aynı niteliğe sahip bir diğer bütünü sonsuz bir şekilde kuşatabileceğini

⁴²⁹ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 22a.

⁴³⁰ Hillî, *İzâhu’l-Makâsıd*, s. 101.

sürmenin haklı bir gerekçesi yoktur. Buradan hareketle teselsülü geçersiz kılmak, tıpkı Hillî’de olduğu gibi Şîrâzî açısından doğru bir yöntem değildir.⁴³¹

Hillî, son olarak bütünün haricinde kalan unsurun Tanrı olduğu kabul edilse bile yine de asıl amaç olan teselsülün geçersizliğine hâlel gelmeyebileceğini ileri süren Kâtibî’nin görüşünü de eleştirir. Zira son ma‘lûlün bir tarafı, Tanrı’nın bir diğer tarafı oluşturduğu düzen içerisinde teselsülün hââa geçerli olabileceğini söylemenin akledilir bir tarafı yoktur. Çünkü mümkünler silsilesinden oluşan bir taraf ile Tanrı arasında hâlâ teselsülün geçerli olabilmesi, belirlenmiş iki varlık kategorisi arasında sonsuz varlıklar âleminin olmasının imkânsızlığından ötürü ileri sürülemez. Dolayısıyla mümkünler serisini içeren bütünün sonlu bir yapısının olması kaçınılmazdır.⁴³²

Hillî, teselsülün geçersizliğinin Tanrı kanıtlanması için salt bir öncül olmasına binâen doğrudan amaçlanan bir içeriğinin olmadığını belirten Kâtibî’nin tutumunu sert bir şekilde eleştirir. Kâtibî nezdinde teselsülün geçersizliği ispat edilmeksizin asıl amacı teşkil eden Tanrı kanıtlanmasına erişildiğinde bir daha bunun iptali için bir soruşturma içerisine girmenin bir anlamı yoktur. Kâtibî için asıl kritik olan kısır döngünün geçersizliği olup, teselsülün geçersizliği ortaya konulmasa bile Tanrı kanıtlanmasına bir etkisi yoktur. Ancak Kâtibî’nin Tanrı kanıtlanmasında asıl endişesinin teselsülün geçersizliğinin bir öneminin olmadığını söylemekten ziyade bunun vaki olsa bile kesin öncüller eşliğinde ispat edilmesi gerektiği yönündedir. Bununla birlikte Hillî, Kâtibî’nin bu endişesinin haklılık payı içermediğini net bir şekilde belirtir. Zira her ne kadar Kâtibî için teselsülün geçersizliği başat bir etken olmasa bile, Hillî’ye göre bunu dikkate almaksızın Tanrı kanıtlanmasının yapılabileceğini temellendirmek olası değildir. Buna rağmen Hillî’nin belirttiği üzere Kâtibî, Tanrı kanıtlanmasının umûr-ı âmme bölümü içerisinde yer alan zorunlu-imkân-imkânsızlık meselesi çerçevesinde ele alınan boyutunun daha elverişli olduğu kanaatindedir. Hillî ise kısır döngü ve teselsülün geçersizliğini içermesi hasebiyle her iki bağlam arasında Tanrı kanıtlanmasını formüle etmek için bir fark olmadığı kanaatindedir.⁴³³ Yani imkân delilinin varlığın doğası ve taksiminin yanı sıra kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine

⁴³¹ Şîrâzî, *Kitâbü’l-Fevâid*, 22a.

⁴³² Hillî, *Îzâhu’l-Makâsıd*, s. 101.

⁴³³ Hillî, *Îzâhu’l-Makâsıd*, s. 102.

dayanan ikili yönteminin nihâî olarak aynı amaca hizmet etmesi olasıdır. Bununla birlikte öncelik olarak kısır döngü ve teselsülün geçersizliğine başvurmak açısından Kâtibî ve Hillî açısından farklılık vardır.

Hillî, illetlerin sonlu oluşunu kanıtlayıp teselsülü geçersiz kılmak için birtakım delillendirmelerin zikredildiğini belirtir. İlki, *burhân-ı tatbîk* olup biri diğerinden bir miktar fazla olan sonsuz iki silsilenin çakışma veya çakışmama ihtimallerini saçmaya indirgeyerek her ikisinin de sonlu olmasını temellendirerek teselsülü geçersiz kılar. Diğerisi ise belirli spesifik bir ma'lûl ile her bir illetleri arasında sonsuz illetlerin olmamasıyla bütün illetlerin de sonlu olmasını ifade eden delildir. Zira sonsuz illetler olursa, sonsuzun iki sınırlı bir yapı tarafından kuşatılması gibi bir problem ortaya çıkacaktır. Yukarıda zikredildiği üzere Kâtibî, her iki delilin de zayıf niteliklere sahip olduğunu ifade edip teselsülün geçersizliği için daha muhkem delillerin ortaya konulması görüşündedir. Hillî, biri diğerinden bir miktar fazla olup sonsuz olduğu varsayılan iki bütünden birinin diğerine tevehhümle çakışmasının kesilmesi halinde, ikinci silsilenin nihâyete erişerek sonlu olacağını kabul etmeyen Kâtibî'nin eleştirisini son derece düşük bir seviyeye sahip olmakla niteler.⁴³⁴ Çünkü Hillî'ye göre çakışmanın hem vehim kuvvetiyle olduğunu söyleyip hem de daha sonra her iki bütünün parçalarını karşılaştırmaya yönelik vehim gücümüzün eksikliğini ileri sürmek çelişkili bir durum arz eder. Ayrıca tatbîk için vehim kuvvetinin etkin olması zorunluluk arz etmemektedir. Zira Hillî'ye göre aklî gücümüz, sonsuz olduğu varsayılan iki bütünün birbiriyle ilişkisine hükmeden konumundadır. Hillî, zihnin iki sonsuz bütün arasında gerçekleştirdiği bir varsayım olduğu için tatbîk delilini rasyonel bir bağlam içerisinde değerlendirmek gerektiği kanaatindedir. İnsan, aklî gücü sayesinde eşit bir şekilde mevcûd ve yok olanlar arasında hükme varabilir. Hillî'ye göre sonsuz olduğu varsayılan bütünlerin doğrudan hariçte tahakkuk etme boyutu olmadığı için söz konusu imkânsızlıkları tatbîk deliline irca edilmemesi gerekir. Zira tatbîk delilinin esas itibarıyla insan zihninin varsaydığı bir çıkarım olarak zihinsel gerçekliğe sahip olması, bu delilin yanlış bir varsayıma dayandığını göstermemektedir. Nitekim sonsuzluğu akledabilen aklî gücümüzle sonsuz olduğu varsayılan iki bütünün parçalarını her birinin diğerine karşılık gelmesi kıstasından hareketle çıkarıma

⁴³⁴ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 105.

ulaşmak pekala mümkündür. Zaten tatbîkin imkânı, sonsuz olduğu varsayılan iki bütünün gereği olarak anlaşılabilir. Kâtibî, sonsuz iki bütünün parçalarının birbirine tatbîk edilmesinin kesilmesiyle nefsü'l-emr açısından da kesintinin meydana gelmesinin reddedilebileceğini belirtir. Hillî ise bu itirazın haklı olabilmesi için nefsü'l-emr doğruluk düzlemi açısından tahakkuk etmiş iki bütünün varlığının olup aklın, bunların haricî parçaları arasında tatbîki icra etmesinin gerekli bir şart olduğunun altını çizer. Ancak durum bundan ibaret olmayıp sonsuz olduğu varsayılan iki bütünün aklî itibarlardan müteşekkil olduğu unutulmamalıdır. İnsan, bu aklî itibarları harice dayandığında bunların sonlu bir yapısının olduğuna hükmeder.⁴³⁵

İbn Mübârekşâh, felâsifenin hem *burhân-ı tatbîkin* doğruluğu hem de zamansal açıdan hâdis varlıkların sonlu olmadığı iddiasını kabul etmelerinin çelişki arz ettiği itirazına katılmaz. Çünkü hâdis varlıkların fertlerinin tamamı birlikte mevcut olmadığı için söz konusu itiraz, onlara yönelik ileri sürülemez. O halde teselsülün geçersizliğini sağlayan *burhân-ı tatbîkin* felâsife açısından kabul görmesi, hâdislerin zamansal açıdan sonlu olmaması gerektiği tezleriyle çelişmez. Yani *burhân-ı tatbîk*, geriye doğru teselsül eden hâdis varlıkların fertlerine uyarlanacak bir mâhiyete sahip değildir. Zira *burhân-ı tatbîk* için hariçte mevcut olduğu varsayılan bütün tikel olguların eşzamanlı birlikteliğinin ve peşi sıra var olması zorunluluk arz eder.⁴³⁶ Bundan dolayıdır ki teselsülün geçersizliğinden bahsedilebilmesi için mutlak olarak mümkün nesnelerin tamamının varlığa gelip sonsuza değin birbirine dayanmaş olması gerekir. Yoksa teselsül eden parçaların tamamının haricî varlık düzleminde gerçekliğinin olmaması halinde zaten *burhân-ı tatbîkin* geçerliliğinden bahsedilemez. Çünkü hâdis varlıkların teselsülünde bütün unsurlar aynı anda var olamadıkları için unsurlar arasında bir karşılaştırma yapılması mümkün değildir. Buna binâen felâsife açısından feleklerin zamansal açıdan ezelî hareketinin aklen savunusunda bir beis yoktur.

Kâtibî'nin, kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle Tanrı kanıtlamasına dair ortaya konulan imkân deliline yönelik itirazları ve onun başta Ebherî olmak üzere beslendiği kaynaklara değindikten sonra şârihlerin teselsülün geçersizliği noktasında eleştirel söylemlerini açığa kavuşturmaya çalıştık. Kısır

⁴³⁵ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s.106. Şîrâzî'nin benzer cümleleri için bkz. Şîrâzî, *Kitabü'l-Fevâid*, 22a.

⁴³⁶ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 188.

döngünün geçersizliği noktasında Kâtibî ve şârihlerin konsensüse varan açıklamalarının, illetin ma‘lûle ontolojik önceliğinin nedensellik ilişkisini sağlayan kurucu bir ilke olarak benimsenmesinden ileri geldiği söylenebilir. Kâtibî’nin, teselsülün geçersizliğinin Tanrı kanıtlamasında önemli bir fonksiyonunun olmadığı görüşüne sahip olmasına karşılık, Hillî ve diğer şârihlerin teselsülün geçersizliği için dile getirilen delillere yönelik itirazlara cevap vererek zayıf noktaların tashih edilmesi noktasında önemli bir çaba içerisinde oldukları söylenebilir. Kâtibî’nin temel gayesi, Tanrı kanıtlamasında teselsülün geçersizliğine ilişkin başta *burhân-ı tatbîk* ve *burhân-ı ‘arşî* olmak üzere kendisine tevârüs eden birikimi tahkik ederek delilleri sağlam bir Tanrı kanıtlamasını ortaya koymaktır. Şârihlerin de kimi zaman Kâtibî’nin itirazlarına katılmayıp, kısır döngü ve teselsülün geçersizliği bağlamında Tanrı kanıtlamasına dair görüşlerin gittikçe daha dakik bir forma girmesini sağlamıştır. Şimdi Tanrı kanıtlaması kadar ma‘lûllerin varlığına etki etmesi yönüyle tanrısal niteliklerin mâhiyeti ve bunun Tanrı tasavvurunun şekillenmesindeki etkilerini ele almaya geçebiliriz.

3.2. Nedensellik ve Tanrı Tasavvuru

Kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle İlk İlet’in varlığını kanıtlamadan sonra O’na ilişkin tasavvurumuzun oluşabilmesi için nitelikleri ve fiillerinin müstakil olarak ele alınması gerekir. Çünkü İlk İlet’in varlık statüsü gereği hiçbir illetinin olmaması ile nasıl bir varlık olduğu sorusunun birbirine indirgenmesi mümkün değildir. Bu bağlamda ma‘lûlün varlığa gelişi için Tanrı’nın zâtını yeterli görenler ile O’nun zâtına zâit niteliklerin olması gerektiğini söyleyen iki temel bakış açısının olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığını kanıtlamadan sonra merak uyandıran temel sorun, Tanrı’nın var edici fâil illet olarak zâtının tek başına mı yoksa zâtı ile birlikte özsel birtakım niteliklerin etkisiyle mi tam illet olma hüviyetini gerçekleştirdiğidir. Özellikle Tanrısal bilgi, kudret ve iradenin anlamı ile her birinin O’nun zâtıyla olan ilişkisinin irdelenmesi gerekir.

Tanrı’nın salt zâtının tam illet olarak ma‘lûlün varlığa gelişinde etkin olduğunu savunanların O’nun bilgi, kudret ve özellikle irade niteliğinin etkisini kabul etmeleri, söz konusu niteliklerin birbirleriyle olan ilişkileri ve mâhiyetlerine dair farklı bakış açılarının öne sürülmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Tanrı’nın ontolojik basitliği

gereği söz konusu özsel nitelikleri zâta indirgeyen İbn Sînâcî görüşün aksine, Tanrısal nedenselliğin tesisinde O'nun zâtı ve niteliklerinin birlikte etkin olduğunu savunan kelâmcı yaklaşıma göre niteliklerin zâta indirgenmesi başta niteliklerin semantik anlamlarının ortadan kalkması gibi birtakım problemlerin ortaya çıkmasına yol açar. Nitekim Tanrının salt fâil illet olarak kanıtlanması, O'nun varlığını ve âleme etkisini anlayabilmek için yeterli bir açıklama değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı kadar nasıl bir varlık olduğunun anlaşılmasında kendisine atfedilen niteliklerin dilbilimsel ve metafiziksel içeriğine dair yorumlamalar, Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde başat bir role sahiptir.

Tanrının salt zâtının mı yoksa özsel nitelikleri aracılığıyla mı ma'lûlün varlığına etki ettiği sorunu, farklı Tanrı tasavvurlarının oluşmasını sağlaması kadar nedenselliğin temel aksiyomlarının şekillenmesinde de önem arz eder. Bu bağlamda bilgi, kudret ve irade niteliklerine dair açıklamaların belirleyici bir rol üstlendikleri söylenebilir. Nitekim Tanrı'nın zâtından başka müstakil ontolojik hüviyetleri olan nitelikleri kabul etmeyenlere göre O'nun zâtının zorunluluk karakteri (mûcibûn biz-zât), tek başına ma'lûlün varlığı için yeterli gerekçeyi oluşturmaktadır. Tanrı'nın zâtına özgü zorunluluğun âlemin varlığa gelişini açıklamada yeterli görmeyenlere göre ise Tanrı'nın ihtiyâr sahibi bir fâil olması (fâil-i muhtâr), ma'lûllerin varlığa gelişini sorunsuz bir şekilde açıklayabilmenin yanı sıra doğru Tanrı tasavvurunun oluşmasında kabul edilmesi gereken temel kriteri oluşturmaktadır. Öncelikle Tanrısal nedensellik bağlamında mezkûr ilâhi niteliklerin mâhiyeti ve O'nun zâtıyla ilişkisine değindikten sonra, Tanrı'nın salt zâtıyla mı yoksa özellikle zâtına zâit irade niteliğiyle mi ma'lûlün varlığını gerektirdiğini inceleyeceğiz. Böylece Kâtibî ve şârihlerin Tanrı tasavvuru ve nedensellik arasındaki ilişkisinin tesis edilmesinde kendilerine tevârûs eden yaklaşımlardan hangisini tercih ettiklerini veya kendilerine özgü bakış açılarını öğrenmiş olacağız.

3.2.1 Tanrısal Nedensellik Bağlamında İlâhi Nitelikler

Tanrı'ya atfedilen niteliklerin ontolojik statüsünü belirgin kılmada iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. İlki, Tanrının İlk İlet olarak her türlü ontolojik bileşiklikten uzak kalabilmesi için nitelikler ile zât arasında özdeşliği ön plana çıkaran

yaklaşımıdır. İkinci yaklaşıma göre ise Tanrı için mâhiyet ve varlık arasında bir ayrım söz konusu olabildiği gibi zâttan ayrı niteliklerin varlığı kabul edilebilir. İlk yaklaşıma göre Tanrı'nın basit varlık olarak telakkî edilmesi, zât ve nitelikleri arasında özsel bir ayrıma gidilmemesini gerektirir. Aksi halde Tanrı'nın zâtının ve niteliklerinin ayrı birer hüviyetlerinin olması, O'nun birliği ve basitliğine hâlel getirecektir. Buna karşılık Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetinin olması gibi zâtına zâit niteliklerin de pekala tasavvur edilebileceğini temellendirmeye çalışan düşünürlerin de olduğu söylenebilir.⁴³⁷

İlk yaklaşımın önemli savunucularından biri olan İbn Sînâ, Tanrı'nın basitliğine hâlel getirdiği için zâta zâit niteliklerin varlığını kabul etmez. Öyle ki ister cismânî ister aklî olsun her türlü nitelikten O'nun zâtının münezzehe olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın zâtıyla niteliklerinin özdeş olduğunu ileri sürmekle birlikte, niteliklerin çokluğu sebebiyle O'nun zâtının çoklu bir yapıya evrilmediğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü niteliklerden her biri diğer niteliğe kıyasla kendine yer edinir.⁴³⁸ Yani Tanrısal niteliklerin birbirine indirgenerek nihâî olarak Tanrısal zâtın ve bilginin farklı yansımaları olarak telakkî edilmesi gerekir.

İbn Sînâ, Tanrısal bilginin mevcutların bilgisinden etkilenen edilgen bir pozisyonunun olmayıp O'nun bilgisinin varlığın ortaya çıkışının illeti konumunda olduğunu düşünür. O'nun bilgisinin varlığı meydana getirmesi için sürekli yenilenen bir irade veya aracı aletlere ihtiyacı olamaz. Bundan dolayıdır ki O'nun bilgisi iradesinin aynısı olup bunların hepsi zâtının gereği olarak tahakkuk eder. Zaten O'nun zâtına ters bir şey olsaydı, o şeyin varlığa gelmesinden bahsedilemezdi. O'nun bilgisinin zâtından neşet etmesi de, her şeyin en güzel ve iyi olması sonucunu doğurmaktadır.⁴³⁹ Nitekim Tanrısal inâyet gereği zâtının akıl, aşk ve iyilik içermesi ma'lûllerin varlığa gelişinde haricî bir amacın gözetilmediğini gösterir. O'nun mahza zâtı, varlıkların meydana gelişinin temel ilkesi olup zâtının haricinde bir amaca ve inâyete göre hareket etmesi mümkün değildir.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51/1 (2010), s. 60.

⁴³⁸ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 69, 118.

⁴³⁹ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 337-339.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 470.

İbn Sînâ, Tanrı'nın kudret sahibi olmasını, dilediği zaman istediği şeyi var edebilmesi olarak açıklar. Bu bağlamda o, Tanrı'nın farklı zaman dilimlerinde dilediği şeyi aynı şekilde dilemeyebilmesi anlamıyla kudret sahibi olmadığını ifade eder. Çünkü O'nun kudret sahibi olması dilediğinde istediği şeyin varlığa gelebilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁴¹ İbn Sînâ, Tanrısal kudretin bilme gücüne ilişkin olup imkân halinden yoksun olduğunu özellikle belirtir. Ona göre kudretin esas işlevi, Tanrısal irade neticesinde fiilin O'ndan meydana gelmesidir. İnsana ait bir nitelik olarak kudretin ise imkândan yoksun olması düşünülemediği için kuvvetle ilintili olması söz konusudur.⁴⁴²

İbn Sînâ, Tanrı'nın irade sahibi olmasını, O'nun meydana gelen her şeyin bilgisine sahip olup bundan razı olması şeklinde açıklar. O, Tanrı'nın zâtını bütün şeylerin meydana gelmesini sağlayan ilke mesabesinde görür. Tanrı'nın zâtından kaynaklanan şeylerin zıttının O'nun zâtından neşet etmesi düşünülemez.⁴⁴³ Çünkü İbn Sînâ, Tanrısal ve insanî iradenin aynı mâhiyete sahip olmadığını vurgular. Zira Tanrı'nın fiillerini bir amaca göre işlememesi en bariz farklılık olarak dile getirilebilir. O'nun iradesinin aklî bir temele dayanması, mahza zâtının baskın olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanın idrak ve fiilin farklı bileşenlerinin olmasına karşılık, O'nun idraki ve var etmesi farklı güçlerin bir araya gelmesine bağlı değildir.⁴⁴⁴

İbn Sînâ, irade niteliği gibi Tanrı ve insan için kullanılan ihtiyâr anlamının birbirine indirgenmemesi gerektiğini belirtir. Zira örfen kuvveyi barındıran ihtiyârın bilfiil tahakkuk edebilmesi için müreccih ihtiyacı gerekir. Bunun için ya zâtından ya da haricî bir etkenin etkisiyle fiilin ortaya çıkışı gerçekleşir. Tanrı ise seçimlerinde buna benzer bir etkene muhtaç kalmadığı için zâtından dolayı fiilini işlemektedir. Yani Tanrı'nın kuvveden fiil durumuna geçerek seçimini icra ettiği söylenemez. O, her zaman bilfiil muhtâr konumunda olduğu için yaptığı şeyin dışında bir başka alternatifle bağlı kalarak fiilini icra etmemektedir. İbn Sînâ, Tanrısal fâilliğin ve gayenin birbirinden farklılaşan iki yönü olmadığı için O'nun haricindeki bir unsura bağlı kalarak nesneleri meydana getirmediği kanaatindedir. Tanrı'nın hakikî manasıyla

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 271-272.

⁴⁴² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 20.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 271-272.

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, C. 2, s. 112.

muhtâr ve özgür olması için iradesinin birbiriyle çekişen iki güce sahip olması gerekmemektedir. O'nun varlığının zâtından neşet etmesi gibi kudretinin, iradesinin ve ihtiyârının da zâtından kaynaklı olması gerekir.⁴⁴⁵

Yukarıdaki açıklamalar ışığında İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendisi haricindeki bütün ma'lûlleri içeren bir kavram olarak âlemi yaratırken muhtâr olmadığı söylenemez. Zira O'nun muhtâr olmaması, âlemin varlığının rızası olmadan zorunlu olarak meydana gelmesini ifade eder. Ona göre, Tanrı'nın en iyi düzeni seçip eylemesiyle aynı zamanda bu durumun tersini de seçebilmesinin zorunluluk arz etmesi, muhtâr olmayı ifade etmez. Dolayısıyla mevcut durumun tersini gerçekleştirme imkânı olmadığı zaman O'nun muhtâr olmayacağı iddiasına karşılık, ihtiyârın O'nun zâtının en iyi olanı seçmesiyle asıl irtibatlı olduğu söylenebilir. O'nun irade sahibi olması, zâtının dışında hiçbir ğarazının olmaması demektir. İnsanların iradesi ise farklı amaç ve sâiklerle hareket etmektedir.

İbn Sînâcî metafizik sisteme karşı eleştirel tavır takınan Gazzâlî, Tanrısal niteliklerin İbn Sînâcî bakış açısıyla kabul edilmesi halinde O'nun fâil illet olma hüviyetinin ortadan kalkacağı kanaatindedir. Nitekim Gazzâlî, fâil illetin bilgi, irade ve ihtiyâr sahibi olmasının temel koşullar olarak kabul edilmesi kanaatindedir. O, İbn Sînâ'nın bilgi, kudret ve irade gibi nitelikleri açıklama çabasına karşılık, bunların hakikî anlamlarının ortadan kaldırıldığını düşünmektedir. Zira İbn Sînâcî anlayışı esas aldığımızda Tanrı'nın bırakın irade hiçbir niteliğe sahip olmaması görüşünün ön plana çıktığını ifade eder. Nitekim Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ ve takipçilerinin yoktan yaratma yerine sudûra dayalı var etme modelini benimsemeleri, ma'lûlün ortaya çıkışının zorunluluğunu kaçınılmaz kılmaktadır. Ona göre Güneş'in ışığından ayrılmayışı gibi illet ve ma'lûl ilişkisinin zorunluluğu gereği âlemin varlığa gelişi, Tanrısal fâiliyet sürecinde iradenin ve ihtiyârın devrede olmadığını gösterir. Tanrı'nın âlemin varlığa gelişini zorunlu olarak gerektirmesi ise insanın gölgesinin varlığı üzerinde etkinliğinin olmaması gibi Gazzâlî açısından bir anlam ifade etmemektedir. Zira bu tarz örneklerde görüldüğü üzere fâil illetin hakikî olarak ma'lûlün varlığına etkisi söz konusu değildir. Bundan dolayı fâil illetin bir yönüyle illet olmasından ziyade, fiilin irade ve ihtiyâra

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 122-125.

göre meydana gelmesi Gazzâlî açısından temel ilkeyi oluşturmaktadır. Gazzâlî, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan nedensellik ilkesine göre âlemin varlığının kaynağı olmasının irade niteliğinin esas anlamını dışladığını düşünür. Ona göre, İbn Sînâ Tanrısalsal fiillerin tahakkukunda irade niteliğini kullanmasına rağmen hakikî anlamını reddetmektedir. Çünkü âlemin kıdemini kabul etmenin gereği olarak Tanrısalsal fiilin hudûsa konu olması söz konusu olamaz.⁴⁴⁶

Gazzâlî, Tanrısalsal fiillerin kaynağının mahza zâtı yerine irade niteliği olduğunu kelâmî görüşlerini yansıttığı **el-İktisâd** adlı eserinde de yineler. Buna göre O'ndan meydana gelen fiilin farklı özellik ve şekillerde olması mümkündür. Fiilin birden çok seçenek içerisinde spesifik bir tarzda meydana gelmesi müreccihin varlığı sayesinde. Bu müreccihin salt O'nun zâtı olduğu iddiası ileri sürülemez. Çünkü O'nun zâtının zıt iki şeye olan nispeti tek bir şey olup, bunlardan birinin diğerinin yerine tercih edilmesi tahsis görevini üstlenen bir müreccihle gerçekleşir. O'nun zâtı gibi kudret ve bilgi niteliği de fiilin meydana gelmesi için tek başına yeter sebep değildir. Ayrıca kudret niteliğinin nispetinin de tek bir şey olup bilgi niteliğinin de müessir olma özelliği bulunmamaktadır. Çünkü bilgi niteliğinin iki mümkün varlıktan birini diğerine tercih etme fonksiyonu bulunmamaktadır. Tanrı, bilgisi gereği âlemin varlığa geliş anının öncesi veya sonrasında da vuku bulabileceğini bilirken, irade niteliği âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesini sağlar.⁴⁴⁷

Gazzâlî'ye göre Tanrısalsal niteliklerin her birinin farklı bir işlevi olmasına karşılık felâsife, âlemin varlığa geliş için Tanrı'nın zâtının tek başına yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı da onlara göre Tanrı'nın zâtına zâit bir nitelik olarak iradenin varlığını ileri sürmenin bir gerekçesi yoktur. Ayrıca Tanrı'nın zâtı kadîm olduğu için âlemin de kadîm olmasında tıpkı ma'lûlün illete veya ışığın Güneş'e nispeti gibi bir beis görmemişlerdir. Gazzâlî'ye göre kelâmcılar, değişikliğe ve zamansalsal hudûsa maruz kalmaksızın kadîm bir nitelik olan iradenin taalluk etmesi

⁴⁴⁶ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 128, 136. Gazzâlî'den sonra İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvuru ve yaratma anlayışına yönelik eleştirilerin sürdüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda Mu'tezilî bir âlim olan İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) görüşlerini ele alan bir makale için bkz. Mehmet Sami Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", **Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 9 (2021), s. 95-103.

⁴⁴⁷ Gazzâlî, **el-İktisâd fî'l-İtikâd**, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2012, s. 138.

sayesinde âlemin varlığının sonradan gerçekleştiğini kabul ederler.⁴⁴⁸ Tıpkı Gazzâlî gibi Fahreddîn er-Râzî de, İbn Sînâ'nın bilgi, kudret, irade niteliklerini birbirinden ayrı tutmaksızın O'nun zâtının varlığıyla özdeş kılmasını eleştirir. Ona göre Tanrı, zâtından başka iradeyle nitelenen bir varlıktır. Zira varlık âleminin çeşitliliği ve farklılığı O'nun için irade niteliğinin olmasını gerekli kılmaktadır.⁴⁴⁹

Tûsî, Gazzâlî'nin Tanrısal niteliklerin mâhiyetine ve varlığına ilişkin İbn Sînâ eleştirilerinin haklılık iddiasına karşı çıkararak, esasında Tanrısal ihtiyâr anlamının her birisi tarafından farklı anlamlarla kullanılmasının tartışmanın seyrini belirlediği kanaatindedir. Çünkü İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin Tanrısal niteliklerin mâhiyetini ve O'nun zâtıyla olan ilişkisini açıklarken esasında tenzih kaygısı açısından ortak bir noktaları olmakla birlikte, her birinin farklı metafiziksel sâiklerden hareket ettiği gerçeği unutulmamalıdır. Zira İbn Sînâ'nın bağlı olduğu felâsife geleneği, Tanrısal fiilin sürekli O'ndan meydana gelmesinin zorunluluğu anlamını esas alırken, kelâmcılar O'ndan kaynaklanan varlıkların süreklilik arz etmesini kabul etmezler.⁴⁵⁰ Tûsî ise uzlaştırmacı bir tavır takınarak Tanrısal kudreti O'ndan fiilin meydana gelmesinin elverişli olması bağlamında ele alırken, iradenin varlığı veya yokluğunun kudrete eklenmesiyle mümkünün iki tarafından birinin tercihi şeklinde anlaşılmasının felâsife tarafından reddedilmediğini belirtir. Ona göre asıl tartışma noktası, kudret ve iradenin birarada olması halinde Tanrısal fiilin bu iki niteliğe eşlik etmesinin zorunlu olup olmamasına dayanır. Nitekim felâsife, kudret ve iradenin birlikteliğinin gereği olarak Tanrısal fiilin zorunluluk arz ettiği görüşünde iken, kelâmcılar ise Tanrısal fiilin bu şekilde zorunlu olarak meydana gelmesinin imkânsızlığına hükmetmişlerdir.⁴⁵¹

Kâtibî'nin hocası Ebherî, Tanrı'nın zâtına yerleşmiş niteliklerinin olmaması gerektiği kanaatindedir. Zira O'nun zâtının haricinde kalan bütün her şeyin mümkün kategorisinde olması, bu tarz niteliklerin de Tanrı'nın zâtı gibi zorunlu olamayacağını gösterir. Çünkü niteliklerin de başkasıyla kâim olma durumu olduğu için ontolojik açıdan mümkün olmaları kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bununla birlikte Ebherî, Tanrı'ya atfedilen niteliklerin ferdiyet, birlik gibi *selbî* veya ilke ve yaratıcı olma gibi

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 170.

⁴⁴⁹ Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 456.

⁴⁵⁰ Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 259.

⁴⁵¹ Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 494-495.

izâfî olabileceğini ifade eder. Nitekim insanın sağ tarafından sol tarafına yönelmesi gibi kendi zâtında değişikliğe yol açmayan *izâfî* niteliklerin, herhangi bir varlığın zâtına içkin olmasından bahsedilemez.⁴⁵² O halde Tanrı'nın zâtına yerleşmeksizin *izâfet* kabilinden niteliklerin olmasının, Tanrı'nın ontolojik basitliğine hâlel getirdiği söylenemez.

Kâtibî, yukarıda değindiğimiz tarihsel arka planda görüldüğü üzere Tanrı'nın zâtından ayrı niteliğinin olup olmaması açısından düşünürler arasında ihtilâfın olduğunu belirtir. Ona göre hükemâ, Tanrı için zâtından başka niteliklerinin olmasını basitlik ilkesinin zedenlenmesi örneğinde olduğu gibi imkânsız sonuçlara yol açtığı için kabul etmemiştir. Zira Tanrı'nın niteliklerinin olması halinde, bunların fâilinin O'nun zâtı olması gerekir. Bu durumda ise Tanrı'nın zâtının nitelikler için hem fâil hem de alıcı (kâbil) konumunda olması gerekeceğinden Tanrı'nın zâtı, aynı cihetten bir şeyin hem fâili hem de alıcısı olur. Bu çıkarımı kabul etmeyen hükemâ, Tanrı'nın edilgen pozisyona düşmesini reddetmektedir. Nitekim Tanrı'nın fâil olması aktif yönünü, alıcı olması ise edilgen yönünün olmasına yol açtığından aynı cihetle hem aktif hem de edilgen olma durumu Tanrı'ya yüklenemez. Tanrı'nın zâtı dışında niteliklerinin olmasını kabul edenler ise bu tarz bir imkânsızlığı kabul etmezler. Çünkü Tanrı'nın zâtı, varlığın kendisinden dolayı hak edilmesini ifade ederken, niteliklerin varlığı için zâta muhtaç olması kaçınılmazdır.⁴⁵³ Ancak Kâtibî ve şârihlerin, basit fâil illet olarak Tanrı'nın varlığına niteliklerinin yerleşmesi halinde onların hem fâili hem de alıcısı olamayacağını ileri sürenlerin gerekçesini eleştirdikleri görülmektedir. Nitekim nedensellik bölümünde spesifik bir mesele olarak basit illetin eşzamanlı olarak aynı yönden bir şeyin hem fâili hem de alıcısı olmasının imkânı Kâtibî tarafından ele alınmıştır.

Kâtibî, basit fâil illetin birlikte bir şeyin hem fâili hem de alıcısı olamayacağını savunanlara göre illetin fâil ve alıcı olma itibarının birbirinden farklılık arz etmesinin temel gerekçeyi oluşturduğunu ifade eder. Zira fâil olma itibarıyla illet varlık veren iken, alıcı olması itibarıyla varlık alandır. Şayet bu iki itibarın ikisi veya biri basit fâilde içkin olursa, basit illetin bileşik varlık haline gelmesi zorunlu hale gelir. Şayet

⁴⁵² Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, 46a-b.

⁴⁵³ Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, C. 1, s. 305-306.

bu iki itibar, basit illetin haricinde olursa, o zaman basit fâil illet; bu iki itibarın ikisi için (i) ya kaynak (masdar) haline gelir ki böylece teselsül gerekir veya belirtildiği üzere (ii) ikisinden birinin basit illete içkin olacak şekilde son bulması gerekir. Kâtibî bu argümantasyonun zayıf ve kabul edilemez olduğunu belirtir.⁴⁵⁴ Ebherî, öğrencisi Kâtibî gibi söz konusu iddiaya karşı çıkar ve ona göre bu argümantasyon, sadece basit illetin bir şeyin fâili ve alıcısı olma itibarlarının farklılığını gösterir. Zira bu, tamamen iddiadan ibaret olup basit illetin fâil ve alıcı olamayacağına dair bir delil bize sunmamaktadır. Ayrıca fâil ve alıcı olma itibarlarının illetin haricinde olması durumunda, basitin bileşik yapıya bürüneceğine dair iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Şayet bu iki itibar varlıksal bir özelliği hâiz olursa, basitin bileşik olması gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Oysaki bunlar zihinsel itibarlardan ibaret olup hariçte bir karşılıkları yoktur.⁴⁵⁵

Basit illetin aynı yönden hem fâil hem alıcı olamayacağını kabul edenlerin temel gerekçeleri, etkileme ve etkilenme itibarlarının farklılığı ve ilk başta varsayılan basit illetin bileşik varlık haline gelmesinin kaçınılmaz olacağıdır. Hillî, basit olanın birlikte fâil ve alıcı yani eserinin mahalli olamayacağına dair iddiayı savunmak için dile getirilen basitin bileşik bir illete dönüşeceği görüşünü zayıf görür. Ona göre fâilin fiilde bulunması ile fiilin kabul edilmesi itibarları, tamamen zihinsel bir yöne sahiptir. O halde eylemde bulunması ve eylemi kabul edebilmesi itibarlarına dayanarak basit fâil illetin bileşik bir varlığa dönüşeceğini iddia etmek mümkün değildir.⁴⁵⁶ Zira itibarların farklılığıyla nispetler çoğalabildiğinden, basitin fâil ve alıcı olamayacağını savunmanın kabul edilebilir tarafı yoktur.⁴⁵⁷ Şîrâzî'ye göre de basit illetin fâil ve alıcı olmaya kaynaklık etmesi aklî bir itibar olup hariçte başka bir illete muhtaç olmayı sağlamaz. Ayrıca kaynaklık etme, hariçte tahakkuk etmediğinden ma'lûlün varlığından bahsedilemez.⁴⁵⁸ Aynı şekilde İbn Mübârekşâh, basit fâil illetin hem fâil hem alıcı olmasının imkânsızlığını kabul etmediğini itibarların aklî oluşuna dayandırarak açıklamıştır.⁴⁵⁹ Yani illetin hem fâil olması hem de alıcı olması zihinsel

⁴⁵⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 45.

⁴⁵⁵ Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, 54b; Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 47-49.

⁴⁵⁶ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 115-116.

⁴⁵⁷ Hillî, *el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye*, s. 514.

⁴⁵⁸ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 24b-25a.

⁴⁵⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 200.

gerçekliği olan itibarlar olup, bunların basit fâil illetin mâhiyetini bileşiğe dönüştürme özelliği bulunmamaktadır.

Tâlişî, diğer şârihler gibi basit illetin aynı yönden tek bir şeyin hem fâili hem de alıcısı olamayacağına dair iddiayı kabul etmez. O, hükemânın bu iddiayı basitin bileşik olmasına yol açtığı için desteklediğini belirtir. Buna göre farklı haysiyetlerle fâil ve alıcı olunabileceği ve bunun fâil illetin basit oluşuna hâlel getirmediği tezi, Tanrı ve nitelikleri örneğiyle açıklığa kavuşabilir. Zira Tanrı, kendi niteliklerinin hem fâili hem de onların alıcısı konumundadır.⁴⁶⁰ Tâlişî'nin referansının kaynağı olan Fahreddîn er-Râzî, fâil ve alıcı olmanın itibari olmasına dayanarak illete muhtaç olan şeylerden olduğunun reddedilmesinin yanı sıra, gerçekte basit olanın tek bir şeyin fâili ve alıcısı olmasında sakınca görmez. Nitekim Tanrı, bilgi niteliğinin hem fâili hem alıcısıdır.⁴⁶¹ Burada vurgulanan esas nokta itibarların basit olanı bileşik bir varlık haline getiremeyeceğidir. Nitekim Mirzâ Cân'ın dediği gibi çokluğun kaynağının itibarlar olması, basit varlığın doğasına aykırı bir şey değildir.⁴⁶² Sonuç olarak basit varlığın tek bir şeyin aynı yönden hem fâili hem de alıcısı olamayacağı iddiasına dair zikredilen delilin, Kâtibî ve şârihler tarafından kabul edilmediği ve bu delile karşı eleştirel bir tavrın ortak bir söylem haline geldiği söylenebilir. Zira hem fiilin hem de kabulün kaynağı olması zihnî itibarlara dayandığından, basit fâil illetin bileşik olana dönüşmesi gibi bir sonucun ortaya çıkmadığı savunulmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın da basit fâil illet olarak niteliklere sahip olmasının ontolojik basitlik ilkesini zedelediğinin söz konusu argümantasyon eşliğinde haklı bir gerekçeye dayanmadığı söylenebilir. Bununla birlikte **Hikmetü'l-'ayn**'da Tanrı'nın zâtına içkin olup müstakil ontik hüviyetleri olan niteliklerinin olup olmadığı ayrıca ele alınmıştır.

Tanrı'nın zâtına mündemiç niteliklerinin olması, hem niteliklerin fâili hem de alıcısı konumuna düşüreceğinden O'nun ontolojik basitliğine hâlel getireceği söylenebilir. Bundan dolayıdır ki Tanrı'nın bütün yönlerden zorunlu olması, ister varlıksal isterse de yokluksal olsun kendisine iliştilerilebilecek niteliklerin tamamının meydana gelebilmesi için yeterlidir. Aksi halde Tanrı'nın niteliklerinin tahakkuk

⁴⁶⁰ Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, 73a.

⁴⁶¹ Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas**, 373b.

⁴⁶² Mirzâ Cân, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 457

etmesi için başkasının varlığına dayanarak mümkün olma hüviyetine dönüşmesi gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkacaktır. Ancak Kâtibî, Tanrı'nın salt fâil ve alıcı olma durumunu ortaya çıkarmasından hareketle nitelikleri zâta indirgemenin doğruluğunun tartışmaya açık olduğunu belirtir.⁴⁶³ Nitekim yukarıda değinildiği üzere basit fâil illet olarak Tanrı'nın birlikte bir şeyin fâil ve alıcı olma itibarlarının zihinsel düzlemde farklılık arz etmesi, O'nun basitliğine halel getirmeyebilir. Dolayısıyla Kâtibî açısından Tanrısal niteliklerin varlığı için O'nun salt zâtının yeterli olmasına karşılık, niteliklerin zâta yerleşmesi halinde O'nun fâil ve alıcı olmasının basitliğine halel getirdiği savunusundan hareket edilmemesi gerekir. Zira Tanrı'nın fâil ve alıcı olma itibarlarının olması O'nun basitliğini ortadan kaldırmadığından, zâta yerleşen niteliklerin olduğu iddiasını O'nun mümkün olmasına yol açacağı için reddedilmesi daha önceliklidir. Yani Tanrısal zâtın doğası gereği bütün nitelikler için yeterli gerekçeyi oluşturmasından dolayı, ekstradan zâta yerleşmiş veya zâta zâit niteliklerin varlığını kabul etmenin gereği yoktur.

Hillî, Tanrı'nın zâtında herhangi bir niteliğin varlığının karar kılmadığı görüşünün önceki düşünürler ve birtakım kelâmcılar tarafından kabul edilmesine karşılık, bu tezi inkâr edenlerin de olduğunu belirtir. Buna göre O'nun zâtında zâtına zâit olacak şekilde herhangi bir niteliğin reddedilmesini savunan görüşün kalkış noktası, O'nun basit bir varlık olması gerektiğidir. Zaten Tanrı'nın nitelikleri için hem fâil hem de alıcı illet konumunda olmaması gerektiğini söylemenin arka planında da, O'nun zihinsel ve aklî düzlemde olsa bile ikiliğe götüren bir doğasının oluşmasını engellemektir. Bundan dolayı salt Tanrı'nın zâtı, sahip olduğu nitelikler için yeterli olmazsa başka bir varlığa muhtaç olacaktır. Bu durumda O'nun zâtının bu niteliğe bağlı olması söz konusu olacaktır. Zira bu niteliğin zâtın bir parçası olması, O'nun mümkün varlık haline dönüşmesine yol açacaktır. O halde niteliklerin varlığı için başka etkenlerin etkisinin kabul edilmemesi için Tanrı'nın zâtının yeterliliği kabul edilmiştir.⁴⁶⁴

Şîrâzî'ye göre de, Tanrı'nın zâtına hakikî bir niteliğin ilişmesi imkânsızdır. Çünkü Tanrı için bekleyiş halinin olmaması, O'nun zâtının bütün niteliklerin varlığı

⁴⁶³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 79.

⁴⁶⁴ Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 221.

için yeterli olmasını sağlar. Şîrâzî, Tanrı'nın zâtının bütün niteliklerin varlığı için yeterli olmaması halinde, herhangi bir niteliği için başka bir şeye muhtaç kalıp mümkün varlığa dönüşeceği tezine katılmaz. Zira O'nun biricik zâtının herhangi bir niteliğe dayanabilmesi için kendi zâtı ve o nitelikten oluşan bileşik bir yapısının olması gerekirdi. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtının herhangi bir bekleyiş halinin olmaması için ya muhtaç kaldığı nitelikte ya da onun yokluğuyla birlikte var olması gerekir ki, her ikisi de imkânsızlık barındırır. O halde Tanrı'nın herhangi bir eksikliğini gidermesi için başka bir niteliğe muhtaç kalmaksızın zâtı gereği bütün yönlerden zorunlu olması gerekir.⁴⁶⁵ Bundan dolayı Şîrâzî, Tanrı'nın zâtının haricinde kalan niteliklerinin *izâfî* veya *selbî* olmaktan yoksun kalamayacağını ifade eder. Tanrısal nitelikler içerisinde izâfî olma kategorisinde olan sayısız niteliğin kendisine atfedilebileceğini belirten Şîrâzî, bunların her birisinin O'nun her şeyin ilkesi olması anlamı çatısı altına indirgenebileceğini düşünür. Aynı şekilde Tanrı'nın zâtından selbedilen bütün niteliklerin ortak noktasını da, O'nun imkânının ortadan kaldırılması teşkil etmektedir.⁴⁶⁶

İbn Mübârekşâh, Tanrı'nın bütün yönlerden zorunlu olmasının, varlıksal veya yokluksal olsun bütün niteliklerin elde edilmesinde O'nun zâtının yeterli olması şeklinde anlaşılması takdirinde, zât ve nitelik ilişkisinin belirlenmesinde niteliklerin hakikî, izâfî ve selbî olma parametrelerinin gözardı edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Buna göre o, nesneler için kullanılan niteliklerin dört kısım olduğunu açıklar. (i) İlki, bir şeyin siyah veya beyaz olması gibi izâfetlerden berî olan hakikî niteliklerdir. (ii) İkincisi, bir kimsenin âlim ve kâdir olması gibi izâfeti de gerektiren hakikî niteliklerdir. (iii) Üçüncüsü, bir şeyin diğer bir şeyden önce veya sonra gelmesi gibi salt izâfetlere özgü niteliklerdir. (iv) Dördüncüsü ise Zeyd'in fakir olması örneğinde olduğu üzere mahza olumsuzluğu (selbî) içeren niteliklerdir. Zira Zeyd'in fakir olması, aslında mal sahibi olmamasını ifade eder. Bu kısımların bir kısmının diğer bazılarıyla bir araya gelmesi de olasıdır. Ona göre Tanrı'nın kendi fiilinin hem fâili hem de alıcısı olmasının imkânsızlığı, ilk iki türün kendisi için elverişli olmasına engel teşkil eder. Yani Tanrı'nın zâtında beyaz veya siyah olmak gibi hakikî

⁴⁶⁵ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 42a.

⁴⁶⁶ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 42a.

niteliklerin olması ile izâfeti gerektiren hakikî nitelilerin olması, O'nun basitliğine hâlel getirdiği için kabul edilemez. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisiyle vasıflanması zorunlu olan niteliklere sahip olması gerekir. Ayrıca Tanrı'nın zâtında çokluğa yol açmaması şartıyla izâfî, selbî veya her ikisinden bileşik niteliklerin olması söz konusu olabilir. İbn Mübârekşâh, başkasına itibarla elde edilen bir boyutu olduğu için salt Tanrı'nın zâtının izâfî veya selbî nitelikler için yeterli olmadığını vurgular. O, Tanrı'nın zâtının hakikî niteliklerin tamamının elde edilmesinde yeterli görülüp, aynı zamanda niteliklerin O'nun zâtının aynısını ileri sürmenin birbiriyle ters düşen iddialar olabileceğini belirterek İbn Sînâcî bakış açısının zayıf taraflarını da göstermeye çalışır. Zira niteliklerin elde edilmesinde zâtın yeterli olduğu şey, doğal olarak zâttan başka bir unsur teşkil etmektedir. İbn Mübârekşâh, bu sorunu gidermek için Tanrısal nitelikleri zâta zâit olarak gören kelâmcıların görüşünün çözüm sağlayan bir rolünün olduğunu imâ eder.⁴⁶⁷ Yani Tanrısal zâtın hem bütün nitelikler için yeterli olduğunu söyleyip hem de bütün nitelikleri zâtın aynısı olarak görmek, zât ve nitelik başkalığının kabul edilmesini gerektirir. Aksi halde Tanrı'nın zâtının hakikî niteliklerin varlığı için tek başına yeterli olduğu yargısının doğruluğundan bahsedilmeyebilir.

Nihâyetinde Tâlişî'nin belirttiği gibi zâtına zâit hakikî niteliklerin olması halinde Tanrı'nın mümkün konumuna düşmesi mevzu bahis olabilirdi. Çünkü birden çok Zorunlu'nun olması kabul edilemez. Aynı şekilde nitelikler Tanrı'nın zâtına indirgendiği zaman ise O'nun zâtının aynı açıdan tek bir şeyin fâili ve alıcısı olmasıyla ontolojik basitliğinin ortadan kalkabileceğine dair itirazlar gündeme gelmektedir. Bundan dolayı Tâlişî, Tanrı'ya atfedilen niteliklerin itibarî haysiyetler olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın mahza zâtı olup itibarlara göre niteliklerinin çoklu bir hal olması söz konusudur.⁴⁶⁸ Yani Tanrı'nın zâtına bağlı niteliklerin itibari gerçekliğinin olması, Tanrısal zâtın çoklu bir yapıya evrilmesine yol açmamaktadır.

Kâtibî ve şârihlerin, Tanrı'nın salt zâtının mı yoksa zâtlarla birlikte niteliklerinin birlikte mi ma'lûlün varlığına etki ettiğine dair görüşlerini tarihsel arka planı dikkate alarak ele almaya çalıştık. Özellikle Tanrısal basitlik ilkesi gereği O'nun aynı yönden fiilin hem fâili hem de alıcısı olmasının imkânsızlığının tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi

⁴⁶⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 347.

⁴⁶⁸ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 132a.

geçerli bir argüman olarak kabul edildiği söylenemez. Zira zihinsel düzlemde itibari gerçekliği olan unsurların, basit bir varlığı bileşiğe dönüştürme kâbiliyetinin olmadığı vurgulanan bir husus olmuştur. Ancak ister niteliklerin varlığı Tanrısal zâta indirgensin, isterse de zâta zâit olarak kabul edilsin ma‘lûlün varlığında etkin olan bilgi, kudret ve irade gibi niteliklerin kabul edildiği söylenebilir. O halde Tanrısal zâtın tasavvur edilmesinde bilgi, kudret ve irade gibi niteliklerin mâhiyetlerinin ma‘lûlün varlığa gelişinde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Şimdi bu konuda serdeden görüşleri betimlemeye geçebiliriz. Böylece kendisine atfedilen niteliklerin mâhiyetinin Tanrı tasavvurunun oluşmasındaki tayin edici etkinliğini ele alacağımız kısmın anlaşılmasının zemini ortaya çıkacaktır.

Kâtibî, Tanrı'nın zâtıyla bilen olmasının gereği olarak bütün nesnelerin bilgisinin kaynağının da O'nun zâtı olduğunu belirtir. Nitekim bütün her şeyin ayrıntısının ilkesi konumunda olan Tanrı'nın zâtını bilmesi, zâtında ayrıca karar kılmış niteliklerin varlığı sayesinde ma‘lûllerin varlığına etki edecek niteliklerin olmasını gerektirmez.⁴⁶⁹ Kâtibî'nin, Tanrı'nın zâtına zâit niteliklerin olması yerine bütün nitelikleri bilgiye ve Tanrısal zâtın biricikliğine indirgeyen bakış açısının olduğu söylenebilir. Tanrı'nın zâtına dair bilgisi bütün her şeyin varlığa gelişinin en temel sebebi olup ilave niteliklerin O'nun zâtından bağımsız bir gerçekliğinin olması kabul edilmemektedir.

Hillî, bilginin *idrak edilenin hazır olması* anlamı referans alındığında Tanrı'nın zâtıyla bilen olması gerektiğini ifade eder. Zira herhangi bir şeyin bilgisine sahip olanın bilen olma niteliğinden mahrum kalması düşünülemez. Tanrı'nın zâtıyla kâim bir varlık olması, başkasından müstağni kalmasını gerektirir. Bundan dolayı O'nun zâtıyla bilen olması gerekir. Tanrı'nın zâtına dair bilgisi, bütün nesnelerin ayrıntılarının ilkesi olmasını sağlar. Kâtibî gibi ona göre de, Tanrı'nın her şeyi bilip onların ilkesi olması tamamen zâtından kaynaklanır. Hillî, kelâmcıların ise Tanrı'nın bilgi niteliğini hâiz olmasını kasıt ve ihtiyârın bilgi niteliğiyle birlikte tahakkuk etmesine bağladıklarını ifade eder. Zira zorunlu olarak bir şeye dair bilgimizden sonra o şeyin varlığını ortaya çıkarmaya yönelik bir kasıt içerisine girilir.⁴⁷⁰ Dolayısıyla

⁴⁶⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 79

⁴⁷⁰ Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 220, 230.

Tanrısals bilgi olmaksızın ona indirgenen diğler bütün niteliklerin gerçekliğinden bahsedebilmemiz mümkün değildir.

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın maddî olmayan bir varlık olması, zâtı sayesinde her şeyi bilen olmasını sağlar. Tanrı'nın zâtını bilmesi, beraberinde bütün şeylerin bilgisini bilmeyi de gerektirir. Zira O'nun zâtı her şeyin varlığa gelişinin sebebi konumundadır. Tanrı'nın zâtını bilmesi şeylerin ayrıntılı bilgisinin de sebebi olmasını sağlar. O halde Tanrı'nın zâtını, bütün ma'lûllerin varlığını tertibe dayalı olarak ayrıntılı bir şekilde bilip onların varlığının kaynağı olması söz konusudur.⁴⁷¹ Buna göre maddî gerçekliğe sahip olmaktan münezzeh olan Tanrı'nın zâtını bilip varlık vermesi, varlığa gelen bütün nesnelerin genel ve ayrıntılı bilgilerinin tamamının salt O'nun zâtından kaynaklandığını gösterir. Tanrısals zâtın yegane etken olması, ma'lûllerin durumuna veya haricî bir faktöre bağılı olarak varlık veren bir konumunun da olmadığını gösterir.

Mamâfih İbn Mübârekşâh'a göre O'nun bilgisi, herhangi bir güdünün etkisiyle olmaksızın salt bütün fiillerin ortaya çıkışının yegâne sebebidir. Dolayısıyla Tanrı'dan meydana gelen fiilin, O'nun iradesiyle de meydana geldiğı pekala söylenebilir. Böylece O'nun fiili işlediğı zaman bunu dilediğı söylenebilirken, dilemediğı zaman da fiili işlememesi söz konusudur. Ancak *dilerse fiili işler, dilemezse işlemez* şartlı cümlesinden hareketle dilememesinin zorunluluk teşkil ettiğı söylenemez. Zira şartlı cümlelerin doğruluğı her bir parçasının doğruluğıyla paralellik göstermek zorunda değildir. Bundan dolayı İbn Mübârekşâh, terk etmenin herhangi bir dilemeyi gerektirmediğinden Tanrısals kudret için doğru olan anlamın dilerse yapar, dilemezse yapmaz şeklinde olması gerektiğinin altını çizer. Zaten dilemediğı zaman tert etme olgusu bu durumla eşdeğer olduğundan, Tanrı için terk etme ifadesini ayrıca zikretmenin gereğı yoktur. Bundan dolayı o, dilerse yapar dilemezse yapmaz şeklindeki ihtiyâr anlayışıyla, Tanrı'nın zorunlu kılan özelliğinin birbiriyle bağdaşmayacağı kanaatinde değildir. Zira Tanrı'nın kudreti, kendisinde potansiyelliğı içerecek şekilde herhangi bir dâiye göre hareket ediyor değildir. Aksine Tanrı, ezelden beri bilfiil kudret sahibi olup fiilinin dışında bir şeyi seçiyor değildir. Tanrı'nın fiilini

⁴⁷¹ Şîrâzî, *Kitâbü'l-Fevâid*, 42a.

işlemesi ise O'nun zâtından kaynaklanmaktadır. O'nun zâtının iyiliği, herhangi bir dâiye göre hareket etmesinin önünde bir engel oluşturmaktadır.⁴⁷²

Tâlişî, önceki şârihler gibi Tanrısal bilginin O'nun zâtının aynısı olduğu kanaatindedir. O'nun zâtı tek bir şey olup hiçbir çokluk barındırmaz. Ancak bilgiye konu olan şeylerin inkişâf etmesiyle O'na bilgi niteliği takdir edilir. Aynı şekilde mümkün varlıkların O'ndan meydana gelmesi itibarıyla kudret niteliğinin kullanımı söz konusudur. Mümkünün doğası gereği sahip olduğu iki taraftan birinin seçilme itibarı da irade niteliğinin tesiriyle gerçekleşmektedir. O halde Tanrı'nın zâtından kaynaklı bilgi niteliğinin O'ndan ayrı bir konumu olmayıp bütün nesnelerin varlığa gelişinin sebebi olduğu pekala söylenebilir. Tâlişî, dilerse yapar dilerse terk eder anlamıyla Tanrı'nın muhtâr olduğunu hükemânın söylediğini belirtmesine karşılık, onların haricî gerçekliği dâimi kabul ettiklerini de ifade eder.⁴⁷³ Nitekim Cürcânî, kâdir ve muhtâr olmanın “dilerse yapar dilemezse yapmaz” şeklinde anlaşıldığında hükemâ nezdinde Tanrı'nın kâdir ve muhtâr olabileceğini belirtir. Şayet bu iki kavram kendisinden fiilin varlığı ve yokluğu elverişli olabilen şekilde anlaşılırsa, hükemâyâ göre Tanrı'nın muhtâr olma özelliği olmaz.. Zira hükemâyâ göre fiil, Tanrı'nın zâtının bir gereği olup O'ndan ayrı kalması düşünülemez.⁴⁷⁴

Nihâyetinde Kâtibî ve şârihler, Tanrı'nın zâtıyla bilen olmasını vurgulayıp Tanrı'nın zâtı gereği illetin bilgisine sahip olmasının, ister aracıyla ister aracısız olsun bütün ma'lûllerin de bilgisine sahip olmasını beraberinde getirdiği kanaatindedirler. Bu yüzdendir ki Tanrı'nın zâtına dair bilgisi, bütün mevcûdâtın bilgisine sahip olmasını gerektirir. Bu bağlamda Tanrısal kudret ve iradeyi bilgiye indirgeyen İbn Sînâcî bakış açısının kabul edildiği söylenebilir. Yani Tanrı'nın zâtıyla özdeş olan bilgi niteliğini merkeze alan bakış açısının yanı sıra, kudret ve iradeyi bilgiyle özdeşleştiren bir eğilimin ön planda olduğu görülmektedir. Bundan sonra Kâtibî'nin, müstakil bir başlık altında kelâmcıların özellikle Tanrısal nitelikler içerisinde ayrı bir önem atfettikleri irade ve ihtiyâra dair zikrettiği görüşlerini ve buna yönelik eleştirilerini ele almaya geçebiliriz. Böylece nedensellik meselesinin özü niteliğindeki esas tartışma

⁴⁷² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 364.

⁴⁷³ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 131a, 138a.

⁴⁷⁴ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 756.

olarak Tanrı'nın zâtından kaynaklı zorunluluğun veya salt iradeyi merkeze alan kelâmcı anlayışın pozitif ve negatif yönlerini karşılaştırma imkânını elde etmiş olacağız.

3.2.2 Nedensellik Sorununun Özü Olarak Mûcib ve Muhtâr Tanrı Tasavvuru

Tanrısalsal niteliklerinin mâhiyeti ve zâtla ilişkisinde kritik sorun tam illet olarak Tanrı'nın ma'lûlün varlığını zorunlu kılmasının neye bağlı olduğudur. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisinin, kudretinin ve iradesinin mâhiyetine dair tetkiklerin sonucu olarak ma'lûlün varlığa geliş sürecinde O'nun zâtıyla zorunlu kılan mı yoksa ihtiyâr sahibi bir fâil illet mi olduğu sorununun ele alınması gerekir. Nitekim âlemin zamansal hudûsunu savunanların Tanrı için zorunluluk yerine ihtiyâr sahibi bir fâil olmasını savunmalarına karşılık, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığını zorunlu görenlere göre Tanrısalsal fiilleri zorunlu kılan O'nun salt zâtıdır. Dolayısıyla nedenselliğin en can alıcı noktasını teşkil etmesi hasebiyle Tanrı'nın salt zâtıyla mı yoksa buna ilave olarak iradesiyle mi ma'lûlün varlığını gerektirdiğini ele almalıyız.

Tanrısalsal fiillerin ortaya çıkışı için zâtından kaynaklı zorunluluğun mu yoksa irade niteliği çerçevesinde imkâna dayalı bir bakış açısının mı etkin olduğu temel kritik noktayı teşkil etmektedir.. Yani Tanrı'nın fâil illet oluşu her zaman fiilin tahakkuk etmesini gerektirir mi yoksa fiilin varlığı fâilin varlığından zamansal açıdan sonraya kalabilir mi sorusu tartışmanın nirengi noktasıdır. Tanrısalsal fâiliyetin her zaman mı yoksa iradenin taalluk ettiği zaman diliminde mi etkin olacağı, fâilin ve fiilin mâhiyetine dair tetkiklerin de derinleşmesini sağlamıştır. Nitekim fiilin doğası gereği yokluğu öncelemesi gerektiği iddiasına karşılık, fâil illetin her zaman fiilin varlığını gerektirdiği ileri sürülebilir. Bundan dolayıdır ki Tanrısalsal bilgi, irade ve kudretin bir araya gelmesi halinde fiilin varlığının zorunluluğu ile ihtiyârına göre ma'lûlün varlığının sonraya kalabileceği iki farklı yaklaşımın özünü oluşturur.

Kelâmcılara göre Tanrı'nın zâtına zâit nitelikler olarak bilgi, kudret ve iradenin kabul edilmesi her birisinin yetkinlik içermesi ve müstakil rollerinin birbirine indirgenemeyeceğiyle ilintilidir. Şayet Tanrı için yetkinliği pekiştiren bu niteliklerin varlığı kabul edilmezse, O'nun mükemmel olmayıp eksik bir varlık olmasına ve her

bir niteliğin Tanrı'nın zâtıyla özdeş kılınarak semantik anlamlarının ortadan kalkmasına yol açacaktır. Nitekim Cürcânî'nin **Hikmetü'l-‘ayn** haşiyesinde belirttiği üzere kelâmcılar Tanrı'nın zâtına zâit kudret, bilgi ve irade niteliklerinin olduğunu ve bunların hepsinin ma'lûllerin varlığa geliş sürecinde etkin olduğunu kabul ederler. Hükemâ ise Tanrı'nın zâtı ve nesnelere dair bilgisinin, kudretinin ve iradesinin olduğunu kabul etmekle birlikte, aslında Tanrı'nın zâtının aynısı olan nesnelere dair bilgisini ma'lûlün var kılınmasında yeterli görür. Bundan dolayı Tanrı'nın zâtı ve zâtının aynısı olan bilgisinin dışında bir başka etkenin varlığa geliş sürecinde aktif olduğunu kabul etmezler.⁴⁷⁵ Bu bağlamda kelâmcıların kalkış noktasının, özellikle iradenin Tanrısal bilgiye indirgenerek semantik anlamının işlevsiz bırakıldığı eleştirisine dayandığı söylenebilir. Tanrı'nın salt zâtından kaynaklı zorunluluğa bağlı kalarak dilediği zaman dilediği tasarıma göre âlemin varlığını seçebilme alternatiflerine sahip olmamasının, O'nun özgür bir zât olmasını ortadan kaldırdığı vurgulanan bir husus olmuştur. Zira kelâmcı için en ideal ve maksimum düzeyde ma'lûlün varlığının iyiliğine yol açacak bir zorunluluğa sahip olsa bile, yine de Tanrı'nın zâtına zâit olarak irade ve ihtiyârının olmaması halinde O'nun mükemmel bir varlık olmadığı söylenebilir.

İbn Sînâ ve İbn Sînâcî metafiziği benimseyenler ise Tanrısal niteliklerin yetkinliği sağladığı görüşüne katılmakla birlikte, O'nun zâtında karar kılmış hiçbir özelliğin veya unsurun olmaması gerektiğini ontolojik basitlik ilkesi kaygısından dolayı ifade ederler. Nitekim Tanrı'nın zâtı gereği zorunlulukla ma'lûlün varlığına etki etmesi, ma'lûlün yokluğuna güç yetirememesi anlamına gelmemektedir. Zira O'nun cömertliği, feyzi, inâyeti ve ihtiyârına göre sürekli varlığı yokluğa tercih etmesi aklen çelişkiye yol açan bir durum değildir. Ayrıca tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu olmasının gereği olarak âlemin ezeli ma'lûl konumunda olması da Tanrısal fâilliğin etkisinin gözardı edildiğini göstermez. Zira Tanrının zâtını bilip zorunlulukla âlemin varlığının fâil illeti olması, Tanrı'ya rağmen fiillerinin varlığa geldiği şeklinde anlaşılmamalıdır.

⁴⁷⁵ Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn**, s. 755.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre kelâmcılar, Tanrı'nın zâtı gereği ma'lûlün varlığını zorunlu kılması ile kâdir olması arasındaki temel farkın O'nun tesir etmeme imkânının saklı kalıp kalmadığına dayandırır. Yani Tanrı'nın ma'lûlün varlığına etkisi şayet tesir edememe imkânını dışlıyorsa, O'nun zorunlu kılan (mûcib) olması söz konusu olur. Tanrı'nın kudret niteliğini hâiz olması durumunda ise O'nun zâtının ma'lûlün varlığına tesir etmeme imkânı her zaman saklı kalır. Ancak felâsife için Tanrı'nın zorunluluk yerine imkânı çağrıştıran sâiklerle müessir olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü vurgulandığı üzere ma'lûlün varlığının ihtiyaç duyduğu bütün unsurları kendi bünyesinde bir araya getirmiş basit tam illet mesabesindeki Tanrı'nın ma'lûlün varlığını gerektirmesi zorunlu bir ilkedir. Aksi takdirde tam illet olarak Tanrı'nın varlığına rağmen ma'lûlün varlığının sonraya kalması, gerekli unsurların bir araya gelmemiş olması gibi imkânı çağrıştıran sonuçların ortaya çıkmasına yol açacaktır. Yani tam illetin içerisinde yer alan unsurların bazen ma'lûlün varlığının meydana gelmesine eşlik edip bazen eşlik edememesi gibi imkânsızlıklar ortaya çıkacaktır. Ayrıca ma'lûlün tam illetin varlığı anında değil de herhangi bir zamanda meydana gelebilmesi için de ya bir muhassisin varlığı gerekecektir ya da böyle bir duruma gerek kalmayacaktır. Şayet ekstradan bir muhassise ihtiyaç duyulursa ilk başta muhtaç kalınan her şeyin varlığının olduğu kabulü doğru olmayacaktır. Şayet herhangi bir tercih edici olmaksızın ma'lûlün varlığı herhangi bir zaman da ortaya çıkarsa o vakit mümkünün eşit iki doğasından birinin diğerine illet olmaksızın üstün gelmesi gibi bir imkânsızlık ortaya çıkacaktır. O halde uygun vakit dilimi, spesifik bir maslahatın gözetilmesi, engellerin yokluğu, aletlerin varlığı gibi ihtiyaç duyulan bütün unsurların tam illet konumundaki Tanrı'nın zâtında mündemiç olması, O'nun zâtı gereği zorunlu olmasına engel teşkil edecek hiçbir problemin olmadığını gösterir. Nitekim söz konusu ihtiyaç kümesinin herhangi bir unsurunun yokluğu anında ma'lûlün varlığının imkânsız olması, bütün fertlerin toplamı anında ma'lûlün varlığını da zorunlu kılar. Çünkü ihtiyaç duyulan bir unsurun yokluğuna rağmen ma'lûlün varlığının imkân sahası içerisinde kaldığı ileri sürülemez.⁴⁷⁶

Fahreddîn er-Râzî, Tanrı'nın zâtıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılma iddiasının birtakım delillerle çürütülebileceğini düşünür. Nitekim feleklerin

⁴⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, C. 3, s. 77-78.

hareketinin başlangıcının olması, cisimlere ilişkin niteliklerin farklılık ve değişkenlik göstermesi, insan bedeninin farklı organlarının işlevselliği gibi örnekler Tanrı'nın bütün varlıklara olan nispetinin aynı olmadığını gösterir. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması halinde spesifik özelliklere sahip varlıkların diğer varlıklardan temeyyüz eden biricik doğalarının olmaması gerekirdi.⁴⁷⁷ Halbuki gerçeklik âleminde Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmasını geçersiz kılan farklı özellik ve niteliklere sahip varlıkların olduğu görülmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan bir doğasının olmasının ma'lûllerin farklılığını ortadan kaldıran bir sonucunun olduğu iddiasına karşılık, bunun O'nun yetkinliği ve mükemmelliğiyle alakalı bir söylem olduğu söylenebilir. Yani Tanrı'nın zâtıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılması, her bir ma'lûlün kendi gerçekliğinden kaynaklı farklılıklara sahip olmasına engel teşkil etmeyebilir. Zira Tanrısal feyzin ma'lûlden varlık feyzini esirgemesi yetkinliği gereği düşünülemez.

Ebherî, Tanrı'nın mükemmel olmasını sağlayan ana unsurun zâtının iyilik ve yetkinlik içermesiyle ilintili olduğunu ifade eder. Tanrı'nın zâtının salt iyilik ve yetkinlik içermesi, sürekli aktüel bir varlığının olmasını sağlar. Tanrı'nın zâtının dışında bir başka unsurun O'nun cömertliğinin, iradesinin tahakkuk etmesinde etkin olması söz konusu olamaz. Tanrı'nın fiillerinin zâtının dışındaki bir amaca, kasta ve yetkinlik elde etmeye yönelik olması doğru değildir. Tanrı'nın bilgisinin en güzel varlığın düzenine sahip olması fiillerinin bu yönde tebellür etmesini sağlar. O halde bütün ma'lûllerin olduğu hal üzere var kılınması, O'nun bir arzusunun ve yöneliminin olmamasıyla yakından ilişkilidir. Nitekim Tanrı'nın zâtının elde etmek üzere bekleyiş halinde olduğu bir yetkinliği yoktur. Mamâfih Tanrısal iradenin esas esprisi de en güzel düzenin bilgisine göre nesnelerin var edilip buna yönelik bir kerâhetin olmaması demektir.⁴⁷⁸

Ebherî, Tanrı'nın fiillerin varlığını ve terkinin sağlayabilmesi şeklinde ihtiyârının olmasının, O'nun cömertliğiyle bağdaşmayacağı kanaatindedir. Zira fiilin varlığının veya terkinin O'na nispetle eşit olması, nispetin kendisinin imkân niteliğini hâiz olmasına yol açacaktır. Herhangi bir nesnenin varlığa gelişinin kendi özünde iyi

⁴⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, C. 3, s. 127-129.

⁴⁷⁸ Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 102a-103b.

olmasına karşılık, ihtiyâr sahibinin direktifine göre daha öncelikli olmaması söz konusu olabilir. Yani muhtâr Tanrı'nın fiilini işlememesi halinde, varlığı daha öncelikli olan şey meydana gelemeyecektir. Ancak Tanrı'nın fiillerinde amaç gözetmemesi ve hiçbir şeye muhtaç kalmaması, alternatifte dayalı bir ihtiyârın kendisi için geçerli olmamasını gerektirir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla Tanrısal ihtiyârın keyfi tercihlere sahip olmayı gerektirdiği veya bir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceği ilkesini zedelediği söylenemez. Zira haricî etkenlerin tesiri yerine Tanrı'nın cömertliğinden, yetkinliğinden neşet eden fiili bütün varlığın oluşmasını sağlayan esas illet mesâbesindedir.

Tûsî, Tanrı'nın muhtâr olmasının müreccih olmaksızın iki eşit şeyden birini tercih etme özelliğine sahip olmasını gerektirmediğini ifade eder. Zira Tanrı'nın muhtâr olması esasında fiilin iradesi ve dâiye mutabık olmasıdır. Yoksa zannedildiği gibi Tanrısal fiillerin keyfi olarak rastlantısal bir şekilde meydana gelmesine yol açmamaktadır. Ona göre aç birinin eşit iki ekmekten birini diğerine tercih etmeksizin seçebilmesinde olduğu üzere spesifik olarak verilen örneklerin haklılık payı da bulunmamaktadır. Çünkü o kişinin seçtiği ekmeğin sebebi bizim tarafımızdan bilinmeyebilir. Tercihe konu olan sebebin bilinmeyişi de tercihin illersiz gerçekleştiğine delâlet etmemektedir.⁴⁸⁰

Kâtibî, selefi Ebherî ve Tûsî gibi Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan fâil illet olarak ma'lûlün varlığına etki ettiği kanaatindedir. O, kelâmcıların fâil-i muhtâr anlayışının Tanrı'nın âlemin varlığına etki etmesinde kriter olarak kabul edilmesi halinde, Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerinin ters istikametinde imkânsız problemlerin ortaya çıkacağını düşünür. O, öncelikle *milliyûn* diye tabir ettiği kelâmcıların görüşünü takrîr ettikten sonra kendi eleştirilerini dile getirmekten çekinmez. Buna binâen Kâtibî, kelâmcıların Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde O'nun fâil-i muhtâr olmasının başat bir role sahip olduğunu belirtir. Buna göre dilerse yapar, dilerse terk eder şeklinde formüle edilen anlayışın Tanrı'nın fiillerinin belirlenmesinde temel etken olduğunu savunan kelâmcılar, O'nun zâtı gereği zorunlu (mûcib) olma özelliğini kesinlikle reddetmektedir. Zira onlara göre, Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olarak fiillerinin

⁴⁷⁹ Ebherî, **Beyânü'l-Esrâr**, 48a-b.

⁴⁸⁰ Tûsî, **Telhisü'l-Muhassal**, s. 469.

kaynağı mesâbesinde olması, başta âlemin ezeliîliği olmak üzere bir takım kabul edilemeyecek sonuçların ortaya çıkışının zeminini teşkil etmektedir. Nitekim Tanrı'nın salt zâtının bütün her şeyin kaynağı olması, O'nun zâtı devam ettiği müddetçe ma'lûllerin de sürekliliğini sağlayıp korumalarına yol açmaktadır. Böylece ma'lûller serisinin peşi sıra varlığa gelerek O'ndan meydana gelebilecek her şeyin varlık sahasına çıkması gerekecektir.⁴⁸¹

Kelâmcıların, âlemin zamansal açıdan hudûsunu savunmalarının gereği olarak Tanrı'nın fâil-i muhtâr olması anlayışını kabul ettiği söylenebilir. Zira fâil-i muhtâr olmanın esas esprisi, bir şeyin varlığını kast etmeye yönelik bir teşebbüs içerisinde olmaktır. Bir şeyin varlığını tasavvur etmeksizin o şeyin varlığını kastetmenin imkânsızlığı, bu tarz bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Kâtibî, kelâmcıların Tanrı tasavvurunun dilerse yapar dilemezse yapmaz şeklindeki anlayıştan beslenmesini eleştirir. O, Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olması halinde, âlemin ezeliî olmasıyla bütün ma'lûllerin de sürekli olarak varlığa gelmesinin zorunluluk arz etmediğinin altını çizer. Nitekim ma'lûller kapsamında olan spesifik bir örnek olarak hareketin sürekliliğe ve kalıcılığa elverişli olmaması, Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılmasıyla bütün ma'lûllerin sürekliliğe maruz kaldığı iddiasını ortadan kaldırır.⁴⁸²

Şîrâzî, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması halinde bütün ma'lûllerin de varlığının süreklilik arz edeceği eleştirisine katılmayan Kâtibî'nin verdiği hareket ve zaman örneğini tashih ederek onun yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışır. Zira hareket ve zamanın fertleri birlikte var olmadığından sürekliliğe yatkın olmamakla birlikte, tür olarak sürekli olmaları söz konusudur. Bundan dolayı hareket ve zaman gibi tikel örneklerin fertlerinin değişikliğe maruz kalmasının, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmamasını gerektirecek bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.⁴⁸³ O halde Kâtibî'nin verdiği zaman ve hareket örneğinde parçalarının değişikliğe maruz kalmasına karşılık tür olarak sürekliliği gerektirmesi, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılmasıyla ters düşmemektedir.

⁴⁸¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 82.

⁴⁸² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 82-83.

⁴⁸³ Şîrâzî, **Kitâbü'l-Fevâid**, 44b.

Kâtibî'nin, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığını zorunlu gören ilkeyi Tanrı'nın zâtına uyarlamasını reddeden Hillî, Tanrı'nın kâdir olup ihtiyâr niteliğine binâen fiili işleme veya terk etmeyi dilemesinin kendisinin ve kelâmcıların görüşü olarak bize aktarır. Buna göre Tanrı bir fiili dilemek veya terk etmek açısından zorunlulukla hareket ediyor değildir. Hillî, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan olması halinde ma'lûlünün de kadîm olma özelliğini hâiz olacağını belirterek bu yargının kabul edilemeyeceğini düşünür. Çünkü Tanrı zâtıyla zorunlu kılan olması halinde âlem kadîm olmazsa müreccih olmaksızın tercihin meydana gelmesi gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Zira tam illetin varlığı anında değil de âlemin herhangi bir vakitte belirme ihtimali söz konusu olacaktır. Ayrıca Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmasının gereği olarak bütün ma'lûllerin de sürekli varlığa gelmiş olması gerekir. Halbuki insanın apaçık olarak mümkün âlemdeki değişikliği gözlemlemesi, bütün ma'lûllerin zorunlu olarak sürekliliğini koruyabildiği ilkesinin zedelendiğini göstermektedir.⁴⁸⁴

Hillî, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan bir doğasının olması halinde âlemin ezeli olması gerektiği iddiasına karşılık, Kâtibî'nin hareket örneğinde olduğu gibi bunun bütün ma'lûller için geçerli olmadığına ilişkin itirazını uygun bulmamaktadır. Zira kelâmcılar öncelikle âlemin hâdis olduğunu temellendirip daha sonra Tanrı için kudret niteliğinin gerekliliğini ortaya koyar. Bundan dolayıdır ki bazı ma'lûllerin zâtı gereği sürekliliğe yatkın olmaması, Tanrı'nın zâtıyla var etme zorunluluğunu reddetmek için yeterli bir gerekçedir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla Hillî açısından tartışmanın kilit noktası kudret sahibi olan Tanrı'nın fiilini zorunlulukla mı yoksa imkân yoluyla mı icra ettiğidir. Kelâmcılar Tanrı'nın imkân yoluyla, hükemâ ise zorunlulukla fiilini işlediği kanaatindedirler. Kelâmcıların delillerinin kalkış noktasını ise âlemin hâdis olması fikri oluşturmaktadır.⁴⁸⁶

Hillî, Kâtibî'nin kelâmcıların Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirilerinin temelsiz iddialar barındığını belirterek bu meselede kelâmcı kimliğini âşıkâr kılmaktadır. Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmamasının âlemin kıdemiyle bağdaşmaması ile bütün ma'lûllerin ansızın varlık sahnesine çıkamayıp sürekliliğini koruyamamasından

⁴⁸⁴ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 229-230.

⁴⁸⁵ Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 234.

⁴⁸⁶ Hillî, *el-Esrâru'l-hâfiyye fi'l-'ulûmi'l-akliyye*, s. 525.

ötürü, Hillî'nin Tanrısal iradenin aktif ve belirleyici olduğu kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Hillî, İlk İlet'in birden ancak bir çıkar ilkesi ve zâtının gerektirdiği zorunlulukla ma'lûlün varlığını sürekli tercih etmesinin yoktan var eden yaratıcı Tanrı tasavvuruyla bağdaşmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre, hem Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olup hem de âlemin zamansal açıdan hâdis olduğu görüşü bir araya gelemmez. Mamâfih kelâmcıların, âlemin hâdis oluşunu kanıtladıktan sonra Tanrısal irade ve ihtiyâr görüşüne meylettiklerinden ötürü kalkış noktaları farklılık arz etmektedir.

Tanrı'nın salt zâtı mı yoksa nitelikleri gereği mi ma'lûlünü var kıldığı sorunu, kadîm olanın fâile muhtaç kalıp kalmaması açısından İslâm düşünce ekollerinin farklı görüşlere sahip olmasının kalkış noktasını oluşturmaktadır. Hükemâya göre zamansal açıdan kadîm olanın fâil illete dayanmasında bir beis yoktur. Zira âlem zamansal açıdan kadîm olmakla birlikte Tanrı'nın var kıldığı ve O'nun tesirine maruz kaldığı bir yapıdadır. Kâtibî'ye göre bu tartışmanın kilit noktalarından biri, bir şeyin ma'lûl ve eser statüsüne sahip olup olmamasında zamansal hudûsun kriter olarak alınıp alınmamasıdır. Nitekim ikinci bölümde geçtiği üzere kelâmcılar ma'lûlün illete ihtiyaç yönünün esasında zamansal hudûsa dayandığını söylemekle birlikte, hükemâ açısından bu durum mutlak açıdan itibar edilecek bir durum değildir. Zira daha kuşatıcı bir illet olarak imkânın fâile olan ihtiyacın esasını teşkil ettiği kabul edilebilir. Kâtibî, Fahreddîn er-Râzî'nin hükemâ ve kelâmcılar arasındaki bu esaslı meselenin kaynağının farklılık arz etmesinden dolayı lafzî bir tartışma mesâbesinde gördüğünü bize hatırlatır. Zira kelâmcılar için Tanrı'nın kudret ve ihtiyârla fiillerini işlemesi, kadîm ma'lûlün fâile dayanmamasının özünü oluşturur. Çünkü ihtiyâr prensibine göre hareket eden fâil illetin kasıt olmaksızın fiilini işlemesi düşünülemez. Mevcût bir şeyi kastederek onun varlığına etki etmek ise imkânsız bir durumdur. Bundan dolayı şayet kelâmcılar Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kıldığını kabul etselerdi, mümkün kadîmin O'na dayanmasını pekala kabul ederlerdi. Buna binâen kadîm olanın zâtıyla zorunlu kılan bir müessire dayanmasında kelâmcılar ve hükemâ arasında bir farklılığın olmadığı söylenebilir. Ancak hükemâ, felsefî sistemlerinin kurucu ilkelerinden biri olarak Tanrı'nın zorunlulukla ma'lûlün varlığına etki ettiğini kabul ettikleri için kadîmin fâil illete dayanmasının imkânına meyletmişlerdir. Öyle ki bunun tersi olarak Tanrı'nın ihtiyârla fiili işlediğini kabul etselerdi, kadîmin fâile dayanmaması gerektiğini

söylemleri gerekirdi.⁴⁸⁷ Dolayısıyla Tanrı tasavvurlarının farklılık arz etmesinin diğer bir çok problem gibi kadîm olanın fâil illete dayanması meselesine öncülük ettiği görülmektedir.

Hükemânın Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kıldığı ilkesini kabul edip akabinde diğer metafiziksel ilkeleri belirlemelerine karşılık, kelâmcıların öncelikle âlemin hudûsunu kabul edip Tanrı tasavvurunu buna göre oluşturmaları karakteristik özellikleri olarak dile getirilebilir. Nitekim Tûsî, kelâmcıların âlemin hâdis oluşunu kanıtladıktan sonra Tanrı'nın muhtâr bir fâil illet olması gerektiğini savunmaya başladıklarını açıkça ifade eder. Zira onların, kalkış noktası olarak âlemin hudûsunu ortaya koymaları Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılma özelliğinin de bertaraf edilmesini sağlar. Tam tersi bir şekilde Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılma özelliğinin kabul edilmesi halinde ise öncelikle ispat ettikleri âlemin hudûsunun söz konusu olamayacağını düşünmektedirler. Bundan dolayı O'nun ihtiyâr sahibi olmasının temeline âlemin hâdis olmasını koyarlar. Tûsî'nin belirttiği üzere felâsife, âlemin ezeli olmasının Tanrı'nın ihtiyâr sahibi olmasına hâlel getirmediği kanaatindedir. Zira Tanrısâl fâiliyetin tam ve eksiksiz oluşu, âlemin ezeli olmasının temel sebebini oluşturmaktadır. Tûsî'ye göre felâsife kelâmcılar gibi Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olmasını kabul etmez. Zira O'nun kudreti ve ihtiyârı zâtından ayrı olarak ele alınmamalıdır. Ayrıca Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılması, doğası gereği başka türlü hareket etmeyen varlıklar gibi olmasını da gerektirmez.⁴⁸⁸

İbn Mübârekşâh, felâsife ile kelâmcıların Tanrı tasavvurunun birbirlerinden farklılık arz ettiğini açık bir şekilde dile getirir. Zira felâsife açısından Tanrı'nın âleme etkisi tıpkı Güneş'in ışığının, ateşin yakmaya ve ısıtmaya tesiri gibi anlaşılabilir. Bu örnekler Tanrı'nın zorunlu kılma özelliğini kısmen anlaşılır kılmaya matuf olsa bile, birebir aynı şeyi ifade ettikleri söylenemez. Bu tarz bir benzerliğin kurulması, duyulur örneklerden hareketle insan zihnini meseleye yakınlıştırmaktan ibarettir. Zira esas olan herhangi bir seçime başvurmaksızın zâtı gereği Tanrı'nın eylemini icra etmesi olmakla birlikte, istem dışı katı bir zorunluluğun etkin olduğu söylenemez. Buna karşılık kelâmcılar ise Tanrı'nın fâilliğinde ihtiyâr sahibi olmasının en temel

⁴⁸⁷ Kâtibî, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhasssal*, C. 2, s. 364-365.

⁴⁸⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbihât*, C. 2, s. 647, 748.

karakteristik özelliği olduğunu vurgulayarak farklı gerekçelere göre fiili işleme veya terk etme özgürlüğüne Tanrı'nın sahip olması gerektiğini düşünürler. Yoksa Güneş'in ışığının tesiri gibi Tanrı'nın eylemini icra etmesi, O'nun kâdir ve fâil-i muhtâr olma özelliğini devre dışı bırakacaktır.⁴⁸⁹ Tanrısai fiillerin kendine özgü yapısı ve bağlamı içerisinde ele alınmayıp diğer varlıklara benzetilmesi kadar insanî fiillerle kurulan irtibatın da Tanrı tasavvurunun oluşmasında etkin olduğu söylenebilir.

Tâlişî ise Tanrısai fiillerin insanın eylemlerine benzetilmesinin O'nun zâtıyla mı yoksa iradesiyle mi ma'lûlün varlığına etki ettiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim Tâlişî, kelâmcıların Tanrı'nın fiillerinin kaynağı olmasını tıpkı insanın fiillerinin kaynağı olması sürecinde maruz kaldığı değişikliklere benzeterek açıkladığını ifade eder. İnsanın ihtiyârıyla fiil işlemesi sürecinde ilk olarak o şeyi tasavvur edip onun bir fayda taşıyor olmasına yönelik inancından sonra ona yönelik bir arzu içerisinde olması süreçleri birbirini takip eder. Böylece bizim nefsimizde o fiili işlemeye yönelik eğilim, kasıt, irade ve azmin oluşmasından sonra hareket ettirici gücümüzün organlarımızı yönlendirerek o şeyin meydana gelmesine önayak olurlar. Bütün bu gerçeklik süreçlerinin insanın nefsinde yer edinmesi söz konusudur.⁴⁹⁰ Tanrısai fiili insanın bilişsel sürecine bağlı kalarak tasavvur etmenin imkânsızlığı izâhtan varestedir.

Cürcânî, insanın eylediği fiillerin işleyiş süreci ile Tanrı'nın eylemlerinin varlığa etkisinin birbirine indirgenmemesi gerektiğini belirtir. Zira insanın kendisinden kaynaklı bir fiile dair bilgisi, o fiilin meydana gelebilmesi için yeter sebep konumunda değildir. Zira insanın o fiili işleyebilmesi için kendi nefsinde ortaya çıkan bir durum ve maslahatın belirmesi gerekir. Bunun yanı sıra organları hareket ettirmek gibi bedensel aktivitelerin de bir fiilin işlenmesinde yadsınamaz bir payının olduğu görülmektedir. O halde insanın fâil olarak benliği, bedensel güçlerin etkinliği, fiilin işlenmesine yönelik bir kavrayışın olması, fiilden kaynaklı maslahatın, gayenin bilgisi, irade ve arzusunun oluşması gibi etkenlerin insanın eylemlerinin oluşmasında rolü vardır.⁴⁹¹ O halde Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmasını kendi bağlam ve aksiyomları çerçevesinde ele almak yerine, âlemin sonradan varlığa gelmesi veya insanî

⁴⁸⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 364.

⁴⁹⁰ Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 138a.

⁴⁹¹ Cürcânî, *Hâşiye Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 755.

eylemlerin ortaya çıkış sürecine benzeterek anlamamak gerekir. Çünkü Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması, âlemin Tanrı'nın varlığına rağmen değişmez bir zorunlulukla var olması anlamına gelmemektedir.

Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması meselesine yönelik müstakil bir risâle kaleme alan İbn Kemâl, Tanrısal zâtın gereği olarak âlemin varlığa gelişinin determinizmi çağrıştıracak bir zorunlulukla meydana gelmediğini göstermek amacıyla zorunluluğun iki anlamının birbirine indirgenmemesi gerektiği kanaatindedir. Buna göre Tanrısal zâtın gereği olarak âlemin varlığa gelişi ya âlemin Tanrı tarafından başka alternatif olmayacak derecede zorunlu olarak meydana gelmesi ya da fiilin varlığa gelişine veya gelmeyişiine güç yetirebilmesine karşılık, Tanrı'nın fiilde bulunmayı her zaman dilemeyi tercih etmesi şeklinde anlaşılabilir. Tanrı'nın fiilin varlığını her zaman dilemesi, sürekli zâtından ayırık kalamayacak şeklinde de ele alınmamalıdır. Zira bu durumda Tanrı'nın zorunlu olarak o fiilden başka bir alternatif yöneldiği söz konusu olamayacağından birinci anlam ön plana çıkacaktır. Yani Tanrı'nın bu ikinci anlama göre fiilde bulunması, O'nun fiilin Güneş'in sıcaklığa yol açması eyleminden farklılık arz ettiğini gösterir. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı gereği fiilini icra etmesi, fiilde bulunmama özgürlüğünün elinden alındığını göstermez. Sadece fiilde bulunmayı hiçbir zaman terk etmemesinin, O'nun hikmeti gereği daha anlaşılır bir tarafının olduğu vurgulanan bir husus olmuştur. O halde hikmeti gereği Tanrı'nın âleme varlık vermemeyi tercih etmesi mevzu bahis olamaz. Bundan dolayı İbn Kemâl'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Tanrısal zâtın gereği olarak var kıldığını söylerken ikinci anlamı referans aldıkları apaçıktır. Ayrıca İbn Kemâl'e göre sudûr eden ilk varlık olarak ilk aklın varlık ve yokluğa eşit bir hüviyetinin olması da Tanrısal zâtın gereği olarak varlığa etki etmede ikinci anlamın esas alındığını göstermektedir. Aksi halde ilk aklın mümkün değil de zâtından dolayı zorunlu olması gerekirdi.⁴⁹²

⁴⁹² Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki'l-Murâdî'l-Kâilîn bi-Enne Vâcib Teâla Mûcibû'n-Bizz-zât, Mecmûu resâilî'l-allâme İbn Kemalpaşa* içinde, thk. Hamza el-Bekrî, İstanbul, Darü'l-Lübâb, C. 7, 2018, s. 53-56. Hocâzade'nin Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması özelliğini âlemin ezeliyeti tartışmalarının temelini yerleştirmesi hakkında bkz. Veysel Kaya, "Alemin Ezeliyeti Tartışmalarında Hocazade'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu* içinde, ed. Tefk Yücedoğru v.d., Bursa, Bursa BBY, 2011, s. 253-268

Sonuç olarak Tanrı'nın zâtıyla mı yoksa iradesiyle mi ma'lûlû var kılma meselesinde Hillî hariç Kâtibî ve diğer şârihler, O'nun zâtını yeterli görür. Zira Tanrısalsal niteliklerin O'nun zâtına indirgenmesi gerekir. Çünkü Tanrı'nın ontolojik basitliği ve mükemmelliğinin yanı sıra tenzih kaygısı, bu tarz bir Tanrı tasavvurunun oluşmasında önemli bir role sahiptir. Nitekim Tâlişî'ye göre Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması, belli şartların oluşmasına bağlı kalan insanî fiillerin mâhiyetiyle denk tutulmamalıdır. Zira Tanrı'nın salt zâtının, ma'lûlûn ihtiyaç duyduğu bütün unsurları kendisinde bir araya getirmiş tam illet konumunda olması, âlemin varlığının zorunlu olarak ortaya çıkmasının arka planını oluşturmaktadır. Kâtibî'nin, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan doğası gereği âlemin zamansal açıdan kadîm olmasında bir beis olmayıp bütün ma'lûllerin de eş zamanlı olarak varlığa gelmeyeceğini belirtmesine karşılık, Hillî'nin irade niteliğine bağlı olarak âlemin zamansal açıdan hâdis olduğu görüşünü savunduğu görülmektedir. Hillî'nin, âlemin hâdis olmasının temellendirilmesiyle Tanrı'nın da zâtıyla zorunlu kılan bir yapısının olmadığını yöntem olarak benimsediği söylenebilir. Buna mukâbil İbn Mübârekşâh'ın da vurguladığı üzere Tanrısalsal irade gereği O'nun haricindeki bir unsura yönelik kasıt, amaç ve aşk içerisinde olması O'nun zâtından kaynaklı mükemmelliğine hâlel getirecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması İlk İlet'in sudûra dayalı varlık vericiliği, tam illetin varlığı anında ma'lûlûn varlığının zorunlu olması, tam illet-ma'lûl birlikteliğinde ontolojik önceliğin benimsenmesi, ma'lûlûn illete ihtiyacının temelinde imkânın olması gibi meselelerin tamamıyla ilişkilidir.

3.3. Sonuç ve Değerlendirme

Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp O'nun zâtı ile nitelikleri arasındaki ilişkinin Tanrı tasavvuruna etkisini ele aldığımız üçüncü bölümde, öncelikle spesifik olarak kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin imkânı hakkında Kâtibî ve şârihlerin yorumunu ve buradan hareketle felsefî kişiliklerini netleştirmeye çalıştık. Kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinde ön plana çıkan husus, mümkünlerin sonlu veya sonsuz bir şekilde birbirlerinin illeti olmalarının, Tanrı kanıtlamasına etkisinin olup olmamasıdır. Kısır döngünün geçersizliği noktasında Kâtibî ve şârihler arasında illetin ma'lûle ontolojik önceliği gereği konsensüsün olduğu söylenebilir. Bununla birlikte imkân delilinin muhkem kılınmasında özellikle teselsülün imkânsızlığına temas eden İbn Sînâcî

perspektife karşılık, Kâtibî'nin bu tarz bir geçersizliği temellendirirken ele alınan yönteme karşı eleştirel tavır aldığı söylenebilir. Teselsülün geçersizliği için dile getirilen deliller ve yöntemin Tanrı kanıtlamasını pekiştiren ve perçinleyen boyutunun olmadığını benimseyen Kâtibî'nin, hocası Ebherî gibi başta *burhân-ı tatbîk* ve *burhân-ı 'arşî* olmak üzere ele aldığı delillerin zayıf taraflarını dile getirmekten çekinmemesi, muhakkik niteliğinin Fahreddîn er-Râzî'den sonraki ilk kuşak için de devam ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Zira Kâtibî, Tanrı kanıtlamasında hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesin ve net bir delillendirme formunu ortaya koyma amacı içersinde olmuştur.

Kâtibî, teselsülü birinci parçanın ikinciye, ikincinin üçüncüye ve bu şekilde sonsuza değin bir bütün oluşturacak şekilde oluşan şeylerin varlığının birbirine dayanmasından ibâret olduğunu belirtir. Bu tarz mümkün varlıklardan oluşan bütünün parçalarına muhtaç kalışı, bütünün kendisinin de mümkün olma hüviyetinden azade kalamayacağını gösterir. Bütünün de mümkün olması illete muhtaçlığa yol açar. Bu illetin bütünün kendisi, bütünün bir parçası veya bütünün haricinde kalan bir unsur olma seçeneklerinden başka bir şık olması düşünülemez. İlk iki şıkkın geçersizliği, mümkünlerden oluşan bütünün nihâî olarak zâtıyla Zorunlu Varlık'a dayanmasını gerektirir.

Kâtibî, sonsuza değin teselsül eden mümkünler bütününün illetinin ne bütünün kendisi ne de bütünün bir ferdi olmaması halinde hariçte kalan Zorunlu Varlık olacağı şeklindeki delilin birtakım çıkmazlarının olduğu kanaatindedir. Nitekim teselsülün imkânını ilk başta varsayıp buradan hareketle Tanrı kanıtlamasını ileri sürmek öncelikle çelişik bir durum arz eder. Ayrıca bütünün bir parçasının sonsuz mümkünlerden oluşan bütünün kendisinin illeti olamayacağına dair önkabul de apaçık bir yargı konumunda değildir. Bununla birlikte bütünün kendisinin sonsuz fertlerden müteşekkil olması gibi onun da bir başka sonsuz mümkünler bütününe bağlı olmasıyla teselsülün imkânının devam etmesi, teselsül eden bütünün mümkünlerin tamamını içerdiği yargısına hâlel getirebilir. Buna benzer itirazlarını dile getiren Kâtibî'nin, teselsülün geçersizliğini imkân delilinin kurucu bir ilkesi mesâbesinde görmediğini söyleyebiliriz. Zira ona göre, teselsülün geçersizliğine bağlı kalmaksızın imkân delilinin farklı formülasyonlarıyla Tanrı kanıtlamasını yapmanın önünde bir engel

bulunmamaktadır. Çünkü asıl amaç olan Tanrı kanıtlamasını, teselsülün geçersizliği için serdedilip kesinliği sağlam olmayan öncüllere dayandırmanın anlamı yoktur. Ancak Kâtibî'nin, teselsülün geçersizliğini tamamen önemsiz görmesinden ziyade kendisine tevârüs eden birikimi daha sağlam bir yapıya kavuşturma hedefinin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, kısırdöngü ve teselsülün geçersizliğiyle Tanrı kanıtlamasına erişileceğini ifade etmekten de kaçınmamaktadır. Kâtibî'nin teselsülün geçerizliğine dair ileri sürdüğü itirazlarında önemli ölçüde Ebherî'den beslendiğini tespit ettik. Nitekim Semerkândî, Ebherî ve Kâtibî'nin teselsülün geçersizliğine dair delillere yönelik itirazlarının güçlü bir temelini olmadığını vurgulayarak *burhân-ı tatbîk* ve *burhân-ı 'arşî* delillerinin vehmi kuvvetin varsayımına dayanmayıp nefsü'l-emre göre ifade edilen güçlü deliller mesâbesinde olduğunu vurgular.

Kâtibî'nin teselsülün geçersizliği için dile getirdiği itirazlarına karşılık olarak şârihlerin tamamının Tanrı kanıtlaması için teselsülün geçersizliğine özel bir önem verdiklerini söyleyebiliriz. Özellikle bütünün yapısı, bütün-parça ilişkisi, bütünün kendi dahilindeki parçaların tamamını veya bir kısmını içermesi, bütünün bir parçasının teselsül eden bütünün tamamının illeti olması ile bütünün illetinin aynı zamanda bütünün her bir parçasının da illeti olabilme imkânı gibi başlıklar altında teselsülün geçersizliği şârihler tarafından kritik edilmiştir. Bu bağlamda Hillî'nin, bütünü oluşturan parçaların tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığını göstermek için tam illet kavramını kullanması dikkat çekicidir. Yani Hillî'ye göre bütüne etki eden tam illet, aynı zamanda bütünün her bir parçasının da tam illetidir. O halde bütünün hiçbir parçası, tam illetin etkisinden mahrum kalmaz. Dolayısıyla teselsülün imkânını ifade etmek üzere bütünün illetinin parçaların tamamının da illeti olmayabileceği iddiası ileri sürülemez. Aynı şekilde İbn Mübârekşâh, *burhân-ı tatbîkin* teselsülü imkânsız kılmasıyla felâsife'ye atfedilen tikel hâdislerin geriye doğru sonsuza değin sürmesi görüşü arasında çelişki olmadığını vurgulamıştır. Zira tikel hâdislerin tamamının hep birlikte ve eşzamanlı olarak haricî varlıkta bir araya gelmemiş olması, *burhân-ı tatbîkin* kendisi için elverişli olmadığını gösterir. Zira sonsuzluğu farz edilen iki mümkünler serisinin fertlerinin tamamının haricî varlık düzleminde varsayılmış olması gerekir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan sonra O'nun zâtına dair tasavvurun netleştirilmesi için bilgi, kudret ve irade gibi özsel niteliklerin mâhiyeti, zâtla ilişkisi ve bunların ma'lûlün varlığına etkisini irdelediğimiz ikinci kısma geçtik. Bu bağlamda Kâtibî'nin, **Hikmetü'l-'ayn**'da ele aldığı basit tam illetin birlikte fâil ve alıcı olması meselesi, basit tam illet olarak Tanrı'nın zâtından ayrı niteliklere sahip olup olmadığını bilebilmek açısından önem taşır. Tanrı'nın zâtına zâit niteliklerin varlığının kabul edilmesi halinde O'nun zâtının bu niteliklerin hem fâili hem de alıcısı olması gerekecektir. Tanrı'nın fâil olması alıcı olmasından farklılık arz eder. Aksi halde her birini diğerine eşitlemek çelişkiye yol açar. Tanrı'nın zâtında iki farklı unsurun bir araya gelmesi, O'nun basitliğini ortadan kaldıracığından niteliklerin Tanrı'nın zâtına indirgenmesi kabul edilemez. Ancak Kâtibî ve şârihler, Tanrı'nın niteliklere sahip olmasının ontolojik basitliğini ortadan kaldıracağı yargısına zihinsel ve haricî gerçeklik ayırımına vurgu yaparak karşı çıkarlar. Yani Tanrı'nın niteliklerinin fâili ve alıcısı olması aklî düzlemde gerçekleşen iki itibar olduğu için buradan hareketle Tanrı'nın, niteliklerinin hem fâili hem de alıcısı olmadığını savunmanın haklı bir bakış açısı olmadığı söylenebilir. Bunun yerine Tanrısal niteliklerin O'nun zâtından ayırık kalması halinde mümkün varlık haline geleceğini ve başka varlıklara muhtaç kalacağını ifade eden Kâtibî, nitelikleri zâtın aynısı gören İbn Sînâcî tavrı benimsemektedir. Tıpkı Kâtibî gibi Şîrâzî'de Tanrısal zâtın doğası gereği bütün nitelikler için yeterli olduğunu belirtip Tanrısal zâta zait nitelikleri kabul etmenin gerekli olmadığı kanaatindedir. Şîrâzî, Tanrısal niteliklerin tamamının O'nun bütün her şeyin ilkesi olmasını göstermesi için *izâfî* ve her türlü imkândan berî olma durumunu temellendirebilmek üzere *selbî* şeklinde ikiye ayrılabilceğini de ifade eder.

İbn Mübârekşâh, Tanrısal zâtın bütün nitelikler için yeterli görülüp nitelikleri de zâtın aynısı olarak ifade etmenin zât ve nitelik ayırımını ortadan kaldıracığına işaret eder. Öncelikle Tanrısal niteliklerin *hakikî*, *izâfî* ve *selbî* şeklinde kategorize eden İbn Mübârekşâh, Tanrısal zâtın hem nitelikler için yeterli olup hem de zâtın aynısı olarak gören yaklaşımın zât-nitelik ayırımını net bir şekilde dile getirmediğini düşünür. Tâlîşî de Tanrısal niteliklerin mümkün kategorisine girmemesi ve ontolojik basitlik ilkesinin zedelenmemesi için niteliklerin itibari haysiyetler olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. Sonuç olarak Tanrı'nın bütün noksanlıklardan uzak kalabilmesi için bilgi,

kudret ve irade gibi niteliklerinin varlığı kabul edilmekle birlikte, bunların hakikî veya itibarî bir gerçekliklerinin olup olmaması noktasında farklı görüşlerin dile getirildiği söylenebilir.

Kâtibî'nin ma'lûlün varlığına etki eden bilgi, kudret, irade ve ihtiyâr gibi Tanrısal nitelikleri zâta indirgemesi ve kendi metafizik anlayışı bağlamında tefsir etmesi, birden ancak bir çıkar ilkesi ile tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu olması gerektiği ilkeleriyle yakından ilişkilidir. İlk İlet olarak Tanrı'nın ontolojik bağımsızlığının zedelenmemesi için birden ancak bir çıkar ilkesi gereği salt zâtını aklederek ma'lûlün varlığına kaynaklık ettiği ile tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu olması, Kâtibî'nin Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkin olan aksiyomları teşkil eder. Buna göre Tanrı'nın salt zâtının varlığını akletmesi, haricindeki mümkün ma'lûllerin dayanak noktasını teşkil eder. Tanrı'nın mahza zâtı, ihtiyaç duyulan bütün unsurları kendi bünyesinde taşıyan basit varlık olarak ma'lûlün varlığı için yeter sebep konumundadır. O halde Tanrı'nın zâtına zâit niteliklerin ma'lûlün varlığının açığa çıkmasında belirleyici olmasına gerek yoktur.

Tanrı'ya atfedilen niteliklerin O'nun zâtına indirgenmesi veya bir başka deyişle zâtından başka niteliklerin olmaması, niteliklerin müstakil ontolojik hüviyetlerinin ortadan kalkmasına yol açabilir. Ancak Tanrı'nın zâtı haricinde ontolojik açıdan niteliklerin kendisinden olumsuzlanması, tıpkı varlık-mâhiyet ayrımı meselesinde olduğu gibi Tanrı'nın basitliğinden ötürü kendisinden başka şeylere muhtaç kalmaması gerektiği endişesinden ileri gelir. Yani Tanrı'nın zâtının haricinde kalan niteliklerin ma'lûlün varlığında etkin olması, O'nun var etmekte bağımsız olma hüviyetine ters düşer. Zira O'nun zâtının yeterli olmayıp zâtına zâit niteliklere muhtaç kalması, Tanrısal nedenselliğin kendine özgü biricik doğasına ve etkinliğine halel getirecektir. Zira Tanrı'nın varlığına indirgenmeksizin zâta zait niteliklerin olduğunu kabul etmek, O'nun bağımlı olmasına yol açabilir. Ancak mahza Tanrısal zâtı ma'lûlün varlığının yeterli gerekçesi olarak kabul etmenin, kelâmcılar tarafından irade niteliği merkeze alınarak eleştirildiği görülmektedir.

Kelâmcı anlayışa göre, âlemin ne varlığa gelişi ne de yok oluşu O'nun zâtının gereği konumunda değildir. Yani onlar için âlemin varlığının O'nun zâtıyla eşzamanlı

bir ontolojik statüye sahip olması söz konusu değildir. Tanrı'nın âlemin varlığını veya yokluğunu tercih etmesi tamamen iradesine göredir. Kâtibî ise Tanrı'nın zâtı gereği âlemin varlığını zorunlu kılmasını kabul ettiğinden, kelâmcı anlayışın yetkinlik açısından eksikliğe yol açacağı kanaatindedir. Nitekim İbn Mübârekşâh'ın da vurguladığı üzere Tanrı'nın zâtı gereği âlemin varlığını zorunlu kılmasını, ateşin yakması veya Güneş'in aydınlatması örneklerinde olduğu gibi cismânî doğaya sahip varlıkların fâil olma tarzı gibi anlamamak gerekir. Zira Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması, fâilliğinde her açıdan tam olmasını ifade eder. Yani kasıt ve talep etmek olmaksızın varlığa gelen mümkünlerin O'ndan zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Zira Tanrı'nın ma'lûlün varlığını ve O'ndan sudûr edeceğini bilmesi, mutlak feyzin ve cömertliğin tahakkuk etmesine yol açar.

Kâtibî, Tanrı'nın zâtıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılması halinde kelâmcılar tarafından kendisine yöneltilecek âlemin kıdeminin ve bütün ma'lûllerin değişime maruz kalmaksızın varlık sahnesine çıkması gerektiği itirazlarına haklılık payı vermemektedir. Zira hareket örneğinde olduğu gibi bir kısım tikel hâdiselerin değişime maruz kalması, bütün ma'lûllerin varlığa ansızın gelmesini gerektirmemektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olarak varlık vermesinin sonucu olarak mı âlemin kıdemi ve hudûsu tartışmasının ortaya çıktığı, yoksa âlemin hâdis olduğu kanıtlandıktan sonra mı Tanrı'ya irade niteliğinin atfedildiğinin tartışmalı olduğu görülmektedir. Öyle ki Tanrı'nın zâtından dolayı zorunlu olarak varlık verdiği iddiasının kabulü durumunda âlemin kadîm olduğu görüşünde ittifak edilmesine karşılık, Tanrı'nın iradesiyle âlemin varlığını dilediğinin kabul edilmesi halinde ise âlemin zamansal açıdan hâdis olduğu görüşünde ittifâkın olduğu söylenir. Yani kurucu ilke olarak âlemin kıdemi ve hudûsunun mu yoksa Tanrı'nın zâtına dair tasavvurun mu belirleyici ilke olduğu noktasında farklı iki yaklaşımın olduğu söylenebilir. Nitekim Hillî, kelâmcıların Tanrı'nın ihtiyar niteliğini âlemin hâdis olmasına bağlı kıldıklarını belirtir. Böylece Tanrı'nın kudret ve ihtiyâr niteliği fiilinin ezelî olmasına engel olabilmektedir. Dolayısıyla Hillî'nin vurguladığı üzere ihtiyâr sahibi bir fâilin salt hâdis varlığa etki edebilmesi söz konusudur.

Kâtibî, Şîrâzî, İbn Mübârekşâh ve Tâlişî, ma'lûlün tam illetin varlığından geriye kalmasının imkânsızlığı ilkesine binâen Tanrısal zâtın bütün ihtiyaç duyulan

unsurlara sahip olmasından ötürü fiilin ezeli oluşunda sakınca görmezken, kelâmcı bir nosyona sahip olan Hillî, tam illet olarak Tanrı'nın iradesiyle ma'lûlün varlığını sonraya bırakabileceği kanaatindedir. Zira ona göre herhangi bir şeyin varlığının kendisine yöneldiğinde fiilin yokluğu gerekli bir şarttır. Aksi halde hâsılın tahsili gibi imkânsızlıklar ortaya çıkar. Aynı şekilde fiilin hem varlığının hem de terk edilmesinin elverişli olması anlamıyla kudret sıfatının anlaşılmasının, Tanrı tasavvuruna dair farklılığın oluşmasında kritik bir rol oynadığı söylenebilir. Nitekim kelâmcılar için Tanrısal feyzin zorunlu olmayıp âlemin varlığa gelmeyişi O'nun için eksikliğe yol açacak değildir. Bundan dolayı İbn Mübârekşâh gibi felâsife çizgisini benimseyenler, her ne kadar Tanrı için kudret ve ihtiyâr sıfatını kullanıyor olsa bile Cürcânî'ye göre onların görüşü, kelâmcıların kabul ettiği anlama denk düşmemektedir. Öyle ki İbn Mübârekşâh'ın belirttiği üzere felâsife dilerse yapar, dilemezse yapmaz şart cümlesi eşliğinde Tanrı için kudret sıfatının işlevselliğini kabul ederken, kelâmcılar fiilin varlığı ve terkinin elverişli olması anlamını ön plana çıkarır. Felâsife için fiilin dilenmesi Tanrı'nın zâtının gereği olduğu için Tanrı'nın zâtı ile fiilin varlığı arasında bir kopukluğun olması düşünülemez. Ayrıca dilerse yapar önbitişeninin doğruluğu zorunlu iken, dilemezse yapmaz artbitişeninin doğruluğu imkânsızlık arz eder. Her halükarda mezkûr şart cümlesinin Tanrı için zorunlu olması, ne şart cümlesinin tamamının ne de bir parçasının tahakkuk etmesini zorunlu kılmaktadır.

Tâlişî'nin vurguladığı nokta, Tanrısal ve insanî fiillerin birbirinden farklılaşan yönlerinin tespit edilmesiyle, O'nun zâtı ile niteliklerinin birbiriyle olan ilişkisinin ve kendisine özgü biricik doğasının doğru anlaşılacağıdır. Nitekim Tanrı'nın zâtından ötürü veya zâtına zâit niteliklerinin olduğunun savunulmasında Tanrı ve insan arasında kurulan benzerlik belirleyici olmuştur. Çünkü insanî fiillerin ortaya çıkış sürecinde bir takım psikolojik ve fizyolojik süreçlerin oluşmasının ertesinde iradenin devreye girmesine karşılık; Tanrısal bilginin, kudretin, iradenin imkândan yoksun olup her daim aktüel halde oluşu en bariz farklılık olarak dile getirilebilir.

Sonuç olarak farklı Tanrı tasavvurlarının oluşmasında bilgi, kudret ve irade gibi ma'lûlün varlığına etki eden niteliklerin mâhiyeti ve zâtla olan ilişkisi belirleyicidir. Hillî'nin, varlık âleminde görülen çeşitliliğin, farklılığın ve değişimin tahsisî ve âlemin hudûsunu gerektirmesinden dolayı iradeyi merkeze alan Tanrı

tasavvuruna sahip olmasına karşılık, Tanrı'nın zâtı gereği ma'lûlün varlığını zorunlu kıldığını savunan Kâtibî ve diğer şârihler, bu özelliğinin her zaman O'nun aktüel bir fâil illet olmasını sağladığını düşünmektedir. İbn Mübârekşâh'ın Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılmasını tıpkı Güneş'in tesiri örneğinde olduğu gibi cismânî veya tabiî güçlerin fâili gibi olmadığını vurgulaması, Tanrı'ya rağmen ma'lûlünün varlığa gelmediğini göstermesi için önemli bir ayrıntıdır. Aynı şekilde Tâlişî'nin Tanrısal ve insanî irade süreçleri arasındaki farklılığa temas etmesi, Tanrı'nın tabiatını haricî unsurlara bağlı kalmaksızın salt O'nun cömertliği, yetkinliği ve bilfiil fâil illet oluşu gibi özsel parametrelerin esas alınmasıyla ilişkilendirmenin elzem olduğuna işaret etmektedir.

Nihâyetinde âlemin varlığa gelişinde sudûra dayalı var etme modeli, illet-ma'lûl birlikteliği, zamansal hudûs yerine imkânın illetin ihtiyaç yönü olarak belirlenmesi ile özellikle tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu oluşu gibi nedenselliğin temel yargılarının, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması niteliğine dayandığı görülmektedir. Tanrı'nın zâtıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılması, O'nun niteliklerinin tamamen yokluğuna yol açan bir gerekçe olarak ele alınmamalıdır. Çünkü Tanrı'nın zâtı gereği ma'lûlün varlığına yol açtığı kabul edildiğinde, O'nun için zorunlu kılıp kılmama seçeneklerinin olması mevzu bahis olamaz. Mamâfih tam illet olarak Tanrı'nın etkisini gerçekleştirecek hiçbir engelin olmaması ve şartların tamamlanması halinde ma'lûlün varlığının zorunlu olması gerekir. Şayet bütün bu koşullara rağmen ma'lûlün varlığının sonraya kalabileceği ileri sürülürse, o zaman Tanrı'nın zâtının tam illet olarak muhtaç kalınan her şeyi kendi bünyesinde taşıdığı söylenemez. O halde Tanrı'nın her zaman aktüel olan fâilliğinin kuvve barındırmaması itibariyle ma'lûlün varlığını zorunlu olarak gerektirmesi, O'nun için eksikliğe yol açan bir durum değildir.

SONUÇ

Bu çalışmada, **Hikmetü'l-'ayn** geleneği bağlamında metafiziksel açıdan Kâtibî'nin nedenselliğe ilişkin görüşlerinin tespiti ile şârihlerin benzerlik ve farklılık gösteren katkıları sayesinde meselenin süreklilik ve değişim arz eden serencamını ortaya koymaya çalıştık. Tarihsel arka planı dikkate alarak kavramsal, ontolojik ve teolojik açıdan ilgili literatürde ön plana çıkan fikirleri bütüncül perspektifle analiz ettik. İslâm felsefesinin yazım tarzlarından biri olan şerh-hâşiyeler literatürünü, özgünlük ve taklit kısılcısından azade kalarak spesifik bir sorun bağlamında yakından mercek altına alıp doğası gereği sahip olduğu birikimi belirgin kılmaya gayret ettik. Şerh-hâşiyeler literatürünün tarihsel açıdan kıymeti olmayan arkaik metinler olmayıp felsefi düşüncenin sürekliliğini koruyarak neşvü nema bulmasını sağladığını müşâhede ettik. Nitekim Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** metnini arka plan ve etkisini dikkate alan bir bağlama oturtmaksızın okumaya çalışmak herhangi bir fayda sağlamayabilir. Bu yüzden şerh-hâşiyeler yoğun bir metni açımlayıp anlaşılır kılmayı hasebiyle vazgeçilmez niteliktedir. Bununla birlikte şerhlerin doğası gereği şârihî entelektüel geleneği ve birikimi ile paralel olarak güçlü veya zayıf yönleri sahip olabileceğini de belirtmemiz gerekir. Bu yüzden şerhlerin tamamını metni zenginleştirmesi hasebiyle aynı kefiye koyamayacağımız gibi, bütünüyle arkaik metinler olarak günümüze ve geleceğe ışık tutacak verilere sahip olmadığı da söylenemez. Biz, bu tarz bir motivasyonla tez yazımı sonunda nedensellik sorunu hakkında Kâtibî'nin ve şârihlerin ön plana çıkan görüşlerine, katkılarına, eleştirilerine bölüm bazında temas ettikten sonra birkaç önerimizi paylaşıp tezimizi nihâyete erdirebiliriz.

I

İbn Sînâ'nın illeti, varlığından ma'lûlün varlığının meydana gelmesi şeklinde tanımlaması yeterli ve kuşatıcı olmamasına binâen Kâtibî ve şârihler tarafından benimsenmemiştir. Zira bu tanım, bütün illet türlerini kuşatmayıp illet ve ma'lûl arasındaki ihtiyaç ilişkisini gözardı ettiğinden Kâtibî, Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirilerini dikkate alıp ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu her bir şeye *illet*, muhtaç kalan unsura da *ma'lûl* denilmesinin daha isabetli olacağını düşünmüştür. Ancak İbn Mübârekşâh ise ma'lûlün salt *varlık* itibarıyla değil de mâhiyet hatta yokluk gibi birçok

açından illete gereksiniminin ortaya çıkabileceği tezinden hareketle *varlık* kaydının tanımdan çıkarılmasını teklif etmektedir. Nitekim bu teklif, daha sonra İbn Kemâl tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla kavramların mâhiyetine dair tetkiklerin statik olmayışı, şârihlerin eksik gördüğü tarafı revize etmeye yönelik eleştirel söylemlerini ileri sürmelerine engel teşkil etmemektedir.

İlletlerin maddî, sûrî, fâil ve gâî şeklindeki dörtlü tasnifini benimseyen Kâtibî ve şârihler, Âmirî ve İbn Sînâ tarafından elenen Yeni-Eflâtuncu misâlî ve araçsal illete hiçbir şekilde temas etmemektedirler. Ma‘lûlün dahilî parçalarını teşkil eden maddî ve sûrî illet, haricî illetler kategorisinde sayılan metafiziksel fâil illetin varlık vericiliği ve gâî illetin etkisinde şekil alır. Metafiziksel fâil illetin ma‘lûlün bir parçası olmaksızın varlık vericiliği karakteristik özelliği olarak ön plana çıkarken, bu tarz bir özelliğin soyut varlıklar için geçerli olduğu unutulmaması gereken bir husustur. Zira oluş ve bozuluş âleminde bir varlığın diğer bir varlığın oluşmasına doğrudan etki etmesinden ziyade hazırlayıcı ve mecâzî açıdan illet olma fonksiyonuna sahip olması mevzu bahis olabilir. Bununla birlikte İbn Sînâ, gâî illetin mâhiyet ve varlık açısından ma‘lûlle ilişkisinin farklılık arz etmesini oluşa maruz kalanlar ile sürekli bilfiil halde olan varlıklar arasındaki ayrıma bağlarken, Kâtibî ve şârihlerin gâî illet için bu tarz ikili ayrıma açıkça yer vermediği görülmektedir.

Ma‘lûlün varlığı için gerekli her şeyin illetin bünyesinde yeterli veya eksik olduğunu ifade eden tam ve eksik illetin tanımı ve özelliklerine ilişkin ayrıntıların, Kâtibî ve şârihler tarafından önem verilen meselelerin başında geldiği söylenebilir. Kâtibî’nin hocası Ebherî’nin kavramsallaştırdığı tam ve eksik illetin tanımında ma‘lûlün varlığında ihtiyaç duyulan şeylerin *tamamı* veya *bir kısmı* şeklindeki tahsisin Hillî ve Şîrâzî tarafından benimsenmekle birlikte, İbn Mübârekşâh’ın basit ve bileşik tam illetlerin tamamını içermesi endişesiyle kendisi haricinde başka bir şeye dayanılmayana tam illet denileceğini belirtmesi, tam illetin mâhiyetine dair tartışmaların Ebherî sonrasında hâlâ canlılığını muhafaza ettiğini göstermiştir. Tam illetin basit olması halinde dört illetin tamamının biraraya gelmesi zorunluluk taşımadığından, ihtiyaç duyulan her bir şeyin toplanması şeklindeki tanımın kuşatıcı olmadığı İbn Mübârekşâh tarafından ön plana çıkartılan bir husustur. Dört illetin varlığı haricinde şartın varlığı ve engelin yokluğu gibi unsurların da tam illeti oluşturan

parçalar arasında olabilmesi ile tam illetin birliği ve çokluğu ekseninde müşahhas veya türsel açıdan bir olan ma'lûlün birden çok tam illetinin olması da **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinde ön plana çıkan tartışmalardır. Ayrıca Kâtibî, her ne kadar umûr-ı âmme bölümü haricinde metafiziğin müstakil bir bölümü olarak illet ve ma'lûle ilişkin meseleleri ele alsa bile, ikinci akledilir kavramlar olarak illet ve ma'lûlün umûr-ı âmme şeması içerisinde olabilmesi için karşıtlık yoluyla bütün varlıkları içerdiğine ilişkin yorumun İbn Mübârekşâh, Cürcânî, Şemseddîn Hafrî tarafından kabul edildiğini söyleyebiliriz.

II

Kâtibî ve şârihler, nedenselliğin ontolojik temelinin salt duyuşsal verilerin gereği olan ardışıklığa dair bilgiden kaynaklanmayacağı noktasında konsensüse sahiptir. Bu bağlamda İbn Sînâ ve ona benzer vurguları dile getiren Gazzâlî'nin, duyuşsal bilginin salt ardışıklığı gerektirmesine binâen nedenselliğin salt gözlemsel tecrübelerle göre kanıtlanamayacağı görüşünün, Kâtibî ve şârihler tarafından kabul edildiği söylenebilir. Nitekim nedenselliğin hariçte cereyen eden metafiziksel bir ilke oluşu, varlık kavramının analiz edilip kısır döngü ve teselsülün geçersizliği gereği muhtaç mümkünler kategorisinin nihâî olarak İlk İlet'e dayanmasını ifade eden Tanrı kanıtlamasıyla irtibatlandırılmıştır.

Teselsülün geçersizliği gereği İlk İlet konumundaki Tanrı'nın illetsiz oluşunu sağlayan temel parametrelerin hem haricî hem de dahilî unsurlarla ilintili olması, O'nun varlık ve mâhiyeti ile zâtından kaynaklı en ayırt edici niteliği olan zorunluluğu ile mâhiyetinin aynı olması gerektiği yargılarının temel zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin varlıktan ayrı olarak mâhiyet sahibi olmanın değil de fâil illetinin olmayışının Tanrı'yı İlk İlet kıldığına dair İbn Sînâ eleştirisinin, Kâtibî ve şârihler tarafından dikkate alınmadığını söyleyebiliriz. Yani Tanrı'nın zâtında varlık ve mâhiyet ayrımının yapılmasının O'nu muhtaç kılmadığı görüşü yerine, bu tarz bir durumun Tanrı'yı bağımlı kılacağı şeklindeki İbn Sînâcı bakış açısı kabul edilmiştir. Ancak Kâtibî'nin Tanrı'nın varlığı ile mâhiyeti meselesinde Fahreddîn er-Râzî'ye yönelik kimi eleştirilerinin haklılık payı içermediğini belirten Hillî, okuyucu açısından farklı tezlerin bir arada okunabilmesine fırsat veren bir üslup tekniği kullanmıştır. Her

ne kadar sonuç olarak Kâtibî'nin iddiasına katılsa bile deliller düzleminde zayıf yönlerle temas etmekten çekinmeyen Hillî'nin, meselenin farklı boyutlarını okuyucuya aktarma arayışı içerisinde olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Kâtibî'nin zorunluluğu Tanrısal zâtın aynısı olarak görmesine karşılık, diğer şârihler zorunluluğun aklî bir itibar oluşunun altını çizerek bununla mâhiyeti özdeşleştirmenin doğru olmayacağı kanaatindedirler. Çünkü Kâtibî, zorunluluğun ontolojik gerçekliğini, şârihler ise zihinsel gerçekliğinin olduğunun altını çizmişlerdir.

İlk İlet'i tıpkı mümkün ma'lûller gibi muhtaç konumuna düşürecek bütün yargıların yanlışlanması gerektiği gibi O'nun hakikî metafiziksel fâil illet oluşunu zedeleyecek noksanlıklardan berî olması için birden ancak bir çıkar ilkesine göre hiyerarşik olarak mümkün ma'lûllere etki etmesi gerekir. Aksi halde Tanrısal basitliğe hâlel gelmesiyle O'nun zorunlu olma niteliği ortadan kalkacaktır. Kâtibî ve diğer şârihler, sudûra dayalı var etme modelini kabul ederken, kelâmcıların tezlerine bağlı olan Hillî, açıkça birden ancak bir çıkar kuralını kabul etmeyip zayıf bir iddia olarak değerlendirmiştir. Birden ancak bir çıkar kuralının ma'lûlün var kılınmasında İlk İlet için noksanlık oluşturmayacağını söyleyen İbn Mübârekşâh'ın, ilk aklın farklı itibarlarına göre farklı ma'lûllerin ortaya çıkarak çokluğun neşet ettiğini ifade etmesine karşılık bunun zorunluluk arz etmediğini vurgulaması dikkat çekicidir. Ona göre, nefsü'l-emre uyması koşuluyla ilk aklın sahip olduğu farklı itibarlara göre farklı ma'lûllerin ortaya çıkabilmesi söz konusu olabilir. Mamâfih nedenselliğin en kritik yargıları arasında olan illet ve ma'lûlün varlık mertebelerinin denk olmaması, illetin varlığının ma'lûlün varlığını öncelemesi, illetin ma'lûle tesir edip aksinin doğru olmaması gibi temel aksiyomlar, yukarıdan aşağıya doğru varlık hiyerarşisini esas alan sudûra dayalı varlık mertebesi modeliyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda birden ancak bir çıkar ilkesiyle nedenselliğe dair söz konusu yargıların geçerliliği arasında paralelliğin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte sudûra dayalı var etme modelinde hakikî illetin Tanrı olması, ikincil illetlerin bağımsız bir etkinliğinin olmasını ortadan kaldırır ki bu konuda herhangi bir ihtilafın olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü Tanrı'nın salt hakikî tam illet oluşunu kabul ettikten sonra aracı illetlerin devreye girmesiyle hâdis ma'lûllerin ortaya çıkmasının teorize edilmesi, O'nun yegâne hakikî müessir olmasına hâlel getirmemektedir.

Nedenselliğin metafiziksel bir ilke oluşunu sağlayan önemli bir diğer parametre, mümkün varlığın illetine muhtaç konumda olmasını sağlayan imkân niteliği ile varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalmasıdır. Bu meselede Kâtibî ve şârihler arasında konsensüsün olduğu söylenebilir. Yani Tanrısal zâtın aksine mümkünün kendi kendine yeten bir varlık olmayıp başkasının varlığına da tek başına tesir edebilecek bir kıvamda olmaması, Zorunlu ve mümkün arasındaki nedensellik ilişkisinin tahakkuk edebilmesinin geçerlilik şartını oluşturmaktadır.

Zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin tesisinde öncelikle mümkünün, mâhiyet ve varlık şeklindeki ikili yapısı gereği haricî varlık sahnesine çıkmadan önce sahip olduğu gerçeklik açısından mâhiyetin mec'ûliyeti ile nedensellik irbatını ele aldık. Zira mümkün mâhiyetin mec'ûliyetine ilişkin spekülasyonlar, fâil illete olan gereksinimin boyutunu etkilemektedir. Mümkün ma'dûmun şeyliği ile mâhiyetin mec'ûliyeti arasında koşutluğun olup olmaması da, Kâtibî ve şârihler tarafından meselenin dikkat kesilen önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Mâhiyetin kendi gerçekliği ile hariçte karar kılmış mâhiyetin fâil illete muhtaç kalması arasında fark gözetilmesinin yanı sıra, bileşik ve basit mâhiyetin birbirine indirgemeksizin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği şârihler tarafından ön plana çıkartılan hususları teşkil etmektedir.

Mümkün mâhiyetin varlığa gelebilmesi için tam illetin varlığına bağlı olması ittifak edilen bir husus olmakla birlikte, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu olarak tahakkuk etmesi açısından Kâtibî ile Hillî'nin görüşünün birbirinden farklı olduğunu söylememiz gerekir. Kâtibî'nin görüşüne katılan diğer şârihlere göre de tam illetin varlığına rağmen ma'lûlün varlığının sonraya kalması, imkânsız sonuçlara yol açacağı için reddedilmesi gerekir. Bunun aksine Hillî, ma'lûlün ihtiyaç duyduğu unsurların tamamına sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın iradesi gereği âlemin varlığını sonraya bırakabilme özgürlüğüne hâlel getireceği için bu yargının mutlak olarak kabul edilmesine karşı çıkar.

Tam illet varken ma'lûlün zamansal açıdan sonraya kalmaması gerektiği düşüncesi, Tanrı'nın hakikî illet olarak tesirinin ertelenememesiyle ilişkilidir. Yoksa Tanrı, doğası gereği ve hoşnut olmadığı bir zorunlulukla ma'lûlün varlığına etki ediyor

değildir. İbn Mübârekşâh'ın vurguladığı gibi basit tam illet olarak Tanrı'nın metafiziksel fâil illet oluşu ile doğası gereği bir diğer varlığın oluşmasına etki eden bir başka unsuru aynı kefeye koymak doğru değildir. Ayrıca Tanrı'nın zâtı gereği ma'lûlün varlığına etki eden tam illet oluşu, irade gibi bir unsurun tamamen devre dışı kaldığı anlamına da gelmemektedir. Bu bağlamda irade niteliğini Tanrı'nın zâtına indirgeyen felâsife ile Tanrı'nın zâtından ayırık olmasını savunan kelâm ekollerinin Tanrı tasavvurunun farklılık arz etmesi, nedenselliğin en önemli yargısı olan tam illetin varlığı anında ma'lûlün zorunlu oluşunun kabulü veya reddi ile doğrudan ilişkilidir. Mamâfih tam illet olarak Tanrı'nın varlığı anında ma'lûlün varlığının zorunlu olması, bütün mümkünler için geçerli değildir. Nitekin zaman ve maddeyle öncelenmeksizin zâtî açıdan hâdis olan mümkünlerin tam illetlerinin varlığı anında varlığa gelmesi zorunludur. Buna karşılık zamansal açıdan hâdis olanlar ise dört illetin bir arada oluşu, şartın varlığı ve engelin yokluğu gibi unsurlara bağlıdır. Aksi halde tam illetin bilfiil varlığından bahsedilemez.

Kâtibî'ye göre âlemin zamansal açıdan ezeli olması da, tam illetin varlığı anında ma'lûlün varlığının sonraya kalmamasının bir gereği konumundadır. Bundan dolayıdır ki ma'lûlün illete ihtiyaç yönünü salt zamansal açıdan hudûsa indirgemenin bütün mümkünleri kuşatacak bir temelini olmadığı vurgulanan bir husus olmuştur. Hem zâtî hem de zamansal açıdan hâdis olan ma'lûllerin imkân niteliğinden azade kalmamasına karşılık, zamansal açıdan sonra gelme niteliğini ifade eden hudûsu ma'lûlün illete ihtiyacının ana gerekçesi olarak takdim etmenin doğru olmadığı kabul edilen ortak bir görüş olmuştur. Ancak Hillî'nin, imkânı ma'lûlün illete ihtiyacının gerekçesi olarak kabul etmesi, âlemin zamansal açıdan ezeli olmasını kabul etmesini zorunlu kılmamaktadır. Nitekim, Hillî, ma'lûlün illete ihtiyacını açıklama açısından imkânın hudûsa göre daha işlevsel olmasını kabul etmekle birlikte, âlemin zamansal açıdan ezeli olması çıkarımını reddeder. Zira âlemin zamansal açıdan ezeli olması, tam illet ve ma'lûl birlikteliğinin zorunluluğunu kabul edip etmemeye ilintilidir. İmkân delili ise mümkün varlıkların imkân niteliği gereği ortaya çıkan muhtaçlığı ile kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı hedefler.

III

Kâtibî, mümkünün imkân niteliği ile varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalmasının gereği olarak nihâyetinde İlk İllet'e dayanması gerektiği şeklindeki Tanrı kanıtlamasını, teselsülün geçersizliğine ilişkin delillerin kalkış noktası olarak seçilmesiyle formüle edilen imkân deliline tercih etmektedir. Kâtibî, teselsülün geçersizliği delillerine kısmen haklılık payı verse bile söz konusu tavrından hiç ödün vermemiştir. Dolayısıyla imkân delilinin daha sağlam bir hüviyete erişmesi için teselsülün geçersizliğine karşılık zikrettiği eleştiriler, imkân delilini bütünüyle reddettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü Kâtibî, teselsülün geçersizliği bağlamında imkân delilinin kimi öncüllerine yönelik eleştirilerini dile getirmekten çekinmemiş olsa bile, nihâyetinde Tanrı kanıtlamasında hudûs yerine imkân delilini kabul etmektedir.

Şârihler ise teselsülün geçersizliği için başta *burhân-ı tatbîk* olmak üzere serdedilen delillerin Tanrı kanıtlamasında eşsiz bir rolünün olduğunu vurgulamak üzere Kâtibî'nin eleştirel söyleminin zayıf taraflarını ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Tanrı kanıtlaması için kısır döngünün geçersizliği noktasında ihtilaf olmamasına karşılık, Kâtibî ve şârihlerin yöntemsel açıdan teselsülün geçersizliğinin önemi hakkında farklı iki bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim daha sonraları Devvânî'nin Tanrı kanıtlaması açısından teselsülün geçersizliğine yer verilip verilmemesi açısından müstakil iki risâle kaleme alması, bu meselenin sonraki yüzyıllarda da tartışılan boyutlarını takip etmenin gerekli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı kanıtlamasına ilişkin yazılan müstakil risâlelerin arka planında Kâtibî ve Tûsî arasındaki yazışmalar kadar, **Hikmetü'l-'ayn** geleneğindeki tartışmaların da etkin olduğunu tahmin etmekteyiz.

Tanrı'nın varlığından sonra Tanrı tasavvuru ile nedensellik ilişkisinin kıymeti hâiz meselelerin başında geldiğini belirtmemiz gerekir. Zira felâsife ile ehl-i kelâmın Tanrı tasavvurunu birbirinden farklılaştıran hususlar, nedenselliğe ilişkin yargıların da değişkenlik arz etmesine yol açmıştır. Tanrı'nın salt zâtıyla ma'lûlün varlığını zorunlu kılması ile Tanrısal bilgi, kudret ve irade niteliklerinden her birisinin müstakil rollerinin olup birbirine indirgenemeyeceğini savunmak, felâsife ile kelâmcıların bakış

açıların farklılaşmasına yol açmaktadır. Tanrısal basitlik, mükemmellik, cömertlik ve iyiliğinin gereği olarak ma'lûlün varlığının sonraya kalmasının imkânsızlığı ile Tanrısal irade gereği ma'lûlün sonraya kalmasının gerektiğini ileri sürmek, birbirini dışlayan iki temel bakış açısı olsa bile her bir filozofun kalkış noktasını tenzih kaygısı oluşturmaktadır. Tanrı'nın kayıtsız şartsız özgür bir varlık olması kadar, zâtından kaynaklı hasletlerin gereği olarak fiillerini işlemesiyle ma'lûlün varlığını her daim gözetmesi, koruması ve onun için en iyisini tercih etmesinin birbiriyle çelişki arz etmesi gerekmemektedir. Yani insanî iradenin eylem sürecinin gerçekleşmesine benzer şekilde Tanrı'nın da alternatif seçenekler arasında kalarak fiilini meydana getirmesi yerine, bilgisi ve zâtı gereği ma'lûlün varlığını sürekli gerektiren konumunda olması, O'nun zâtının mükemmelliğinin ve cömertliğinin gereği olarak anlaşılabilir. Hillî hariç Kâtibî ve diğer şârihlerin, Tanrı'nın müstakil olarak irade niteliği yerine bilgisi ve zâtı gereği ma'lûlün varlığını yokluğuna tercih eden İbn Sînâcî bakış açısını benimsedikleri söylenebilir. Nitekim Hillî'nin, İlk İllet'in birden ancak bir çıkar ilkesine göre varlık vermesi ile tam illetin varlığı anında ma'lûlün zorunlu olmasını reddetmesinin arka planında, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması yerine iradesiyle ma'lûlün varlığını gerektirdiğini kabul etmesi yer almaktadır.

Kâtibî ve diğer şârihler Tanrısal iradeyi zât ve bilgiden ayırık görmediği için O'nun mükemmelliği, cömertliği ve inâyeti gereği iradesinin ma'lûlün en mükemmel formunu seçtiğini kabul etmiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve zâtının biricikliğinden azade şekilde, salt iradesi gereği alternatif seçenekler içerisinde birine keyfî olarak yönelmesinin uygun olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca âlemin hâdis olduğunu ispat ettikten sonra Tanrı'nın zâtıyla zorunlu olmaması gerektiğini ileri sürmektense, öncelikle Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılmasının imkânının reddedilip daha sonra âlemin zamansal açıdan hâdis olmasının temellendirilmesi gerekir. Yani Tanrı tasavvurunu, âlemin zamansal açıdan hâdis olmasına indirgememek gerektiği Kâtibî tarafından vurgulanan önemli bir çıkarım iken, Hillî bunun aksini düşünmektedir.

Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılması ma'lûllerin tamamını zamansal açıdan ezeli kılmadığından, âlemin topyekûn kadîm olmasının zorunlu nedensellik görüşünden kaynaklandığı iddiasının Hillî hariç Kâtibî ve diğer şârihler tarafından kabul edilmediği söylenebilir. Zira harekete ve değişime maruz kalan varlıkların müşâhede

edilmesi, bu tarz bir gerekliliğin olmadığını gösterir. Tanrısal inâyetin âlem üzerindeki etkisi sürekli olmakla birlikte, mümkün varlıklar skalasının zorunluluğa veya imkâna yönelik isti'dâtlarının farklılık arz etmesinden ötürü varlığa çıkış imkânı değişkenlik arz eder. Dolayısıyla âlemin tamamını yekpare olarak aynı kategoriye sokmaktansa, Tanrı'nın varlığıyla birlikte gerçekliğini kazanma ile zamansal açıdan sonradan varlığa gelme açısından mümkün ma'lûllerin farklılık arz etmesi söz konusu olabilir. Nihâyetinde Tanrı'nın varlığıyla birlikte varlığını kazanmış olsa bile, O'nun zâtı hariç hiçbir şeyin mümkün ve ma'lûl olma özelliklerinden berî olması söz konusu değildir.

Son olarak tezimizi ilgilendiren birkaç hususa değinmek istiyoruz. Tam illetin ma'lûle zâtî önceliği gereği mümkün varlıkların mertebelerinin yukarıdan aşağıya doğru değişkenlik arz etmesi, kanımızca nedensellik ve varlığın teşkîki meselesi arasındaki irtibatın ayrıntılı olarak çalışılmasını gerektirmektedir. Zira nedenselliğin seviyesi ile varlığın seviyesi arasında paralellik söz konusudur. Ayrıca tam ve eksik illetin mâhiyeti ile tam illetin ma'lûle ontolojik önceliği ekseninde özellikle Osmanlı coğrafyasında Hocaîzâde, Sinan Paşa, Kemâlpaşazâde, Taşköprülüzâde, Mevlânâ Bâğdâdîzâde (?) ile Arpacîzâde (?) gibi isimler tarafından kaleme alınan risâlelerin karşılaştırmalı olarak çalışılması, **Hikmetü'l-'ayn** geleneğinin etkisini görebilmemiz açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim:	“Metodolojik Tabiatçılık Tartışmaları Bağlamında Gazzâlî’nin Tabîî Nedensellik Eleştirisi”, Din ve Felsefe Araştırmaları , 5/1 (2022), s. 74-91.
Alper, Ömer Mahir:	“VII/XIII. Yüzyılda İbn Sinâcî Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında”, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri içinde, Ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara, 2014, s. 17-26.
Alper, Ömer Mahir:	“Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme” Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi , 1/2 (2015), s. 36-68.
Alper, Ömer Mahir:	Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası , İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
Alper, Ömer Mahir:	“Mahiyetin Mec’ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcani Örneği içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 197-226.
Altaş, Eşref:	Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi , İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
Altaş, Eşref:	“Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî

	içinde, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 153-212.
Apaydın, Yasin:	Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umur-ı Âimme Sorunu , İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.
Apaydın, Yasin:	“Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Mâhiyetin Mec’ûliyeti Meselesine Dair Risâlesi”, Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi , 2 (1) 2019, s. 1-30.
Apaydın, Yasin & Musakhanov, Orhan:	Kelâm ile Tasavvuf Arasında Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı , İstanbul, Endülüs Yayınları, 2021.
Âmirî:	“et-Takrîr li evcehi’t-Takrîr”, Resâil-i Ebi’l-Hasan Âmirî içinde, thk. Sahbân Halifât, Tahran, Merkez Neşr-i Dânişgahi, 1375.
Âmirî:	“İnkâzu’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader”, Resâil-i Ebi’l-Hasan Âmirî içinde, thk. Sahbân Halifât, Tahran, Merkez Neşr-i Dânişgahi, 1375.
Arıcı, Mustakim:	Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği , İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
Arıcı, Mustakim:	“Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak Hikmetü’l-Ayn ve Etkileri”, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri içinde, Ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara, YBÜY, 2014, s. 332-349.

Arıcı, Mustakim:	“Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî”, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni içinde, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, C. 6, 2015, s. 961-977.
Aristoteles:	Metafizik , Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015.
Arslan, M.Fatih:	“Celâlüddîn ed-Devvânî’nin Varlık Felsefesi”, Basılmamış Doktora Tezi İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2015.
el-Attâr, Hasan:	Risâle fî mec‘ûliyeti’l-mâhiyyât , thk. Muhammed Abdülkâdir v.d, Dârü’l-İhsân, Kâhire, 2019.
Aydın, Hasan:	Eski Yunan’dan İslâm’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu , İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
Ayten, İ. Halil:	“Kutbûddîn-i Şîrâzî’nin Şerhu Hikmetü’l-‘ayn Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2019.
Baga, M. Sami:	“Mu’tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü’l-Melâhimî’nin Eleştirileri”, Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , 9 (2021), s. 95-103.
Baga, M. Sami:	İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-‘ayn Geleneği , İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.
Behmenyâr, İbn Merzubân:	et-Tahsîl , Ed. Murtaza Mutahharî, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1997.
Benevich, Fedor:	“The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian

	Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)”, Oriens , 45 (2017), s. 203-258.
Bertolacci, Amos:	“The Doctrine of Material and Formal Causality in the İlāhiyyāt of Avicenna’s Kitāb al-Şifā”, Quaestio , 2 (2002), s. 125-154.
Cürcânî, S. Şerif:	Risāle fi’l-ğaraz ve’l-ğāye , Süleymaniye Ktp. , Daru’l-Mesnevî 512.
Cürcânî, S. Şerif:	et-Ta’rifāt , Mağrib, ed-Dāru’l-beyzâ, 2006.
Cürcânî, S. Şerif:	Hāşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn , Kazan, Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904.
Cürcânî, S. Şerif:	Şerhu’l-Mevâkıf , Çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKBY, 2015.
Çankı, M.Nâmık:	“Cause”, Büyük Felsefe Lügatı , İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, C. 1, 1954, s. 338-345.
Demirkol, Murat:	“Kâtibi ve Tûsi’de Tanrı’nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader] , 9/2 (2011), s. 92-129.
Ebherî:	Zübdetü’l-hakâik , Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107.
Ebherî:	Tenzîlu’l-efkâr fî ta’dîli’l-esrâr , Süleymaniye Ktp. , Koca Ragıp Paşa 824.
Ebherî:	Telhisü’l-hakâik , Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107.
Ebherî:	Zübdetü’l-esrâr , Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 925.

Ebherî:	Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik , thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998.
Ebherî:	Unvânu'l-hâk ve burhânü's-sıdk , İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3134.
Ebherî:	Beyânü'l-esrâr , Süleymaniye Ktp. , Murat Molla 1107.
Ebherî:	Merâsîdü'l-mekâsîd , Süleymaniye Ktp. , Koca Ragıp Paşa 826.
Ebü'l-Berekât:	Kitabü'l-mu'teber fî'l-hikme , thk. Yusuf Mahmud, Doha, Dârü'l-Hikme, 2012.
Erdem, Engin:	Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili , İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.
Fârâbî:	es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdi'ül-mevcûdât , Çev. , Mehmet S. Aydın v.d., İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012.
Fârâbî:	el-Medînetü'l-fâzıla , Çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
Gazzâlî:	Mî'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü , Çev. Hasan Hacak & Ali Durusoy, İstanbul, TYEKBY, 2013.
Gazzâlî:	Makâsıdu'l-Felâsife , thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
Gazzâlî:	Tehâfütü'l-Felâsife , Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, TYEKBY, 2014.

Gazzâlî:	el-İktisâd fî'l-itikâd , thk. Enes Muhammed & Adnan eş-Şerefavi, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2012.
Görgün, Tahsin:	“Mâhiyet”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 27, 2013, s. 336-338.
Hafri, Şemsüddîn:	Sevâdü'l-ayn fî hikmeti'l-'ayn: (havâşî ber şerh Hikmetü'l-'ayn Mirek Buhari) , Meşhed, Bünyâd-ı Pejûheşha-yı İslâmi, 1392.
Haydarî, Kemal:	Şerhu Nihâyeti'l-hikme , Beyrut, Müessesetü'l-Hüdâ, 2013.
Hillî:	Îzâhu'l-Makâsıd min hikmeti 'Ayni'l-kavâid , nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959.
Hillî:	Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd , thk. Hasanzâde Âmulî, Kum, Müessesetü'l-neşri'l-İslâmi, 1432.
Hillî:	el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye , thk. Merkezu'l-'ulûm ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Kum, Müesseeti'l-Bûstân, 1387.
İbn Mübârekşâh:	Şerhu Hikmeti'l-'ayn , nşr. Cafer Zâhidî, Meşhed, Müessese-i Çâb ve İntişârât ve Girâfik Dânişgâh-i Firdevsî, 1355.
İbn Mübârekşâh:	Levâmi'u'l-envâr fî şerhi Tevâli'i'l-envâr , Topkapı Sarayı Üçüncü Ahmed Kütüphanesi 1750.
İbn Mübârekşâh:	Şerhu'l-Hidâyeti'l-hikme , Süleymaniye Ktp. , Laleli 2536.
İbn Sînâ:	Kitâbu'ş-Şifa: Fizik , Çev. Muhittin Macit & Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ:	Kitâbu’ş-Şifa: Metafizik , Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
İbn Sînâ:	Kitâbu’l-Hidâye , nşr. Muhammed Abduh, Kahire, Külliyyetü Dâri’l-Ulûm, 1974.
İbn Sînâ:	et-Ta’likât , thk. Seyyid Hüseyin Museviyân, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391.
İbn Sînâ:	el-Hikmetü’l-‘arûziyye , thk. Muhsin Salih, Beyrut, Dârü’l-Hâdî, 2007.
İbn Sînâ:	el-Mebde’ ve’l-meâd , thk. A. Nûrânî, Tahrân, Muessese-i Mutâl’ât-i İslâmî, 1363.
İbn Sînâ:	Kitâbü’l-Hudûd , Livre Des Definitions, nşr. A. M. Goichon, Kahire, Publications de l’Institut Français d’Archeologie Orientale du Caire, 1963.
İbn Kemmûne:	Şerhu’t-telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-‘arşîyye , thk. Necefkulî Habibî, Mirâs Mektûb, Tahran, 2012.
İbrahim, Bilal:	“Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja‘l al-Mâhiyyâ from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ”, Philosophy Theology in Islam: Later Asha‘rism East and West , Ed: Ayman Shihadeh& Jan Thiele, Leiden, Brill, 2020, s. 156-194.
Kâdî Abdülcebbâr:	el-Muğnî fî ebvâbi’t-Tevhid ve’l-‘adl , thk. Tevfik et-Tâvîl & Sâid Zâyed, Kâhire, el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1964.
Kâdî Mir Meybûdî:	‘Ale’l-Hidâye , Dersââdet, Arif Efendi Matbaası, 1321.

Kara Halil:	Haşîye ala Şerhi Hikmeti'l-'ayn , Süleymaniye Ktp. , Nuruosmaniye 2668.
Kara, Richardson:	“Avicenna’s Conception of the Efficient Cause”, Journal for The History of Philosophy , 21/2 (2013), s. 220-239.
Karlığa, H. Bekir:	“Muhammed b. Mübârekşah”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 30, 2020, s. 556-557.
Kaya, Mahmut:	“Sûret”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 37, 2009, s. 539-540.
Kaya, Mahmut:	“Madde”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 27, 2003, s. 302-304.
Kaya, Mahmut:	“Sudûr”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 37, 2009, s. 467-468.
Kaya, Mahmut:	“Revâkıyyûn”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 35, 2008, s. 24-26.
Kaya, M. Cüneyt:	“Cause and Effect”, The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam , Ed. İbrahim Kalın, Oxford University Press, 2014.
Kaya, M. Cüneyt:	Varlık ve İmkân: Aristoles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi , İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
Kaya, Veysel:	İbn Sînâ’nın Kelâmâ Etkisi , Ankara, Otto Yayınları, 2015.
Kaya, Veysel:	“Alemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazade’nin Yeri”, Uluslararası Hocazâde Sempozyumu , Ed. Tevfik Yücedoğru v.d, Bursa, Bursa BBY, 2011, s. 253-268

Kâtibî:	Hikmetü'l-‘ayn , thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
Kâtibî:	Es’iletu Kâtibî ‘ani’l-Meâlim li-Fahreddîn er-Râzî ma’a te’âliki İbn Kemmûne , thk Sabine Schmidtke & Reza Pouravady, Tahran, Müessesesi-i Hikmet ve Felsefe, 1376.
Kâtibî:	el-Mufasssal fî şerhi’l-Muhassal , thk. Abdülcabbâr Ebû Senîne & Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Amman, Aslein Studies Publication&Kelâm Research Media, 2018.
Kâtibî:	el-Münassas fî şerhi’l-Mûlahhas , Süleymaniye Ktp. , Şehit Ali Paşa 1680.
Kâtibî:	Mübâhasât beyne’t-Tûsî ve’l-Kâtibî, Ecvibetü’l-mesâili’n-Nasîriyye içinde, nşr. Andullah Nurânî, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373..
Kehhâle, Ömer Rıza:	Mu‘cemû’l-Müellifîn , Beyrut Mektebetü’l-Müsennâ, 1957.
Kefevî, Ebü’l-Bekâ:	el-Külliyyât , thk. Adnan Derviş & Muhammed el-Mısrî, Şam, Müessesetü’r-Risâle, 2012.
Kemalpaşazâde:	Risâle fî tekaddümi’l-‘illeti’t-tâmmeti ale’l-ma’lûl, Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa içinde, thk. Hamza el-Bekrî, İstanbul, Darü’l-Lübâb, 2018.
Kemalpaşazâde:	Risâle fî tahkiki’l-Murâdi’l-Kâilin bi-Enne Vâcib Teâla Mûcibû’n-biz-zât, Mecmûu resâili’l-allâme İbn Kemalpaşa

	içinde, thk. Hamza el-Bekrî, İstanbul, Darü'l-Lübâb, 2018.
Kılıç, M. Fatih:	Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi , İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019.
Kılıç, M. Fatih:	İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi , Ankara, Elis Yayınları, 2021.
Kılıç, M. Fatih:	"İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi , 4/1 (2017), s. 69-90.
Kılıç, M. Fatih:	"İbn Sina'nın Hudûs Yorumu", Beytulhikme: An International Journal of Philosophy , 1/2 (2011), s. 104-132.
Kılıç, M. Fatih:	"İbn Sînâ Felsefesinde Fail Neden", İLEM Yıllık , 1 (2006), s. 113-126.
Kılıç, M. Fatih:	"İbn Sînâ'da Sudûrun Mantiğı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme," e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi , 9/18 (2017), s. 1057-1073.
Kılıç, M. Fatih & Borsbuğa, Mustafa::	"Hocazâde ve Sinan Paşa'nın Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi Bahsi'l-İleti ve'l-Ma'lûl", Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri içinde, Ed. Murat Demirkol v.d., YBÜY, C. 1, 2020, s. 134-148.
Kindî:	İlk Felsefe Üzerine, Felsefi Risâleler içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
Kindî:	Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Felsefi Risâleler içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.

Koca, M. Ali:	“Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.
Kutbüddîn-i Şîrâzî:	Kitâbü'l-Fevâid fî şerhi Hikmeti ‘ayni’l-kavâid , Beyâzıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi 3399.
Kutluer, İlhan:	“Determinizm”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 9, 1994, s. 215-220.
Kutluer, İlhan:	“İlliyyet”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 22, 2000, s. 120-121.
Kutluer, İlhan:	“Gâiyyet”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 13, 1996, s. 292-295.
Küçük, M. Tayfun:	“Tûsî ve Kâtibî’nin İsbât-ı Vâcib Tartışması”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2020.
Lizzini, Olga:	“The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observationns on the Homology Argument (İlâhiyât, II.4) and the Deduction of Fluvus”, Interpreting Avicenna: Science And Philosophy in Medieval Islam , Ed. H. Daiber ve D. Pingree, Leiden, Brill, s. 175-189.
Mirzâ Cân:	Hâşiye ‘alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn , Kazan, Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904.
Öz, Mustafa:	“İbnü’l-Mutahhar Hillî”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 18, 1998, s. 37-39.

Özturan, Mehmet:	İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı , İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
Platon:	Timaos , Çev. Erol Güney & Lütü Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
er-Râzî, Fahreddîn	el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât , nşr. M. M. El-Bağdâdî, Beyrut, Darü'l-Kitâb'l-Ârabî, 1990.
er-Râzî, Fahreddîn	Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık , Süleymaniye Ktp., Koca Ragıp Paşa 877.
er-Râzî, Fahreddîn	Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât , tsh. Ali Rıza Necefzade, Tahran, Encümen-i Asâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
er-Râzî, Fahreddîn	Şerhu 'Uyûni'l-hikme , thk. A. Hicâzî Sakkâ, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1373.
er-Râzî, Fahreddîn	Me'âlim fi Usuli'd-dîn , thk. Nizâr Hammâdî, Kuveyt, Dâru'z-Ziyâ, 2012.
er-Râzî, Fahreddîn	el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî , thk. A. Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabi, 1987.
er-Râzî, Fahreddîn	el-Muhassal , Çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
Reçber, M.Sait:	“Gazzâlî ve Zorunlu Varlık Kavramı”, 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri içinde, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 547-560.
Reçber, M.Sait:	“Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 51 (1) 2010, s. 59-78.

el-Rouayheb, Khaled:	“Two Fourteenth-Century İslamic Philosophers: Ibn Mubārakshah al-Bukhārī and Mullāzāde al-Khārziyānī”, Oriens 48 (2020), s. 345-366.
Sâliba, Cemil:	el-Mu'cemü'l-felsefi , Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnâni, 1982.
Semerkindî:	el-Ma'ârif fi şerhi's-Şahâ'if , thk: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail & Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Turâs, 2015.
Sühreverdi:	el-Elvâhü'l-İmâdiyye , Çev. Ahmet Kamil Cihan v.d, İstanbul, TYEKBY, 2017.
Sühreverdi:	Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-arşîyye , Mecmu'a-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk içinde tsh. Henry Corbin, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001.
Şehrezûrî:	Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulumi'l-hakâiki'r-rabbânîyye , thk. Necefkûli Habibî, Tahran, Müessese Pejuheş Hikmâ ve Felsefe-i İran, 383.
Şemsüddîn Isfahânî:	Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-'akâid , Kuveyt, Dârü'z-Ziyâ, 2012.
Şerbetçi, Azmi:	“Kutbüddîn-i Şîrâzî”, DİA , İstanbul, İSAM Yayınları, C. 26, 2002, s. 487-489.
Tâlişî:	Şerhu Hikmeti'l-'ayn , Süleymaniye Ktp. , Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa 882.
Tâlişî:	Şerhu Tevâli'i'l-envâr , Süleymaniye Ktp. , Fatih 3052.

Taşkın, Bilal:	İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme , İstanbul , İz Yayıncılık, 2020.
Taşköprülüzâde:	en-Nehel ve'l-alel fî tahkîki aksâmi'l-‘ilel , Beyâzıd Devlet Ktp. , Veliyüddin Efendi 3238.
Tevfik, Rıza:	Kâmûs-ı felsefe , haz. Recep Alpyağlı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.
Tûsî, Nâsirüddîn:	Telhisü'l-Muhassal , thk. Muhsin Bidârfer, Kum, Mektebetu Bidâr, 1397.
Tûsî, Nâsirüddîn:	Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbihât , thk. Hasanzâde Amûlî, Kum, Bustâne-Ketâb, 1373
Türker, Ömer:	İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu , İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.
Türker, Ömer:	“İbn Sina Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri içinde, İstanbul, İstanbul BBY, C. 1, 2009, s. 317-324.
Üçer, İbrahim Halil:	“Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmi Kaynakları”, Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık içinde, Ankara, İlem Yayınları, 2020, s. 321-347.
Üçer, İbrahim Halil:	İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık , İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Wisnovsky, Robert:	“Towards a History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes”, in Before and After Avicenna , Ed. D.Reisman, Leiden, Brill, 2003, s. 49–68.
Wisnovsky, Robert:	İbn Sînâ Metafiziği , Çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
Yıldırım, Ömer Ali:	“Ma‘dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin “Ma‘dûm” ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, İslâm Araştırmalar Dergisi , 30 (2013), s. 81-107.
Yıldırım, Ömer Ali:	,”Mübârekşah el-Buhârî’nin Şerhu Hikmeti’l-’Ayn’ında Varlık ve Mahiyetle İlgili Tartışmalar”, İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği içinde, Ed. Mesut Kaya-Sezai Engin, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020, s. 147-197

ÖZGEÇMİŞ

Zeynelabidin HÜSEYİNİ, İlköğretimini memleketinde tamamladıktan sonra 2008’de Mersin Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde başladığı lisans eğitimini 2012’de tamamladı. İstanbul/Şişli’deki bir yıllık öğretmenlik tecrübesinden sonra 2013 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi bölümünde araştırma görevlisi oldu. Alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere 2014-2015 yılları arasında Ürdün’de bulundu. 35. Madde kapsamında 2015’ten itibaren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi bölümünde görev yapmaktadır. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER’in danışmanlığında “Esîrüddin Ebherî’nin Nefs Anlayışı” adlı yüksek lisans tezini 2016 yılında bitirdi. Metafizik, nedensellik, Tanrı kanıtlamaları, nefis teorileri ilgi alanını oluşturmaktadır.