



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Seyyid Şerîf el-Cürcânî’de Nedensel Tamlık ve İlâhî
Tercih Sorunu**

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf Aydın Taştekin

Haziran 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Seyyid Şerîf el-Cürcânî’de Nedensel Tamlık ve İlâhi
Tercih Sorunu**

Yüksek Lisans Tezi

Yusuf Aydın Taştekin

Danışman

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Haziran 2023

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Yusuf Aydın Taştekin tarafından hazırlanan "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Nedensel Tamlık ve İlâhî Tercih Sorunu" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELER

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 19/ 06 / 2023

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Yusuf Aydın Taştekin

ÖZET

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Nedensel Tamlık ve İlâhi Tercih

Sorunu

Taştekin, Yusuf Aydın

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Bölümü, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Haziran, 2023. 156 Sayfa

Bu tezde, Tanrı'nın zâtına ve fiillerine ilişkin farklı anlayışların yer aldığı diyalektik bağlam dikkate alınarak Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin nedensel tamlık anlayışı ve ilâhî tercih sorununa ilişkin özgün çözümü konu edinilmiştir. İlâhî fiillerin zorunluluk yoluyla mı yoksa özgür iradenin tercihi neticesinde mi ortaya çıktığı meselesi, hicri ilk asırlardan itibaren tartışmaya konu olsa da Cürcânî'ye gelinceye değin bahse konu sorun tekdüze bir bağlam çerçevesinde ele alınmamıştır. Sorun aynı olsa da kavramsal örgüler, argümanlar ve diyalektik bağlam süreç içerisinde değişmiş ve dakikleşmiştir. Bilhassa kelâmî geleneğin muhtâr Tanrı anlayışının İbn Sînâ tarafından eksiklikle itham edilmesi ertesinde Tanrı'nın nedensel tamlığının hangi şartlarda sağlandığına ilişkin ortaya konulan nedensel tamlık (*el-'illetü't-tâmme*) ve eksiklik (*el-'illetü'n-nâkisa*) terminolojisi, tercih sorunun tartışma mahallini teşkil eder hâle gelmiştir. Kelâmcıların, İlâhî Zât'ın mutlak basitliğini zedelemekten nedensel yeterliliği iradeyi içerecek bir biçimde tanımlama çabaları İbn Sînâcı fikriyata karşı önemli bir hamle olsa da bu durum onları tercih gibi daha girift bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim tam illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluk ilişkisi reddedilip tercihe imkân tanıyan tanrısal özgür irade kabul edildiğinde, tercihin neye binaen gerçekleştiği şeklinde daha büyük bir sorunla yüz yüze kalınmıştır. Cürcânî, bu soruna *ruchâniyet* bahsi etrafında yeni bir çözüm getirmektedir. Bu tez,

nedensel tamlık tartışması bağlamında Cürcânî'nin, ilâhî tercih sorununa ilişkin çözümünü ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Cürcânî, İbn Sînâ, Tanrısal İrade, İlâhî Tercih, Nedensel Tamlık, Ruchâniyet

ABSTRACT

The Problem Of Causal Completeness And Divine Choice In

Sayyid Sharif al-Jurjānī

Taştekin, Yusuf Aydın

Master Thesis, Department of Philosophy, Department of Islamic and
Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. İbrahim Halil Üçer

June, 2023. 156 Sayfa.

This thesis focuses on Sayyid Sharīf al-Jurjānī's understanding of causal completeness and his unique solution to the problem of divine choice, taking into account the dialectical context in which different understandings of God's essence and acts take place. Albeit the issue of whether divine actions arise through necessity or as a result of the choice of free will has been the subject of debate since the first centuries of the Islamic era, the problem in question has not been addressed in a uniform context until al-Jurjānī. Although the problem remained the same, the conceptual patterns, arguments, and dialectical context changed and became more precise in the process. Particularly after Avicenna's accusation of the theological tradition's conception of the muhtār God as incomplete, the terminology of causal completeness (al-'illa al-tāmma) and incompleteness (al-'illa al-nāqṣa), which was put forward in relation to the conditions under which God's causal completeness is ensured, became the site of the discussion of the question of preference. Although the theologians' attempt to define causal efficacy in such a way as to include the will without undermining the absolute simplicity of the Divine Essence was an important move against Avicennan thought, it left them with the more intricate problem of choice. Indeed, when the relation of necessity between the complete cause and the effect is rejected and the divine free will, which allows choice, is accepted, one is faced with a bigger problem

of the reality of choice based on what. Al-Jurjānī offers a new solution to this problem in the context of primacy (*rujh.āniyyah*). This thesis aims to reveal al-Jurjānī's solution to the problem of divine preference in the context of the causal completeness debate.

Key Words: Jurjānī, Avicenna, Divine Will, Divine Choice, Causal Completeness, Rujh.āniyyah

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda iki önemli noktayı aydınlatmayı amaçladık. Bunlardan ilki Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin nedensel tamlık tartışması bağlamında ilâhî tercih sorununa nasıl bir çözüm sunduğunu açıklığa kavuşturmak iken ikincisi ise uzantılarını takip etmek suretiyle İslâm düşünce geleneği içerisinde bu sorunu doğuran farklı Tanrı anlayışlarının birleşim ve ayrışım noktalarını tespit etmektir. Bu çalışma, gerek konunun geniş bir kapsama sahip olması gerek Cürcânî gibi çok yönlü bir düşünür özelinde ele alınması nedeniyle oldukça zahmetli bir süreci gerektirmektedir. Ayrıca eserlerinin kahir ekseriyetinin şerh ve haşiye formatında olması, Cürcânî'nin kendi düşüncelerini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Özellikle tezimizin ana kaynakları olan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyetü't-Tecrîd* adlı eserlerde Cürcânî'nin metin sahibinin ifadelerini mi açıkladığı yoksa kendi düşüncelerini mi serdettiğini tespit etmek, Cürcânî'yi bir bütün olarak ve dikkatlice okumayı gerektirmektedir. Bu yapıldığı takdirde Cürcânî'nin kendisine değin süregelen ana söylemler arasındaki pozisyonu belirgin kılınabilir. Bununla birlikte her ne kadar ele aldığımız konu, bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacak kadar derin ve geniş kapsamlı olduğundan sınırlandırılmaya ihtiyaç duyulsa da konunun anlaşılabilmesi, meselenin tarihi seyrinin ve teorik arka planın ortaya konulmasıyla mümkündür. Bu minvalde ilâhî tercih sorunsalını ve ana söylemlerle karşılaştırmalı bir biçimde Cürcânî'nin çözümünü üçüncü bölümde tartışırken, tercih sorununu önceleyen nedensel tamlık tartışmasını ise ikinci bölümde tartıştık. Tam ve nâkıs illet ayrımının ortaya çıkışını, Cürcânî'nin bu ayrımlara ve içeriğine yönelik düşüncelerini, kimi söylemlerle karşılaştırmalı bir biçimde ele aldık. Bununla birlikte nedensel tamlık ve eksiklik tartışmasının neden ortaya çıktığının, hangi sâiklere binaen böyle bir ayrımın yapıldığının belirginleşmesi de meselenin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Bundan ötürü, birinci bölümde de nedensel tamlık tartışmasının ve ilâhî tercih sorunsalının çıkış kaynağı olan teorik arka planını ele aldık.

Bu minvalde tezin konusunun belirlenmesinde, metodolojik çerçevesinin oluşturulmasında, kısacası tezin her aşamasında rehberliğini ve desteğini benden esirgemeyen kıymetli danışmanım Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer hocama içtenlikle

şükranlarımı ve minnettarlığımı sunuyorum. Belli hususlarda kendisine danıştığım, yaptığımız verimli müzakereden çokça istifade ettiğim ve savunma sürecinde kıymetli yorumlarını ve tavsiyelerini benle paylaşan hocam Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ediyorum. Hem Cürcânî'yle ilgili hem de ilâhî tercih sorununun uzantılarıyla alakalı kanaatlerini benle paylaşan, bununla birlikte tez savunma sürecinde kıymetli yorum ve tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Ömer Türker'e minnettarım. İki yılı aşkındır ders halkasında olduğum ve kendisinden çokça istifade ettiğim hocam Doç. Dr. Baha Zafer'e ayrıca şükran borçluyum. Prof. Dr. Osman Demir'e ve Dr. Muhammet Ali Koca'ya verdikleri katkılardan dolayı teşekkür ediyorum. Tezi baştan sona okuyup gerekli düzeltmelerde bulunan arkadaşım Muhammed Emin Ergüler'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte gerçekleştirdiğim araştırma ve çalışmalarımın başarılı bir şekilde tamamlanmasında büyük destek ve katkıları olan TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Aileme ve sevdiklerime, beni her zaman cesaretlendiren ve destekleyen, sabırla tez çalışmam süresince yanımda olan herkese teşekkür ederim. Bu tezimin İslam düşüncesi çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlamasını temenni ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TANRI ANLAYIŞLARI: BİRLİK VE ÇOKLUK, İRADE VE ZORUNLULUK ARASINDA.....	10
1.1. Basitlik ve Bileşiklik Arasında Tanrısal Birlik.....	17
1.1.1. Kelâmî Tanrısal Birlik Anlayışı.....	18
1.1.2. Meşşâî Tanrısal Birlik Anlayışı	28
1.2. Zorunluluk ve İrade Arasında Yaratıcılık	39
1.2.1. Kelâmî Tanrı Anlayışı: İradeli ve Gayeli Fâil (el-Fâilu'l-muhtâr) 41	
1.2.2. Meşşâî Tanrı Anlayışı: Tam, Yetkin ve Zorunlu Fâil (Mûcibun-bi'z-zât)	44
1.2.3. İradeli ve Gayeli Fail Tamlıktan Yoksun Mudur? İbn Sînâ'nın Kelamî Tanrı Anlayışına Dönük Eleştirileri.....	52
BÖLÜM II: İLÂHÎ NEDENLİLİĞİ TAMLIK EKSENİNDE YENİDEN DÜŞÜNMEK: MEŞŞÂÎ ELEŞTİRİLER KARŞISINDA KELAMÎ TAMLIK TASAVVURUNUN DOĞUŞU	62
2.1. Nedensel Tamlığın Kelâmî Duyarlılıkla Yeniden Tanımlanması	68
2.1.1. Tam ve Nâkıs İllet Ayrımı Üzerinden Cürcânî'nin Nedenler Taksimi	68
2.1.2. Basitlik ve Bileşiklik Arasında Tam İlletin Keyfiyeti Meselesi.....	76
2.1.3. Zâtî Birlik, İlişkisel Çokluk: Cürcânî'nin Tanrısal Birlik Anlayışı... 79	
2.1.4. Nedensel Yeterliğe Tanrısal İradeyi Dahil Etme Teşebbüsü Olarak Gâî İlletin Tam İllete Dahil Edilmesi	92
2.1.5. Zâtî ve İstidâdî İmkân Bağlamında Maddî ve Sûrî İllet	98

2.2. Nedensel Zorunluluğun İptali: Tam İlet İle Ma‘lûlû Arasında Nedensel Bir Zorunluluğun Olmadığına Dair	103
BÖLÜM III: İLÂHÎ TERCİH SORUNU	112
3.1. Tercihe Konu Olan Nedir? Mahiyetlerin Ontolojik Statüsü.....	114
3.2. Görelî Zorunluluk Teorisi: Ruchâniyet Bahsi Etrafında İlâhî Tercih Sorununa İlişkin Cürcânî’nin Yeni Çözümü.....	125
SONUÇ.....	138
KAYNAKÇA	147

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

İçinde bulunduğumuz gerçekliğe ilişkin merak tüm dönemlerde zihinleri meşgul etmiştir. Bir şeylerin neden mevcut haliyle bulunduğu ya da daha temelde varlık sorunuyla ilintili bir biçimde bir şeylerin neden yok değil de var olduğu şeklindeki sorular her dönemde merak konusu olmuştur. Bu sorular, söz konusu gerçekliği kuran ilâhî bir fâil kabul edildiğinde yerini tercih sorununa bırakır. Böylelikle Tanrı'nın neden bir şeyleri yarattığı, neden şunu değil de bunu yarattığı ya da söz konusu şeyi neden şu haliyle değil de bu haliyle var kıldığı şeklinde tahsis ve tercihe ilişkin daha girift sorularla baş başa kalırız. İslam düşünce geleneği söz konusu olduğunda bahse konu soru ve sorunlar bir diyalektik içerisinde tartışılmıştır. Bu diyalektiği meydana getiren en temel unsur ise Tanrı'nın birliği ve yaratıcılığı ilkelerinin en doğru şekilde nasıl anlaşılması gerektiği ve bu iki ilke arasında en iyi nasıl bir ilişkinin tesis edilebileceği meselesidir.

İslam düşüncesi söz konusu olduğunda tanrısal birlik ilkesine dair anlayışlar, Tanrı'nın yaratma eylemine ve Tanrı-âlem ilişkisine dair temel fikriyatı belirleyici bir konuma sahiptir. Çünkü tanrısal birliğe dair anlayışlar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarına ilişkin düşünceyi belirlemektedir. Tanrı'nın zâtına ve sıfatlarına ilişkin anlayış da ilahi fâilliğin keyfiyetini ve yaratmaya ilişkin fikriyatı belirleyici bir konuma sahiptir. Dolayısıyla metafiziğin en önemli maksatlarından birisi olan Tanrı-âlem ilişkisi, birçok uzantısı olmakla birlikte en temelde tanrısal birlik ve yaratıcılığın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilintilidir. Bu bağlamda İslam dünyasındaki metafizik gelenekler söz konusu olduğunda merkezi bir konuma sahip İbn Sînâ, bir taraftan kendi fikriyatı çerçevesinde tanrısal birlik ve yaratmaya ilişkin bir anlayış ortaya koyarken diğer taraftan kelâmî geleneğin birlik ve yaratmaya ilişkin anlayışını da yoğun bir eleştiriye tabi tutmuş ve onların tanrı anlayışını eksiklikle itham etmiştir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mutlak birliği, Tanrı'nın zâtında bileşikliğe, dolayısıyla da muhtaçlığa kapı aralamayacak bir biçimde izah edilmelidir. Bu izahın imkânı da Tanrı'nın zâtından hem ontik hem de semantik açıdan birbirinden ayrıran sıfatların varlığını yadsıyan mutlak basitlik fikrinden geçmektedir. İbn Sînâ'ya göre

Tanrı'nın her yönden birliği ve zâtî tamlığı aynı zamanda nedensel tamlığı anlamına gelmektedir. Bu da dikey ve metafizik seviyede zorunlu bir nedensellik fikrine kapı aralamaktadır.

Tanrı'nın özgür iradesine yer açmak ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin doğrudanlığını tesis etmek adına tevarüs ettikleri İbn Sînâcî fikriyatla yüzleşmeye çalışan kelâmcıların ortaya koyduğu bu karşı okuma, 13. asırda kullanılmaya başlanan ve takip eden asırlarda felsefe ve kelâm metinlerinde sıklıkla ele alınan yeni bir terminolojiyi gün yüzüne çıkarmıştır. Nedensel tamlık (*el-'illetü't-tâmm*) ve nedensel eksiklik (*el-'illetü'n-nâkısa*) şeklindeki bu terminoloji kelâmcıların, nedensel tamlığı özgür iradeyi içerecek bir biçimde yeniden ele almaları ve İbn Sînâ'nın kendi İlâhî Fâil anlayışlarına dair eleştirilerine, karşı cevap üretmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Tanrı'nın nedensel tamlığının özgür iradeyi içerecek bir şekilde tanımlanması ve Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda Tanrı'nın özgür iradesine yer açılması İbn Sînâcî geleneğe karşı bir başarı olarak dursa da ilâhî tercihin keyfiyeti gibi daha girift bir meseleyi miras bırakmıştır. Başta ifade ettiğimiz üzere özgür irade kabul edildiğinde, ilâhî tercihin neye binaen gerçekleştiği ve söz konusu tercihi yönlendiren herhangi bir sâikin olup olmadığı gibi hususlar, cevaplanması gereken sorular olarak durmaktadır.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye gelinceye değin ilâhî tercih sorunu, felsefe ve kelâm geleneği arasında genel hatlarıyla bu diyalektik bağlam çerçevesinde ilerlemiştir. Müteahhirûn döneminin en önemli muhakkiklerinden birisi olan Cürcânî'nin bu tezde merkezi bir konum teşkil etmesinin sebebi ise tamlık ve eksiklik terminolojisi üzerinden yürütülmeye başlanan nedensellik (*illiyyet*) meselesini dakik bir şekilde ele alması ve özellikle de ilâhî tercih sorununa özgün bir çözüm ortaya koymasıdır. İlâhî nedenliliği kelâmî bir duyarlılıkla ele alan Cürcânî, tercih sorununa geldiğinde, dahil olduğu Eş'arî geleneğinin ana söylemi dışında bir söylem geliştirmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı İslâm düşünce tarihi boyunca Tanrı'nın zâtına ve fiillerine ilişkin farklı anlayışları doğuran diyalektik bağlamı dikkate alarak, Cürcânî'nin nedensel tamlığa ve ilâhî tercih sorununa ilişkin –ki daha önce bu haliyle herhangi bir çalışma yapılmamıştır– özgün çözümünü ortaya koymaktır. Bu bağlamda tezin ilk

bölümünde kelam ve Meşşâî geleneğin tanrısal birlik ve yaratıcılığa dair anlayışlarını ve iki anlayış arasındaki temel ayrışma noktalarını ele aldık. Bunu, alt ekoller arasında farklılaşan detaylara çok fazla girmeksizin yapmaya çalıştık. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın İlâhî Zât'ın tamlığı ve eksikliği bağlamında kelâmî Tanrı anlayışına dönük eleştirilerini inceledik. İkinci bölümde İbn Sînâ'nın eleştirileri karşısında kelâmî tamlık anlayışının doğuşunu ve Cürcânî'nin nedensel tamlık ve eksikliğe dair ayrımlarını ele aldık. Nedensel tamlığın ilâhî iradeyi içerecek bir biçimde tanımlanması önem arz etse de iradedeki tercih sorunsalının çözüme kavuşması gerekmektedir. Bu minvalde üçüncü bölümde Cürcânî'nin ilâhî tercih sorununa dair özgün çözümünü İslam düşünce geleneği içindeki diğer söylemlerle karşılaştırmalı bir biçimde ele almaya çalıştık.

2. Tezin Yöntemi

İlâhî tercih sorunu, yaratıcı ya da fâil Tanrı anlayışına sahip her toplumda meraka ve tartışmaya konu olmuştur. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren de tercih sorunu, ilâhî fiillerin nedenliliği bağlamında ele alınmış ve tartışılmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye geldiğinde Tanrı'nın tercihlerinin neye binaen gerçekleştiği sorunsalı aynıyla güncelliğini korumuş, ancak İslam'ın ilk dönemlerinden Cürcânî'ye gelinceye değin ilâhî tercih sorunun tartışıldığı bağlam değişmiştir. Söz konusu sorun etrafında kümelenen kavramsal örgüler, argümanlar ve diyalektik bağlam süreç içerisinde farklılaşmış ve dakikleşmiştir. Bundan ötürü Cürcânî'nin ilâhî tercih sorununa ilişkin düşüncelerini tematik bir okumaya tabi tutmak yerine, ona gelinceye değin tercih sorununun tartışıldığı temel bağlamı dikkate almak ve bu bağlam çerçevesinde Cürcânî'nin yerini belirgin kılmak gerekmektedir. Bunu gerçekleştirebilmek için de bir metodolojik çerçeveye ihtiyaç vardır. Çünkü Cürcânî'nin ilâhî tercihe dair çözümünü ortaya koymanın yanı sıra söz konusu sorunu doğuran temel fikriyatın zaman içindeki süreklilik ve dönüşümlerini, aynı zamanda mevcut fikriyatın hangi düşünce katmanlarından geçerek belirli düşünce ağları içinde kurulup geliştiğini göstermek gerekmektedir.

Bilindiği üzere düşünce tarihini okumaya ilişkin daha önce birtakım yöntemler ileri sürülmüştür. Düşüncenin tarihsel süreç içerisindeki konumunu anlamaya yönelik bir

perspektif sunmayı hedefleyen bu yöntemler; felsefi, siyasi, sosyal ve kültürel düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını, yayıldığını ve dönüştüğünü konu edinirler. Örneğin bu yöntemlerden birisi Jacob Brucker (1696-1770) tarafından öne sürülen felsefe tarihi yaklaşımıdır. Felsefi düşüncenin evrimini sistematik bir şekilde inceleyen Brucker, felsefe tarihini belirli felsefi doktrinlerin ve düşünce akımlarının doğuşu, gelişimi ve etkileşimi üzerinden anlamaya çalışır.¹ Bu yaklaşım felsefe tarihini, belli başlı filozofların ve felsefi sistemlerin kronolojik sıralamasına dayandırmak suretiyle felsefi düşüncenin tarihsel bir süreklilik içinde nasıl geliştiğini göstermeyi hedefler. Felsefe tarihini belirli doktrinlerin gelişimi ve etkileşimi üzerinden okuyan bu yaklaşım, felsefenin belirli bir dönemde nasıl geliştiğini anlamak için filozofların eserlerine ve metinlerine yoğunlaşarak felsefi akımların ortaya çıkışını ve etkileşimini inceler. Örneğin, Antik ve Helenistik dönem felsefesi, Orta Çağ'daki skolastik düşünce, Rönesans dönemi felsefesi, Aydınlanma düşüncesi, pozitivizm, varoluşçuluk ve analitik felsefe gibi önemli felsefi akımlar bu yaklaşımla araştırılabilir. Bu yaklaşım, felsefi fikirlerin tarih içinde nasıl geliştiğini ve değiştiğini göstermek suretiyle felsefi düşünceyi anlamak için önemli bir araç sağlar.

Düşüncenin tarihi seyrine yönelik ortaya konulan bir diğer yaklaşım, Arthur O. Lovejoy (1873-1962) tarafından ortaya konulan fikirler tarihi yaklaşımıdır. 1940 yılında *Journal of the History of Ideas*'ın açılış sayısında tanımladığı haliyle fikirler tarihi yaklaşımı, tarih boyunca insanların yaşattığı, üzerinde tartıştığı ve etkilendikleri fikirlerin doğası, doğuşu, gelişimi, yayılışı ve etkileri üzerine usulüne uygun analitik ve eleştiriler bir araştırma yapmayı hedeflemektedir.² Lovejoy, felsefi düşüncenin tarihsel gelişimini belirli felsefi sistemler veya doktrinler üzerinden değil, fikirlerin ve kavramların evrimi üzerinden anlamaya çalışan bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre felsefi düşünce belli bir akımın veya sistemin teorik gelişimiyle sınırlı değildir. Felsefi kavramlar ve fikirler zaman içinde ortaya çıkar, değişir ve başka fikirlerle etkileşime girer. Bundan ötürü Lovejoy'a göre felsefi düşüncenin tarihsel gelişimini anlamak, kavramların ve fikirlerin evrimini ve etkileşimini analiz etmekle mümkündür.

¹ Johann Jacob Brucker, *The History of Philosophy, From the Earliest Times to the Beginning of the Present Century* (Londra, 1791), 1/199- 237.

² Frederick Beiser, "History of Ideas: A Defense", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, ed. Herman Cappelen vd. (Oxford University Press, 2016), 1.

Düşüncenin tarihsel süreç içindeki süreklilik ve dönüşümlerini anlamaya yönelik ortaya konulan bir diğer yaklaşım ise Quentin Skinner tarafından öne sürülen entelektüel tarih yaklaşımıdır.³ Bu yaklaşıma göre düşünceyi anlamak, onu ortaya çıkaran dönemin dilini, kavramlarını ve sosyal yapılarını anlamayı gerektirir. Skinner, düşüncenin tarihinin belirli bir düşünce sisteminin veya doktrinin gelişimi üzerinden değil, düşüncelerin sosyal ve dilsel bağlamları içinde anlamak gerektiğini ifade eder. Skinner'ın yaklaşımında bir düşünce veya kavramın anlamı, o dönemdeki toplumsal, kültürel ve politik bağlamların analiziyle ortaya çıkar. Ona göre, felsefi düşüncenin tarihi, o düşüncenin ortaya çıktığı zaman dilimi içindeki dil, kavramlar, ideolojiler, siyasi yapılar ve toplumsal ilişkilerle birlikte anlaşılmalıdır. Skinner'ın bu düşüncesi, özellikle siyaset felsefesi ve siyasal düşünce alanında etkili olmuştur. Ona göre siyasi düşüncenin nasıl ortaya çıktığını ve zamanla nasıl değiştiğini anlamak için felsefi metinleri dikkatlice incelemek ve metinlerin yazıldığı dönemin dilini ve anlamını çözmek gerekir. Ayrıca o, siyasi düşüncenin sosyal ve politik bağlamlarını analiz eder ve düşüncelerin nasıl etkileşim halinde olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla Skinner'ın entelektüel tarih yaklaşımı, dilbilimsel analiz, metinlerin tarihsel çevrelerini araştırma ve siyasal düşüncenin sosyal dinamiklerini anlama üzerine odaklanır. Bu yaklaşım, felsefi düşüncenin anlamını ve gelişimini daha iyi kavramak için sosyal, politik ve kültürel bağlamları dikkate alan bir metodoloji sunar.

Bu üç yaklaşım, felsefe ve düşünce tarihini farklı açılardan ele alır ve farklı vurgularda bulunur. Brucker'ın felsefe tarihi yaklaşımı, felsefi doktrinlerin gelişimi ve etkileşimi üzerinde dururken, Lovejoy'un fikirler tarihi yaklaşımı, fikirlerin doğuşu, değişimi ve etkileşimine odaklanır. Skinner'ın entelektüel tarih yaklaşımı ise düşüncelerin sosyal ve dilsel bağlamlarını anlamaya çalışır. Bu yaklaşımların her biri, felsefe tarihini daha kapsamlı bir şekilde anlama ve açıklama çabasına katkıda bulunur.

Düşünce tarihinin hangi metodolojik çerçeve içinde okunması gerektiğine dair İslâm düşünce tarihi dolayımında ortaya konulan bir diğer yöntem ise İbrahim Halil Üçer'in

³ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *Visions of Politics*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

çeşitli çalışmalarında ortaya koyduğu *dört katmanlı düşünce tarihi yaklaşımı*dır.⁴ Üçer'in belirli çalışmalarında ortaya koyduğu bu metodolojik çerçeveyi çalışmamıza uyarladık. Bu metodolojik çerçeveye göre tarihsel süreç içerisinde düşünce, dört katmanlı olarak ilerlemektedir. Birincisi, insanlığın ortak yönelim nesneleri olan ve tüm yüklemelerden soyut halde bulunan tasavvurların yer aldığı kalıp tasavvurlar katmanıdır. Bu katmanda; varlık, Tanrı, âlem, iyi ve kötü gibi gerçekliğe dönük tüm insanlarda mevcut olan ve düşüncenin evrensel tarihinin kendileri üzerinden ilerlediği ortak tasavvurlar bulunmaktadır. Tüm içeriklerden ve yüklemelerden yoksun yalın halde bulunan bu tasavvurlar, belirli yüklemeler aracılığıyla içerik kazanarak müphemlikten ve belirsizlikten çıkıp belirli anlayışlara doğru evrilirler. Yalın halde bulunan bu tasavvurları, belirli tasdikler oluşturmak suretiyle belirleyen ve kuran ilkelerin yer aldığı bu katman kurucu ilkeler katmanı olarak ifade edilmektedir. Düşüncenin bir sonraki katmanı ise söz konusu ilkelerin en iyi ve en doğru nasıl açıklanabileceğini ortaya koyan açıklayıcı fikirlerin yer aldığı katmandır. Kurucu ilkeler ve açıklayıcı fikirler, düşünce geleneklerinin söz konusu tasavvurlara dair anlayışlarını tesis eden iki temel bileşendir. Sonuncusu ise açıklayıcı fikirleri ispat sadedinde ortaya konulan teorilerin yer aldığı katmandır. Betimleyici bilimsel teoriler katmanı olarak ifade edilen bu katman, fiziksel gerçekliğe ilişkin akıl yürütme, deney ya da hesap yoluyla evrenin yapısı ve işleyişine dair açıklamaları kapsamaktadır. Düşüncenin kısaca tasvir ettiğimiz dört katmanı sırasıyla şu şekildedir:

- 1- Kalıp tasavvurlar katmanı
- 2- Kurucu ilkeler katmanı
- 3- Açıklayıcı fikirler katmanı
- 4- Betimleyici bilimsel teoriler katmanı

Cürcânî'ye gelinceye değin Tanrı'nın nedensel tamlığı ve tamlık tartışmasının bir sonucu olarak sorunsallaşan ilâhî tercih meselesinin bir diyalektik bağlam içerisinde ilerlediğini belirtmiştik. Bu sorunun temelinde İslâm düşünce gelenekleri tarafından

⁴İbrahim Halil Üçer'in bahse konu metodolojik çerçeveyi ele aldığı çalışmaları için bkz: İbrahim Halil Üçer, "Düşüncenin Zamanları", *İslam Düşünce Atlası*, 3 Cilt (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2017), 38-45; İbrahim Halil Üçer, "Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının Anlamı Üzerine", *İslam Düşünce Atlası*, 6 Cilt (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2022), 10-41.

ortaya konulan farklı Tanrı anlayışları yatmaktadır. Çünkü İlâhî Fâil'in zâtı ve fiillerine ilişkin idrak, fiziksel gerçekliğe ve söz konusu gerçekliğin Tanrı'yla olan ilişkisine dair anlayışı belirlemektedir. Başka bir ifadeyle, fiziksel gerçekliğe ilişkin insani idrak, Tanrı'nın zâtı ve fiillerine ilişkin idraki belirlemez, aksine Tanrı anlayışlarını tesis eden kurucu metafiziksel ilkelere ulaşıldıktan sonra fizik dünyaya ilişkin dakik idrakler onlarla uyumlu hale getirilmeye çalışılır. Bundan ötürü bu çalışmamızda gelenekler arasındaki Tanrı anlayışlarına dair farklılaşmanın esaslarını, yukarıda zikrettiğimiz metodolojik prensipler zemininde tarihsel ve sistematik olarak ele alıp, Cürcânî'nin ilâhî nedenlilik ve tercih sorununa ilişkin düşüncelerine İslam düşünce tarihi boyunca oluşan bu diyalektik arka planla irtibatlı bir biçimde yer vermeye çalıştık.

3. Literatür ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu çalışmamızın ana kaynakları Cürcânî'nin eserlerinden oluşmaktadır. Bunların başında, İslâm dünyasında felsefe ve kelâm alanında yazılmış en büyük klasiklerden biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* gelmektedir. Bir diğeri ise özellikle nedensellik (*illiyet*) ve tercih sorunuyla ilgili Cürcânî'nin özgün pozisyonun tebellür ettiği *Hâşiyetü't-Tecrid* adlı eseridir. Bunların yanı sıra *Hâşiyetü 'alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn, et-Ta'rîfât, Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-Kutb, Risâletü vahdeti'l-vücûd, Risâle fî vahdeti'l-vücûd, Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* ve *Risâle fî tahkîki'l-gâye* adlı diğer eserleri de çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Cürcânî'nin görüşleri için yararlandığımız çalışmaların başında Ömer Türker'in, "Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri" başlıklı doktora tezi gelmektedir. Ayrıca Türker'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı giriş yazısı da Cürcânî'nin görüşleri için önemli bir çalışmadır. Bununla birlikte daha önce Cürcânî'yi merkeze alan birtakım doktora ve yüksek lisans tezi de yapılmıştır. Muhammed Ali Koca'nın "Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", Murat Kaş'ın "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık" ve Övezmuhammet Abdullayev'in "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru" başlıklı doktora tezi bu çalışmalardan bazılarıdır. Söz konusu çalışmalar, Cürcânî özelinde belirli sorunların izini takip edip onları tebellür etmesi bakımından kıymetli çalışmalardır.

İllyet ve tercih sorununu ele alırken temel aldığımız önemli kaynaklardan biri Tûsî'nin *Tecrîd*'i, diğeri ise Isfehânî'nin *Tecrîd* şerhi olan *Tesdîdül-kavâid* adlı eseridir. Ayrıca tam illet bahsi etrafında tercih sorununun tartışıldığı bir diğör önemli eser de Tûsî ve Kâtibî arasındaki mektuplaşmayı içeren *Mübâhasât beyne 't-Tûsî ve 'l-Kâtibî* adındaki eserdir. Tam-nâkıs illet tartışmalarında yararlandığımız diğör bazı kaynaklar da şunlardır: Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibü 'l-âliye mine 'l-ilmi 'l-ilâhî*, Taşköprülüzâde'nin *en-Nehel ve 'l-'alel fî tahkîki aksâmi 'l-'ilel*, Tûsî'nin *Risâle fî tekaddümi 'l-'illeti 't-tâmme 'ale 'l-ma'lûl ve Şerhu 'l-İşârât* 1, Ebherî'nin *Hidâyetü 'l-hikme* ve şerhleri ve *'Unvânü 'l-Hakk ve burhânü 's-sıdk* adındaki eserlerdir. Bunların yanı sıra İbn Sînâ'nın eserleri de önemli kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bunlar arasında onun, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik, el-İşârât ve 't-tenbîhât, er-Risaletü 'l-arşîyye fî tevhîdihî teâlâ ve sıfâtihi, et-Ta'likât ve Dânişnâme-i Alâî* gibi eserleri bulunmaktadır.

Nedensel tamlık tartışmasının ortaya çıkışını ve söz konusu tartışmanın tarihsel ve metinsel bağlamını ele alan kimi eserler kaleme alınmıştır. Örneğin M. Fatih Kılıç, tam-nakıs illet terminolojisinin ortaya çıkışını ve tarihî seyrini ele alan bazı makaleler kaleme almıştır. Bu makalelerde Kılıç, İbn Sînâ'nın, *el-İşârât*, III.V.8'de "illetin bilfiil illet olarak tamamlanması" şeklindeki ifadelerinin, takip eden asırlarda tam-nâkıs illet ayırımına nasıl evrildiğini ortaya koymakta ve önemli isimler üzerinden tam ve nâkıs illet ayırımının metinsel kökenlerine ilişkin tespitlerini ele almaktadır. Kılıç'ın, nedensel tamlık tartışmasında yararlandığımız bahse konu çalışmaları şunlardır: "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı", "İslam Düşüncesinde Bir Kavramın Doğuşu: Tam İlet/Sebebin Kısa Tarihi", "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi", "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplilik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", "Hocâzâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) Tam İlet Tartışmalarına Katkıları: Kelimeteyn fî bahsi 'l-'illeti ve 'l-ma'lûl". İbrahim Halil Üçer de "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayırımı ve Felsefî-Kelâmi Kaynakları Üzerine" adında tam-nâkıs illet ayırımının tarihsel ve metinsel kökenlerine ilişkin bir çalışma kaleme almıştır. Kılıç'ın çalışmalarına ilaveten Üçer,

Taşköprülüzâde bağlamında tam-nâkıs illet ayrımlarını ele aldığı çalışmasında söz konusu ayrımı, Aristoteles'ten itibaren süregelen bir diyalektik içerisinde ele almaktadır. Aristotelesçi Tanrı anlayışının zemininde yer alan “kendine yeterlik” ilkesinin İbn Sînâ eliyle “sadece kendisine değil başkasına da yeten” bir ilkeye nasıl dönüştüğünü, akabinde İbn Sînâcî zorunluluğun kelâmî gelenekte yer alan muhatapları tarafından nasıl alımlandığını ve eleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, konumuzla ilgili kurucu metafiziksel ilkeler bağlamında oluşan diyalektik arka planı görme noktasında yararlandığımız önemli eserlerden biridir.

Son olarak, ilâhî tercihin keyfiyetine ilişkin tezimizde yararlandığımız birtakım çalışmalar da kaleme alınmıştır. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır: Eşref Altaş'ın “Şemseddin es-Semerkandî'ye Göre Ontolojik Baskınlık (*et-Teraccuh*) ve Ontolojik Evleviyet”, Yasin Apaydın'ın “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, Ahmet Pirinç'in “Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabî Tümelin Ontolojik Konumu”, Muhammed Ali Koca'nın “Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi” ve “Mâdûmun Şey'iyyeti Teorisi (*Metafizik; İslam düşüncesinde teoriler içinde*)” ve Hilmi Kemal Altun'un “Taşköprizâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri” adlı çalışmalarıdır. Bunlar, tercihe konu olan mümkün mahiyetlerin ontolojik statüsünün ve ilâhî tercihin keyfiyetinin anlaşılması noktasında önemli çalışmalardır. Bunların yanı sıra gerek fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât Tanrı anlayışları bağlamında, gerek kıdem-hudus tartışmaları bağlamında gerekse de tanrısal iradenin keyfiyeti bağlamında ilâhî tercih sorunuyla ilintili birtakım çalışmalar da kaleme alınmış olup tezimize dolaylı yoldan katkı sağlamışlardır.

BÖLÜM I: İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE TANRI ANLAYIŞLARI: BİRLİK VE ÇOKLUK, İRADE VE ZORUNLULUK ARASINDA

Düşünce tarihine bakıldığında Tanrı tasavvuruyla ilgili farklı anlayışların ortaya konulduğu görülecektir. Mazdekçi, Budist, Helenik, Helenistik, Hristiyani ya da İslâmî geleneklerde olduğu gibi, farklı düşünce geleneklerine nispetle farklılaşan bu anlayışların zemininde Tanrı tasavvurunu inşa eden kurucu metafiziksel ilkeler yer alır. Bu ilkeler, Tanrı tasavvurunu söz konusu gelenekler açısından müphemlik ve belirsizlikten kurtararak, belli yüklemeler üzerinden Tanrı'yla ilgili tasdikler inşa eder. Artık Tanrı hakkında konuşmanın imkânını sağlayan bu yüklemeler, Tanrı hakkındaki tasavvurları tasdike dönüştürür ve bu tasdikler zemininde oluşan Tanrı anlayışımızın kurucu ilkeleri haline gelirler. Bu kurucu ilkeler, farklı düşünce gelenekleri açısından değişiklik gösterebilir. Örnek olarak yaratıcılık, tamlık, mükemmellik, kendine yeterlilik, her şeye güç yetiren olma gibi ilkeler, onlardan hangisinin merkeze alınacağı, hangilerinin merkeze alınan bu ilke etrafında yorumlanacağı ya da hangilerinin dışlanacağı gibi etkenler etrafında, farklı düşünce gelenekleri açısından Tanrı anlayışını tesis eden kurucu ilkelerden bazıları olarak karşımıza çıkar. Bu kurucu ilkeler, Tanrı anlayışının zemininde yer alıp söz konusu tasavvuru kurmakta ve Tanrı hakkında birtakım yargılar oluşturmaktadır. Böylece artık Tanrı hakkında; yaratıcıdır, kendine yetendir, kudret sahibidir şeklinde belli önermeler ortaya konulabilmekte ve Tanrı'ya ilişkin nazari bir faaliyet sürdürülebilmektedir.

Tıpkı diğer düşünce geleneklerinde olduğu gibi, İslâm düşünce geleneği için de Müslüman düşünürlerin ortak olduğu, İslâmî Tanrı anlayışının temelinde yer alan bazı kurucu ilkeler söz konusudur. Bu kurucu ilkelerin özülle ilgili olarak, İslâm düşünce geleneğine mensup düşünürler arasında herhangi bir ihtilaftan söz edebilmek mümkün değildir. Bu kurucu ilkelerden “birlik” ve “yaratıcılık” en temel iki ilke olmakla birlikte, Tanrı'nın ilim, irade, kudret gibi sıfatlara sahip olduğu şeklindeki ilkeler de

Tanrı anlayışının zemininde yer alan kurucu ilkelerden bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün Müslüman düşünürler, Tanrı'nın bir ve yaratıcı olduğunu, bütün eksikliklerden münezzehe olduğunu, irade, kudret ve ilim gibi kemâl sıfatlarına sahip olduğunu kabul etmektedir. Son dönem Osmanlı âlimlerinden Abdülatif Harpûtî (1842-1916) *Tenķīhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm* adlı eserinde Müslüman düşünürlerin, söz konusu kurucu ilkelerde ortak olduklarını şu sözleriyle ifade etmektedir: "Bütün dindarlar ve filozoflar, Cenâb-ı Hakk'ın tüm kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve bütün eksikliklerden münezzehe olduğu konusunda fikir birliği halindedir."⁵ Harpûtî'nin de ifade ettiği üzere Müslüman düşünürler Tanrı'nın; bir, yaratıcı, kâdir, alîm ve mürîd gibi sıfatlara sahip olduğu noktasında ortak bir kabule sahiptirler. Dolayısıyla İslâm düşünce geleneği içinde değerlendirilebilecek alt ekollerin, Tanrı anlayışlarının temelinde yer alan kurucu ilkelerde ortak bir paydaya sahip olduğu söylenebilir.

Belirttiğimiz kurucu ilkeler noktasında kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneğinin ortak bir kabule sahip olduğu hususu, aşağıda vereceğimiz örnekler doğrultusunda daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda evvela Kelâm geleneğine baktığımızda kelâmcıların, Tanrı'yı kemâl ifade eden sıfatlarla tavsif etme ve ilâhî tenzih ilkesi gereği noksan sıfatları da O'ndan nefyetme noktasında icmâ ettikleri görülmektedir. Örnek olarak Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Allah'ın kâdir, alîm, hayy, semî, basîr, müdrik ve mürîd gibi kemâl sıfatlarına sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶ Başka bir Mu'tezile kelamcısı olan Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde, Allah (c.c) hakkında kullanılması uygun olan sıfatları şöyle ele almaktadır: Allah, kâdirdir. Çünkü görünen âlemde ortaya çıkan fiiller ancak kudret sahibi bir fâil tarafından meydana getirilebilir. Âlemdeki nizam ancak ilim sahibi bir varlık tarafından inşa edilebileceğinden O, alîmdir. Aynı şekilde O; hayy, semî, basîr, müdrik ve bütün kusurlardan münezzehe bir varlıktır.⁷ Mu'tezilî

⁵ Abdülatif Harpûtî, *Tenķīhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 158.

⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), I/210.

⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 42-73.

Tanrı anlayışının zemininde yer alan, üzerinde ittifak edilmiş temel ilkelerin ne olduğuna ilişkin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde özetle şöyle dile getirmektedir:

Mu'tezile, şu hususlarda icmâ etmiştir: Allah birdir. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir. Cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı yoktur. Cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu ve dokunulacak yeri yoktur. Sıcaklığı, soğukluğu, yaşlılığı, kuruluğu, uzunluğu, eni ve derinliği yoktur. Birleşmez ve ayrılmaz. Hareketli, sâkin ve bölünen değildir. Boyutları, cüz'leri, organları ve uzuvları yoktur. Yönleri yoktur. Sağ, solu, önü, arkası, üstü ve altı yoktur. O'nu bir mekân kuşatmamıştır. O'nun üzerinden zaman geçmez. Dokunması, ayrılması ve mekânlara hulûl etmesi câiz değildir. O, yaratıkların sonradan yaratıldıklarına delâlet eden sıfatlarla vasıflanamaz. Sonlu olmakla vasıflanamaz. Sahaya ve yönlerle gitmekle vasıflanamaz. Sınırlı değildir. Doğurmamıştır. Doğurulmamıştır. Güçler O'nu kuşatamaz. Örtüler O'nu perdeleyemez. Duyular O'nu idrak edemez. İnsanlarla mukayese edilemez. Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemez. O'na âfetler uğramaz. O'nu âfetler kuşatmaz. Kalbe doğan ve hayal ile tasavvur edilen hiçbir şey O'na benzemez. Sonradan yaratılanlardan ilk, önce ve önde olarak ve mahlûkattan önce mevcûd olarak ezelîdir. Âlîm, Kâdir ve Hayy olarak ezelîdir. Aynı şekilde ebedîdir. Gözler O'nu göremez; görme yetisi O'nu idrak edemez. Hayaller O'nu kuşatamaz. Kulaklar O'nu işitemez. O, şeydir; ama eşyâ gibi değildir. Âlîm, Kâdir ve Hayy'dır; ama canlılardan kâdir olan âlimler gibi değildir. O, tek başına kadîmdir; O'ndan başka kadîm yoktur. O'nun dışında ilâh yoktur. Mülkünde ortağı yoktur. Saltanatında veziri yoktur. Meydana getirdiği şeyleri meydana getirmede, yarattığı şeyleri yaratmada bir yardımcısı yoktur. Mahlûkatı daha önceki bir örneğe göre yaratmamıştır. O'nun için, bir şeyi yaratmak, başka bir şeyi yaratmaktan daha kolay veya daha zor değildir. Menfaat sağlaması O'na câiz değildir. O'na bir zarar dokunmaz. O'na sevinç ve tatlar ulaşmaz. O'na sıkıntı ve elem erişmez. Kendisini sonlandıran bir son (gâye) yoktur. O'nun fenâ bulması câiz değildir. O'na acz ve eksiklik ulaşmaz. Kadınlara dokunmaktan, eş ve çocuklar edinmekten yücedir.⁸

İmam Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği temel ilkeleri açıklama sadedince dile getirdiklerini diğer kelâmî ekollere de teşmil etmek mümkündür. Zira bütün

⁸ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2009), 236.

kelâmcılar, Tanrı'nın bir ve yaratıcı olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun bütün kemâl sıfatlarına sahip olduğu ve noksan sıfatlardan da münezzehtir olduğu noktasında ortak bir anlayışa sahiptir. Bu bağlamda Eş'arî geleneğinin önde gelen imamlarından Cüveynî de (ö. 478/1085) benzer ifadelerle Tanrı anlayışına ilişkin şu ifadeleri kullanır:

Âlemin yaratıcısının (sâni') varlığı ezelîdir, zâtı kadîmdir. (...) O, hayy'dır. Ma'lûm olanların tümünü bilen (âlim), makdûr olanların tümüne güç yetiren (kâdir)'dir. Bizler aklın bedahetiyle biliriz ki fiillerin, kendisini gerçekleştirme hususunda aciz olan tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde her akıllı kimse yakinen bilir ki en güzel tertip ve nizam üzere vâki olan tam ve kusursuz fiiller, ancak onları bilen (âlim) birinden sâdır olur. (...) Âlemin yaratıcısının âlim ve kâdir olduğu sabit olduğunda zorunlu olarak O'nun hayy olduğu da bilinir. (...) Âlemin yaratıcısı hakikatte mürîd'dir. (...) Âlemin yaratıcısı, semî', basîr ve mütekellimdir.⁹

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Cüveynî'nin Tanrı anlayışının zemininde; yaratma, kıdem, hayy, ilim, kudret, irâde gibi sıfatlara sahip bir ilâhî zât fikri yer almaktadır. O, evvela Tanrı'nın yaratıcı olduğunu ifade etmekte, ardından bunun uzantısı olarak hangi sıfatlarla tavsif edilmesi gerektiğini ele almaktadır. Cüveynî'nin bu ifadelerinin bir benzerini Eş'arî imamlarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'de (ö. 429/1037-38) de görmekteyiz. O, *el-Fark beyne'l-fırak* adlı İslâm mezheplerine dair kitabında Ehl-i Sünnet'in şu hususlarda birleştiğini ifade etmektedir:

Yüce Allah'ın dışındaki her şey âlemdir. Allah'tan ve ezeli sıfatlarından başka her şey yaratılmış ve yapılmıştır. Âlemin Sâni'i ne yaratılmıştır ne de yapılmıştır. O ne âlemin cinsindendir ne de âlemin cüzlerinden bir şeyin cinsindendir. (...) Onlar, âlemin Sâni'i ve ilâhî zâtın hak ettiği zâtî sıfatlar hakkında, bütün yaratılmışların mutlaka bir muhdisi ve sâni'i vardır dediler. (...) Dediler ki, âlemin Sâni'i kadîmdir, varlığı dâimdir. (...) Onlar, âlemin Sâni'inin sonlu ve sınırlı olmaktan münezzehtir olduğunu ifade ettiler. (...) Aynı şekilde O'nu şekil ve organlarla nitelemenin imkânsızlığı üzerinde ittifak etmişlerdir. (...) Onlar, O'nun hiçbir mekâna sığmadığı

⁹ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1964), 82-85. Ayrıca bkz: Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâ'idî'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 61-63.

ve üzerinden bir zamanın geçmediği hususunda ittifak etmişlerdir. (...) Yüce Allah, yarattıklarına muhtaç değildir ve yarattıklarından kendisi için herhangi bir fayda sağlamaz. (...) Onlar, Yüce Allah'ın ilmini, kudretini, hayatını, iradesini, işitmesini, görmesini ve kelâmını, O'nun ezeli sıfatları ve ebedî vasıfları olduğunu ifade ettiler.¹⁰

Kelâm geleneğinin Tanrı anlayışının zemininde hangi ilkelerin yer aldığını, bazı kelâmcılardan iktibasla ele almaya çalıştık. Bu kurucu ilkeler noktasında Müslüman düşünürler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Kelâmcılarda olduğu gibi İslâm filozofları da Tanrı'yı kemâl sıfatlarıyla tavsif etme ve noksan sıfatlardan da tenzih etme noktasında görüş birliği içerisindeyler. Filozoflar Allah'ın yaratıcı, bir, kadim, hayy, kâdir, alim, mürîd gibi sıfatlara sahip olduğu ve aynı zamanda bütün noksan sıfatlardan da münezzeh olduğu noktasında kelâmcılarla hemfikirler.¹¹ Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198), filozofların Allah'ı kemâl sıfatlarıyla yani ilim, irade, hayat, kudret, kelâm, işitme ve görme gibi sıfatlarla tavsif ettiklerini, ancak söz konusu sıfatların ilâhî zâtla olan durumlarının keyfiyetine ilişkin görüşlerinden kaynaklı olarak yanlış anlaşıldıklarını ifade etmektedir.¹² Bunu teyit edecek bir şekilde *el-Keşf an menâhici'l-edille* adlı eserinde Allah'ın birliği meselesinden hemen sonra O'nun hangi sıfatlara sahip olduğunu İbn Rüşd şu ifadelerle ele almaktadır: “Azîz Kitâb'da âlemin Sâni'i ve Mûcid'i hakkında açıkça ortaya konulan vasıflar, insanlarda da mevcut olan kemâl sıfatlardır. Bunlar yedidir: ilim, hayat, kudret, irâde, sem', basar, kelâm.”¹³ İbn Rüşd'e göre Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı tavsif niteliğinde dile getirilen sıfatlar bunlardır. Bu sıfatlar, aynı zamanda O'nun Tanrı anlayışının zemininde yer alan kurucu ilkelerdir ve ona göre bu kurucu ilkelerde iddia edildiği haliyle kelâmcılar

¹⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, ts.), 283-288. Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de Ehl-i Sünnet'in, Tanrı'yı nitelemek noktasında temel ilkelerde ortak olduğunu Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ifadelerine benzer ifadelerle ele almaktadır: Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 45-51. Ayrıca bkz: Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), I/188-197.

¹¹ Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar konusunda Müslüman düşünürler arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığına ilişkin ifadeler için bkz: Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik, 2015), 39; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 422; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet, 2002), 239.

¹² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik, 2000), 352.

¹³ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdetil-Arabiyye, 1998), 129.

ile filozoflar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira İslâm filozoflarının kendi söylemlerine baktığımızda en temelde Tanrı hakkındaki ifadeleri bu hususu destekler mahiyettedir. Sözelimi Fârâbî (ö. 339/950), *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde “Allah olduğuna inanılması gereken şey hakkında” başlığı altında Tanrı’nın ne olduğunu, nasıl olduğunu ve ne ile tavsif edilmesi gerektiğini şöyle ele almaktadır: İlk Mevcut olan Tanrı, bütün mevcutların ilk sebebi olup noksanlık türlerinin tamamından uzaktır. Varlık itibariyle en önce ve en üstün olandır. Kemâl bakımından en üstün mertebeye sahiptir. Zâtı itibariyle ezelîdir. O’nun eşi ve benzeri bulunmamaktadır. Dolayısıyla varlık itibariyle O’nun mertebesi gibi bir mertebede bulunan herhangi bir mevcut yoktur. O, mutlak olarak Bir’dir. Herhangi bir zıddı, dengi veya parçası bulunmamaktadır. O, âlîm ve hakîmdir. Hayat sahibi (hayy)’dir. O, büyüklüğü (azameti), ululuğu (celâl) ve yüceliği (mecd) ile en üstün ve en yetkin varlıktır.¹⁴

İbn Sînâ (ö. 428/1037), Allah’ın zâtı ve sıfatlarına ve ilâhî fiillerin keyfiyetine ilişkin yazmış olduğu *er-Risâletü'l-‘arşıyye* adlı eserinde Tanrı’nın varlığına ilişkin delilleri serdettikten sonra ilâhî sıfatlar hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Allah’ın; varlığı zorunlu, her yönden bir, bütün illetlerden münezzeh olduğu, herhangi bir şekilde bir illetinin bulunmadığı sabit olunca ve yine sıfatlarının zâtı üzerine zâid olmadığı, övgü ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu sabit olunca, şimdi de O’nun âlîm, hayy, mürîd, kâdir, mütekellim, semî, basîr, vb. güzel sıfatlara sahip olduğu üzerine konuşmak gerekir.¹⁵

İşrâkî felsefenin kurucusu Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) de *İ’lâmü'l-hüdâ ve akîdetü erbâbi’t-tükâ* adlı eserinde Tanrı’yı, kelâmcıların ve Meşşâîlerin ifadelerine benzer ifadelerle tavsif etmektedir:

Allah’ın güzel isimleri ve yüce sıfatları bulunmaktadır. Bizler ancak O, kendi zâtını isimlendirdiği ve vasıflandırdığı için O’nu isimlendirebiliyor ve vasıflandırabiliyoruz. (...) Zikretmiş olduğu bu sıfatlar, mukaddes zâtının kemâlinin lâzımlarındandır.

¹⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2021), 46-70.

¹⁵ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-Arşıyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî”, *Mecmû’ Resâilî’s-Şeyh er-Reîs*, nşr. Zeynü’l-Abidîn el-Müsevî (Haydarabad: Dâiretü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1354), 7.

Onları ancak biz bilelim ve anlayalım diye zikretti. Şayet onları haber vermese ve öğretmese idi, Allah'ın şânının yüceliğini dil ile ifade etmek ya da beyânını açık net bir şekilde belirtmek mümkün olmazdı. Söz konusu sıfatlar şunlardır: I- Hayat: Yüce ve noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah dedi ki; O, Hayy'dır. O'ndan başka ilah yoktur. O'nun hayatı ezelde ve ebedde sonsuzdur. O, unsurların ya da zâhir ve bâtın olanların yardımından uzaktır. Çünkü O, Sâmed'dir. (...) II- Kudret: O, kâdirdir. Bütün varlıklar O'nun kudreti dahilindedir. (...) III- İlim: O, alîmdir. Kadîm ve ezeli ilmi bütün ma'lûmatı ihata etmiştir. Gökte ve yerde zerre-i miskal kadar bile bir şey O'nun ilminden gizli kalmaz. (...) IV- İrade: O, mutlak olarak mürîddir. (...) V- Sem': O, nidâları işiten duâlara icabet edendir. (...) VI- Basar: O, karanlık bir gecede siyah bir taşın üzerindeki siyah bir karıncayı bile görendir. (...) VII- Kelâm: O, kadîm bir kelâmla konuşandır.¹⁶

Sühreverdî gerek kelâmcıların gerek Müslüman filozofların ifadelerine benzer olarak Allah'ı; hayy, kudret, ilim, irâde, sem', basar ve kelâm gibi kemâl sıfatlarıyla tavsif etmekte ve noksan sıfatlardan da tenzih etmektedir. Ayrıca Sühreverdî'nin ifadelerinde dikkat çeken bir husus, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin bilginin nübüvvet kaynaklı olması, yani ilâhî isim ve sıfatlarına ilişkin bilgiyi Allah'ın nübüvvet aracılığıyla bizlere bildirmesidir. Bu husus aynı zamanda Müslümanların Tanrı anlayışlarına ilişkin kurucu ilkelerinin sem'î olup ortak bir kaynaktan aldıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Şu ana kadar Müslüman düşünürlerden iktibasla ele aldığımız ifadeleri göz önünde bulundurduğumuzda Müslüman düşünürlerin, Tanrı anlayışlarının zemininde yer alan kurucu ilkeler noktasında birleştiklerini görmekteyiz. Nitekim her biri Tanrı'yı yaratıcı, bir, bütün kemâlî sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan da münezzeh olarak kabul etmektedir. Ancak yaratıcılık, birlik, ilim, irade, kudret gibi kurucu ilkeler hususunda aralarında görüş birliği olsa da söz konusu ilkelerin nasıl anlaşılıp açıklanabileceği ve bu ilkelere ne tür bir akıl yürütmeye ulaşabileceği gibi hususlarda dile getirdikleri “açıklayıcı fikirler” noktasında ayrışmaktadırlar. Çünkü her bir düşünür, söz konusu ilkelerin en iyi nasıl açıklanabileceğine ilişkin tefekkür etmekte

¹⁶ Ignatius Abduh Halife, “Kitâbu e'lâmi'l-hüdâ ve 'akîdetü erbâbi't-tükâ li'-şeyh şihâbüddîn es Sühreverdî”, *el-Meşrik*, (01 Haziran 1964), 270-271.
<https://archive.alsharekh.org/Articles/108/8440/175343>.

ve bu çerçevede bir fikriyat ortaya koymaktadır. Söz gelimi gerek kelâmcılar gerek İslâm filozofları, Allah’a nispet edilen isim ve sıfatlar hususunda görüş birliği içerisinde olsalar da söz konusu sıfatların keyfiyetine ilişkin farklı görüşlere sahiptirler. Özellikle “tanrısal birlik” ve “yaratıcılık” gibi Tanrı anlayışlarının zemininde yer alan bu iki kurucu ilkenin en iyi nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili ekoller ya da düşünürler arasında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Örnek olarak kelâm ve felsefe metnlerindeki zât-sıfat, birlik-çokluk gibi tartışmalar özellikle tanrısal birlik ilkesinin nasıl anlaşılması gerektiğinin birer neticesi olarak ele alınmıştır.¹⁷ Dolayısıyla kelimcilerin ve İslâm filozoflarının Tanrı anlayışlarında ayrıştıkları nokta, söz konusu kurucu ilkelerin varlığından ziyade bu kurucu ilkelerin hangi açıklayıcı kavramsal bileşenler etrafında daha iyi açıklanacağıyla ilgilidir.

Tanrı anlayışını tesis eden kurucu ilkeler arasında en önemli konumu haiz olanı “tanrısal birlik ve yaratıcılık” ilkesidir. Tanrısal birlik hakkındaki temel anlayışlar, diğer sıfatların Tanrı’yla olan ilişkilerinin statüsünü ve söz konusu çokluğun Bir’le ilişkisinin keyfiyetini belirlemektedir. Dolayısıyla sıfatların İlâhî Zât’a nispetinin keyfiyetine ilişkin görüş ayrılıkları, tanrısal birlik meselesinde düğümlenmektedir. Sıfatların zâta zâit mi olduğu, zâtın kendisi mi olduğu ya da itibarî mi olduğu meselesi, tenzih ilkesi gereği tevhidin en iyi nasıl açıklanacağıyla ilgilidir. Bundan ötürü öncelikle tanrısal birlik ilkesinin İslâm düşünce ekolleri arasında hangi kavramsal bileşenler etrafında izah edildiğine bakmak gerekmektedir.

1.1. BASİTLİK VE BİLEŞİKLİK ARASINDA TANRISAL BİRLİK

Tanrı’nın birliğinin nasıl anlaşıldığı meselesi, ilâhî sıfatların ve çokluğun Bir’le ilişkisinin keyfiyetini belirleyici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İslâm düşünce geleneğinde Tanrı’nın birliği hususunda görüş birliği sağlanmış olsa da söz konusu birliğin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin farklı bakış açıları ortaya konulmuştur. Dolayısıyla Tanrısal birlik ilkesinin hangi açıklayıcı fikirler etrafında ele alınması gerektiği hususu, sıfatların İlâhî Zât’la ilişkisinin ve Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini belirleyici bir konuma sahiptir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğine

¹⁷ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 39.

baktığımızda Tanrısal birliğin açıklanması sadedinde genel anlamda iki farklı anlayışın varlığından bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi kelâm geleneğinin tanrısal birlik anlayışı, ikincisi ise Meşşâî geleneğin tanrısal birlik anlayışıdır.

1.1.1. Kelâmî Tanrısal Birlik Anlayışı

Kelâm geleneğinin tanrısal birlik anlayışı en temelde Tanrı'nın her bakımdan "ortaksız" oluşu fikri etrafında şekillenmektedir. Kelamcılara göre Allah, zâtı itibariyle tek ve ortaksızdır. O'nunla yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Tanrı'nın birliği, sayı cihetinden değil, O'nun ortaksız olması cihetindendir. Çünkü sayı bakımından birlik, sadece Allah'ın zâtına mahsus olmayıp diğer varlıklara da yüklenilen bir mahiyete sahiptir.¹⁸ *el-Fıkhu 'l-ekber* adlı eserinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın birliğinin sayı bakımından değil, O'nun ortaksız olması bakımından olduğunu şu ifadeleriyle belirtmektedir:

Bu birlik sayı bakımından değil, ortaksız olması bakımındandır. O, doğurmadı ve doğurulmadı. O'nun hiçbir dengi (ve benzeri) yoktur.¹⁹ O ne cisim ne cevher ne de arazdır. O'nun sınırı, zıddı, dengi ve benzeri yoktur. Yaratıklarından hiçbirine benzemez. Yaratıklarından hiçbirisi de kendisine benzemez. O, diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir.²⁰

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin ifadelerinin bir benzerini İmâm Mâtürîdî'de (ö. 333/944) görmekteyiz. O da Allah'ın birliği meselesini, O'nun bir benzerinin ve denginin olmayışı üzerinden ele almaktadır. Ona göre tanrısal birlik statüsünün bozulmaması, İlâhî Zât'ın kendisine denk ve benzer bir şeyin yokluğuna bağlıdır. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde tanrısal birliğin keyfiyetini şu şekilde ele almaktadır:

Allah birdir, benzeri yoktur, süreklidir, rakibi ve dengi mevcut değildir. Bu, 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir'²¹ mealindeki kelâmının yorumudur. Bu meselenin temeli

¹⁸ Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir kavramının İbn Sînâ felsefesine yansımaları)", *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Ağustos 2006), 185.

¹⁹ Burada İhlâs sûresinin 3 ve 4. ayetlerine işaret etmektedir.

²⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 95.

²¹ eş-Şûrâ 42/11.

şudur: Dengi ve benzeri bulunan her şey çokluk statüsüne girer ve iki sayısı ile başlar. Zıddı (rakip) bulunan her şey de yok oluş (fena) statüsüne girer, çünkü rakibi onun varlığını ortadan kaldırabilir. Binaenaleyh Allah'tan başka her şeyin, zevaline sebep teşkil edecek bir zıddı ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir benzeri ve dengi vardır. Bu açıklamalarımızla Cenâb-ı Hakk'ın "vâhit" (bir, tek) sözünün mânası ortaya çıkmış oldu. Buradaki birlik O'nun azameti, büyüklüğü, kudreti ve hükümlanlığı konularında olduğu gibi dengi ve karşıtı olan benzerlerden münezzeh bulunuşunu da kapsar. Bu sebeptendir ki O'nun hakkında cisim ve araz kavramlarını kullanmak temelden yanlış kabul edilmiştir, zira bunlar nesnelere benzemenin sonucudur. Buraya kadar söylenenler sabit olunca, artık O'na nispet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nispet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılabilir bir mâna ile Allah'a izâfe edilmesi bâtil olmuştur.²²

İmâm Mâtürîdî'nin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Allah'ın bir olması demek, O'nun herhangi bir yönden bir şerîkinin olmaması demektir. Dolayısıyla Allah hem zâtı itibariyle tek hem de sıfatları itibariyle eşsizdir. Allah'a atfedilen bütün nitelikler, kendilerine mahsus manalara sahip olup ilâhî tenzih ilkesi gereği yaratılmışlara benzer kılacak bütün hususiyetler kendilerinden olumsuzlanmıştır.

Şerhu'l-Usûli'l-hamse adlı eserinde Kâdî Abdülcebâr, "bir" in muhtelif anlamlarını zikreder. Ona göre "bir" sözcüğü bazen bir şeyin "tek cüz olma, parçalara ve cüz'lere ayrılmama" anlamında kullanılmaktadır. "Bazen de 'bir' sözcüğü kullanılır ve bununla da söz konusu şeyin başkasının kendisine ortak olmadığı bir niteliğe tahsisi murâd edilir". Kâdî Abdülcebâr, Allah'ı "vâhid" diye niteledikleri zaman "bir"i, ikinci anlamıyla kullandıklarını ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın birliğini, nicelik manasında anlamak doğru değildir. Zira yukarıda ifade ettiği haliyle nicelik anlamındaki birlik, diğer tüm yaratılmışlar için kullanılabilir. Vahdâniyyetin bu şekilde anlaşılması, birlik noktasında İlâhî Zât'a ortaklığın atfını mümkün kılacaktır. Bundan ötürü Kâdî'ye göre Allah'ın birliğinden kasıt, O'nun ortaksız

²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 95-96.

(şerîksiz) olduğudur.²³ Tevhîdin hakikati de esasında ulûhiyyet noktasında Allah'ın bir ortağının olmadığına kabulüdür.²⁴

Tanrısâl birliğin kelâmcılar nezdinde “ulûhiyyet noktasında ortaksız” anlamıyla anlaşılması, ilâhî sıfatların keyfiyeti hususunda büyük bir rol oynamaktadır. Nitekim ileride ele alacağımız üzere tanrısâl birliği basitlik ilkesiyle açıklayan Meşşâîler, tanrısâl basitliği zedeleyeceği gerekçesiyle birbirinden ayrı manalara sahip sıfatların hakikatini reddetmişlerdir. Ancak kelâmî gelenek açısından ilâhî sıfatların varlığı tanrısâl birliği zedeleyecek bir hususiyete sahip değildir. Bundan ötürü ekseriyetle kelimcılar, ayrı manalara sahip sıfatları Tanrı'ya atfetme noktasında bir beis görmemişlerdir.

Kelâmî gelenekte ilâhî sıfatlar en temelde “zâtî” ve “fiilî” olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Zâtî sıfatlar, Allah'ın zâtına mahsus ve O'nun zâtının gerektirdiği sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim ve O var olduğu müddetçe var olan sıfatlardır. Dolayısıyla ezeli ve ebedidirler. Zâtî sıfatlar da kendi aralarında “sübûtî sıfatlar” ve “selbî sıfatlar” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sübûtî sıfatlar, bir niteliğin Allah'ın zâtında daima var olduğu, selbî ya da tenzihî sıfatlar ise bir niteliğin Allah'ın zâtında bulunmadığı, zâtının söz konusu niteliklerden münezzehe olduğu anlamına gelmektedir. Örnek olarak Allah'a ilim ya da kudret gibi bir sıfat nispet edildiğinde O'nun bu sıfatlara sahip olduğu ve o var olduğu müddetçe bu sıfatlarla tavsif edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ancak “cevher değildir” ya da “muhtaç değildir” gibi Allah'ın zâtına olumsuz anlamlarıyla bir yüklemlenin yapıldığı sıfatlar ise selbî sıfatlar olarak ifade edilmektedir. Zâtî sıfatların yanı sıra fiilî sıfatlar da ilâhî fiillerin işleyişini bildiren sıfatlardır. Zâtî ve fiilî sıfatların yanında bir de “haberler”de (*nass*) Allah hakkında kullanılan birtakım sıfatlar vardır. El, yüz, yön vb. gibi teşbih çağrıştıran bu sıfatlar haberî sıfatlar olarak ifade edilmektedir. Haberî ve fiilî sıfatların keyfiyetine ilişkin farklı görüşler ortaya konulsa da sıfatlar meselesinde esas problem, zâtî sıfatların kısımlarından olan sübûtî sıfatlar hususundadır. Çünkü bu sıfatlar, Allah'ın zâtına olumlu anlamda yüklenen kadim sıfatlar olarak kabul edildiğinden,

²³ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/447.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 4/39.

söz konusu sıfatların İlâhî Zât'la olan ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği bir problem olarak durmaktadır.²⁵ Bundan ötürü sübûtî sıfatların İlâhî Zât'la ilişkisinin keyfiyeti hususunda kelâmcılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunun sebebi de tanrısal birliği, “ulûhiyyet noktasında ortaksız olmak” şeklinde açıklayıcı kavramsal bileşenlerle ele alan kalamcılarının, söz konusu tenzihin nasıl daha iyi sağlanacağı hususundaki farklı nazari pozisyonlarıydı.

Sünnî geleneğe baktığımızda onların, İlâhî Zât'a zâit mevcut ve kadîm sıfatların varlığını kabul ettiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla Allah, bir ilimle alîm, bir kudretle kâdir ve bir irâdeyle mürîd, bir işitmeyele işiten, görmeyle gören ve hayatla diridir.²⁶ Kudret, ilim, hayat, irade, işitme, görme ve kelâm sıfatlarının ezeli sıfatlar olduğu konusunda Sünnî gelenek icmâ etmiştir.²⁷ Sünnî gelenek, sıfatların zâta zâit oluşuna ilişkin birtakım deliller ortaya koymuştur. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, kadim Eş'arî kalamcılarının gâibin şâhide kıyası yöntemiyle söz konusu sıfatları şöyle ispat ettiklerini ifade etmektedir:

*Bu (delil), gâibin şâhide kıyasıdır. Buna göre illet, tanım ve şart şahitte ve gaip te değişmez. Kuşkusuz şeyin şahitte bilen olmasının şartı bilgidir ve dolayısıyla gaip te böyledir. Burada bir kimsenin bilen olmasının tanımı, “bilginin kendisiyle kâim olduğu kimse” şeklindedir. Dolayısıyla orada da bilen tanımı böyledir. Türemişin bizden biri hakkında doğruluğu onun aslının sabitliğidir. Bu, aynı şekilde bizden gaip olandaki şartıdır. Diğer sıfatları da buna kıyasla.*²⁸

²⁵ Orhan Şener Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, *Metafizik; İslam düşüncesinde teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/959.

²⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 3/76.

²⁷ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928), 90. Mâtürîdî kelâmcıları tarafından “tekvîn” sıfatı da sübûtî sıfatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Allah'ın yaratma fiilini ifade eden tekvîn, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî'lerin aksine Eş'arî kalamcıları, yaratmanın, kudret sıfatının hâdis taallukuyla gerçekleştiğini dolayısıyla tekvîn gibi ezeli bir sıfatın var olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıntıları için bkz: Tefik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388-390.

²⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76. İtalik olarak belirtilen kısımlar, *Mevâkıf* yazarı Adudüddin el-İcî'ye aittir. Bundan sonra *Şerhu'l-Mevâkıf* tan yapılan alıntılarda İcî'ye ait olan ifadeler italik olarak belirtilecektir.

Gâibin şahide kıyası yöntemiyle ilâhî sıfatların ispatı sadedinde dile getirilen bu delile göre şâhitte nasıl ki birine, ilmi olmaksızın âlim, irade özelliği olmaksızın kendisine mürîd denilemiyorsa ve söz konusu kişi ancak bu sıfatlarla âlim ya da mürîd olabiliyorsa aynı durum Allah için de geçerlidir. Dolayısıyla âlimin tarifi, ilmin kendisiyle kâim olduğu kimsedir. Âlim olmanın (*âlimiyyet*) illeti ise ilimdir. Bu tanım ve illet, gâipte ve şâhitte farklılık göstermez.²⁹

Cürcânî bu delili, sıfatların muktezasının şâhit ve gâipte farklılaştığı gerekçesiyle eleştirmekte ve zayıf bir delil olduğunu ifade etmektedir. Misâlen gâipteki kudret varlık verirken, şâhitteki kudretin varlık vermesi düşünülemez. Aynı şekilde şâhitteki iradede özelleşme (*tahassus*) bulunmazken gâipteki irade tahassus özelliğine sahip bir mahiyete sahiptir. Diğer sıfatlar hususunda da durum böyledir. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre ikisinden birinde bulunan bir hususun diğerinde bulunmaması, böylesi bir kıyasın yanlışlığını göstermektedir. Ayrıca ona göre bilgi, kudret, irade ve benzerlerinin şâhitteki sübutları menedilir. Şâhitte kesin olarak sâbit olan şey, bilen (*âlimiyyet*), kâdir (*kâdiriyyet*) ve isteyen (*mürîdiyyet*) olma halleridir, yoksa bunların kendisinden türediği şeyler değildir.³⁰

İlâhî sıfatların ispatına ilişkin gâip ve şâhit arasında illet birlikteliği üzerinden kıyas yapan ilk dönem Eş'arî kelâmcılarına karşı Cürcânî'nin eleştirilerinin bir benzeri daha erken dönemde Cüveynî tarafından yapılmıştır. O'na göre Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında, anlamaya ve bilmeye konu olan hiçbir şey zâtı gereği ya da zâtına ilişkin niteliklerden bilinemez. Her türlü zât, üzerinde bulunduğu hâllerden dolayı anlaşılır, bilinir ve bir yükleme konu olur.³¹ Bu bağlamda Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından geliştirilen ahval teorisini sistemine dahil eden Cüveynî'ye göre hâllerin inkârı, varlıklara dair ortak bir paydadan ve yüklem birliğinden bahsedilmesinin imkânını ortadan kaldırır. Zira bizler idrakimize konu olan hâller üzerinden illet

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/72. Teftâzânî, burada sıfatların İlâhî Zât'a zâid olduklarına ilişkin üç delili serdetmektedir. Cürcânî de benzer şekilde Eş'arîlerin sıfatların ispatına ilişkin getirdikleri üç delili zikretmekle birlikte söz konusu delillerin zayıf olduğunu ifade edip eleştirmektedir. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76-80.)

³⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76.

³¹ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/984.

birliğine varmakta ve bu yolla varlıklar arasında ortak bir paydadan bahsedebilmekteyiz. Onun da ifade ettiği gibi siyaha dair ilim ile beyaza dair ilim, ilim olma hususunda ortaktır. Aynı şekilde “siyah renktir” ve “beyaz renktir” şeklinde iki önerme ortaya koyduğumuzda söz konusu iki özne “renk olma” hususunda ortaktır. Ancak hâl görüşünü benimsemeyenler açısından bakıldığında ne siyah ve beyaza dair ilim ne de siyah ve beyazın renk olma hususiyeti tek bir hakikat altında toplanamaz. Cüveynî’ye göre söz konusu fizik âlemde dahi böylesi bir hakikat birliğinden ve kıyasa imkân tanıyan ortak bir paydadan bahsedilemezken aynı meselenin metafiziksel boyutu üzerine konuşmak ya da yargıda bulunmak nasıl mümkün olabilir?

Cüveynî’ye göre Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânı, onun sıfatları hakkında konuşmaktan geçmektedir. Sıfatlarının ispatı ve idrakimize konu olan yönleri de ancak hâl yoluyla ortaya konulabilmektedir. Söz gelimi “Ahmet âlimdir” ve “Tanrı âlimdir” şeklinde iki önerme ortaya koyduğumuzda, söz konusu önermelerin yüklemeleri hakikat itibariyle birdir. Şayet böyle bir birlikten bahsetmediğimiz zaman kullandığımız dil üzerinden Tanrı hakkında konuşabilme imkânı ortadan kalkar. Zira yüklemeler, Ahmet’teki ilim arazını ve Tanrı’daki ilim mânâsını göstermek yerine onların zâtlarına delâlet etselerdi hem Tanrı öznesine yüklemelenenden ne kastedildiği anlamsızlaşırdı hem de iki özne hakkında yaptığımız kıyaslama kategorik olarak yanlış olurdu. Çünkü tümel sıfatlar olan hâller üzerinden yapılmayan kıyaslamalar, analogiden öteye geçemeyecektir. Bu da Tanrı’nın hâdis niteliklerle nitelenmesi anlamına gelecektir. *el-İrşâd* adlı eserinde ifade ettiği üzere Cüveynî’ye göre Tanrı’nın sıfatlarının ispatı ancak gâibin şâhîde itibarının dikkate alınmasıyla mümkün olsa da böylesi bir kıyaslamada gâib ile şâhidin beraber mütâlaa edilmesi gerekir. Aksi takdirde Tanrı hakkında mahdûd cisim gibi yanlış nitelemelerde bulunma durumu dahi ortaya konulabilir.³² Cüveynî’ye göre böyle bir hataya düşmemek için hâllerin ve hâllerin delâlet ettiği aklî illetlerin kabul edilmesi gerekir. Örneğin şâhid âlemde bir insan için âlim nitelemesinde bulunduğumuzda bu yüklem söz konusu şahıstaki ilim illetine delâlet eder. Benzer bir niteleme, illet birliğinden yola çıkarak Tanrı’ya da nispet edilebilmektedir. Çünkü Cüveynî’ye göre Allah’ın sıfatlarının ispatı ancak

³² Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), s. 82.

illetlerin kabulüyle mümkündür.³³ Burada her ne kadar illetler, hakikat itibariyle birbirinden farklılık arz etseler de idrakimize konu olan ma'lûlleri (*hâller*) açısından aynıdırlar. Ona göre illetin ma'lûlünü gerektirmesi için hâdis veya kadîm olma gibi bir şart ya da farklılık söz konusu değildir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları hususunda Cüveynî'nin *Lûma 'u'l-edille* adlı eserine yazdığı şerhte Şerefuddîn İbnu't-Tilimsânî el-Fihri (ö. 657/1258) şunları etmektedir:

Bil ki kelâmcılar hâlleri kabul edenler ve etmeyenler olarak iki kısma ayrılırlar. Kâdı [Bâkıllânî] ve İmâm [Cüveynî] gibi hâlleri kabul edenlerin ifadeleri şöyledir: Bârî Teâlâ hayat ile hay, ilim ile âlim, irâde ile mürîd, kudret ile kâdir, hüküm ile hükmedici ve sem' ile işiten, basar ile de görendir – sem' ve basardan kasıt duyular (hâsse) değil, idraktır. Dolayısıyla bunları mevcut olan zâtlar kabul ederler. Bu zâtlar ilim, kudret ve irâdedir. Ayrıca zât ile var olmaları bakımından zâta birtakım hâller sâbit olur. Bu da nitelemenin ma'kûl tarafıdır. Ortaya çıkan hâlleri âlim olma (âlimiyyet) ve kâdir olma (kâdiriyyet) şeklinde tabir ederler. Onlar hâlleri varlıkla (vücûd) nitelemezler, aksine mutlak sübut şeklinde ifade ederler.³⁴

İbnu't-Tilimsânî'nin de ifade ettiği gibi Allah'ta bulunan ilim, kudret ve irâde gibi manalar mevcut birer zâttır. Bu manalar neticesinde âlim, irâde ve mürîd gibi birtakım hâller (sıfatlar) ortaya çıkmaktadır. Duyulur âlemde sahip olduğu ilim illetinden dolayı birine âlim sıfatı verildiği gibi, Tanrı'ya da sahip olduğu ilim manasından dolayı âlim sıfatı verilmektedir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre Allah'ın sıfatları hususunda bilmeye ilişkin bir idrakin imkânı ancak şeylerin zatına ya da zâtlarına ilişkin niteliklere referansla değil, üzerinde bulundukları hâllerle mümkündür.

En nihayetinde Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları Allah'ın, zâtına zâid kadîm sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmekte ve söz konusu sıfatların nefyini eksiklik olarak addetmektedirler. Çünkü Allah'ın sıfatları, kemâl sıfatlardır. O'nun söz konusu sıfatlardan yoksun olması demek zâtı gereği eksik olması demektir ki bu da icmâ ile imkânsızdır.³⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) *Kitâbü'l-Temhîd* adlı eserinde

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 633.

³⁴ Şerefuddîn Tilimsânî el-Fihri, *Şerhu Lûma 'i'l-edille*, nşr. Seyyid Muhammed es-Seyyid Abdülvehhâb, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009) s. 111.

³⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/60.

Allah'ın; hayy, alîm, kâdir, semî' ve basîr gibi sıfatlarını saydıktan sonra O'nun bu sıfatlara sahip olmaması durumunda eksik bir varlık olacağını ifade etmektedir. Ona göre şayet Allah, bu sıfatlara sahip olmasa; ölüm, cahil, aciz, kör ve sağır gibi söz konusu sıfatların zıtlarıyla nitelenecektir ki bu da Allah için muhaldir.³⁶ Allah'ın kemâl sıfatlardan yoksunluğu diğer varlıklar gibi zâtı gereği eksik bir varlık oluşuna delâlet edecektir. Bu da diğer varlıklarla aynı ontik statüye sahip olacağı anlamına geleceğinden tevhid ilkesiyle bağdaşmayacaktır. Bundan dolayı ilâhî birlik ilkesi gereği Allah'ın söz konusu ezeli sıfatlarla tavsif edilmesi zorunludur.³⁷

Kelâmcılar, tanrısal birlik ilkesini "Allah'ın ortaksız (*şerîksiz*) olması" şeklindeki açıklayıcı kavramsal örgülerle ele alsalar da sıfatlar meselesinde, mutlak tenzihin nasıl sağlanacağı hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim Sünnî gelenek, tanrısal birlik ilkesi gereği zâtâ zâid ezeli sıfatları kabul ederken, aynı şekilde söz konusu ilkeyi korumak adına sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Sıfatların, zâtın aynı olmadığını ifade etmekle onlar, sıfatları İlâhî Zât'la özdeş kılmak suretiyle varlıklarını inkâr etmekten kaçınmaya çalışmışlardır. Zâtın gayrısı olmadığını ifade etmekle de sıfatların Allah'ın zâtı dışında ontik bir varlığa sahip olmadıklarını göstermeye çalışmışlardır. Aksi takdirde bu, birden fazla kadîm varlığın olması anlamına geleceğinden tevhid ilkesinin ihlali anlamına gelecektir.

Mu'tezile'ye baktığımızda ise onların, benzer kaygılarla tanrısal birliği zedeleyeceği gerekçesiyle zâtâ zâid ezeli sıfatları reddettiklerini görmekteyiz. Nitekim ilâhî sıfatların zâtla ilişkisi hususunda kendi aralarında belli başlı görüş ayrılıklarına sahip olsalar da en temelde sıfatların, İlâhî Zât'a zâid birtakım manalar olmayıp zâtın kendisi olduğu kabul etmişlerdir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar, kendilerine göre Allah'ın zâtından dolayı alîm, kâdir, hayy, semî', basîr ve kadîm olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın söz konusu sıfatlara sahip olduğunu ancak O'nun bu sıfatları hak edişinin

³⁶ Ebu'l-Muîn Neseî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Ceybullah Hasen Ahmed (Kahire, 1986), 167.

³⁷ Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/960.

³⁸ Ebû Hanîfe, *Vaşiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed b. Abdilhay Uveyne (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 41. Ayrıca bkz: Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 166.

kendisi sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Ebû'l-Huzeyl'e (ö. 235/849-50 [?]) göre de zâtî sıfatlar içerisinde yer alan ilim, kudret, hayat, sem', basar, azâmet, celâl, kebîr, izzet, kıdem, siyadet, mülk, rubûbiyet, kahr, ulûvv vb. sıfatlar Allah'ın zâtı üzerine zâid olmayıp zâtının aynısıdır.⁴⁰ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) da *el-Münve ve 'l-emel* adlı eserinde Mu'tezile'nin, Allah'ın alîm, kâdir, kadîm ve hayy gibi sıfatlara sahip olduğu ancak bunlara mana itibariyle zâtı gereği sahip olduğu hususunda icma ettiklerini belirtmektedir.⁴¹ Mu'tezile'nin sıfatların mahiyeti hususundaki bu tutumunun sebebi, tanrısal birlik ilkesinin en iyi nasıl korunacağı meselesiydi. Çünkü Mu'tezile'ye göre İlâhî Zât'a ilave ezeli sıfatların oluşu, tanrısal birlik ilkesiyle çelişmektedir. Mu'tezile'yi söz konusu görüşe iten temel sebep, kadîm sıfatında ortak olanların mutlak anlamda eşit olduklarına ilişkin temel kabulleriydi. İcî (ö. 756/1355), Mu'tezile'nin kadîm sıfatları reddetmesinin gerekçesinin bu ilke olduğunu ifade etmektedir.⁴² Kâdî Abdülcebâr da bu hususu destekler mahiyette şu ifadeleri kullanmaktadır:

Şayet, Allah'tan başka ikinci bir kadîm varlık olsaydı söz konusu kadîmin, O'na mûmâsil (misil) olması gerekirdi. Çünkü kadîm zâtî sıfatlardan biridir. Bu sıfattan ortak olmak, temâsül, dolayısıyla diğer zâtî sıfatlarda da ortak olmayı gerektirir. Durum böyle olduğunda, Allah Teâlâ da zâtıyla kâdir kabul edildiğinde, bu mefrûz ikinci kadîm varlığın da kendiliğinden (lizâtihi) kâdir olması gerekir.⁴³

Kâdî Abdülcebâr'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Mu'tezile'ye göre kıdem, zâtî sıfatlardan biridir. Sıfatların kıdemliği kabul edilirse, ulûhiyyet noktasında Allah'a mûmâsil oldukları da kabul edilecektir. Bu da *taaddüd-i kudemâ*'ya (kadîmlerin çokluğuna) yol açacağından tevhid ilkesiyle çelişecektir. "Zâtî sıfatlardan birinde ortak olmanın, temâsül ve diğer sıfatlarda da ortak olmayı gerektirdiği"⁴⁴ gerekçesiyle Mu'tezile, zâta zâid kadîm sıfatları reddetmiştir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya göre kadîm bir mana olarak herhangi bir sıfatın varlığını iddia eden kişi iki ilahın

³⁹ Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 46.

⁴⁰ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 152,153.

⁴¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961), 7.

⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/20.

⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I/448.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, I/448.

varlığını iddia etmektedir.⁴⁵ Çoğu erken dönem kelâmcıları, Mu‘tezile’nin sıfatlar hususundaki bu tutumunun altında, Hristiyanların teslis akidesindeki gibi bir anlayışa düşme kaygısının yattığını ifade etmiştir. Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî (ö. 942), Mûsa b. Meymûn (ö. 601/1204), Yûsuf el-Basîr (ö. 1040), Ebû’l-Ferec İbnü’l-İbrî (ö. 685/1286) ve Îcî gibi müellifler, Mu‘tezile’nin kadîm sıfatları inkârının, teslisten kaçınmak gibi bir kaygıdan kaynaklı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶ Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) de *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye* adlı eserinde Mu‘tezile’nin, Hristiyan teslisinden kaçınma gerekçesiyle İlâhî Zât’a zâid kadîm sıfatları reddettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Mu‘tezile şöyle istidlâlde bulunur: Şayet Vacib’in (Zorunlu Varlığın / Allah Teâlâ’nın) sıfatları varsa bunlar ya hadistir. Ki bu durumda Allah Teâlâ’nın Zâtı’nda hadislerin bulunması (kaim olması) gerekir. Ancak bunlar ezelde beridir (sonsuz dek) O’ndan ayrılmışlardır. Veyahut (bu sıfatlar) kadîmdir. Bu durumda ise kadîm varlıkların teaddüdü söz konusu olur. Hâlbuki Hristiyanlar üç kadim varlığı kabul ettiği için küfre girmişti. Peki, bunlardan daha fazla kadîm kabul edenin durumu nasıl olur sence!⁴⁷

Mu‘tezile içinde ilâhî sıfatların mahiyeti hususunda farklı açıklayıcı fikirlere başvurulsa da en nihayetinde ilâhî sıfatların varlıkları kabul edilmektedir. Tanrısal birlik ilkesini muhafaza etmek adına sıfatları zâta indirgeme gibi bir tutum sergiledikleri için muattıla olarak isimlendirilmiş olsalar da sıfatların icra ettikleri işlevleri bakımından diğer kelâmcılarla ortak bir paydada yer almaktadırlar. Çünkü Mu‘tezile açısından sıfatların dıştaki hakikatlerinin inkârı, söz konusu sıfatlar varsayıldığında icrâ edecekleri fonksiyonların inkârı anlamına gelmemektedir. Gerek Ehl-i sünnet gerek Mu‘tezile için Allah; bilen, güç yetiren, duyan, işiten ve irade edendir. Dolayısıyla kelâmcılar arasında sıfatların icra ettiği fonksiyonları açısından bir fark bulunmamaktadır.⁴⁸ Bu hususu destekler mahiyette Cürçânî, Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatların kadîmlikle nitelenmesini lafız bakımından inkâr ettiğini ancak anlam

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera, 2017), 59.

⁴⁶ Koloğlu, “Sıfat Teorileri”, 2/970.

⁴⁷ Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, çev. Mustafa Akman (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 128.

⁴⁸ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ’iler’in Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2005), 180.

bakımından benimsediğini ifade etmektedir.⁴⁹ Bu husus, ileride değineceğimiz üzere sıfatların keyfiyeti meselesinde Mu‘tezile ile Meşşâîler arasındaki farkın da zemininde yer almaktadır.

1.1.2. Meşşâî Tanrısal Birlik Anlayışı

Meşşâî geleneğe mensup Müslüman filozoflar İslâm düşünce geleneğinin Tanrı anlayışıyla ilgili kurucu metafiziksel ilkelerini muhafaza etmekle birlikte, söz konusu ilkeleri Antik-Helenistik dönemden tevarüs ettikleri Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu felsefi geleneklerin temel ilkeleriyle telif ederek, onlara müracaatla açıklamaya çalışmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar için Antik-Helenistik dönem Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu geleneklerin Tanrı hakkındaki temel ilkeleri, kendi ilkelerinin açıklayıcı kavramsal örgüleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onların Antik-Helenistik felsefeye eklemledikleri nihai halka olan Yeni-Eflatuncu felsefe için tanrısal birlik ilkesi, en iyi ilâhî basitlik fikriyle açıklanıp anlaşılabilir bir mahiyete sahipti. Giderek ilâhî birlik ilkesiyle eşdeğer bir konuma yükselen ilâhî basitlik fikri, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların da birlik anlayışlarının zemininde yer almaktadır. Onlar da tanrısal birliği, Tanrı’nın her yönden birliğini ifade sadedinde basitlik kavramı etrafında ele almışlardır. Bu da Tanrı’nın zâtı ve sıfatları hakkında selbî (negatif) bir dile kapı aralamıştır. Dolayısıyla Meşşâî filozofların bu husustaki görüşlerine geçmeden evvel, tevarüs ettikleri Antik-Helenistik felsefi gelenek bağlamında Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânına ve tanrısal basitliğin serencamına genel olarak bakmak gerekmektedir.

Tanrı hakkında konuşabilmenin, O’nun hakkında birtakım yargılarda bulunabilmenin imkânına ilişkin tarihsel sürece baktığımızda en temelde iki karşıt görüşün varlığından bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi, kelâmî gelenekte olduğu haliyle, varlığı hakkında konuşabilmenin önkoşulu olarak Tanrı’ya birtakım sıfatların atfedildiği ve hakkında birtakım yargılarda bulunulduğu yaklaşımdır. İkincisi ise, ilâhî basitlik ilkesini korumak ve Tanrı’nın zâtında herhangi bir ontolojik bileşikliğe mahal vermemek adına, Tanrı’ya müspet anlamda herhangi bir niteliğin atfedilmemesi gerektiğini

⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/744.

savunan yaklaşımdır.⁵⁰ Bu yaklaşım, Tanrı'nın doğasına, mahiyetine ya da neliğine ilişkin konuşmanın imkânını yadsımakta ve O'na olumlu anlamda herhangi bir sıfatın nispet edilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü Tanrı'ya herhangi bir sıfatın nispeti, O'nun zâtında bir bileşikliğe yol açmaktadır. Bileşikliğin ise ancak zâtı gereği eksik olana ve nedenli varlıklara atfı söz konusu olduğundan zâtı gereği tam ve nedensiz bir varlık olan Tanrı için böylesi bir bileşiklikten bahsedilmesi mümkün değildir. O her türlü bileşiklikten uzak mutlak anlamda basit olmak durumundadır. Dolayısıyla bu negatif teoloji (*apophatic*) yaklaşımına göre Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânı, O'nun neliğinden ziyade ne olmadığından geçmektedir. Tanrı hakkındaki bu negatif tutumun en temel gerekçesi ise Tanrı'nın mutlak anlamda aşkın olmasıdır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre Tanrı, mutlak anlamda aşkın bir varlıktır. Ancak buna karşın insan ve onun kullandığı dil ise sınırlı bir mahiyete sahiptir. Aşkın olan Tanrı, insanın sınırlı dilini aşan bir hakikate sahip olduğundan, dilin sınırları içerisinde O'nun hakkında konuşmak mümkün değildir.⁵¹ Bu kabulden hareketle onlara göre Tanrı'ya olumlu anlamda herhangi bir sıfat atfedilemez ve Tanrı hakkında olumlu anlamda herhangi bir yargıda bulunulamaz.

Negatif teoloji denilince akla ilk olarak Yeni-Eflatuncu gelenek gelse de söz konusu yaklaşımı daha geriye dayandıranlar da bulunmaktadır. Alvin Plantinga, *Does God Have Nature?* adlı eserinde negatif teolojinin kökenlerinin Parmenides'e (M.Ö 515-445) kadar dayandığını ifade etmektedir. Plantinga'ya göre Tanrı'nın hakikatte bir doğası (*nature*) vardır ancak söz konusu doğa O'nun zâtıyla özdeştir. Tanrı mutlak basit olup her türlü bileşiklikten uzaktır. Dolayısıyla Tanrı'yı doğasından, doğasını varlığından, varlığını da diğer niteliklerinden ayırt edemeyiz. O'nun doğası, varlığı, iyiliği, hikmeti, gücü vb. şeyler özdeştir. Bu temel yaklaşım, gerçekliğe ilişkin herhangi bir ayırmda bulunmayan ve söz konusu gerçekliği bir bütün olarak gören Parmenides'e kadar uzanmaktadır.⁵²

⁵⁰ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59.

⁵¹ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies* 10/2 (2015), 740.

⁵² Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 27.

Tanrı'nın zâtına ilişkin bu negatif perspektifin Platon'a (MÖ 428/427 - 348/347) dayandığını, doğrudan olmasa da negatif teolojiye dair ilk olarak Platon'un bir söylemde bulunduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.⁵³ Nitekim Platon, *Timaios* adlı diyalogunda “Bu evreni yaratana, babasına gelince, onu bilmek zordur, bildikten sonra herkese tanıtmak olanaksızdır”⁵⁴ diyerek aşkın olan Tanrı'nın dile gelmez oluşunu ifade etmektedir. Bu minvalde Platon'a göre Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak zor olsa da imkân dahilindedir, ancak Tanrı'yı bilsek bile, O'nun hakkında konuşamaz ve dilin semantiği içerisinde ifadelendiremeyiz. Aslında Platon için bu husus, sadece Tanrı'ya has olmayıp gerçekliğin tamamına şâmindir.

Aşkın bir hakikat öğretisine sahip Platon için hakikatin kendisi muhakeme faaliyetiyle elde edilebilecek ve dile gelebilecek bir hususiyete sahip değildir. Aksine hakikate ilişkin bilginin imkânı tamamen tecrübeden geçmektedir. Burada Platon'un mağara istiaresini hatırlamakta fayda vardır. Söz konusu istiareye göre bir mağarada, yüzleri mağaranın iç tarafına dönük zincirli birkaç insan bulunmaktadır. Yüzleri duvara dönük bu insanlar, *horaton* (duyu dünyası) alanı içerisinde olduklarından dışarıdaki *noeton* (akledilir gerçeklik) alanını, dolayısıyla *aletheia*'yı (hakikati) müşahade edememektedirler. Onlar ancak mağaranın dışındaki gerçekliğin duvara yansıyan misalleriyle muhatap olmaktadır. Platon'a göre insan ulvî âlemden içinde bulunduğu süfli âleme düştüğünde bir *amnezi* (unutkanlık) hali yaşamıştır. İnsanın, özünü bilmekten yoksun kaldığı bu *amnezi* halinden kurtulması ancak tecrübi bir faaliyet olan *philosophia* faaliyetiyle mümkündür. Hakikate giden yol da duvara yansıyan misaller üzerinden muhakeme yapmaktan değil, mağaradan çıkarak özünü hatırlamaktan (*anamnesis*) ve gerçekliği müşahade (*theômenê*) etmekten geçmektedir. Dolayısıyla Platon'a göre *doxa*'dan arınarak *kalos*'u (güzel) temaşa etmek ancak ruhsal arınmayla (*katharsis*) mümkündür.⁵⁵ Bununla birlikte Platon için ruhsal

⁵³ Hasan Özalp, Platon'un, doğrudan olmasa da negatif teolojiye dair söylemde bulunan ilk filozof olduğunu ifade etmektedir: Hasan Özalp, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji”, 741.

⁵⁴ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay (Cumhuriyet, 2001), 28.

⁵⁵ Oğuz Haşlakoğlu, “Platon Düşüncesinde Aletheia”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 205-209.

arınmayla söz konusu gerçeklik temaşa edilse bile, dil ile ifade edilemeyecektir. Bunu bir metninde Platon şöyle ifade etmektedir:

Eğer bu tür bir faaliyetin yazılı metin yolu ile aktarılabilceğini ya da mümkün olabileceğini görmüş olsaydım, zaten bunu yapmaktan daha yüce bir davranış olmayacağından, bütün insanlığı var olanın hakiki doğası konusunda aydınlatmaktan geri kalmazdım.⁵⁶

Hakikate ilişkin bilginin dile gelmez tarafına vurgu yapan Platon'un aşkın hakikat öğretisi, aşkın olan Tanrı hakkında konuşmanın imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Platon'a göre Tanrı'yı bilmek zor olsa da imkân dahilindedir. Ancak bildikten sonra dilin kalıplarına dökerek O'nu tanıtmak ve hakkında konuşmak ise olanaksızdır.⁵⁷

Negatif teoloji yaklaşımını benimsemiş önemli isimlerden biri de İskenderiyeli Philo'dur (MÖ 25/20-MS 50).⁵⁸ Wolfson'a göre Tanrı'nın, dilin kalıplarına dökülerek tanımlanabilir oluşunun reddi Philo'ya dayanmaktadır.⁵⁹ Philo, Grek kültürü içerisinde yetişmiş ve üslup olarak Platon'a yakın duran birisidir. Nitekim kendisi Platon'u 'en kutsal' kişiliklerden biri olarak tanımlamaktadır.⁶⁰ Philo'ya göre Tanrı'nın tanımlanmasına ve kendisine herhangi bir isim ya da sıfat nispet edilmesine imkân yoktur. Nitekim o, Yahudilik açısından önemli olan YHWH şeklindeki ismi dahi Tanrı hakkında hiç kullanmamıştır. Philo'ya göre Tanrı'nın zâtı veya nitelikleri (*attribute*) hakkında konuşurken esasında tanımlanamayan şey, dilin sınırları içerisinde sınırlandırılmaya çalışılmaktadır. Ona göre her tanım bir sınırlamadır. Tanrı'ya ise böylesi bir sınırlandırmanın getirilmesi doğru değildir. Tanrı hakkında ancak *selb* yoluyla birtakım nitelemelerde bulunularak konuşulabilir. Örneğin o, 'Tanrı kâdirdir' demek yerine 'Tanrı aciz değildir' demenin daha doğru olduğunu düşünmektedir.⁶¹

⁵⁶ Alıntı için bkz: Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 25.

⁵⁷ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", 741.

⁵⁸ Hayatı ve felsefesi için bkz: Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2010).

⁵⁹ Wolfson, "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 56 (1947), 233-249.

⁶⁰ Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 52.

⁶¹ Dursun Ali Aykıt, *a.g.e.* 119.

Philo, Tevrat'tan bir pasajla kendi görüşüne delil getirmektedir. Bu pasajda Tanrı, Musa'ya kendisini "Ben benim"⁶² diye tanıtmıştır. Philo'ya göre şayet Tanrı'nın, dilin sınırları içerisinde tanımlanması ve hakkında konuşulması mümkün olsaydı, O kendi kendisini ifade edip tanımlardı. Dolayısıyla Philo'ya göre Tanrı hiçbir şekilde tam olarak dilin sınırları içerisinde tanımlanamaz ve hakkında olumlu anlamda bir nitelemede bulunulamaz.⁶³

Negatif teolojik yaklaşımın Antik-Helenistik dönemdeki en güçlü ifadesi, İslâm Meşşâî felsefesine etkisi bakımından önemli bir konuma sahip Yeni-Eflatuncu gelenek tarafından ortaya konulmuştur. *Enneadlar* adlı eserinde Plotinos (M.S. 205–270), "en basit" olarak adlandırdığı⁶⁴ Tanrı'ya herhangi bir nitelemede bulunmanın doğru olmadığını, bir nitelemede bulunulmasının Tanrı'nın zâtında bir bileşikliğe yol açacağını ifade etmektedir. Mutlak anlamda basit olan Tanrı'yı "Bir" şeklinde ifade eden Plotinos, aşırı tenzihçi tutumu itibarıyla Tanrı hakkında "Bir" demenin dahi yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı hakkında "Bir" ifadesini deyim yerindeyse pragmatik bir zorunluluk nedeniyle kullanmaktayız. Ona göre Tanrı'ya birliğin yüklenmesi müspet bir yükleme değil, O'nun zâtının her türlü bileşiklikten uzak, mutlak basit olduğuna ilişkin selbî bir yüklemedir.⁶⁵ *Enneadlar* adlı eserinde Plotinos, ilâhî basitlik ilkesi çerçevesinde kendi Tanrı anlayışını şu cümlelerle ele almaktadır:

Bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlere karışmaz ve buna karşılık, başka şeylerde, başka bir tarzda bulunur. Basit şey gerçekten Birdir; (önce) başka bir şey ve ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; "o, ne sözün ne de bilimin objesidir"; onun, "özün ötesinde" olduğu söylenir. Eğer basit her araza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için

⁶² Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, 3:14.

⁶³ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", 742.

⁶⁴ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (London: Faber and Faber Limited, ts.), 132 (II. X [1]).

⁶⁵ Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 69.

gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir şey biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekte birisi ilk olacak, iki cismin varlığı söz konusu değildir; bir cisim, basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir: Ve maddi olmayan; fakat gerçekte bir olduğu için o, bizim, İlk olduğunu söylediğimiz şeydir.⁶⁶

Plotinos'a göre ilk ilke olan Tanrı'nın, bütün nedenlerden uzak oluşu O'nun mutlak anlamda basitliğine bağlıdır. Tanrı'nın zâtında bir bileşikliğin varlığı, O'nun ilk ilke oluşuna engeldir. Bundan dolayı O'nun her yönden basit olması gerekir. Tanrı'nın hakikatiyle, neliği üzerinden değil ne olmadığı üzerinden dilsel bir irtibat kurulabileceğini ifade eden Plotinos, dilin sınırları içerisinde olumlu nitelemelerde bulunmak suretiyle Tanrı'yı sınırlamanın doğru olmadığını ifade etmektedir.⁶⁷ Tanrı'nın aşkınlığına ve dile gelmez bir hakikate sahip oluşuna ilişkin Plotinos'un ifadeleri şu şekildedir:

Onun için Bir gerçekte sözle anlatılamaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu zekânın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı) bu ad ondan başka bir şey olacaktı; o bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur; çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez. Bununla birlikte, mümkün olduğunca, onu kendimize anlatmaya çalışıyoruz.⁶⁸

Plotinos'un aşırı tenzihçi bakış açısı, Tanrı hakkında akletmenin dahi mümkün görülmediği bir tasavvur ortaya koymuştur. Nitekim ona göre Tanrı hiçbir şey düşünmez.⁶⁹ Çünkü Plotinos'a göre düşünme, düşünen ile düşüncenin nesnesi arasında bir ayrımı gerektirdiğinden ortaya bir ikilik çıkmaktadır. Bundan dolayı ilâhî basitlik ilkesi gereği Tanrı'ya düşünmenin (*nous*) dahi nispeti doğru değildir. Plotinos'taki bu aşırı tenzihçi bakış açısı, epistemolojik açıdan Tanrı hakkında bilgi edinmeyi yadsıyan bir tür teolojik agnostisizme götürürken, semantik açıdan ise Tanrı hakkında

⁶⁶ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 39-40; Plotinus, *The Enneads*, 380-381 (V. IV.7).

⁶⁷ Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 42-43.

⁶⁸ Plotinus, *Enneadlar*, 71; Plotinus, *The Enneads*, 395 (V. III. 49).

⁶⁹ Plotinus, *The Enneads*, 417 (V. VI. 24).

konuşmanın, O'nun hakkında birtakım yüklemlemelerde bulunmanın zeminini de ortadan kaldırmaktadır.⁷⁰

Antik-Helenistik felsefe geleneğinde Tanrı hakkında kullanılan bu negatif dilin, İslâm Meşşâî geleneği tarafından tevarüs edildiğini görmekteyiz. Ancak Müslüman filozofların Tanrısal birlik meselesinde onları Peripatetiklerden ve Yeni-Eflatunculardan ayırıcı bir hususiyetleri bulunmaktaydı. Bu husus, onların bir taraftan tevarüs ettikleri geleneklerin temel ilkelerini dikkate almalarıyla birlikte aynı zamanda Tanrı hakkında sahip oldukları dinin kurucu ilkelerini de muhafaza etmeleri idi. Çünkü Antik-Helenistik birikimin tevarüs edildiği yer, bir *tabula rasa* olmadığından söz konusu birikim, İslâm dünyasına intikal ederken büyük bir yorum faaliyetine tabi olmuştur.⁷¹ Bununla birlikte Müslüman filozoflar, mensup oldukları dinin Tanrı tasavvurunu tesis eden kurucu ilkelerini muhafaza etmekle birlikte, söz konusu kurucu ilkelerin, tevarüs ettikleri felsefi geleneğin temel ilkeleri zemininde daha iyi açıklanacağını düşünmüşlerdir. Söz gelimi, mensup oldukları dini geleneği dikkate almak suretiyle Tanrı'ya bilen, irâde eden, kudret sahibi, konuşan, işiten ve gören gibi kimi yüklemlemelerde bulunan Müslüman filozoflar, söz konusu yüklemeleri tevarüs ettikleri Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu geleneğin ilâhî basitlik ilkesi doğrultusunda yorumlamışlar ve Tanrı'nın zâtında bileşikliğe mahal vermeyecek şekilde tevil etmişlerdir.⁷²

⁷⁰ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", 60, 62.

⁷¹ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 38.

⁷² Margaret J. Osler, *Divine Will and Mechanical Philosophy* adlı eserinde Arthur O. Lovejoy'un *The Great Chain of Being* adlı eserinden iktibasla Orta Çağ Hristiyanları bağlamında, din ve felsefe arasındaki uzlaşım noktasında karşılaşılan zorluğa dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Lovejoy'a göre Orta Çağ Hristiyan düşünürler, bir taraftan Eski Ahit'te tasvir edilen ve belli sıfatlarla tavsif edilen İbrahim, İshak ve Ya'kûb'un Tanrı'sı ile Grek felsefesinde daha çok kendine yeterliliği ve rasyonelliğiyle ön plana çıkan Tanrı'yı uzlaştırmaya çalıştılar. Lovejoy'un Orta Çağ Hristiyan düşünürler bağlamında değindiği bu hususu, İslâm filozofları bağlamında da ele almak mümkündür. Nitekim Müslüman filozoflar, bir taraftan Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a atfedilen kimi sıfatlar ile Antik-Helenistik dönem felsefi geleneğin Tanrısal basitlik ilkesi arasında nasıl bir uzlaş sağlanabileceği hususunda Lovejoy'un ifadelerindeki benzer bir güçlkle karşı karşıya kalmışlardı. (Margaret J. Osler, *Divine Will and The Mechanical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 15-16.)

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından tanrısal birlik ilkesinin ve Tanrı'nın ilk varlık olma hususundaki ontolojik statüsünün korunması, Tanrı'nın zâtından her türlü bileşikliğin olumsuzlanmasıyla mümkündür. Bundan dolayı Tanrı'nın, kendisinde terkibe zemin hazırlayacak ilave bir sıfata sahip olması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın zâtına olumlu anlamda bir yüklelemede bulunmak demek Tanrı'nın, varlığından ayrı bir mahiyetinin olduğunu gösterir.⁷³ Söz konusu filozoflara göre ancak mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayrımından bahsedilebilir. Zorunlu Varlık'ın zâtından ayrı bir mahiyeti bulunmamaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre "Tanrı'nın varlığı hakikatinin kendisi olmazsa, varlığı hakikatine/*mahiyetine* sonradan eklenmiş olacaktır. Sonradan eklenen her şey ise nedenlidir (*ma'lûl*). Nedenli olan her şey ise bir sebebe muhtaçtır."⁷⁴ Tanrı, varlık itibarıyla ilk olup bütün nedenlerden münezzehtir olduğuna göre O'nun varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla "İlk'in (Tanrı) mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyeti) vardır".⁷⁵ Tanrısal birlik ilkesi gereği Tanrı'ya neden teşkil edecek bir mahiyetin Tanrı'dan tenzih edilmesi demek aynı şekilde Tanrı'nın neliğine ilişkin her türlü soruyu da yadsımaktadır. Çünkü bir varlığın tanıma konu olabilmesi için bir mahiyete sahip olması gerekir. Mahiyeti olan her varlık da ontolojik anlamda bir bileşikliğe sahiptir. Ancak mutlak basit olan Tanrı, her türlü bileşikten ve dolayısıyla mahiyetten münezzehtir olduğundan O'nun herhangi bir tanıma konu olması söz konusu olamaz.⁷⁶ Tanıma konu olmayan Tanrı'nın, diğer varlıklar arasında bir otaklığı ve ayrıklığı yani klasik anlamda cinsi ve fashı da bulunmamaktadır:

İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun – ki o yüce ve münezzehtir – zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur, ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyetten sonra benzerlerinin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ': Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2013), II/90.

⁷⁴ İbn Sînâ, "er-Risaletü'l-Arşîyye", 4.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ': Metafizik*, II/89.

⁷⁶ Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-8 Ekim 2004), ed. Hayrani Altıntaş vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 217.

olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.⁷⁷

Bu minvalde İslâm düşünce geleneğinde Tanrı'nın tenzihi hususunda en fazla dikkat gösterenler İslâm filozofları olmuştur.⁷⁸ Onlar, ilâhî tenzih ilkesi gereği Tanrı'ya olumlu anlamda herhangi bir sıfatın atfını doğru görmemişlerdir. Onlar açısından mahiyeti olmayan Tanrı'nın neliğine ilişkin konuşmak mümkün olmadığından ancak *selb* ya da *izafet* yoluyla Tanrı'nın ne olmadığına ilişkin konuşulabilir. İslâm filozofları, Tanrı hakkında kullandıkları; zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*), ilk varlık (*el-mevcûdü'l-evvel*), ilk ilke (*el-mebdeü'l-evvel*), ilk sebep (*el-illetü'l-ûlâ*), salt iyilik (*el-hayrî'l-mahz*), irade eden (*mürîd*), kudret sahibi (*kâdir*), ilim sahibi (*alîm*), akıl, âkil, ma'kûl, aşk, âşık, ma'sûk, hakîm vb. nitelemeleri, Tanrı'nın ontolojik basitliğine halel getirmeyecek şekilde ele almışlardır. Çünkü onlara göre Tanrı hakkında kullanılan sıfatlar, Tanrı'nın zâtından başka bir şeyi göstermez. Tanrı ile sıfatları arasında herhangi bir ayrım, Tanrı'nın her bakımdan birliği ile çelişmektedir.⁷⁹ Ayrıca İslâm filozofları açısından ilâhî sıfatların ontolojik anlamda bir bileşikliği veya çokluğu söz konusu olmadığı gibi semantik anlamda da bir bileşikliği veya çokluğu söz konusu değildir.⁸⁰ Yani ilâhî sıfatlar hususunda sadece zât bakımından değil mefhum bakımından da bir ayrışma söz konusu değildir.⁸¹ Bu husus, sıfatlar meselesinde İslâm filozofları ile Mu'tezile arasındaki farkı göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Nitekim tanrısal birliği korumak adına İlâhî Zât'a zâid sıfatları kabul etmeyen ve sıfatları zâta indirgeyen Mu'tezile için, sıfatlar arasında ontolojik olmasa da semantik açıdan bir başkalık bulunmaktadır. Yani Mu'tezile açısından sıfatların zâta indirgenmesi, sıfatların mefhum itibariyle aynılığını veya farklı işlevlerinin olmayışını gerektirmez. Ancak özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları söz konusu olduğunda ilâhî basitlik ilkesi gereğince sıfatlar arasında sadece ontik değil semantik açıdan da bir ayrışma bulunmamaktadır. *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde Fârâbî, insan ile Tanrı arasında kıyas yapmak suretiyle sıfatların Tanrı'nın zâtında tek olup anlam itibariyle birbirinden ayırmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre insana ilişkin

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ'*: *Metafizik*, II/99.

⁷⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 423.

⁷⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 34.

⁸⁰ Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", 220.

⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ'*: *Metafizik*, II/113.

ma'kûl, her zaman akleden şeyle aynı olmadığı gibi insandaki akıl da her zaman ma'kûlün bizatihi kendisi değildir. İnsandaki akıl da akıl olması bakımından ma'kûl değildir. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda, O'nda akıl, âkil ve ma'kûl tek bir anlam, tek bir zât ve bölünmeyen tek bir cevherdir.⁸² Dolayısıyla Tanrı hakkında akıl, âkil ve ma'kûl gibi birbirinden farklı görünen söz konusu nitelemeler, Tanrı'nın zâtında herhangi bir ayırım, çokluk ya da bileşikliğe yol açmamakta, hepsi bölünmeyen ve çokluk gerektirmeyen basit bir zâta delalet etmektedir.⁸³ Böylece Tanrı hakkında ifade edilen bütün sıfatlar ya olumsuzlama (*selb*) yoluyla ya da izafet yoluyla Tanrı'ya yüklenilebilmektedir.⁸⁴ Aksi takdirde Tanrı'nın zâtında bileşiklik ya da çokluk meydana gelmektedir. Sıfatların olumsuzlama yoluyla Tanrı'ya nispeti hususunda İbn Sînâ şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bir insan İlk hakkında, herhangi bir çekince duymasa ve “O, cevherdir” dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. Yine “O, bir'dir” dediğinde, kendisinden nicelik veya sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. “Akıl, akleden ve akledilen” dediğinde ise gerçekte bir izafet ile birlikte bu soyuttan, madde ve ilgilerine karışma imkânının olumsuzlandığını kastetmiştir. Ona kâdir dediğinde, O'nun zorunlu varlık olduğunu, O'ndan başkasının varlığının ancak ve ancak zikredildiği tarzda O'ndan meydana geldiğine göreli (izafe edilmiş) olarak kastetmiştir. O'na hayy (diri) dediğinde, ancak bu aklî varlığı, yine ikinci kasıtlı aklî olan bütün mevcutlara izafetle birlikte kastetmiştir. Çünkü diri, idrâk eden ve etkin olandır. O'na mürid dediğinde, Zorunlu Varlık'ın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Dolayısıyla bu, bir izafet ve olumsuzlamadan bir arada oluşmuş olur. O'na cömert dediğinde, diğer bir olumsuzlamanın ilave edildiği olumsuzlamayla birlikte bu izafet bakımından onu kastetmiştir. İlave olumsuzlama ise O'nun zatı gereği bir gayeye yönelmeyeceğidir. O'na iyi dediğinde, bu varlığın bilkuvve olan

⁸² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 58.

⁸³ Mehmet Sait Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, 219. Ayrıca bkz: Fârâbî, *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, thk. Muhsin Mehdi (Kazablanka: Dâr-ı Tubkâl, 1989), 54-55.

⁸⁴ *er-Risâletü'l-arşîyye* adlı eserinde İbn Sînâ, Tanrı'nın sıfatlarının a) selbî, b) izafî, c) hem selbî hem de izafî şeklinde üç grupta kategorize edildiğini ifade etmektedir. (İbn Sînâ, “er-Risaletü'l-arşîyye”, 7-8.)

şeyin karışmasından ve eksiklikten münezzeh olduğunu -ki bu, olumsuzlamadır- veya O'nun her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olduğunu -ki bu da izafettir-, kastetmiştir. İlk Gerçek'in sıfatlarını bu şekilde düşündüğünde, bu sıfatlarda O'nun zatının herhangi bir şekilde parçaları olmasını veya zatında çokluk bulunmasını gerektiren hiçbir şey bulunmaz.⁸⁵

İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere, Tanrı hakkında kullanılan bütün nitelemeler, O'nun zâtında bir bileşiklik meydana getirmeyecek şekilde O'ndan olumsuzlanma yoluyla kullanılmaktadır. Örneğin Tanrı'ya "kadîm" şeklinde bir sıfat atfedildiğinde bundan kasıt, O'nun yokluktan ve kendisine neden teşkil edecek her türlü nedensellikten tenzihi kastedilmektedir. Ya da kendisine "Zorunlu Varlık" denildiğinde kastedilen şey, kendisinin hiçbir şekilde nedeni olmadığı ve O'nun kendisi dışındaki diğer bütün varlıkların nedeni olduğudur.⁸⁶ Aynı zamanda Tanrı hakkında kullanılan irade, kudret, ilim ya da hayy gibi sıfatlar da mefhum itibariyle farklı şeylere delalet etmezler. Söz konusu sıfatlar hem zât hem de mefhum itibariyle birdirler:

el-Evvel, sıfatlarının çokluğundan kaynaklı olarak bir çokluğa uğramaz. Çünkü sıfatlarından her biri tahakkuk ettiği zaman, diğer sıfatlar ona kıyasla tahakkuk eder. Bundan sebep el-Evvel'in kudreti O'nun hayatıdır. Ve hayatı yine O'nun kudreti demektir. Gerek kudreti gerekse hayatı birdir. O, kâdir olması bakımından hayy'dır. Hayy olması bakımından kâdirdir. O'nun geri kalan sıfatları da bu şekildedir.⁸⁷

Yukarıda değindiğimiz üzere İslâm filozofları, ilâhî tenzih ilkesi gereği Tanrı'nın bir mahiyeti olmadığını, sıfatların O'nun zâtından ayrı olmadığını ve mefhum itibariyle de ayrılmadıklarını ifade etmektedirler. Filozofların bu aşırı tenzihçi tutumuna özellikle Gazzâlî tarafından karşı çıkmış ve onların bu husustaki görüşlerinin bir tür teolojik agnostisizme yol açtığı ifade edilmiştir. Gazzâlî'ye göre mahiyeti olmayan hiçbir varlık tasavvur edilemez. Ona göre salt yokluk, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet etmeksizin düşünülemediği gibi, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünmek mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Var olanın hakikatının reddi ise söz konusu varlığın tasavvurunu

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II/113-114.

⁸⁶ İbn Sînâ, "er-Risaletü'l-arşîyye", 7.

⁸⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1972), 49.

imkânsız hale getirir. Dolayısıyla mahiyeti reddeden filozoflar âdeta “var olmayan varlık”tan bahsetmekte ki bu da apaçık bir çelişkidir.⁸⁸ Gazzâlî’ye göre filozoflar Tanrı hakkında kullandıkları negatif dille aşkın (münezzeh) bir varlığa ulaştıklarını zannetmektedirler. Ancak onların söz konusu tutumu onları sırf olumsuzlamaya (*nefy*) sürüklemektedir. Çünkü mahiyetin reddi, hakikatin reddi anlamına gelmektedir. Hakikat reddedildiği zaman geriye sadece “varlık” lafzı kalır. Dolayısıyla bir mâhiyete nispet edilmediği sürece varlığın bir nesnesinden söz etmek mümkün değildir.⁸⁹ Çünkü Gazzâlî’ye göre bir varlıktan bahsedilmenin ön koşulu onun neliği hakkında konuşmanın imkânından geçmektedir. Dolayısıyla mahiyeti olmayan bir varlıkla dilsel bir irtibat kurulamadığı gibi bizatihi varlığından bahsetmek de mümkün değildir.

Şu ana kadar, kelâmî ve Meşşâî gelenekte tanrısal birlik ilkesinin nasıl anlaşıldığı, söz konusu ilkenin hangi açıklayıcı kavramsal örgüler etrafından ele alındığını ortaya koymaya çalıştık. Tanrısal birlik meselesi sadece Tanrı hakkındaki anlayışın mahiyetini değil aynı zamanda Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkilerinin keyfiyetini de belirleyici bir hususiyete sahiptir. Çünkü tanrısal birlik hakkındaki anlayışımız, Tanrı’nın sıfatlarına ilişkin anlayışımızı belirlemektedir. İlâhî Fâil’in sıfatlarına ilişkin anlayışımız da O’nun yaratma eylemine ilişkin anlayışımızı belirlemektedir. Fiziksel gerçekliğe ilişkin ya da söz konusu gerçekliğin Tanrı’yla olan irtibatının keyfiyetine ilişkin anlayışımız da Tanrı’nın yaratma eylemine ilişkin anlayışımız doğrultusunda belirlenmektedir. Böylece tanrısal birlik anlayışlarını ele aldıktan sonra şimdi de tanrısal yaratma ilkesinin keyfiyetine ve İslâm düşünce gelenekleri arasında hangi açıklayıcı fikirler etrafında ele alındığına değineceğiz.

1.2. ZORUNLULUK VE İRADE ARASINDA YARATICILIK

Kelâm ve Meşşâî geleneğin Tanrı’ya ilişkin anlayışlarında “birlik” ve “yaratıcılık” en temelde yer alan iki kurucu ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla onlar Tanrı’nın birliği hususunda ortak bir kabule sahip oldukları gibi O’nun yaratıcılığı hususunda da ortak bir kabule sahiptirler. Ancak tanrısal yaratma ilkesinin en iyi hangi

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2005), 117.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 118.

yolla, hangi açıklayıcı fikir etrafında açıklanacağı hususunda düşünürler ya da ekoller arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla “yaratıcılık” Müslüman düşünürlerin Tanrı tasavvurunu inşa eden kurucu bir ilke olarak yer edinse de söz konusu kurucu ilkenin hangi açıklayıcı kavramsal bileşenler etrafında ele alınması gerektiği noktasında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, yaratıcılık ilkesine ilişkin İslâm düşüncesinde en temelde iki açıklayıcı fikrin ortaya konulduğunu görmekteyiz. Birincisi kelâmcılar tarafından ortaya konulan “fâil-i muhtâr” düşüncesi, diğeri ise Meşşâîler tarafından ortaya konulan “mûcibun-bi’z-zât” düşüncesidir. Her iki açıklayıcı fikir, tanrısal yaratmanın en iyi açıklaması olduğu düşüncesiyle ortaya konulmuştur. Allah’ın yaratma eyleminin keyfiyetine ilişkin bu iki farklı görüşe *es-Sahâifü’l-ilâhiyye* adlı eserinde değinen Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303), bu hususun filozoflar ile semavi din mensupları (*milliyyûn*) arasındaki en büyük tartışma konusu olduğunu, öncekilerin ve sonrakilerin kitaplarında bundan daha önemli bir konunun olmadığını ifade etmektedir. Ona göre din erbabınca Allah, özgür iradesiyle iş yapandır (*fâil bi’l-ihtiyâr*). O, dilediği zaman yapan, dilemediği zaman ise yapmayandır. Bu aynı zamanda O’nun kâdir olduğu anlamına gelmektedir. Filozoflara göre ise Allah, zâtı gereği zorunlu kıldır (*mûcib bi’z-zât*). Dolayısıyla İlâhî Zât’ın kendisinden fiiller, zorunluluk yoluyla sâdır olmaktadır.⁹⁰

Tanrı’nın yaratma eylemine ilişkin bu iki farklı bakış açısını ortaya koyan husus, düşünürlerin tanrısal birlik ilkesini nasıl anladıklarıyla ve söz konusu birliği hangi açıklayıcı fikir etrafında ele aldıklarıyla yakından ilgilidir. Çünkü daha önce değindiğimiz üzere kelâm geleneği, ilâhî sıfatların Tanrı’ya nispetini mümkün görmüş ve bunun tanrısal birlik ilkesinin ihlâli anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁹¹ Böylece Tanrı’nın, birbirine izafe edilemeyen ve mefhum itibariyle birbirinden ayrı irade, kudret ve ilim gibi sıfatlara sahip olduğu kabul edilmiştir. Bu doğrultuda kelam

⁹⁰ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü’l-Felah, 1985), 319.

⁹¹ Bazı eserlerde Mu‘tezile ile filozofların ilâhî sıfatlar hususunda benzer hatta aynı tutumu sergiledikleri ifade edilmektedir. Ancak bir önceki kısımda değindiğimiz üzere Mu‘tezile, ‘kadim sıfatta ortak olanın diğer sıfatlarda da ortak olacağı’ kabulünden yola çıkarak tevhit ilkesi gereği Allah’ın zâtına zâit sıfatları kabul etmemiştir. Ancak sıfatları zâta indirgese de mefhum itibariyle farklı sıfatların olduğunu ve söz konusu sıfatların farklı işlevlere sahip olduklarını kabul etmiştir. Meşşâî filozoflar ise tanrısal basitlik ilkesi gereği Tanrı’nın zâtında bir bileşikliğe mahal vermemek adına sıfatların hem zâta zâit oluşunu hem de mefhum itibariyle birbirinden ayrı sıfatların varlığını reddetmişlerdir.

geleneği tarafından ilâhî fiillerin ortaya çıkışı ilim, kudret ve irade gibi üç ayrı sıfatın taallukuna bağlı olarak görülmüştür. Meşşâî gelenek ise tanrısal basitlik ilkesi gereği hem ontolojik hem de semantik açıdan birbirinden ayrı sıfatların varlığını reddettiği için farklı taalluklara/işlevlere sahip sıfattan bahsetmeyi mümkün görmemiştir. Onlara göre bütün sıfatlar, Tanrı'nın bilgisinin izafî görünüşleri olarak kendisini göstermektedir. Dolayısıyla tanrısal birlik ilkesi, ilâhî sıfatların mahiyetine ilişkin tasavvuru belirleyici bir konuma sahip olduğu gibi, sıfatların mahiyetine ilişkin düşünce de ilâhî fâilliğin keyfiyetine dair temel fikriyatı belirleyici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Kelâmî Tanrı Anlayışı: İradeli ve Gayeli Fâil (el-Fâilu'l-muhtâr)

Ana akım itibariyle kelâmcılar, Allah'ın özgür iradesiyle fiilde bulunduğu iddiasını bütün dönemlerde sürdürmüşlerdir.⁹² Bununla birlikte Allah'ın fâil-i muhtâr olup olmadığı meselesi Semerkandî'nin de ifade ettiği üzere kelâmcılar ile filozoflar arasındaki ihtilafların başında yer alan bir husustur.⁹³ Bu meselede kelâmî fikriyatı belirleyen husus, ilâhî sıfatların keyfiyetine ilişkin temel anlayıştır. Kelâmcılara göre ilâhî bir fiilin varlığa çıkışı için irade, kudret ve ilim gibi üç ayrı sıfatın taalluku gereklidir. Bu üç sıfat taalluk ettiğinde zorunlu olarak fiil ortaya çıkar. Dolayısıyla kelâmcılar, Allah'ın irade sıfatını, O'nun ilmi ve kudretinden ayrı bir sıfat olarak konumlandırmaktadırlar. Çünkü kelâmcılara göre ortaya çıkan her fiilin mutlaka bir *müreccih* (tercih edeni) olması gerekir. Bu tercih eden sebep ilâhî zâtın kendisi,

⁹² Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı? başlıklı makalesinde ana akım itibariyle kelâmcıların bütün dönemlerde, Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunun yanı sıra, âlemin hâdis oluşu, sudûrun ve nedenselliğin reddi, dinî hayatın imkânı, nefsin mücerret cevher olmadığı ve bedensel dirilişin kabulü, tevilin sınırlılığı gibi temel iddialarını sürdürdüklerini ifade etmektedir. Bkz. Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya yayıncılık, 2019), 53.

⁹³ Semerkandî'nin ifadelerinin bir benzerini Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492), *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserinde dile getirmektedir. Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine kelâmcıların, felsefecilerin ve mutasavvıfların akidelerinin mukayesesini ve muhakemesine ilişkin yazdığı bu eserde semavî dine mensup herkesin (*milliyyûn*) Allah'ın kâdir olduğunu, âlemi yaratıp yaratmama noktasında özgür bir iradeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Kelâmcıların aksine filozofların, mevcut nizam üzere âlemi yaratmanın Allah'a zorunlu olduğu, aksinin ise Allah'a bir noksanlığın atfı olacağı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Ahmed Abduh Ivez (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2002), 31.

kudreti ya da ilmi olamaz. Çünkü Allah'ın zâtının, ilim ve kudret sıfatlarının zıtlara nispeti eşittir. Bundan dolayı, varlık ve yokluğa eşit mesafede duran mümkün bir varlığın varlık ve yokluk taraflarından birinin tercihi ya da mümkün varlığın muhtemel zaman dilimlerinden birine tahsisi ancak irade sıfatıyla mümkündür.⁹⁴ Dolayısıyla Kelâmcılar açısından tahsis ve tercih özellikleri ancak irade sıfatına hastır. Bir varlığın tahsisi hususunda kudret sıfatının ya da ilim sıfatının yeterliliği söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın kudretinin bütüne nispeti eşittir. Kudret yalnızca bir şeyin yokken varlığa çıkmasında devreye girmektedir. Bilginin kendisi de tahsis eden bir sıfat değildir. Çünkü bilginin kendisi bilinene tabidir. Bilinenin bilgiye tabi olması gibi bir husus da kısırdöngüye sebep olacaktır. Bundan dolayı bilginin kendisinde de tahsis özelliği bulunmamaktadır. Dolayısıyla irade dışında diğer sıfatların tahsis özelliğine sahip oluşu söz konusu değildir.⁹⁵

Kelâm geleneğinde ayrı bir sıfat olarak konumlandırılan irade sıfatı, tahsis ve tercih gibi açıklayıcı kavramsal dizgeler etrafında açıklanmaktadır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre şayet irade sıfatı olmasaydı bütün yaratılmışların aynı vakitte, aynı şekilde ve aynı sıfatta var olması gerekirdi. Ancak bizler ilâhî hikmet gereği bütün yaratılmışların belli bir nizam üzere varlığa geldiklerini ve bu düzen üzere varlıklarını sürdürdüklerini görüyoruz. Bu husus da irade sıfatının varlığına bir delildir. Çünkü eğer irade gibi ayrı bir sıfat olmasaydı, yaratılmışların varlığı açısından bir zamanın diğer bir zamandan ya da bir özelliğin başka bir özellikten daha tercih edilir tarafı olamazdı.⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de ilâhî fiillerin hür seçimle gerçekleştiğine ilişkin delillerinin, yaratılmışların farklı mahiyette varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu hususlar her şeyin kendi mahiyetiyle oluşmasının hür bir seçimle gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁹⁷

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Sînâ'nın '*Uyûnu'l-hikme*'sine yazdığı şerhte ilâhî

⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/136. Benzer ifadeler için bkz: Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2012), 95.

⁹⁵ Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 148.

⁹⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, 207,208.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151.

fiillerin *ihitiyâr* yoluyla ortaya çıktığına dair şu ifadeleri kullanmaktadır: Cisimler cisim olma hususunda ortak ancak sıfatlar hususunda ise birbirinden ayrılmaktadırlar. Şayet Allah, özgür iradesiyle fiilde bulunan değil de zâtı gereği zorunlu kılan bir varlık olsaydı hangi cismin hangi sığata ya da tabiata sahip olacağı hususu cevapsız kalacaktır. Şayet Râzî'ye göre ortaya çıkan sıfatlar arasındaki farklılığın kaynağı olarak kendilerinden neşet ettikleri kuvvetler ve tabiatlar gösterilirse o zaman aynı soru kuvvet ve tabiatların kendisine yöneltilir ve kuvvetleri ve tabiatları birbirinden ayrıştıran hususun ne olduğu sorulur. Şayet bu hususa cevaben daha alt fiziksel katmanlara referansla bir açıklamada bulunulsa da Râzî'ye göre soru hep devam edecek ve kısır döngü meydana gelecektir. Dolayısıyla Râzî'ye göre şeyler arasındaki farklılığın zemininde tanrısai iradenin kendisi vardır. Fiziksel bileşenler yalnızca söz konusu gerçekliğin kendisini resmetmekten öteye geçemeyecektir. Şeylerin neden şu değil de bu özelliğe sahip olduğu meselesindeki nihai cevap, ancak Allah'ın hür iradesiyle yaptığı tercihe referansla verilebilir.⁹⁸

Kelâmcılar Allah'ın bir irade sıfatına sahip olduğunu ve irade edip etmeme hususunda özgür olduğunu kabul etmektedirler. Tanrısai iradeye ilişkin bu kavrayış, onların Tanrı-âlem ilişkisine dair anlayışlarını da belirleyici bir konumu haizdir. Kelâmcıların, yaratıcılık ilkesini “yoktan yaratma (hudûs)” fikri çerçevesinde açıklamalarının sebebi, tanrısai iradenin mahiyetine ilişkin ortaya koydukları bu temel fikriyattır. Çünkü kelâmcılara göre ilâhî fiiller, var etmeye yönelik bir kasıtle öncelenmiştir. Var etmeye yönelik kasıt ise zorunlu olarak var edilmesine kastedilenin yokluğuyla birliktedir. Zira mevcut olanın var edilmesine yönelik kasıt bedihî olarak imkânsızdır. Dolayısıyla kelâmcılara göre iradî fiillerin ortaya çıkması, onların varlığa çıkmasına ilişkin bir kasıtle öncelenir. Bir şeyi varlığa çıkarmayı kastetmek ancak onun yokluğuyla mümkündür. Çünkü olanı oldurmak imkânsızdır. Bundan dolayı kelâmcılara göre âlem yokken Fâil-i Muhtâr'ın iradesiyle sonradan varlığa çıkmıştır. İcî'nin de ifade ettiği üzere Allah'ın fâil-i muhtâr olarak kabulü aynı zamanda âlemin yoktan yaratıldığının da kabulü anlamına gelmektedir. Zira kadîm, kelâmcıların ve

⁹⁸ Fahreddîn Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, thk. Muhammed Hicazi Ali Ahmed Saka (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373), III/127,128.

filozofların görüş birliğiyle muhtâr fâile dayanmaz.⁹⁹ Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisini açıklama sadedinde kelâmcıların ortaya koyduğu hudûs teorisi ve hudûsu açıklamanın en iyi formu olarak gördükleri cevher-araz teorisi, yaratıcılık ilkesinin en iyi açıklayıcı fikri olarak gördükleri fâil-i muhtâr ilkesinin tamamlayıcı kavramsal örgüleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.2. Meşşâî Tanrı Anlayışı: Tam, Yetkin ve Zorunlu Fâil (Mûcibun-bi'z-zât)

Meşşâî filozofların Tanrı'ya ilişkin tasavvurlarını tesis eden en temelde iki ilke bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “tanrısal basitlik” ilkesi, ikincisi ise tanrısal basitlik ilkesinin bir tür sonucu şeklinde okunabilecek “tanrısal kendine yeterlilik” ilkesidir. Meşşâîler tevarüs ettikleri bu iki ilkeyi, kendi tanrısal birlik ve yaratıcılık ilkelerinin açıklayıcı fikirleri olarak konumlandırmışlardır. Çünkü Meşşâîlere göre Tanrı'nın bir oluşu, bir taraftan O'nun her türlü çokluktan münezze ve her türlü bileşiklikten uzak olması anlamına gelirken diğer taraftan O'nun her türlü eksiklikten azade ve zâtî itibarıyla yetkin/tam olması anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Sînâ, basitlik anlamının yanı sıra zâtî tamlığın da Bir'in anlamlarından olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı mutlak bir olduğu için herhangi bir cins altına giremez veya tanım ve burhana konu olamaz. O, nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. Herhangi bir dengi, ortağı ya da zıddı yoktur. Bu hususlar tanrısal birliğin basitliğini ortaya koymaktadır. Ancak Tanrı'nın kendisi aynı zamanda tam olan ve tamamlanmak için beklediği hiçbir şeyi bulunmayandır. Bu da tanrısal birliğin diğer yönünü göstermektedir.¹⁰⁰

İlâhî tamlık ilkesi Meşşâî gelenek içerisinde “kendine yeterlilik” (*autarkes*)¹⁰¹ fikri etrafında ele alınmaktadır. Bu minvalde Yeni-Eflatuncu gelenek içerisinde billurlaşmış haliyle Yunan felsefe geleneği için tanrılığın en merkezi vasfı kendine yeterliliktir. Tanrı'ya atfedilebilecek tüm diğer özellikler tanrısal kendine yeterlilik

⁹⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/728,730.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, II/116.

¹⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, 132 (II. X. I).

ilkesiyle tutarlılık içerisinde vazedilmeli ve bu ilkenin bir uzantısı olarak ele alınmalıdır. Esasen Tanrı'nın zâtı itibarıyla tam, kendine yeterli ve ontolojik açıdan bağımsız olduğu hususunda filozoflar ile kelâmcılar arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Meşşâî gelenek tarafından tanrısal tamlık, Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve muhtaçlığa kapı aralayacağı gerekçesiyle zâtı dışında hiçbir şeye yönelmemesi gerektiği anlamında kendine yeterlilik ilkesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Tanrısal birliğin basitlik ve kendine yeterlilik gibi ilkeler etrafında anlaşılması ise “zâtı gereği zorunlu kılıcı” (*mûcib bi'z-zât*) Tanrı anlayışına yol açmaktadır. Bunun sebebi de söz konusu çokluğun, her yönden bir olan Tanrı'dan, söz konusu birliğine hâlel getirmeksizin meydana geldiğini açıklama çabasıdır.

Bu anlayışa göre tamamen kendine yeten ve herhangi bir şeye muhtaç olmayan bir varlığın zâtı dışında bir şeye yönelmesi, eksikliğini çektiği şeye yönelip onunla tamamlanmayı arzu ettiğini gösterir. Tanrı her yönden birse ve hiçbir şeye ihtiyaç duymuyorsa neden başka bir varlığı meydana getirmeye yönelmiş olsun ki? Zira tam ve kendine yeterli bir varlığın başka bir şeye yönelmesi söz konusu olamaz. Çünkü böylesi bir yönelim, ihtiyaç ve eksiklik giderme arzusunun bir eseridir. Dolayısıyla her yönelim bir arzudan, her arzu bir gayeden ve her gaye de bir eksiklikten kaynaklandığı için zâtı gereği tam ve yetkin bir varlığın herhangi bir şeyi var etmeye yönelmemesi gerekir. Bu çelişkinin farkında olan Aristoteles, âlemi yaratmaya yönelmesini Tanrı için bir tür eksiklik olarak görmüş ve tamamen içe dönük bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur.¹⁰² Çünkü Aristoteles'e göre tamlık ve yetkinlik hâli mutlak sükûnet hâlidir. Hareket ise bilkuvvelîğin ve yoksunluğun bir neticesidir. Ona göre her hareket, yetkinliğini bulacağı nihai duruma ilişkin bir arzunun eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı tam ve kendine yeten bir Tanrı için herhangi bir aktüelleşme durumu söz konusu olamayacağından o mutlak sükûnet hâlidir. Bu da fâillik ve yaratıcılık anlamının dışlandığı, yalnızca nihai *telos* olarak arzu duyulan bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır.

¹⁰² İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 1/387,388.

Aristoteles, yaratıcılığı dışlayacak şekilde Tanrı'yı sadece ezeli olarak kabul ettiği âlemin hareketinin, kendisi hareket etmeyen gâî ilkesi olarak konumlandırmaktadır. Yeni-Eflatuncu gelenekte ise hareketin ilkesi konumundaki bu Tanrı anlayışının yerine "varlığın ilkesi" konumundaki Tanrı fikri ikame edildi.¹⁰³ Dolayısıyla Aristoteles tarafından fâillik anlamının dışlandığı ve yalnızca gaye neden olarak kabul edilen Tanrı fikriyatı, Yeni-Eflatuncu gelenekte yerini evrenin fâili ve yaratıcısı konumundaki Tanrı fikriyatına bıraktı. Ancak Tanrı'nın tam ve kendine yeten oluşu ile evrendeki çokluğun kendisinden varlığa çıkışı arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği hususu önemli bir sorun olarak ortada durmaktaydı. Zira tanrısal tamlık ve kendine yeterlilik ilkesini dikkate aldığımızda, Tanrı'nın bir şeyi varlığa çıkarmaya yönelmesi, yetkinleşmeye dönük arzusunun bir eseri olarak okunabilir. Bundan dolayı Yeni-Eflatuncu gelenekte eksikliğe kapı aralayacağı gerekçesiyle arzu, kasıt ya da yönelim Tanrı'dan tamamen olumsuzlandı ve bu çerçevede bir Tanrı-âlem fikriyatı ortaya konuldu. Bu bağlamda yoktan yaratma reddedildi ve Tanrı'dan, herhangi bir kasıt ya da irade olmaksızın zorunlu olarak taşan (sudûr eden) ezeli âlem fikri kabul edildi. Âlemin ezeliğine ilişkin getirdiği delillerden birinde Proklos (MS. 411/412 – 485), söz konusu meseleye ışık tutacak şekilde tanrısal fâilliğin mahiyetine ve ezeli yaratma fikrine dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

Eğer yaratıcı (*dēmiourgos*) bir şeyin yaratıcısı ise ya daima bilfiil (*kat'energeian*) yaratıcı olacaktır ya da bir zaman bilkuvve (*dunamei*) olup daima yaratıcı olmayacaktır. Eğer yaratıcı daima bilfiil yaratıcı ise yaratılan şey de daima bilfiil yaratılan olacaktır. Zira Aristoteles'in dediği gibi neden (*aition*) bilfiil olduğu zaman nedenli (*aitiaton*) de aynı şekilde bilfiil olacaktır. İnşa eden var ise inşa edilen de vardır, sağaltan var ise, sağaltılan da vardır. Platon da *Philebos* diyalogunda yapanın (*poioun*) oluşagelen (*gignomenon*) bir şeyi yapan olduğunu ama oluşagelmiş <bitmiş> bir şeyi yapan olmadığını, oluşagelecek bir şeyin de <bilkuvve> yapıcısı (*poiêtikon*) olamayacağını söyler. Eğer yaratılan bilfiil değilse yaratıcı da bilfiil yaratıcı olamayacaktır. Eğer <yaratıcı> bilfiil değilse, yaratmadan önce yaratıcılığı bilkuvve

¹⁰³ Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 605.

olacaktır. Bilkuvve olan her şey, der <Aritoteles> bilkuvve o <şey> olduğu bilfiil olan bir şeyin sayesinde bilfiil hale gelir.¹⁰⁴

Proklos'un ifadelerinden de anlaşıldığı üzere âlemin ezelde değil de hâdis bir zamanda meydana gelişi, Tanrı'nın bilfiil değil bilkuvve yaratıcı olduğu anlamına gelecektir. Varlığı tam ve yetkin olan Tanrı'nın zâtında herhangi bir bilkuvvelikten bahsedilemeyeceği için O, zorunlu olarak ezelde fâildir. Âlem de ezelde fâil olanın ezeli fiilinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles'e yaptığı atıftan da anlaşılacağı üzere Proklos, ezeli fâillik anlayışını, Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil ayrımı üzerinden yapmaktadır. Aristoteles'in söz konusu ayrımını, *Fizik* VIII.4'te görmekteyiz. Burada Aristoteles, şu örnek üzerinden meseleyi izah eder. Ona göre öğrenmekte olan bir kişi bilkuvve bilgilidir. Bu birinci bilkuvvelik durumudur. Söz konusu bilgiyi öğrendikten sonra bu bilgiyi kullanma hususunda o kişi de ikinci bilkuvvelik durumu ortaya çıkar. Bu ikinci bilkuvvelik durumu, eğer bir engel durumu yoksa Aristoteles'e göre zorunlu olarak ve daima bilfiilliktir. Bu hususu destekler mahiyette doğal nesnelerden de örnek veren Aristoteles'e göre sıcak olma bilkuvvelğine sahip soğuk bir nesne yeterince ısıtıldığında bilkuvve ısıtıcı hale gelir. Şayet herhangi bir engel durumu yoksa zorunlu olarak bilfiil ısıtıcı olur.¹⁰⁵

Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil ayrımına göre bilfiil durumunda olan bir şey, herhangi bir engel durumu yoksa zorunlu olarak fiilde bulunur. Bu ayrımı metafiziğe taşıyan ve Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyetini açıklama sadedinde kullanan Proklos'a göre Tanrı, zâtı itibariyle eksiklik/bilkuvvelik barındırmadığı için O, var olduğu andan itibaren zorunlu olarak fiilde bulunmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın fiili konumundaki âlemin ezeli olmayışı, Tanrı'nın zâtı itibariyle eksik oluşuna delalet edecektir. Çünkü yaratılanın bilfiil olmayışı, yaratıcının da bilfiil olmadığı anlamına gelecektir. Eğer yaratıcı bilfiil değilse, yaratıcılığı bilkuvve olacaktır. Bilkuvve olan da ancak bilfiil olan başka bir varlık tarafından bilfiil hale getirilebilir. Bu husus Tanrı'nın dışında bilfiil olan başka bir mevcudun varlığını gerektirir ki bu da kısır döngü gibi başka bir imkânsızlığa kapı aralar. Söz konusu durumların imkânsızlığı apaçık olduğundan

¹⁰⁴ Proklos, *Âlemin Ezeliliği Üzerine On Sekiz Delil*, çev. Bounghamin İmamefendi, E. Burak Şaman (İstanbul: Pinhan, 2022), 23.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 359,361 (VIII.4 255b 5-15).

Proklos’a göre âlemin ezeli olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bilkuvvellik içermeyen ve kendisini bilfiil hale getirecek herhangi bir nedene ihtiyaç duymayan Tanrı, tam ve yetkin bir varlık olduğundan, tamlığından bir şey eksilmeksizin âlem kendisinden zorunlu olarak taşar. Bu düşünme biçimi, ilk mitolojik ve dinsel biçimlerini kadim Babil-Keldânî geleneğinde bulan ancak felsefi hüviyetine Yeni-Eflatuncular elinde kavuşan sudûr teorisi olarak felsefe tarihindeki yerini alır.¹⁰⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına gelindiğinde ise onların Antik-Helenistik dönem Peripatetik ve Yeni Eflatuncu felsefe geleneğinin “basitlik” ve “kendine yeterlilik” ilkelerini kendi tanrısal birlik tasavvurlarının açıklayıcı fikirleri olarak kabul ettikleri görülecektir. Nitekim onlara göre Tanrı, her yönden basit ve zâtı itibariyle kendine yeten bir varlıktır. Tanrısal kendine yeterlilik ilkesi gereği Tanrı’nın zâtında amaca kapı aralayacak bütün hususiyetler kendisinden olumsuzlanmıştır. Bu bağlamda onlara göre yokken sonradan olan her şey mutlaka bir sebebe ya da bir amaca matuftur. Amacın kendisi de zâtı gereği eksik olanın yetkinleşmeye dönük arzusunun bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tam ve yetkin olan Tanrı’nın zâtında bir eksiklik söz konusu olmadığından, eksikliğini yetkinleştireceği bir arzusu dolayısıyla bir amacı da yoktur. Yokluğun kendisini öncelediği bir ilâhî kasıttan bahsedilemeyeceği için de âlem, ezelde Tanrı’dan taşma yoluyla zorunlu olarak meydana gelmiştir. Tanrı’ya ve Tanrı-âlem ilişkisine dair bu düşünce aynı zamanda kelâmî gelenekte kabul edildiği haliyle tanrısal iradenin reddi anlamına gelmektedir. Bunun gerekçesi de kelâmî gelenekteki iradenin bir kastı, kastın bir amacı, amacın da eksiklik içerdiği yönündeki düşüncedir.

Tanrısal iradenin mutlaka bir amaca dönük olduğu hususu bütün kelâmcılar tarafından kabul edilen bir husus değildir. Kelâmî gelenek arasında Allah’ın iradesinin bir amaca binaen taalluk ettiğini, amaçsız bir iradenin sefihlik olarak nitelendiğini Mu‘tezile mezhebinde görmekteyiz. Nitekim Mu‘tezile’ye göre Allah ancak bir hikmete binaen fiilde bulunur. Hikmeti belirleyen şey de hikmetin bir amaca ve faydaya dönük olmasıdır. Gayeden ve menfaatten yoksun bir fiil ancak abesle, fiilin sahibi de ancak hakîmin zıddı olan sefihlikle nitelenir. Dolayısıyla Allah’ın, maksattan ve gayeden

¹⁰⁶ İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, 1/384.

yoksun abesle iştigal eden sefih olarak nitelenmesi söz konusu olamayacağından O'nun fiilleri ancak bir amaca binaen vuku bulmalıdır. Mu'tezile'ye göre ilâhî fiillerdeki söz konusu gaye, Allah'ın zâtına değil, yaratılmışlara dönüktür. Gaye'nin ve menfaatin, Allah'ın kendisine dönük olması kelamcılarının ittifakla reddettikleri bir husustur. Çünkü Allah'ın, kendisine dönük bir faydayı gaye edinmesi, O'nun eksik ve tamamlanmaya muhtaç olduğunu gösterir. Tanrı'nın zâtında herhangi bir eksiklikten bahsedilemeyeceğinden dolayı O, ancak zâtı dışında bir şeyin menfaatine dönük fiilde bulunur. Mu'tezile'nin bu görüşünü Şehristânî (ö. 548/1153) şöyle özetlemektedir:

Mu'tezile dedi ki: Hakîm, ancak bir hikmet ve amaca (*garaz*) göre fiil yapandır. Amaçsız bir fiil ise sefeh ve abestir. Hakîm, bir fiili, şu iki husustan birisi için yapar: ya kendi menfaati için ya da başkasının menfaati için yapar. Allah Teâlâ, faydalanmaktan münezzeh olduğuna göre, fiilini başkasının menfaati için yaptığı açıktır. Onun fiillerinin faydadan (*salah*) hâli olamaz.¹⁰⁷

İlâhî muradın mutlaka bir sebep (*garaz*) zemininde ortaya çıktığı, ilâhî fiillerin mutlaka bir amaca binaen meydana geldiği hususu Eş'arî'ler tarafından reddedilmiştir. Onlara göre Allah'ın iradesi, başka herhangi bir sebep olmaksızın kendisine mahsus zâtı nedeniyle taalluk etmektedir. İlâhî fiillerin harici bir anlamla ta'lîl edilmesi doğru değildir. Meşşâîler gibi Eş'arî'ler de ilâhî fiillerin bir amaca dönük olmasını ilâhî kemâl ilkesine aykırı görmekte ve bunun Allah'ın zâtının eksik ve muhtaç oluşuna delalet ettiğini kabul etmektedirler. Bu hususu Eş'arî kelâmcısı Âmidî şöyle temellendirmektedir: İlâhî fiillerin belli bir amaç doğrultusunda gerçekleşmesi şu problemleri ortaya çıkarmaktadır: Söz konusu amaç ya kadîm ya da hâdis olmak durumundadır. Eğer ilâhî fiilleri yönlendiren ve belli bir gaye doğrultusunda harekete geçiren şey kadimse o zaman ilâhî fiilin de kadîm olması gerekirdi ki bundan da âlemin kadîm olduğu sonucu çıkardı. Ancak bu, kelamcılarının ittifakla reddettiği bir husustur. Eğer ilâhî gaye hâdis olmuş olsaydı o zaman her bir gayenin bir başka gayeye dayandırılması gerekirdi ki bu da teselsülü doğuracağından dolayı imkânsızdır. Ayrıca ilâhî fiiller eğer belli bir gaye doğrultusunda vuku buluyorsa söz konusu gaye ya ilâhî zâtın kendisine ya da yaratılmışlara dönük olacaktır. İlâhî tamlik gereği Allah'ın,

¹⁰⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Alfred Cuyum (Kahire: Mektebetü's- Sikafetü'd-Diniye, 2009), 390.

kendine dönük bir faydayı gaye edinmesi söz konusu olamayacağından söz konusu gaye ancak yaratılmışlara dönük olacaktır. Ancak yaratılmışlara dönük bir faydanın kendisi de problemlidir. Çünkü böylesi bir gayenin elde edilip edilmemesinde Allah için herhangi bir fark söz konusu değildir. Zira yaratılmışların faydasına dönük bir gayenin vuku bulup bulmamasının Allah indinde herhangi bir *evleviyyeti* ve *rüchaniyeti* söz konusu değildir.¹⁰⁸

Eş'arî gelenek, amacın bir eksiklik olduğunu kabul ettiğinden tanrısal iradenin belli bir amaca binaen meydana gelmediğini, Allah'ın iradesinin, başka herhangi bir sâik olmaksızın kendine mahsus zâtı nedeniyle taalluk ettiğini düşünmektedir. Ancak İbn Sînâ, Eş'arî kelâmının, sebepsiz ve amaçsız tanrısal irade anlayışını tutarlı görmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre kelâmî geleneğin tahsis ve tercih gibi açıklayıcı kavramsal bileşenler etrafında ele aldığı bir iradenin mutlaka bir sebebe ve amaca binaen ortaya çıkması gerekir. Bunun sebebi de sonradan var olan her şeyin mutlaka bir sebebe binaen ortaya çıktığı düşüncesidir.¹⁰⁹ Dolayısıyla sonradan var olan her şey gibi sonradan taalluk eden bir iradenin de mutlaka bir ilkesinin olması gerekir. Bu ilkeleri yakın, uzak ve en uzak şeklinde ayıran İbn Sînâ'ya göre organlardaki kas yakın ilke, arzu gücü uzak ilke, tahayyül ya da düşünme (*nutk*) ise en uzak ilkedir. Tahayyül ve düşünme, arzu gücünün, arzu gücü de fiziksel hareketin ilkesi olan kasların ilkesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre tahayyül ya da belli bir akletme faaliyetinden sonra insanda bir düşünce hasıl olur. Bu düşünce ertesinde insanda bir arzu meydana gelir. Arzu gücü, hasıl olan düşünceyle irtibatlı olarak amacını gerçekleştirmek için fiziksel hareketin ilkesi olan organlardaki gücü harekete geçirir. Örneğin İbn Sînâ'ya göre bir insan, bulunduğu mekândan sıkıldığında, kendisini daha rahat hissedebileceği bir mekânı tahayyül eder. Tahayyül ettiği şeye dönük kendisinde bir arzu meydana gelir. Belli bir amaca binaen ortaya çıkan bu arzu neticesinde o insan, tahayyülündeki mekâna doğru hareket eder. Oraya vardığında da arzusuna zemin teşkil eden amacı gerçekleştirmiş olur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre her irâdî hareketin

¹⁰⁸ Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 152-154.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera, 2013), 139. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera, 2013), 139.

mutlaka bir ilkesi, kendisine dayandığı bir amacı vardır.¹¹⁰ *Ruh Üzerine* adlı eserinde canlıların hareketini sağlayan ilkenin neliğine ilişkin soruşturmasında İbn Sînâ'nın ifadelerine benzer ifadeleri Aristoteles'te de görmekteyiz. Ona göre de her iradî hareket arzu gücünden her arzu gücü de akıl ya da hayal gücünden kaynaklanır. Yani tahayyül ya da akletme faaliyetinden sonra insanda bir amaç ve o amacı gerçekleştirmeye dönük bir arzu meydana gelir. Arzunun akabinde ise söz konusu eylem ortaya çıkar. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserindeki bahse konu ifadeleri şu şekildedir:

Hareket ettirenler bu ikisi gibi görünüyor: ya arzu ya akıl-hayal gücü, bir çeşit akletme olarak konumlandırılırsa tabii. Çünkü insanlar birçok zaman bilgiye sırt çevirip hayallerin peşinden giderler; başka hayvanlarda da akletme ve hesaplama yoktur, bir tek hayal gücü vardır. O halde ikisi de yer değiştirme anlamında hareket sağlar: arzu ve akıl-daha doğrusu bir amaca yönelik hesaplayan, *pratik* akıl. Ne de olsa bu aklın *teorik* akıldan farkı amacıyla yatar. Her arzu da bir amaca yöneliktir. Zaten pratik aklın başlangıç noktası, arzunun yönelik olduğu şeydir; son adımı ise eylemin başlangıcıdır. O halde hareket ettirenlerin bu ikisi gibi görünmesi mantıklı: arzu ve pratik akıl yürütme. Zira arzulanan hareket ettirir, akıl yürütme de bundan dolayı hareket ettirir, çünkü akıl yürütmenin kaynağı arzulanıdır. Hayal gücü de hareket ettirdiği zamanlarda arzu olmadan hareket ettirmez. Dolayısıyla ilk hareket ettiren tek bir şey: Arzulayan kısım. Zira eğer akıl ve arzu olmak üzere iki şey hareket ettiriyor olsaydı, bunu ortak bir biçim uyarınca yapıyor olurlardı. Oysa aklın arzu olmadan hareket ettirmediği açık. Çünkü istek bir <tür> arzu olmasına rağmen ve insan bir hesaba göre hareket ettiği her seferinde bir isteğe göre hareket ediyor olmasına rağmen, arzu akıl yürütmeye aykırı bir şekilde de hareket ettirebilir. Zira iştah da bir çeşit arzudur. Şimdi, akıl her zaman doğru olduğu halde, arzu ve hayal gücü doğru da yanlış da olur. Dolayısıyla sonuçta arzulanan hareket ettirir, arzulanan da bazen iyi *olandır* bazen iyi *görünendir*. Burada iyiden kasıt, her çeşit iyi değil, *yapıp edilesi* iyi. Yapıp edilesi olan ise olduğundan başka türlü de olabilecek *olandır*.¹¹¹

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': Metafizik*, II/31,32.

¹¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan, 2019), 210-211 (III.433a10 26-31). Ayrıca bkz: İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havaşî Kitabu'n-Nefs li-Aristotalis min kelâm-ı Şeyh er-Reis Ebu Ali İbn Sina*, Aristu İnda al-Arab içinde, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l- Matbûat, 1978), 75-116.

Yukarıdaki ifadelerde gerekçelendirildiği üzere İbn Sînâ, kelâmî gelenekte olduğu haliyle bir iradenin zemininde mutlaka bir amaç olduğunu ortaya koyduktan sonra amaç edinmenin de eksikliğe delalet ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda ona göre bir kişinin edindiği amaç ya kendi zâtına yöneliktir ya da zâtının dışında başka bir şeye yöneliktir. Eğer söz konusu amaç, kendi zâtına dönükse bu zâtının yetkinliklerinde eksik olduğunu ve edinilen amaç doğrultusunda yetkinleşmeyi murat ettiğini gösterir. Amacın kendi zâtına değil de zâtı dışında başka bir şeye yönelik olduğu hususuna gelince, burada doğrudan olmasa da dolaylı olarak söz konusu kişinin zâtına dönük bir amacı bulunmaktadır. Çünkü her yönden tam ve yetkin olan biri için kendisinden bir fiilin ortaya çıkıp çıkmaması eşit düzeydedir. Tam ve yetkin olan biri, kendisi dışında başka bir şeye dönük edindiği bir amaçtan dolayı bir fiilde bulunduğunda onun zâtında bir değişiklik bulunmayacaktır. Öyle ki o kimse söz konusu amaç doğrultusunda bir fiilde bulunmasa dahi kendisi için en uygun olanı ve en iyiyi terk etmiş sayılmayacaktır. Yapmadığı takdirde kendisi için en uygun olanı terk etmiş sayılan ya da kendisine dönük övgü, tanınma, şükran gibi hususiyetleri talep eden kişi, ancak varlığında ya da yetkinliklerinde eksik biridir.¹¹²

1.2.3. İradeli ve Gayeli Fail Tamlıktan Yoksun Mudur? İbn Sînâ'nın Kelâmî Tanrı Anlayışına Dönük Eleştirileri

İbn Sînâ, kelâmî geleneğin tanrısal irade anlayışının insanî iradeye kıyasla kurgulandığını böylesi bir iradeyi Tanrı'ya atfetmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü bir bekleme hali ya da bir sebebe binaen fiilde bulunma, zâtı itibariyle eksik olan fâiller için söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre her yönden tam ve yetkin olan Tanrı'nın var olduğu andan itibaren fiilde bulunması zorunludur. Bu doğrultuda kelâmî geleneğin tanrısal fâillik anlayışını da eleştiren İbn Sînâ, onların fâil olarak adlandırdığı şeyin gerçekte fâil olamayacağını iddia etmektedir. Çünkü kelimcilerin ekseriyetine göre fâilin anlamı, daha önce herhangi bir fiilde bulunmazken daha sonra fiilde bulunan demektir. Dolayısıyla kelâmî anlayışa göre etkisinin bulunmadığı bir durumun itibara alınmasının akabinde etkisinin bulunduğu bir durum itibara alındığında söz konusu şey fâil olarak adlandırılmaktadır. Başka bir

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II/44.

ifadeyle, bir şey daha önce bilfiil fâil değilken yani zorunlu olarak daha önce herhangi bir şekilde fâil olmamışken, daha sonra istemiş veya zorlanmış veya daha önce kendisinde bulunmayan bir durum kendisine bitişmiş olduğundan bilfiil fâil olmuştur. Bu fâil anlayışının doğru olmadığını düşünen İbn Sînâ, böylesi bir fâilin esasında fâil değil münfail (*edilgen*) olduğunu ifade etmektedir:

Halkın vehimlerinde şu yer etmiştir: Mef'ûl diye isimlendirdikleri şeyin fâil diye isimlendirdikleri şey ile alakalı olması, kendisiyle mef'ûlû mef'ûl, fâili de fâil olarak isimlendirdikleri anlam yönündedir. Bu yön şudur; şu şey var etti (evcede), yarattı (esnea) ve yaptı, bu (şey) da var edildi, yaratıldı ve yapıldı. Bütün bunlar bir şey yok iken, onun için başka bir şeyden varlığın meydana gelmesine (râcidir) indirgenir. Onlar bazen; 'bir şey var edildiği zaman artık fâile ihtiyaç ortadan kalkar' derler; hatta tıpkı bina ustasının yok olması ve (buna rağmen) binanın ayakta durmasında müşahede ettikleri gibi 'şayet fâil yok olsa bile mef'ûlün var olmaya devam etmesi caizdir' derler. Daha da ötesi onların pek çoğu; 'Allah (Bâri) için yokluk caiz olsa O'nun yokluğu Âlemin varlığına zarar vermezdi' demekten bile çekinmezler. Çünkü onlara göre âlem Allah'a kendisinden varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fâil olur. Allah fiilini yapmış ve âlem için de yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra O, fâile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar! Ve onlar 'eğer âlem, var olması bakımından Bâri Teâlâ'ya ihtiyaç duyar ise var olan her şey başka bir var ediciye ihtiyaç duyar; Bâri de bunun gibi (bir var ediciye ihtiyaç duyar) ve bu durum sonsuza kadar devam eder' dediler.¹¹³

İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere kelâmî geleneğe göre bir fiilin fâilinden bahsetmenin imkânı, daha önce söz konusu fiilin ortada bulunmadığı yani fâilinin bilkuvve fâil olarak bulunduğu bir durumun itibara alınmasıyla mümkündür. Örneğin bir bina ustası, binayı yapmazdan evvel bilkuvve fâilken binayı yaptıktan sonra bilfiil fâil olmaktadır. İbn Sînâ, böylesi bir fâil anlayışının Tanrı hakkında kullanılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü burada ifade edilen fâil, zâtı gereği tam ve yetkin değil eksik bir fâildir. Eksik fâiller, tam ve yetkin hâle gelmediği sürece kendilerinden bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. *el-İşârât* adlı eserinde İbn Sînâ, bilfiil neden olmanın koşullarına ilişkin şu ifadelere yer verir:

¹¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 134-135.

Nedenlinin varlığı nedenle mütealliktir/ilgilidir ve bu, nedenin kendisiyle neden olduğu doğa veya irade veya yine bunlarda başka hariçten olmasına ihtiyaç duyulan bir hal üzere olması bakımındandır. Bunların (hâricî olanların) nedenin bilfiil neden oluşunun tamamlanmasında (*tetmîmi kevnî 'l- 'illeti 'illeten bi 'l-fi 'l*) bir katkısı vardır: Tıpkı alet gibi, örneğin marangozun kesere ihtiyaç duyması veya madde gibi, marangozun ağaca ihtiyaç duyması veya yardımcı gibi, hızarının başka bir hızarıcıya ihtiyaç duyması veya zaman gibi, deri tabaklayanın yaz mevsimine ihtiyaç duyması veya dürtü gibi, yemek yiyenin açlığa ihtiyaç duyması veya bir engelin ortadan kalkması gibi, gusûl alan kişinin karanlığın kalkmasına ihtiyaç duyması gibi. Ve nedenlinin yokluğu, nedenin kendisiyle bilfiil neden olduğu hal üzere oluşunun yokluğuyla mütealliktir; nedenin zatı ister bu hal üzere var olsun isterse asla var olmasın (değişmez)! Dışarıdan engelleyici bir şey olmadığı ve fail bizatihi var olup fakat kendi zatından dolayı bir neden olmadığı zaman, nedenlinin varlığı zikredilen halin varlığına dayanır. İster doğa, ister kesin bir irade, isterse başka bir şey olarak neden var olduğu zaman, nedenlinin varlığı zorunlu olur.¹¹⁴

İbn Sînâ bu pasajda, bir nedenin bilfiil hale gelip nedenlisini zorunlu kılması için hangi koşulları barındırması gerektiğine, başka bir ifadeyle bir nedenin nasıl “nedensel tamlık”ını elde ettiğine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. Pasajda zikredilen; yardımcı (*mu'âvin*), zaman (*vakt*), dürtü (*dâ'î*), engelin ortadan kalkması (*zevâlu mâni'*) gibi hususiyetler illiyet sürecinde bir illetin zorunlu olarak malûlünü meydana getirmesi için gerekli koşullar olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu koşullar sağlandığında illet ile malûl arasında zorunlu bir illiyet ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse bir fiil icra etme esnasında söz konusu koşullara ancak zâtı gereği eksik olan nedenler ihtiyaç duymaktadır. Bu hususu bir bina ustasının örneği üzerinden ele alan İbn Sînâ, bina ustasının eksik bir neden olduğunu, binanın bilfiil meydana gelmesinde yeter sebep olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda kelâmî fâillik anlayışını eleştiren İbn Sînâ'ya göre Kelâmcılar, bir fiilin fâilinden bahsetmenin imkânını, daha önce söz konusu fiilin bulunmadığı bir durumun itibara alınmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedirler. Örneğin bir bina ustası, bir binayı yapmazdan evvel bilfiil fâil değilken binayı yaptıktan sonra kendisine fâil denilmektedir. Bu fâil anlayışı, şeylerin fâile ihtiyacını yalnızca hudusla kayıtlanmasını beraberinde

¹¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, 138-139.

getirmiştir. Yani mef'ûl, fâile yalnızca hudûsa gelmede muhtaçtır. Bundan sebep kelimcılar, bina ustasının bir yapı inşa etmesi durumunda, söz konusu yapının varlığının devamı noktasında ustaya ihtiyaç duyulmadığını söylemektedirler. Binanın ustaya olan ihtiyacı yalnızca yokken meydana gelmesi bakımındandır. Bu anlamdaki bir fâil anlayışını eleştiren İbn Sînâ, burada ifade edilen fâilin, nedensel tamlığa sahip bir fâil olmadığını aksine eksik bir fâil olduğunu ifade etmektedir. Yani binanın ustası bir bütün olarak binanın varlığının fâili olmayıp yalnızca hareketin sebebidir. Bina, birçok sebebin (eksik illetlerin) toplanmasıyla bir bütün olarak varlığa çıkmaktadır. Bundan ötürü kelimcilerin fâil anlayışına, tam ve yetkin bir varlık olan Tanrı'yı dahil etmek doğru değildir.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların ilâhî fâillik anlayışına dönük eleştirilerinin başında kelimcilerin gaye sahibi bir Tanrı anlayışını benimsemeleri gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın fiillerine bir gaye anlamını atfetmek, Tanrı'yı eksiklikle nitelemekle eşdeğerdir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ilâhî fiillerin belirli amaçlara matuf olarak gerçekleştiği hususu kabul edildiğinde şu sorunlarla yüz yüze kalınır: İlâhî fiillerindeki amaç ya Tanrı'nın zâtına yöneliktir ya da Tanrı'nın zâtı dışında başka bir şeye yöneliktir. Söz konusu amacın Tanrı'nın zâtına dönük herhangi bir yarar bakımından olması Tanrı'nın, varlığında veya yetkinliklerinde eksik oluşunu gösterir. Çünkü bu durumda Tanrı, zâtı gereği eksik olup yetkinleşmek için amaçladığı şeye yönelerek yetkinleşmeyi murad etmiş demektir. Bununla birlikte ilâhî fiillerdeki amacın Tanrı'nın zâtına dönük değil de zâtı dışında başka bir şeye yönelik olduğu ifade edilebilir, ancak İbn Sînâ'ya göre böylesi bir amacın varlığı da Tanrı'nın zâtı itibarıyla eksik bir varlık oluşuna işaret edecektir. Çünkü amaca içkin bir anlamın Tanrı'dan çıkması ile çıkmaması aynı düzeydedir. Örneğin Tanrı'dan herhangi bir iyiliğin sâdır olmasından sonra Tanrı'nın her yönden durumu, söz konusu iyiliğin sudûrundan önceki durumundan herhangi bir farkı yoktur. Dolayısıyla İlâhî Zât'ın ortaya koyduğu herhangi bir fiil, amaçladığı şeyin gerçekleşmesinden önceki hâline ilave bir hususiyet kazandırmamaktadır. Ayrıca Tanrı, herhangi bir amaç edinmediği ya da yaratılmışlara dönük herhangi bir tercihte bulunmadığı zaman, en uygun ve en iyi olanı terk etmiş de sayılmayacaktır. Belirttiğimiz üzere Tanrı için bir gayeye yönelik fiilde bulunmanın

O'nun zâtında bir eksikliğe sebebiyet vereceğine ilişkin İbn Sînâ'nın ifadeleri şu şekildedir:

Kastedilendeki amaç ve irade edilen, ancak zatı eksik olan şey için vuku bulur. Çünkü amaç, ya zatının kendisi bakımındandır ya zatının yararları bakımındandır ya zatındaki veya yararlarındaki bir başka şey bakımındandır. Malumdur ki eğer zatı bakımındansa veya zatının yararları bakımındansa veya yararlarındaki bir başka şey bakımındansa, özetle herhangi bir şekilde onun zatına dönen bir şey bakımındansa onun zatı, varlığında veya yetkinliklerinde eksiktir.¹¹⁵

Bütünün varlığının Ondan kasıt yoluyla olmasının imkansızlığının açıklaması adına şunu söylüyoruz: Böyle bir şey, O'nun zatında bir çoğalmaya yol açardı.¹¹⁶

İbn Sînâ, herhangi bir kasıt ve irade doğrultusunda fiilde bulunmanın eksiklikten ve yetkinleşmeye dönük ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtmektedir. Tamamlanmaya ilişkin ortaya çıkan ihtiyaç anlamı, sadece o fâili eksik yapmaz aynı zamanda bileşik bir varlığa dönüştürür. Tanrı söz konusu olduğunda kasıt ve irade, O'nun mutlak birliğini ortadan kaldırıp bileşik bir varlık haline getirirken, aynı zamanda yetkinleşmeyi arzu eden muhtaç bir varlık haline getirir. Bundan ötürü İbn Sînâ'ya göre kelâmî fâillik anlamını Tanrı'ya atfetmek, Tanrı'yı eksik ve muhtaç hale getireceğinden dolayı doğru değildir.

Kelâmî Tanrı anlayışını eksiklikle itham eden İbn Sînâ, ilâhî fâilliği ve Tanrı-âlem ilişkisini nasıl düşünmektedir? Tanrısal birlik ilkesini Antik-Helenistik dönem felsefe geleneğinin basitlik ve kendine yeterlilik ilkeleri ile açıklayan İbn Sînâ, söz konusu ilkeler çerçevesinde bir Tanrı-âlem ilişkisinin imkânını sudur teorisinde görmektedir. Tanrının her yönden bilfiil olması, zâtı gereği tam ve yetkin bir varlık olması, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişkiye kapı aralarken, tanrısal basitlik ilkesi de sudurun belki de en temel önermesi olan “birden ancak bir çıkar” ilkesi çerçevesinde âlemin belli bir düzen ve hiyerarşi içerisinde varlığa gelişini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Meşşâî'lere göre herhangi bir şeyin bir yönünden ancak tek bir şey sadır olabilir. Birden birçok şeyin meydana gelebilmesi için söz konusu birin farklı yönlerle sahip olması gerekir. Dolayısıyla yönler çokluğuna sahip olmayan, hakiki basit olan

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II/44.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II/44.

Tanrı'dan sadece bir şey sudur eder. Hiyerarşik olarak aşağı doğru inildiğinde yönler ve güçler çokluğuna sahip varlıklar meydana gelmekte ve bu yönlere ve güçlere bağlı olarak da özel varlıklar sudur etmektedir. Örneğin ay altı âlem söz konusu olduğunda ateş, sıcak ve kuru güçlerine sahiptir. Dolayısıyla bu güçlere bağlı olarak ateşten sadece sıcaklık ve kuruluk sadır olur. Ateş, ateş olarak kaldığı müddetçe yönlerden aksi bir anlamın sudur etmesi imkânsız ve çelişiktir.¹¹⁷

İbn Sînâ, tanrısai basitlik ve kendine yeterlilik ilkeleri çerçevesinde âlemin varlığa gelişi hususunda şöyle düşünmektedir: Tanrı zâtı gereği akledendir. Tanrı, kendini akleden, kendi zâtını bilen olduğundan, zâtının lazımlarından olan eşyanın tamamına ilişkin bir bilgiye sahiptir.¹¹⁸ Söz konusu bilgi de varlık nizamının en mükemmel formuna ilişkin bir bilgidir. Tanrısai ilmi, düzeni ve yetkinliklerine göre olabilecek en mükemmel haliyle şeyleri bilme olarak açıklayan İbn Sînâ, aynı zamanda ilâhî ilmi bir kudret¹¹⁹ ve şeylerin varlık illeti olarak konumlandırmaktadır.¹²⁰ Dolayısıyla bütün bir varlık, en mükemmel nizam ve tertip üzere Tanrı'nın ezeli ilminden zorunlu olarak sâdır olur. İbn Sînâ, ilâhî ilmin bu yönünü aynı zamanda ilâhî iradenin kendisi olduğunu da ifade etmektedir. Nitekim *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserinde o, ilahî iradeyi şöyle tanımlamaktadır: “İlahî irade, Hakkın şeylerin varlık düzeninin nasıl olması gerektiğini ve onların varlığının iyi olduğunu bilmesinden başka bir şey değildir.”¹²¹ İradenin ilâhî ilmin izafî bir görünümü olarak vazedilmesinin sebebi, tanrısai basitlik ilkesinin korunmasından kaynaklıdır. Çünkü daha önce ele aldığımız üzere sıfatların çokluğu Tanrı'nın zâtında bir çokluğu gerektireceğinden birbirinden zât ve mefhum itibariyle farklı sıfatlar kabul edilmemektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ açısından âlemin varlığa gelmesi için Tanrı'nın bilmesi yeterlidir.

İbn Sînâ, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişkinin varlığını aynı zamanda Tanrı'nın cömertliği üzerinden ele almaktadır. Ona göre Tanrı'ya bir bekleme halinin

¹¹⁷ Üçer, “Sudur Teorisi”, 1/394.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 14.

¹¹⁹ İbn Sînâ, “er-Risaletü'l-arşıyye”, 9.

¹²⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 18.

¹²¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 258.

ya da bir amaca binaen fiilde bulunmanın atfedilmesi Tanrı'nın cömertliğini (*cûd*) işlevsiz hale getirmek anlamına gelmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı cömerttir. Cömert olanın vermemesi düşünülemediği gibi gerekeni herhangi bir amaç ya da karşılık gereği vermesi de düşünülemez. Bir karşılık elde etmek için bir şey veren cömert değil aksine *tâcirdir*. Karşılığın tamamı İbn Sînâ'ya göre aynî değildir. Örneğin övgü gibi hususiyetleri elde etmek ya da kınanmaktan kurtulmak adına bir şey veren de cömert değildir. Yapmadığı takdirde kötü görüleceği kaygısıyla bir şey veren ya da övgü ve yücelme gibi hususiyetleri elde etmek için bir şey veren ancak kârcıdır. Bundan ötürü her şeyden müstağni olan ve gerçek mülk sahibi olan (*el-melikü 'l-hakk*) Tanrı, cömert olduğundan herhangi bir amacı olmaksızın varlık vermektedir.¹²² İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem arasında Tanrı'nın cömertliği üzerinden zorunlu bir nedensel ilişkinin kurulmasına ilişkin ifadelerinin bir benzerini Proklos'ta da görmekteyiz. Proklos'a göre Tanrı-âlem arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı hususundaki ilk delil, Tanrı'nın cömertliğinden elde edilmiştir:

Âlemin ezeli olduğunu kendisiyle açıkladığımız ilk delil Bârî'nin (*demiorugos*) cömertliğinden (*cûd*) elde edilmiştir. Çünkü ispat bakımından bütünün ona hakikatini veren ve varlığını kendisinden <aldığı> şeye benzediği olduğundan daha sağlam bir ikna <yolu> yoktur. Böyle olması<nın nedeni> bütünün oluşagelmesinin sadece cömertlikten kaynaklanmasıdır. <Bütünü> meydana getirir çünkü <Onun> yaratmasının cömertlik dışında bir nedenden kaynaklandığını söylemek imkan dahilinde değildir ve Onun bir zaman cömert olup bir zaman olmaması durumu da söz konusu değildir. Dolayısıyla <Yaratıcı> daima âlemin varlığının sebebidir.¹²³

Proklos, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişkinin ispatını Tanrı'nın cömertliği üzerinden ortaya koymakta ve Tanrı'nın cömertliğini işlevsiz hale getireceği gerekçesiyle Tanrı hakkında bir bekleme halinin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, var olduğu andan itibaren cömertliği gereği yaratandır. Ancak cömertlik anlamı, Tanrı'ya olumlu anlamda yüklenen bir nitelik olarak addedilmemelidir. Gerek İbn Sînâ'nın gerek diğer Meşşâî'lerin, Tanrı'nın cömertliği gereği âlemi ezelde var ettiğine ilişkin ifadeleri, Tanrı'dan amaca kapı aralayacak bütün hususiyetlerin olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla

¹²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, 144,145.

¹²³ Proklos, *Âlemin Ezeliliği Üzerine On Sekiz Delil*, 19.

tam ve yetkin olan Tanrı, zâtı dışında bir şeye yönelmeyen, herhangi bir amaç edinmeyen ve tamlığı gereği de herhangi bir bekleme halinin kendisinde bulunmadığı bir varlık olduğundan O’ndan sâdır olan fiiller ancak O’nun cömertliğinden sâdır olmuştur.

Sonuç olarak denilebilir ki İslâm düşünce geleneğinde Tanrı’ya ilişkin ortaya konulan anlayışların zemininde yer alıp söz konusu anlayışları tesis eden birtakım kurucu ilkeler bulunmaktadır. Bu kurucu ilkeler arasında “birlik” ve “yaratıcılık” en önemli iki ilke olarak bulunmaktadır. Diğer kurucu ilkelerde olduğu gibi bu iki ilkede de Müslüman düşünürler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim İslâm düşünce ekolleri arasında Tanrı’nın birliği ve yaratıcılığı hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak söz konusu ilkelerin hangi açıklayıcı fikirler etrafında daha iyi izah edileceği hususuna gelindiğinde düşünce ekolleri arasında farklı fikirlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Bu bağlamda kelâmî gelenek, tanrısal birlik ilkesini “Allah’ın zâtında ve sıfatlarında ortaksız olması” şeklinde açıklayıcı kavramsal bileşenler etrafından ele almaktadır. Tevhîd-şirk dilemması etrafında meseleye bakan kelâmcılar, Tanrı’ya birtakım sıfatların atfedilmesinin tanrısal birlik ilkesine zarar vermediğini, sıfatların İlâhî Zât’a atfının O’nun ile yaratılmışlar arasında herhangi bir ortaklığa (*şirk*) yol açmadığını düşünmektedirler. Bundan ötürü ana akım itibarıyla kelâmî gelenek, Allah’a atfedilen; ilim, hayat, kudret, irâde, sem‘, basar ve kelâm gibi birtakım sıfatların hakikatini kabul etmektedir. Bunun yanı sıra kelâmî gelenek arasında da tanrısal birlik ilkesinin en iyi nasıl sağlanacağına ilişkin en temelde iki farklı görüş ortaya konulmuştur. Bu görüşlerden birincisi, sıfatların zâta zâit olduğunu dolayısıyla hem ontolojik hem de semantik açıdan birbirinden farklı sıfatların var olduğunu kabul eden Sünnî geleneğe, ikincisi ise sıfatların zâta zâit birer mana olarak kabul edilmesine karşı çıkan ve sıfatların Allah’ın zâtından ayrı olmadığını ifade eden Mu‘tezile’ye aittir. Ancak kelâm ekolleri arasında birbirinden farklı sıfatların varlığına ve icra ettikleri işlevlerine ilişkin genel hatlarıyla bariz bir fark bulunmamaktadır. Ancak tanrısal birliğin en iyi nasıl sağlanacağına ve ilâhî tenzih ilkesinin en iyi nasıl korunacağına ilişkin kaygılarından kaynaklı olarak, sıfatların Tanrı’nın zâtıyla olan ilişkisinin keyfiyetine dair farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Meşşâî geleneğe bakıldığında ise tanrısal birlik ilkesinin açıklayıcı fikrinin “basitlik” ilkesi olduğu görülmektedir. Basitlik ilkesi gereği Tanrı’nın zâtında bileşikliğe kapı aralayacak bütün hususiyetler Tanrı’dan olumsuzlanmıştır. Bu bağlamda zâtından ayrı bir mahiyeti bulunmayan Tanrı’ya olumlu anlamda herhangi bir yüklelemenin yapılması doğru görülmemiştir. Müslüman Meşşâî’lerin Tanrı hakkında kullandıkları irade, kudret, ilim gibi bütün nitelemeler, Tanrı’nın zâtına *selb* ya da *izafet* yoluyla yüklenmektedir. Dolayısıyla sıfatların, Tanrı’nın zâtından ayrı bir gerçekliği bulunmadığı gibi mefhum itibariyle de birbirinden farklılıkları söz konusu değildir.

Tanrısal birliğe ilişkin anlayışlar, ilâhî sıfatların keyfiyetini belirlediği gibi sıfatlara ilişkin anlayışlar da tanrısal yaratma ilkesinin keyfiyetini belirlemektedir. Birbirinden farklı sıfatların varlığını kabul eden kelâmî geleneğe göre şeylerin varlığı ve düzeni, tercih ve tahsis özelliklerine sahip tanrısal iradeyle sağlanmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılara göre âlemin varlığının ve mevcut düzenin sebebi *fâil-i muhtâr* olan Allah’ın ilmi ve kendi hür iradesidir. Tercih, tercihe konu olana yönelik bir kastın varlığıyla mümkün olduğu gibi kastın varlığı da kastedilenin yokluğuyla mümkün hale gelmektedir. Bundan dolayı kelâmcılar, Tanrı’nın yaratıcılığını *fâil-i muhtar* gibi açıklayıcı kavramsal örgülerle ele alırken, âlemin yoktan yaratıldığını ifade ederek tanrısal yaratmayı hudus teorisi üzerinden açıklamaya çalışmışlardır.

Meşşâî geleneğe gelindiğinde ise basitlik ilkesinin yanı sıra kendi Tanrı tasavvurlarının zeminine yerleştirdikleri bir diğer ilke, basitliğin bir tür açılımı olarak da okunabilecek olan “kendine yeterlilik” ilkesidir. Onlara göre tam ve yetkin olan bir varlık kendi kendine yeten olduğundan zâtı dışında herhangi bir şeye yönelmemektedir. Bunun da zemininde yer alan temel fikriyat ise bütün yönelimlerin bir amacı her amacın da eksiklik barındırmış olmasıdır. Bu temel kabulden kaynaklı olarak Aristoteles, yaratıcılığı dışlayarak zâtı dışında herhangi bir şeye yönelmeyen ve yalnızca ezeli olan âlemin arzu nesnesi konumunda bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştu. Ancak Tanrı’yı sadece hareketin değil aynı zamanda varlığın da ilkesi olarak kabul eden Yeni-Eflatuncu ve Meşşâî filozoflar açısından söz konusu çokluğun tam ve yetkin olan “Bir”le ilişkisinin nasıllığı bir problem olarak durmaktaydı. Bilfiil olan nedenin zorunlu olarak fiil icra ettiği, aksi takdirde söz konusu nedenin bilkuvve

olup nedensel tamlığa sahip olmadığı kabulünden hareketle Meşşâî filozoflar, Tanrı'nın *mûcib bi'z-zât* olduğunu ve âlemin kendisinden ezelde sâdır olduğunu kabul ettiler. Dolayısıyla Meşşâî gelenek, tanrısal yaratma ilkesini *mûcib bi'z-zât* gibi açıklayıcı kavramsal örgülerle ve sudur gibi tamamlayıcı bir teoriyle izah etmişlerdir. Meşşâî filozofların ve özellikle İbn Sînâ'nın, tamlık ve eksiklik terminolojisi bağlamında Tanrı hakkında kullandıkları ifadeler ve kelâmî tanrı anlayışına yönelik getirdikleri eleştiriler sonraki dönemlerde kelâmcıların apolojik bir tutum sergilemelerine ve tamlık terminolojisini yeniden ele alıp revize etmelerine neden oldu.

BÖLÜM II: İLÂHÎ NEDENLİLİĞİ TAMLIK EKSENİNDE YENİDEN DÜŞÜNMEK: MEŞŞÂÎ ELEŞTİRİLER KARŞISINDA KELAMÎ TAMLIK TASAVVURUNUN DOĞUŞU

Klasik dönem sonrası kelâm ve felsefe metinlerine bakıldığında, illiyet meselesinin *tam* ve *nâkıs* illet ayrımı üzerinden yürütüldüğü görülecektir.¹²⁴ İlliyet yeterliliği bağlamında ele alınan bu ayrıma göre herhangi bir varlığın ortaya çıkması ancak onun sebebi olan tam illetinin (*el-‘illetü’t-tâmme*) var olmasıyla mümkündür. Mümkün bir şeyin varlık şartı olmakla birlikte nedensel tamlık ve bağımsızlığa sahip olmayan nedenler ise nakıs illetler (*el-‘illetü’n-nâkıs*) olarak ifade edilmektedir. İletlerin taksimiyle ilgili olarak 13. asırda yerleşik hale gelen bu ayrım, takip eden asırlarda felsefe ve kelâm metinlerinde sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Cürcânî’nin eserlerine bakıldığında ise illetlere ilişkin söz konusu taksimin yerleşik hale geldiği ve illiyet bahsinin bu ayrım üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Ancak Cürcânî’nin nedensel tamlık ve eksikliğe ilişkin düşüncelerini ele almadan evvel söz konusu ayrımın metinsel ve tarihsel kökenlerine kısaca değinmek gerekmektedir.

Önceki bölümde İslâm düşünce geleneğinde Tanrı’ya ilişkin ortaya konulan anlayışlara ve söz konusu anlayışların hangi kurucu ilkeler, açıklayıcı fikirler ve teoriler ağında inşa edildiklerine değindik. Bu bağlamda Tanrı tasavvurunu “basitlik” ve “tamlık” ilkeleri zemininde inşa eden Meşşâî gelenek, Tanrı’nın mutlak anlamda basit olduğunu dolayısıyla zâtı gereği tam ve yetkin bir varlık olduğunu ifade

¹²⁴ Bkz: “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye tam illet-nakıs illet ayrımının ortaya çıkışı”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 60-90; M. Fatih Kılıç, “İslam düşüncesinde bir kavramın doğuşu: Tam illet/sebebin kısa tarihi”, *Asos Congress Bildiri Kitabı* (Elazığ: Asos yayımları, 2016), 1866-1876. Ayrıca bahse konu ayrımın tarihsel ve metinsel bağlamı için bkz: İbrahim Halil Üçer, “Tanrı, irade ve metafizik nedenlik: Taşköprülüzâde’nin tam-eksik neden ayrımı ve felsefi-kelâmi kaynakları üzerine”, *Taşköprülüzâde’de bilgi, bilim ve varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem, 2020).

etmekteydi. Ancak Tanrı'nın yaratıcılığını dışlayan ve ontolojik açıdan kapalı bir âlem fikrine yol açan Aristotelesçi tanrısal tamlık ilkesi, öncelikle Yeni-Eflatuncu gelenek tarafından, akabinde ise tevhid ilkesiyle tutarlı bir biçimde İslâm filozofları tarafından aynı zamanda nedensel tamlık ilkesine dönüştürüldü. Zâtî tamlığın aynı zamanda nedensel tamlık anlamına geldiğini ifade eden İslâm filozofları, bu dönüşümle Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini ifade eden ilâhî feyze kapı aralayarak Aristotelesçi kendine yeten Tanrı fikrini başkasına da yetecek şekilde dönüştürmeye çalıştılar. İlâhî tamlık ekseninde Tanrı-âlem arasında ontolojik her türlü alışverişin kesildiği ve âlemin kendi iç işleyişinin hareket ekseninde yatay ve statik bir nedensellik fikri zemininde ortaya konulduğu Aristotelesçi perspektif, özellikle İbn Sînâ'nın elinde, *zâtî* ve *istidâdî imkân* teorisiyle aşmaya çalışıldı. Aristoteles'e göre hareketler, kuvve halinde olanın bilfiil hale gelmesini sağlamaktaydı. Ancak İbn Sînâ'ya göre hareketler, maddeyi bilfiil hale getirdiğini düşünen Aristoteles'in aksine, bilfiil ne olacaksa ona doğru hazırlayan istidatlar meydana getirmektedir. Bu noktadan sonra madde, ilâhî feyzin kendisine gelip onu bilfiil varlık sahasına çıkaracağı bir istidada sahip olmaktadır. İlâhî feyzin kendisine ulaşması ertesinde ise söz konusu mümkün şey, bilfiil varlık sahasına çıkmaktadır. Dolayısıyla *istidâdî imkân* teorisiyle İbn Sînâ, oluş ve bozuluş âlemini Tanrı'nın yaratma eylemine karşı muhtaç hale getirirken, *zâtî imkân* teorisiyle de yatay seviyedeki nedensel zorunluluğu kırarak ilâhî feyze kapı aralayan dikey seviyede bir nedenselliğin imkânını ortaya koymuştur.¹²⁵ Ancak İbn Sînâ, her ne kadar Aristotelesçi fikriyatı dönüştürüp ilâhî yaratmaya imkân tanıyan bir düşünce ortaya koysa da dikey ve metafizik seviyede zorunlu bir nedensellik fikrini korumaya devam eder ve Tanrı'yı da zâtî gereği zorunlu kılıcı (*mûcib bi'z-zât*) bir fâil olarak tasavvur eder. Çünkü İbn Sînâ'ya göre zâtî tamlık ile nedensel tamlık özdeş olup zâtî gereği tam olan Tanrı ile âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla zâtî gereği tam olan ve fâil illet olarak konumlandırılan Tanrı ile malûl olan âlem arasında zamansal bir fasıla bulunmamaktadır.

İbn Sînâ, eserlerinde illiyet yeterliliğine ilişkin açıklamalarda bulunsa da sonradan kullanıldığı haliyle *tam* ve *nakıs illet* ayrımından bahsetmez. Ancak *İşârât* V.VIII'de

¹²⁵ Üçer, "Tanrı, irade ve metafizik nedenlik: Taşköprülüzâde'nin tam-eksik neden ayrımı ve felsefi-kelâmî kaynakları üzerine", 321,322.

malûlün varlığı için illetin kendisiyle bilfiil illet olduğu durumları sayar. Bu bağlamda yardımcı (*mu'âvin*), zaman (*vakt*), dürtü (*dâ'i*), engelin ortadan kalkması (*zevâlu mâni'*) gibi hususiyetler, illiyet sürecinde bir illetin zorunlu olarak malûlünü meydana getirmesi için gerekli koşullar olarak karşımıza çıkar ve söz konusu koşullar tamamlandığında illet ile malûl arasında zorunlu bir nedensel ilişki meydana gelir. *Tam illet* terminolojisi henüz bulunmasa bile söz konusu pasajda geçen ifadeler *tam illetin* mefhumuna işaret eder mahiyettedir.¹²⁶ Zira *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde Tûsî, aynı pasaja yazdığı şerhinde İbn Sînâ'nın burada *tam illete* ve *tam illet* ile malûl arasındaki zorunlu nedensel ilişkiye işaret ettiğini ifade etmektedir.¹²⁷ Bunun yanı sıra İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik* IV.III'te de *tam* ve *nakıs* hakkında birtakım açıklamalarda bulunur. Ancak burada tamlık ve eksiklik terminolojisini sonraki dönemlerde dakikleştiği haliyle değil, zâtı itibariyle bir varlığın ontik anlamdaki yetkinliği çerçevesinde ele alır. Bununla birlikte gene de söz konusu faslı illiyet yeterliliği çerçevesinde okumak mümkündür. Çünkü İbn Sînâ bu fasılda, *tam* ve *nakıs* ifadelerinin yanı sıra *fevke't-tamâm* (tamamın üstü) ifadesini de kullanır. Tanrı'yı kastetmek suretiyle İbn Sînâ söz konusu ifadeyi Tanrı'nın zâtî tamlığının aynı zamanda nedensel tamlık anlamına geldiği bir bağlamda kullanır:

Mükemmel (*fevke't-tamâm*), kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir. Sanki o hem kendisine gerekli varlığa sahip hem de kendisine gerekli olmayan fazla bir varlığa daha sahiptir; bu fazla varlık, ondan şeylere taşar ve bu durum onun zatındandır. Sonra bunu, İlk İlke'nin mertebesi yapmışlardır ki İlk İlke tamamın üstündedir (*fevke't-tamâm*); O'nun varlığından, başkası sebebiyle değil, zâtı gereği varlık taşmakta ve bütün şeyleri var etmektedir.¹²⁸

İbn Sînâ, bu pasajda Tanrı'yı tamlığın da üstüne yerleştirmekte ve kendisinden varlığın taşıdığını ifade etmektedir. Bu ifadeler, Tanrı'nın zâtî tamlığının yanı sıra nedensel tamlığa da sahip olduğunu ifade etmektedir. Benzer ifadeleri *Şifâ: Metafizik* VIII/VI'de şöyle ifade etmektedir:

¹²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 138-139.

¹²⁷ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-îşârât*, thk. Süleymân Dünya (Beyrut: Muessesetü'n-Nu'mân, 1993), III/90.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ': Metafizik*, I/169.

Zorunlu Varlık, varlığı tam olan (*tâmmu 'l-vücûd*)'dır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey, noksan değildir. (...) Zorunlu Varlık mükemmeldir (*fevke 't-tamâm*). Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.¹²⁹

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, yalnızca varlık itibariyle tamlığın (*tâmmu 'l-vücûd*) yanı sıra varlık verme noktasında da bir tamlığa sahiptir. Dolayısıyla İbn Sînâ, daha sonra yerleşik hale geleceği üzere Tanrı'yı, *tam illet* olarak vazetmektedir. Nedenselliği, bir tür varlık verme ve varlık alma anlamında ontik bir zeminde ele alan İbn Sînâ'ya göre varlık verme noktasında hakiki fâil yalnızca Tanrı'dır.¹³⁰ Her şey Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini ifade eden ilâhî feyzin kendisine ulaşması ertesinde varlığa gelir. Tanrı dışındaki her şey hem varoluşu hem de illiyet yeterliliği bakımından eksiktir. Bu bağlamda İbn Sînâ, gerçek fâilin mahiyetini ortaya koyma sadedinde baba-oğul örneğini verir. Ona göre baba çocuğunun varlık illeti değildir. Baba, yalnızca spermanın hareketinin illetidir. Spermadaki hareket de spermanın bir karara varmasının illetidir ve bu durum spermanın bir canlı olarak sûretlenmesine kadar devam eder.¹³¹ Söz konusu illetler silsilesi bir toplam oluşturur ve bu toplam ilâhî feyzin kendisine ulaşıp varlık vereceği bir istidadı meydana getirir. Akabinde ilâhî feyz ertesinde sperma, türsel suretini kazanıp bir canlı olarak varlığa gelir.¹³² Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bir baba kendi oğlunun ya da bir bina ustası yaptığı binanın yeter sebebi değildir. Onlar ancak ilâhî feyze kapı aralayacak istidadın meydana gelmesinde etkinliği olan eksik illetlerden ibarettir.¹³³ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus şudur ki ilâhî feyz sadece söz konusu toplam ertesinde ortaya çıkan değil, anbean vuku bulan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla her hareket ilâhî feyzin kendisini meydana getireceği bir oluşa zemin hazırlamakta ve bu durum kesintisiz her an devam etmektedir. Ay üstü âlem için konuştuğumuzda ise Tanrı'nın bizatihi kendisi yeter sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle ay üstü âlemdeki

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, II/100.

¹³⁰ İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ'ya göre yaratma ve âlemin zamansal ezeliliği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 22.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, II/9.

¹³² M. Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın sebeplik teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013), 49.

¹³³ İbn Sînâ'nın *nâkıs illet* tanımını çağrıştıracak *Şifâ: Metafizik* VI/I pasajı şu şekildedir: Kimi fâiller bir vakitte fâil olmayabilir ve onların mef'ulleri de mef'ul olmayabilir, hatta mef'ulleri madum olabilir. Sonra fâile onu bilfiil fâil yapan sebepler ilâhî -ki daha önce bu konuda konuşmuştuk- ve böylece o fâil olur. Bu durumda bir şey, daha önce yok iken var olur." (İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, II/4.)

varlıkların tam illeti, yalnızca Tanrı'nın zâtı olan basit bir tam illettir. Çünkü nedensel anlamda tamlık ancak varlık itibariyle yetkinlik üstü (*fevke't-tamâm*) olan Tanrı'ya mahsus olduğundan ve âlemin varlığında yardımcı herhangi bir nedene gereksinim duyulmadığından sadece fâil neden olan Tanrı, tam illet olmaktadır.

İbn Sînâ'nın söz konusu görüşleri ekseninde kelâmî fâillik tasavvuruna dair eleştirileri ve tamlık ilkesi bağlamında Tanrı-âlem arasında kurduğu zorunlu nedensellik ilişkisi, bu süreçte özellikle kelâmî geleneğe karşı bir meydan okumayı miras bırakmıştır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zâtına ilave şartlar olmaksızın basit tam illet olarak bulunduğu, kendisinden âlem zorunlu olarak meydana gelir. Tanrısal tamlığı, zâtî yeterliliğin nedensel yeterliliği doğuracağı bir biçimde vaz eden İbn Sînâ, söz konusu zâtî yeterlilikten de her türlü sıfatı olumsuzlamıştır. Tamlığı bu şekilde vazetmekle kalmamış, kelâmcıların ilâhî nedenlilik anlayışını da eksiklikle itham etmiştir. Zira ona göre kelâmcılar, Tanrı-âlem ilişkisini bina ve bina ustası arasındaki ilişkiye benzeterek Tanrı ile âlem arasında zorunlu ve sürekli bir ilişki tesis edememişlerdir. Bundan dolayı kelâmcılar, Tanrı'nın var olduğu ancak âlemin henüz bulunmadığı bir durumdan bahsetmenin imkânından bahsetmişlerdir. İbn Sînâ, böylesi bir Tanrı fikrini eksiklikle nitelemiş ve zâtî tamlığın nedensel zorunluluk zemininde ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Kendi tamlık tasavvurlarının eksiklikle nitelendiği ve Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisinin kurulduğu bu husus kelâmî gelenek arasında pek hoş karşılanmamıştır. Bundan dolayı kelâmcılar, İbn Sînâ'nın da eleştirilerini dikkate alarak kendi Tanrı tasavvurlarının eksik olmadığını ikrar sadedinde tamlığı yeniden ele almışlar ve Tanrı'nın nedensel tamlığını, iradeyi içerecek şekilde yeniden tanımlamışlardır.

Tanrı'nın özgür iradesine yer açmak ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin doğrudanlığını tesis etmek adına tevarüs ettikleri Meşşâî nedensellik fikriyle yüzleşmeye çalışan kelâmcıların ortaya koyduğu bu karşı okuma, ilerleyen süreçlerde malûlünü zorunlu kılacak *tam illet*in neliğine dair bir dizi tartışmayı beraberinde getirmiştir. İlliyyet bahislerinin *Tam-nakıs illet* ayrımı üzerinden yürütülmesine, 11. yüzyılda başlayan bu karşı okuma ve nedensel tamlığı kelâmî duyarlılıkla yeniden tanımlama çabası yol açmıştır. Bundan dolayı özellikle 11. yüzyılda başlayıp takip eden asırlarda, İbn Sînâcı

fikriyat merkezde olmak üzere Meşşâî geleneğin illiyet öğretisi kelâmcılar tarafından problematize edilerek yoğun bir şerh ve eleştiri süreci başlatılmıştır. Bu süreci; Gazzâlî, Şehristânî, İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Gaylân el-Belhî, Şerefüddîn el-Mes'ûdî, Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî gibi düşünürler üzerinden takip etmek mümkündür.¹³⁴

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye gelindiğinde ise illiyet yeterliliği bağlamında nedensel tamlık ve eksiklik ayrımının yerleşik halde geldiği ve tamlığın kelâmî duyarlılıkla ve dakik bir şekilde yeniden ele alındığını görmekteyiz. Cürcânî, İbn Sînâcî felsefenin belli başlı öğretilerini sistemine dahil etse de kelâmın metafiziksel temel öncüllerini koruma çabasıdadır. Zira Tanrı'nın irade ve kasıtlı fiilde bulunan fâil-i muhtâr olduğu, Tanrı dışındaki her şeyin hâdis olduğu ve zorunlu nedenselliğin reddi şeklindeki bu temel öncüller, Cürcânî tarafından açıklıkla dile getirilmektedir. Ona göre Tanrı, özgür iradesiyle ancak tam ve yetkin bir varlık olabilmektedir. Bundan dolayı Cürcânî nedensel tamlığı, tanrısal iradeyi içerecek bir biçimde yorumlamaya ve illiyet meselesini bu temel öncüller zemininde ele almaya çalışmaktadır.

¹³⁴ İbn Sînâ'nın kelâmî fâillik tasavvuruna ilişkin güçlü eleştirilerinin hemen akabinde kelâmcılar, söz konusu eleştirileri dikkate almak suretiyle hem kendi yöntemlerini gözden geçirip bir iç muhasebede bulundular hem de ilâhî fâilliğin keyfiyeti, irade meselesi, âlemin ezeliyeti gibi hususlarda karşı tezler ürettirler. Örneğin Gazzâlî, Meşşâî felsefeyi eleştiri sadedinde kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin birinci meselesinde, âlemin ezeliyeti düşüncesine götüren temel felsefî kabulleri ve bu kabullere dair eleştirilerini serdeder. Benzer amaçla *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eseri kaleme alan Şehristânî, âlemin hudûsunu ele aldığı beşinci meselede Gazzâlî'ye benzer eleştiriler kaleme alır. Ayrıca Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Proklos üzerinden âlemin ezeliyeti meselesini ve bu husustaki felsefî kabulleri de ele alır. Mu'tezilî bir kelâmcı olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Meşşâî felsefeye ve özellikle İbn Sînâ'ya dair eleştirilerini kaleme aldığı *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eserinde Tanrı-âlem arasında kurulan zorunlu nedensellik fikrine dair eleştirilerini ortaya koyar. Bu husustaki bir diğer isim, felsefe çevresine daha yakın duran ancak İbn Sînâ felsefesine karşı farklı alternatifleri ve eleştirileri ele alan *Kitâbü'l-Mu'teber* adlı eserin müellifi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'dir (ö. 547/1152 [?]). Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ile aynı asırda yaşayan bir başka isim ise İbn Gaylân el-Belhî'dir (ö. 590/1194 [?]). *Hudûsü'l-âlem* adında yazdığı eserinde Gazzâlî'nin perspektifi üzerinden İbn Sînâ'ya dair eleştirilerini kaleme almıştır. Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eleştirilerinin etkilerini barındıran bir diğer isim, İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eserine eleştiri mahiyetinde yazılan *eş-Şukûk ve's-subeh ale'l-İşârât* adlı eserin müellifi Şerefüddîn el-Mes'ûdî'dir (ö. 600/1204 [?]). Meşşâî felsefenin ortaya koyduğu metafizik zorunluluğa dair Gazzâlî ile başlayan bu yorum ve eleştiri süreci Fahreddin er-Râzî'nin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* gibi eserleriyle zirveye ulaşmıştır.

2.1. NEDENSEL TAMLIĞIN KELÂMÎ DUYARLILIKLA YENİDEN TANIMLANMASI

Müteahhirîn dönem kelâm ve felsefe metnlerinin ekseriyetinde olduğu gibi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin metnlerinde de illiyet bahsi, mevcutların tümünü, tek başına ya da mukabiliyle birlikte kapsayan umûr-ı âmme başlığı altında ele alınmıştır.¹³⁵ Vücûb ve imkân kavramlarında olduğu üzere illiyet ve ma'lûliyyet, tekâbüliyet yoluyla bütün mevcutlara ilişkin durumlardan sayılmıştır. Bunun yanı sıra mevcutlar arasında illiyet ve ma'lûliyyet ilişkisinin herhangi bir fikrî ve amelî çaba sarf etmeksizin bedaheten bilindiği de ifade edilmiştir. Buna göre olgular arasında bir illiyet ilişkisinin varlığının duyusal anlamda tecrübe edilmesi mümkün olmasa da şeyler arasındaki etki (*te'sîr*) ve etkilenim (*teessür*) ya da herhangi bir şeyin başka bir şeye muhtaçlığı zorunlu olarak tasavvur edilmektedir.¹³⁶ Söz konusu muhtaçlığın ilkesi de Cürcânî tarafından imkân olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla öncelikle mümkün bir varlık alınır ve akabinde illeti talep edilir. Çünkü imkânla muttasıf olmayan bir şeyin illetinin talep edilmesi mümkün değildir.¹³⁷ İlliyet ve ma'lûliyyet bu temel çerçeve ekseninde ele alındıktan sonra ma'lûlün meydana gelmesini sağlayan illetin, illiyet sürecindeki yeterliliği, tamlık ve eksiklik terminolojisi üzerinden ele alınmaya başlanır. İletinin tanımlanmasından sonra illet ya tamdır ya da nâkısı şeklinde yapılan taksimde, tam ve nâkıs illetin ne olduğu ve özellikle ma'lûlün varlık illeti olan tam illetinin mahiyetinin neliği bu bahis etrafındaki tartışmanın ana ekseninde yer almaktadır.

2.1.1. Tam ve Nâkıs İlet Ayrımı Üzerinden Cürcânî'nin Nedenler Taksimi

Nedensiz hiçbir şeyin varlığa gelemeyeceği ilkesi düşünürler tarafından ittifakla kabul edilen bir ilkedir. Mümkün bir şey ancak onu var eden bir neden tarafından varlığa gelebilir. Söz gelimi duvarın arkasından çıkan bir ses işittiğimizde aklî delâletle söz konusu sesin bir neden tarafından çıkarıldığını biliriz. Dolayısıyla sonradanlıkla ya da

¹³⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyyâtı vakfî'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), II/4; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 76.

¹³⁶ Isfehânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-'akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Neşriyyâtı vakfî'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), II/353.

¹³⁷ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/354.

imkânla nitelenen her şey ancak onu var eden bir neden tarafından varlığa gelebilir. Bu meselede ittifakla kabul edilen bir diğer husus ise mümkün bir varlığın meydana gelmesini sağlayan nedenin, nedensel yeterliliğe, yani neden olmasını sağlayacak bir yetkinliğe sahip olmasıdır. Zira nedensel yeterliliğe sahip olmayan bir neden, mümkün bir varlığın mevcudiyetini elde etmesinde tek başına yeterli değildir. Ma'lûlünü meydana getirmek için söz konusu yeterliliğe sahip olan şey “tam illet” olarak ifade edilmiştir. Ma'lûlünü meydana getirmesi için illiyet yeterliliğine sahip olduğu ifade edilen tam illete ilişkin ise düşünürler tarafından farklı tanımlamalar yapılmıştır. “İllyyet sürecinde geçerli bütün cihetleri bir arada toplayan (*el-‘illetü’t-tâmmeti’l-müstecmi‘ati li cemî‘i’l-cihâti’l-mu‘tebereti fi’l-‘illiyeti*)”¹³⁸, “şeyin varlığında kendisine dayandığı şeylerin toplamı (*cümletü mâ yetevekkafu ‘aleyhi vücûdu’s-şey’i*)”¹³⁹, “bir şeyin kendisine dayandığı şeylerin toplamı (*cemî‘u ma yetevekkafu aleyhi’s-şey’u*)”¹⁴⁰, “şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeylerin toplamı (*cümletü mâ yecibu bihi vücûdu’s-şey’i*)”¹⁴¹, “kendisinden bir şeyin meydana geldiği şey (*eş-şey’u yesduru anhu emrun*)”¹⁴², “şeyin varlığında ihtiyaç duyduğu şeylerin toplamı (*cemî‘u mâ yehtâcu ileyhi’i-şey’u*)”¹⁴³ şeklindeki tanımlar, tam illetin tanımlarından bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, tam illet hakkında yapılan söz konusu tanımları eksik bulur ve daha kuşatıcı bir tarifi yapılması gerektiğini düşünür. Cürcânî’nin söz konusu tanımlarda eksik olarak gördüğü en temelde iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “toplam (*cemî‘ / cümle*)” ifadesinin tanıma dahil edilmesi, ikincisi ise “şeyin kendisinden meydana geldiği şey” şeklinde fâile nispetle bir tarifi yapılmasıdır. Cürcânî’ye göre tam illetin tanımına “toplam” ifadesinin dahil edilmesi, tam illette bir bileşikliğin gerekli olduğu vehmini uyandırmaktadır. Ancak bileşiklik her zaman gerekli değildir. Zira Meşşâî gelenekte kabul edildiği haliyle, basit cevherler söz konusu olduğunda, fâilliği

¹³⁸ Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-Arabî, 1987), IV/55.

¹³⁹ Kâtibî, *Hikmetü’l-ayn*, ed. Ali Durusoy, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 105.

¹⁴⁰ Isfehânî, *Tesdidül’l-kavâ‘id fi şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*, 353.

¹⁴¹ Ebherî, *‘Unvânü’l-Hakk ve burhânü’s-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi, Hâlis Efendi

Koleksiyonu, No: 3134, v. 39b,13-40a,2.

¹⁴² Nasîrüddîn et-Tûsî’nin tanımıdır. (Isfehânî, *Tesdidül’l-kavâ‘id fi şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*, 353.)

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/80.

herhangi bir şarta dayanmayan basit bir fail, tek başına tam illet olarak kabul edilmektedir.

[Tam illet, bir şeyin kendisine dayandığı şeylerin toplamıdır] şeklinde yapılan tanım, tam illette terkinin gerekli olduğunu hissettirmektedir. Ancak (terkip) her zaman gerekli değildir. Zira basit bir cevherin; bir gâye için fiilde bulunmayan, tesiri herhangi bir şarta dayanmayan ve tesirinde herhangi bir engelin tasavvur edilmediği basit bir failden sâdır olması mümkündür. O zaman da tam illet, hiç şüphesiz basit olmuş olur.¹⁴⁴

Kimilerine göre basit bir cevher ile fiili herhangi bir gayeye yönelik olmayan basit bir fâil tasavvur edilse dahi, söz konusu basit cevherin meydana gelebilmesi ancak bileşik bir tam illetin varlığına bağlıdır. Her halükârda tam illette bir bileşikliğin gerekli olduğunu ifade edenlere göre, ma'lûlün imkânının fâille birlikte itibarı kaçınılmaz olduğundan ma'lûle ilişkin imkân tam illete dahildir. Çünkü ma'lûlün varlığa gelişi onun imkânına bağlıdır. Söz konusu imkân nâkıs illet olup tam illetin toplamına dahildir. Bu hususa karşı çıkan Cürçânî, imkânın fâil cihetinden değil, ma'lûl cihetinden alındığını, imkânın, ma'lûlün tamamlayıcılarından olduğunu ifade eder. Ona göre fâile olan ihtiyacın illeti imkândır. İmkânla nitelenemeyen bir şeyin illeti zaten talep edilemez. Ancak mümkün bir varlığın illeti talep edilebilir. Mümküne illet talep edildikten sonra ikinci bir defa fâille birlikte imkân itibara alınmaz. Bu da ma'lûlün imkânının tam illete dahil olmayacağını gösterir.¹⁴⁵

Cürçânî'nin eleştirisine konu olan bir diğer husus ise fâile nispetle bir tanımın yapılmasıdır. Böylesi bir tanım, *Tecrîdü'l-i 'tikâd* adlı eserinde Nasîrüddîn et-Tûsî tarafından yapılmaktadır. İliyet bahsini ele aldığı fasılda Tûsî, illeti “müstakil olarak (*bi'l-istiklâl*) ya da bir şeyin kendisine eklenmesi (*bi'l-indimâm*) yoluyla kendisinden bir durumun meydana geldiği her şey (*mâ yasduru 'anhu şey'un*)”¹⁴⁶ olarak tanımlamaktadır. Varlığın öncelikle ve bi'z-zât fâile bağlı olması ve diğer nâkıs

¹⁴⁴ Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/353.

¹⁴⁵ Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/353,354.

¹⁴⁶ Isfehânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-'akâid*, II/353. *Tegrîdü'l-i 'tikâd* şârihi Isfehânî, Tûsî'nin illet tanımını, tamlik ve eksiklik terminolojisini de hesaba katarak şöyle şerh eder: “İllet, eğer tam ise müstakil olarak, eğer nâkıs ise kendisi dışında bir şeyin ona eklenmesi yoluyla kendisinden bir durumun meydana geldiği şeydir.” (Isfehânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tegrîdi'l-'akâid*, II/353.)

illetlerin aksine fâil illetin, varlık bakımından bütün ma'lûllerde sürekli bulunmasından kaynaklı olarak Tûsî, fâili merkeze almak suretiyle bir illet tanımında bulunur. Tûsî'nin, bilvâsıta illet olarak gördüğü diğer üç nâkıs illetin yanı sıra varlığın aslî ilkesi olan fâil illeti dikkate almak suretiyle yaptığı bu tanım, Cürcânî tarafından eleştirilir. Cürcânî'ye göre Tûsî'nin tarifi, zahir cihetiyle tek başına gâî, sûrî ve maddî illeti kapsamadığından eksik bir tariftir. Çünkü ma'lûlün meydana gelmesinde müessir olan ve kendisinden varlık taşan tek illet fâil illettir. Fâil illet dışındaki illetler, müessir olmadıklarından kendilerinden herhangi bir varlığın meydana gelmesi söz konusu değildir. Onlar ancak ma'lûlün, varlığında ihtiyaç duyduğu illetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Tûsî'nin tarifinde olduğu üzere, fâile nispetle yapılan bir tanım diğer üç illeti zâhir cihetiyle kapsamamaktadır. Ayrıca Cürcânî'nin, Tûsî'ye ait tam illet tanımının zâhir cihetiyle kuşatıcı bir tanım olmadığını ifade etmesi boşuna değildir. Zira şeyin kendisinden “sudur etmesi” ile özel (*hâss*) genele (*âmm*) ıtlak edilerek mecaz yoluyla illete ihtiyaç anlamı kastedilebilir. Ancak ihtiyacın kastedildiğine dair açık bir karine bulunmadığından söz konusu tanım eksik bir tanımdır.¹⁴⁷ Tam illet hakkında bahse konu olan bu iki tür tanımı eleştiren Cürcânî, kuşatıcı bir tanımın yapılması gerektiğini düşünür. Bundan ötürü Cürcânî, hem “toplam” ifadesinin tam illet tanımından çıkarılarak basit tam illeti içerecek hem de ma'lûlün illetine olan ihtiyacı merkeze alınarak diğer nâkıs illetleri de kapsayacak bir tanım yapmak ister. Bu temel hususları dikkate almak suretiyle Cürcânî, tam illetin şöyle tarif edilmesinin daha uygun olacağını ifade eder: “Tam illet, şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu ve kendisi dışında başka bir şeye dayanmadığı şeydir (*el- 'illetü't-tâmmetü, mâ yehtâcu ileyhi 'ş-şey'u ve lâ yetevekkafu 'alâ emrin hâricin 'anhu*).”¹⁴⁸ Tam illete ilişkin yapılan bu tanım kuşatıcı bir tanım olup hem basit hem de bileşik tam illeti içermektedir.

¹⁴⁷ Taşköprülüzâde, *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel*, thk. İbrahim Halil Üçer, ts., 2. (Henüz basılmamıştır).

¹⁴⁸ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II/354. *Şerhu'l-Mevâkıf*'a bakıldığında tam illetin tanımı şu şekilde yapılmaktadır: “Şeyin mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından *muhtaç olduğu şeylerin hepsine tam illet denir.*” (İtalik yazılan kısımlar İcî'ye aittir). Bu tanım, *Hâşiyetü't-Tecrid*'de Cürcânî'nin eleştirdiği “toplam/cemî” ifadesi kullanılarak yapılmış bir tariftir. Ancak *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki tanım Cürcânî'ye değil, İcî'ye ait bir tanımdır. Zira Cürcânî, söz konusu tanımın hemen akabinde “toplam” ibaresinin tam illette bir bileşimin bulunması gerektiği hissini uyandırdığını ancak bunun zorunlu olmadığını ifade ederek söz konusu tanımda eksik gördüğü noktayı açıklamaya çalışır.

Ma'lûlünü meydana getirme noktasında yeter sebep olan illet tam illet olarak tanımlanırken, ma'lûlün ortaya çıkmasında ihtiyaç duyulan şeylerin bazılarına sahip olup söz konusu nedensel yeterliliğe sahip olmayan illet ise nâkıs illet olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar ma'lûl varlığa çıkma noktasında nâkıs illete dayansa da nâkıs illetin tek başına ma'lûl varlığa çıkarması söz konusu değildir. Bu çerçevede nâkıs illetlerin neler olduğuna ilişkin meseleye gelindiğinde Cürcânî, dahili ve hârici illetler ile varlığın ve mahiyetin illetleri ayrımları üzerinden nâkıs illetleri açıklar. Buna göre nâkıs illet ya ma'lûlün bir parçası olup ma'lûle dahildir ya da onun bir parçası olmayıp ma'lûlün dışında bulunan bir illettir. Eğer ma'lûlün bir parçası ise bu ya şeyin kendisiyle bilkuvve olduğu maddî illettir ya da şeyin kendisiyle bilfiil olduğu sûrî illettir. Eğer ma'lûlün dışında ise ya şeyin kendisiyle olduğu fâil illettir ya da şeyin kendisi nedeniyle olduğu gâî illettir. Fâil ve gâye aynı zamanda varlığın illetleri iken madde ve suret hem varlığın hem de mahiyetin illetleri olarak ifade edilmektedir. İbn Sînâ tarafından mâhiyetin illetleri olarak ifade edilen madde ve suret, Cürcânî tarafından hem mâhiyetin hem de varlığın illetleri olarak belirtilmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre madde ve suret hem mâhiyetin hem de varlığın kendisine dayandığı illetlerdir. Madde ve suret, kendileri olmaksızın bir ma'lûlün varlığa gelebilmesi söz konusu olamayacağından, varlıklarında etkileri olmaları bakımından mâhiyetin yanı sıra varlığın da illetlerinden sayılmaları gerekir.

Nâkıs illetlerin bu dört illetle kayıtlanmasına karşın kimi düşünürler, söz konusu dört illetin dışında da nâkıs illetlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Örneğin kimileri şartların ve engelin yokluğunu nâkıs illetlerden saymıştır. Ancak Cürcânî, nâkıs illet oldukları öne sürülen bu ikisini illet hükmünde görmez. Çünkü ona göre şartlar ve engelin yokluğu, müstakil illetler değil, fâil illetin tamamlayıcılarındandır. Çünkü ma'lûlün varlık illeti olan fâil, ancak fâillik şartlarını kendinde topladığında ve fâilliğinin önündeki engeller ortadan kalktığında müessir olabilmektedir. Bundan dolayı şartın varlığı ve engelin yokluğu fâil illetin tamamlayıcıları olduğundan ayrıca zikredilmelerine gerek yoktur.¹⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî'de olduğu gibi bazıları şartın varlığını ve engelin yokluğunu, fâilin değil maddenin tamamlayıcılarından saymışlardır. Çünkü onlara göre sureti kabul eden madde, ancak gerekli şartlar

¹⁴⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/840,842, 844.

oluştduğunda ya da sureti almasına engel teşkil edenler ortadan kalktığında bilfiil kâbil olabilir.¹⁵⁰ Ancak her iki şekilde de şartlar ve engelin yokluğu, ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu nâkıs illetler olarak değil, fâil ya da kâbil (madde) olanın tamamlayıcıları olarak ifade edilmiştir. Ayrıca engelin yokluğunun nefsü'l-emirde herhangi bir tahakkuku ya da sübutu da bulunmamaktadır. Varlık noktasında sübûtu bulunmayanın, vücûdî bir şeyin varlığında herhangi bir tesirinin bulunması da söz konusu olamaz. Bunun yanı sıra engelin yokluğu, vücûdî bir şartı ortaya çıkarabilir. Örneğin içeriye girmeye engel teşkil eden bir kapı farz edelim. İçeri girmeye engel teşkil eden kapının ortadan kaldırılması, vücûdî bir şart olan ve kendisine nüfuz edilebilen bir boşluğu (feza) meydana getirir. Dolayısıyla engelin yokluğu her ne kadar vücûdî bir şartı meydana getirse de nefsü'l-emirde herhangi bir sübûtunun bulunmaması, başlı başına bir illet sayılmasına engel teşkil etmektedir.¹⁵¹ Bununla birlikte yokluğun müessir olamayacağı bedaheten bilinse de ma'lûlün varlığa çıkaracak olan illetin tesirinin söz konusu yokluğa dayanması mümkündür. Başka bir ifadeyle şartlar hususunda olduğu üzere engelin yokluğunun da fâil illetin tamamlayıcılarından olması ve fâilin tesirinin kendisine dayanması mümkündür. Cürcânî'nin bu hususa ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

Sonra tahkîk şudur: Aklın bedîhesi, yokluğun varlıkta müessir olmasını ve varlık vermesini mümkün görmez; fakat varlıkta tesirin, vücûdî bir şeye dayanmasını mümkün gördüğü gibi ademî bir şeye dayanmasını da mümkün görür. Buna göre şeyin, başka bir varlığa katılımının fâil, şart, madde ve suret gibi salt varlığı bakımından olması; engel gibi salt yokluğu bakımından olması -çünkü hazırlayıcı önce var sonra yok olmalıdır- mümkündür. Bu bağlamda “varlığın tam illeti mevcut olmalıdır” sözüyle kastedilen şudur: Varlığıyla katılan şey mevcut olmalıdır; yokluğuyla katılan şey, yok olmalıdır; hem varlığı hem de yokluğuyla katılan şey önce var sonra yok olmalıdır. Bu, tam illetin varlığının ve onun, ma'lûlün varlığını gerektiren olarak meydana gelişinin anlamıdır. Onun parçalarından her birinin mevcut olması gerektiğine gelince bu, ne aklın zorunluluğunun verdiği bir hükümdür ne de buna dair herhangi bir burhân vardır.¹⁵²

¹⁵⁰ Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), I/458.

¹⁵¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/846.

¹⁵² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/846.

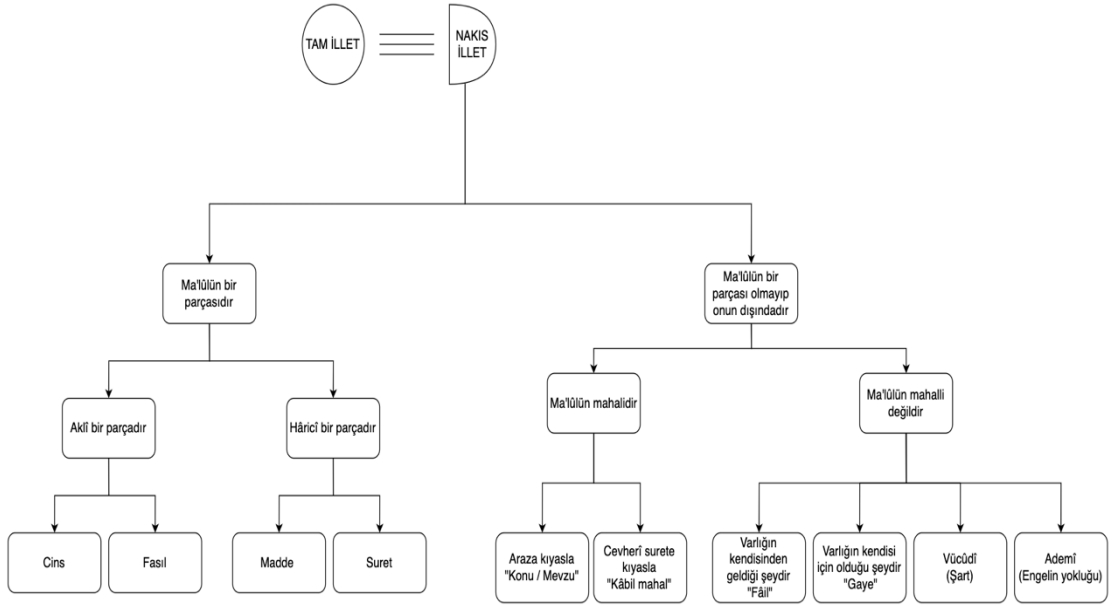
Cürcânî, ma‘lûlün varlığında ihtiyaç duyulan tam illetin cüzlerinden her birinin mevcudiyetini zorunlu görmez. Zira engelin yokluğu, hâriçte herhangi bir sübûtu bulunmasa da ma‘lûlün varlığa çıkma noktasında dayandığı toplam arasında yer almaktadır. Ancak Cürcânî’ye şöyle bir itiraz yöneltilebilir. Nâkıs illet olarak görülme de tam illete dahil olan şartlar ve engelin yokluğu, fâil ya da maddenin tamamlayıcılarından sayılmaktadır. Ayrıca fâilin ya da maddenin bilfiil illet oluşları zaten şartların tahakkukuna veya tesirin önündeki engellerin ortadan kalkmasına bağlıdır. Dolayısıyla fâil ya da maddenin bilfiil illetliğini sağlayan şartların ve engelin yokluğunun ayrıca tam illetin parçalarından sayılmalarına gerek yoktur. Çünkü fâil ya da maddenin, ma‘lûlün varlık şartı olan tam illet kapsamında değerlendirilmeleri ve nâkıs illet olarak ifade edilmeleri, söz konusu hususiyetleri elde etmelerine bağlıdır. Zira Cürcânî de “fâilden murat, fâiliyyette müstakil olmasıdır, müstakillik de ancak şartların hâsıl olması ve engelin kalkması ile söz konusu olabilir”¹⁵³ diyerek söz konusu itirazı destekler mahiyette ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla ma‘lûlün, varlığında kendisine dayandığı fâil, zaten gerekli şartları elde ettiği ve fâil olmasına engel teşkil eden herhangi bir husus bulunmadığı zaman müstakil bir illet olarak ifade edilmektedir. Bundan dolayı ayrıca engelin yokluğunun ya da şartlarının tam illete dahil edilmesine gerek yoktur.

Bazı mantıkçılara göre cins ve fasıl da ma‘lûlün kuruluşunda yer alan dâhili illetlerden sayılmalıdır. Onlar, madde ve surette olduğu gibi cins ve faslı da mahiyetin cüzleri olarak tam illet kapsamına dahil etmişlerdir. Ancak nâkıs illetlerden bahsedilirken hâriçte sübûtu bulunan illetler kastedildiğinden cins ve fasıl gibi aklî cüzler başlı başına illetlerden sayılmamıştır. Zaten cins, bir parça olarak ya da bir şey olmamak şartıyla alındığında madde olarak, fasıl da aynı itibarla alındığında suret olarak isimlendirilir. Tam illetin içeriğine ilişkin tüm bu hususlar dikkate alındığında Cürcânî, illetin asıllarını ve tamamlayıcılarını kapsayacak şekilde şöyle bir taksimde bulunur:

Sen eksik illetin kısımları hakkında şöyle diyebilirsin: Şeyin varlığında dayandığı şeyler ya onun bir parçasıdır ya da onun dışındadır. Eğer onun dışındaysa ya ma‘lûlün mahallidir ya da onun mahalli değildir. Eğer onun mahalli ise bu, araza kıyasla

¹⁵³ Cürcânî, *Hâşiyetü ’t-Tecrîd*, 355.

konudur, sadece cevherî surete kıyasla kâbil mahaldir. Eğer onun mahalli değilse ya varlığın kendisinden geldiği şeydir ya da varlığın kendisi için olduğu şeydir yahut her ikisi de değildir. Her ikisi de olmaması durumunda ya vücûdîdir ya da ademîdir. Vücûdî ise şarttır; ademî ise engeldir. Birincisi yani şeyin parçası olan ya aklî bir parçadır ya da haricî bir parçadır. Aklî parça cins ve fasıldır; hâricî parça ise madde ve surettir.¹⁵⁴



Cürcânî'nin illiyet yeterliliği bağlamında yaptığı tam-nâkıs illet ayırımına değindik. Ma'lûlün, varlığa çıkma noktasında ihtiyaç duyduğu ve kendisi dışında başka bir şeye dayanmadığı şey olarak ifade ettiği tam illetin kapsamına, nâkıs illetleri ve tamamlayıcılarını ele alarak değinmeye çalıştık. Ancak bütün ma'lûllerin varlık şartı olan standart bir tam illet bulunmadığından, kendisine ihtiyaç duyulan tam illetin kapsamı farklılaşabilmektedir. Zira basit ve bileşik varlıkların tam illeti farklılaşabildiği gibi fâilin muhtâr ya da mûcib olarak tasavvur edilmesi durumunda da tam illetin içeriği değişiklik arz edebilmektedir. Bundan dolayı hangi şartlarda nedensel yeterliliğe sahip bir tam illetin var olacağı ve tam illetin keyfiyetinin neliği gibi hususların açılmanması gerekir. Bu meseleye ilişkin gerekli açıklamayı, tam illetin basitliği ve bileşikliği meselesi üzerinden ele almaya çalışacağız.

¹⁵⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/848.

2.1.2. Basitlik ve Bileşiklik Arasında Tam İletin Keyfiyeti Meselesi

Bir önceki başlıkta ele aldığımız üzere Cürçânî tarafından tam illet, ma‘lûlün, varlığında kendisine ihtiyaç duyduğu ve kendisi dışında başka bir şeye dayanmadığı illet olarak tanımlamıştı. Bir ma‘lûlün varlığa gelebilmesi, onun tam illetinin varlığına bağlıdır. Ancak mümkün bir şeyin kendisine dayandığı ve kendisi sayesinde mevcudiyetini elde ettiği tam illetin tam olarak ne olduğu, fâil illetin hangi şartlarda nedensel bağımsızlık ve yeterliliğini elde edip ma‘lûlünü meydana getirdiği izaha muhtaçtır. Bu hususu izah sadedinde Cürçânî, basit ve bileşik cevherler ile muhtâr ve mûcib Tanrı anlayışlarını dikkate alarak şu açıklayıcı ifadeleri kullanır:

Şeyin mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu şeylerin hepsine tam illet denir. “Hepsi” lafzı, tam illette bileşim bulunması gerektirdiğini hissettirmektedir. Ancak bu zorunlu değildir. Nitekim yazarın şu sözü de bunu göstermektedir. Tam illet, bazen fâil illet olur. Bu ise varlığı dikkate alınacak bir şart veya yokluğu dikkate alınacak bir engel bulunmadığı takdirde kendisinden bir basitin sudûr ettiği mûcib fâil gibi -sudûr edenin imkânı ise ma‘lûl tarafından düşünülür ve onun tamamlayıcılarındandır, çünkü biz bir mümkün gördüğümüzde onun illetini sorarız- ya tek başına veya muhtâr fâilden sudûr eden basitte olduğu gibi gayeyle birlikte olur.

*Tam illet bazen de muhtâr fâilden sudûr eden bileşikte olduğu gibi söz konusu dört illetin toplamı olur. Bazen de mûcib fâilden sudûr eden bileşikte olduğu gibi bu dördünden üçünün toplamı olur.*¹⁵⁵

Cürçânî, kelâmî ve Meşşâî geleneğin ilâhî fâillîğe ilişkin anlayışlarını dikkate almak suretiyle tam illeti açıklamaktadır. Buna göre mûcib bir fâil tasavvur edelim. Şayet varlığa gelecek olan mümkün, maddî bir yapı arz etmeyen, varlığında herhangi bir şarta veya herhangi bir engelin yokluğuna bağlı olmayan basit bir cevher ise fâilin kendisi tek başına tam illettir. Bunun yanı sıra madde ve suretten oluşan bileşik varlıklar söz konusu olduğunda ise tam illet; fâil, maddî ve sûrî illetlerden oluşan bileşik bir yapı arz etmektedir. Çünkü fâil illet tek başına bileşik cevherlerin varlığa çıkmasında yeter sebep değildir. Bileşik cevherler söz konusu olduğunda madde ve

¹⁵⁵ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/842. *Hâşiye 'alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn'*deki tanım için bkz: Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn'* (Kazan, 1901), 95.

suret, fâil illete eklenilerek illiyet yeterliliğine sahip bir tam illet ortaya çıkarabilir. Bununla birlikte fâil mûcib olarak tasavvur edildiğinden ister basit ister bileşik cevherler söz konusu olsun gâî illet, tam illetin toplamına dahil edilmemektedir. Çünkü gaye, ancak fiilinde bir amacın bulunduğu özgür iradeli bir fâil söz konusu olduğunda tam illetin kapsamına dahil edilmektedir.

Gaye illetle ilgili söz konusu izahattan sonra zihinleri meşgul etmesi muhtemel bir meselenin aydınlatılması gerekmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Meşşâî gelenek, Tanrı'nın fiillerinde amaca kapı aralayacak bütün hususiyetleri olumsuzlamış, özgür iradeli bir Tanrı yerine zâtı gereği zorunlu kılıcı bir Tanrı anlayışı ikame etmişti. Çünkü gaye sahibi bir Tanrı'nın kabulü, zâtı gereği eksik olan ve söz konusu gayeyle yetkinleşmeyi murat eden bir Tanrı fikrine yol açacaktı. Bununla birlikte felsefî gelenekte Tanrı, fâil illet olmasının yanı sıra gaye illet olarak da ifade edilmektedir. Nitekim İbn Sînâ, *Ta'likât* adlı eserinde Tanrı'nın gaye ve fâil illeti kendi zâtında topladığını, Tanrı'nın hem fâil hem de gaye illet olarak bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶ Ayrıca İbn Sînâ, “şayet bir İlk İlet varsa, bu her varlığın ve varlıktaki her varlığın hakikatine ait illetin illeti olacaktır”¹⁵⁷ şeklinde *İşârât*'taki ifadesiyle Tanrı'nın, hem tüm varlığın illeti konumundaki fâlliğine hem de illetin illeti konumundaki gâî illetliğine işaret etmektedir.¹⁵⁸ Tanrı'nın gaye illet olarak nitelendirilmesi ilk başta, mûcib bir fâil tasavvurunda tam illete gayenin de dahil edilmesi gerektiği düşüncesini akla getirebilir. Ancak Tanrı'nın gaye illet olarak da ifade edilmesi, ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyulan tam illete dahil edilmesini gerektirmez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre gaye, mâhiyeti bakımından diğer illetlerden önce

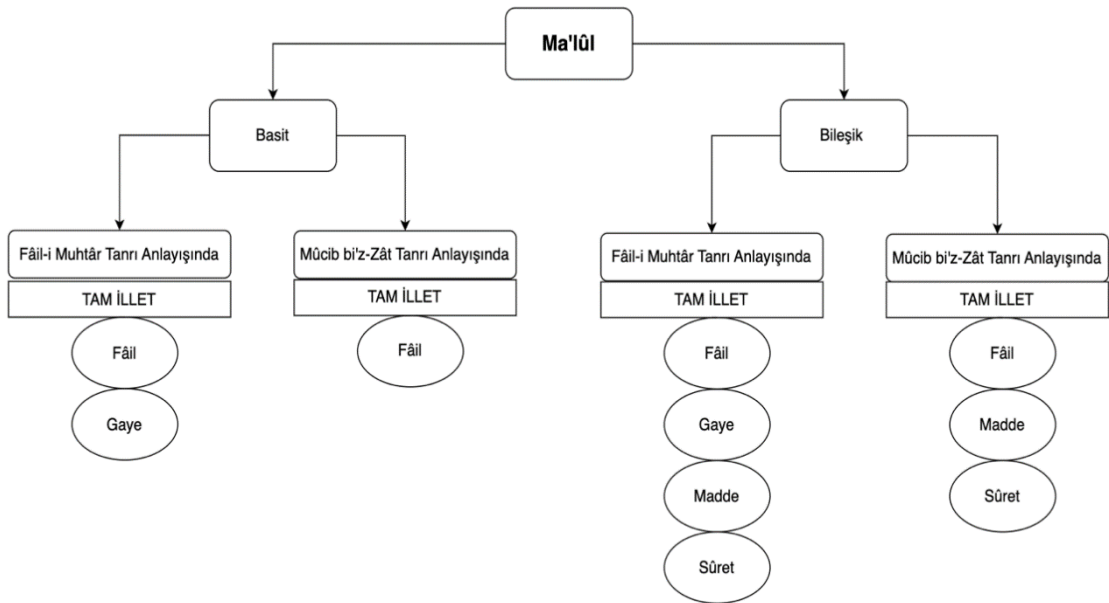
¹⁵⁶ Ta'likât'taki ifadeleri için bkz: Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik, 2010), 240.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 127.

¹⁵⁸ Tûsî, İbn Sînâ'nın bu pasajdaki ifadesini, İlk İlet'in gaye değil sadece fâil olabileceği şeklinde yorumlar. Wisnovsky, Tûsî'nin Tanrı'yı gaye illet olarak değil de sadece fâil illet olarak yorumlamasını, onun yanlış anlamasına bağlar. (Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 241.). Ancak Tûsî'nin İlk İlet'e ilişkin yorumu, *İşârât*'taki pasajı yanlış anlamasından ziyade Tanrı'nın gaye illet olarak görülmesi ertesinde ortaya çıkabilecek muhtemel problemlerden dolayı bilinçli bir tercih olarak da görülebilir. Çünkü Tanrı, gaye illet olarak görülürse fiillerini sevk eden bir gâiyet ortaya çıkabilir kaygısından dolayı Tûsî, Tanrı'ya gaye illet demekten bilinçli olarak kaçınmış olabilir. (M. Fatih Kılıç, “Tûsî'nin İlk Sebep Yorumu: O, İbn Sînâ'yı Gerçekten Yanlış mı Anladı?”, *Uluslararası 13. yüzyılda felsefe sempozyumu bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları:1, 2014), 263.)

olsa da varlığı bakımından sonradır.¹⁵⁹ Gaye, varlığını kazanmazdan evvel fâilin tasavvurunda önceden bulunur ve fâili belirli bir fiilde bulunmaya sevk eder. Ancak gâî illet ifadesi Tanrı hakkında kullanıldığında ma'lûlün, varlığa çıkmada ihtiyaç duyduğu bir illetten ziyade varlık kazandıktan sonra kendisine yönelmek suretiyle yetkinleştiği bir illet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Meşşâî gelenekte olduğu hâliyle mûcib bir fâil tasavvur edildiğinde, tam illete gaye dahil edilmemektedir.

Cürcânî, tam illetin her zaman bileşik bir yapı arz etmediğini, bazen basit bir fâilin de tam illet olabileceğini ifade eder. Çünkü eğer ma'lûlün kendisi bileşik bir yapıya sahip değilse kendisi için bir madde ve suret tasavvur edilmez. Ayrıca fâil muhtâr değilse, gaye illetin kendisi de tam illete dahil edilmez. Nihayet ma'lûlün meydana gelmesinde engel teşkil eden herhangi bir husus da yoksa fâil illet tek başına ma'lûlünü meydana getirir. Bununla birlikte zâtı gereği zorunlu kılan bir fâil değil de özgür iradeye sahip bir fâil tasavvur edildiğinde fâilin bizatihi kendisi tam illet olmaz. Muhtâr Tanrı anlayışında tam illet yapı itibariyle daima bileşiktir. Bu minvalde şayet ma'lûlün kendisi basit değil de bileşikse tam illetin kendisi fâil, gaye, madde ve suret gibi nâkis illetlerin hepsini kapsayan bileşik bir yapıya sahip olacaktır. Ma'lûlün kendisi bileşik değil de basit bir cevher ise söz konusu ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu tam illet, fâil ve gaye illetlerden oluşacaktır.



Kelâm geleneği önceki bölümlerde ifade edildiği üzere, İbn Sînâ tarafından Tanrı'yı bileşik ve muhtaç hale getirdiği iddiasıyla eleştiriye tabi tutulmuştu. Her ne kadar Tanrı'yı bileşik hâle getirdikleri ithamıyla karşı karşıya kalsalar da kelâmcılar nezdinde tam illetin her halükârda yapı itibariyle bileşik olması, Tanrı'nın zâtında da bir bileşikliği gerektirmemektedir. Çünkü Tanrı'nın bütün yönlerden bir ve hakiki basit olduğu kelâmcıların ve filozofların ortaklaşa kabul ettikleri bir husustur. Kelâmcılar, filozofların aksine ilahi sıfatların varlığını kabul edip varoluşu bu sıfatlar zemininde ele aldıkları için mümkün varlıkların vücut bulmasını da Tanrı'nın zât ve sıfatlarına bağlamışlardır. Onlara göre Tanrı, sıfatlarıyla birlikte bir ve basit olup her türlü bileşiklikten uzaktır. Bununla birlikte Tanrı'nın zâtının basitliği, tam illetin de basit olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü kelâmcılara göre sonradan varlığa gelen her şey Tanrı'nın tercih ve tahsis özelliğine sahip irade sıfatıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık bulan bir mümkünün mevcudiyeti sadece Tanrı'nın zâtına değil, zâtıyla birlikte iradesinin de varlığına da bağlıdır. Bu sebeple tam illet, Tanrı'nın zâtıyla birlikte sıfatlarını da kapsamı bakımından bileşik bir yapı arz etmektedir. Cürcânî'ye göre sıfatlarla muttasıf olan Tanrı, zâtı gereği bir ve basittir, ancak iradesi birden çok şeyi var etmeye taalluk ettiğinde O, bir yönden birliğini kaybetmektedir. Buradaki bileşiklik Tanrı'nın zâtında değil, iradesinin taalluklarında varlığa çıkmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın, zât ve sıfatlarıyla bir ve hakiki basit olduğu ancak tam illet oluşu itibariyle bir yönden birliğini kaybettiği hususu tahkike muhtaçtır. Bu bağlamda Cürcânî'nin bu hususu nasıl izah ettiğini ve hakiki birlik ile nisbî çokluğu nasıl telif ettiğini ele almaya çalışacağız. Bu aynı zamanda kelâm geleneğine dönük Tanrı'yı bileşik hâle getirdikleri şeklindeki meydana okumaya karşın Cürcânî'nin cevabını içermektedir. Nitekim Cürcânî, bu önemli meydan okumayı buradaki haliyle cevap vererek aşmaya çalışmıştır.

2.1.3. Zâtî Birlik, İlişkisel Çokluk: Cürcânî'nin Tanrısal Birlik Anlayışı

Kelâmcılar, Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetmekle birlikte, Tanrı'nın söz konusu sıfatlarla bir ve hakiki basit olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Tanrı'nın hakiki sıfatlarla tavsifinin kelâmcılar nezdinde Tanrı'nın zâtında bir bileşiklik gerektirmediği düşünülse de bu husus filozoflar tarafından pek kabul görülmemiştir. Zira İbn Sînâ

başta olmak üzere Meşşâî filozoflar, kelâmcıların ilâhî fâillik anlayışlarının eksik bir fâil portresi ortaya koyduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın zâtına ilave birtakım sıfatların kabulü, Tanrı'nın her yönden bir ve basit oluşunu ortadan kaldırmaktadır. *er-Rîsâletü'l-'arşîyye* adlı eserinde Tanrı'ya ilim, kudret, irade vb. sıfatlar atfeden İbn Sînâ, bu sıfatların ilave bir gerçekliğe sahip olmadığını, Tanrı'ya ancak izafet yoluyla atfedilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre kelâm geleneğinde kabul edildiği haliyle sıfatların İlâhî Zât'a ilave bir gerçeklikleri olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın kendisi bileşik (mürekkep) bir varlık olur ve söz konusu birliği (vahdet) de ortadan kalmış olur.¹⁶⁰ Bileşik olan her şey, kendisini varlık itibarıyla önceleyecek bir başka nedene muhtaç olduğundan, Tanrı'nın zâtında bir bileşikliğin kabulü, muhtaçlık hükmünün Tanrı hakkında da kullanılmasını gerektirecek ve Tanrı'nın zâtı gereği muhtaç olduğu kabul edilecektir. Sonuç itibarıyla filozoflara göre Tanrı'nın birliği meselesi kelâmcılar tarafından hakkıyla kavranamamış ve ortaya konulamamıştır. Tanrı'nın birliği (tevhid) gibi önemli bir meselede, kelâm geleneğine yöneltilen söz konusu eleştiriler, kelâmcıları kendi iddialarına ilişkin birtakım cevaplar üretmeye itmiştir. Bu bağlamda kelâmcılar, kendi Tanrı anlayışlarının filozoflar tarafından eksiklikle ithamına karşılık, temel ilke ve iddialarını korumakla birlikte, söz konusu ilke ve iddiaları birtakım açıklayıcı fikirler etrafında yeniden ele alıp temellendirmeye çalışmışlardır. Filozofların söz konusu ithamına ilişkin cevap niteliğinde farklı bir açıklayıcı fikrin Cürcânî tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Cürcânî Tanrı'nın, sıfatlarıyla birlikte her yönden bir ve basit oluşuna ilişkin Eş'arî geleneğin temel iddiasını sürdürmekle birlikte zât-sıfat, birlik-çokluk gibi meselelerde, filozofların eleştirilerini de dikkate almak suretiyle söz konusu iddiayı farklı bir açıklayıcı fikir etrafında temellendirmeye çalışmaktadır. Bu açıklayıcı fikir, Cürcânî tarafından şöyle ifadelendirilmektedir:

Eş'arîler Yüce Allah'a hakiki sıfatlar nispet ettiler diye Allah'ın bütün yönlerden bir ve hakiki basit olmadığını ve dolayısıyla onlara göre bu kaideye girmediğini sanmayasın. Bazen şöyle vehmedilir: Hakiki bir, eğer zâtıyla zorunlu kılan ise ondan birden fazla eserin çıkması, görüş birliğiyle, mümkün değildir. Öyleyse tartışma, ilkenin zâtıyla zorunlu kılan mı yoksa muhtâr mı olduğundadır, bu kuralda değildir.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, “*er-Risaletü'l-'Arşîyye*”, 6.

Gerçek şu ki, muhtâr fâilin iradesi veya iradesinin taalluku çoğaldığında o, bütün yönlerden bir olamaz. Dolayısıyla bu kural altına girmez. Şayet muhtârda hiçbir şekilde çoğalma varsayılmaz ise bu kurala girer ve de tartışma konusu olur.¹⁶¹

Filozoflar, bütün yönlerden bir ve basit olan bir müessirden ancak tek bir eserin varlığına gelebileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre, hakiki ya da itibarî herhangi bir sığata sahip olmayan, aynı zamanda fiili bir âlete, şarta ve kâbile bağılı olmayan hakiki bir ve basit zât söz konusu olduğunda, ondan birden çok eserin meydana gelmesi mümkün değildir.¹⁶² Dolayısıyla, bir müessirden birden çok eserin varlığına geliş, söz konusu müessirin zâtında bir bileşikliğin varlığını göstermektedir. Filozofların “birden ancak bir çıkar” şeklinde formüle ettikleri bu temel iddia, zâta ilave sıfatları kabul eden ve mümkünlerin tamamının herhangi bir aracı olmaksızın Tanrı’ya dayandığını kabul eden Eş’arî kelâmının temel kabulüyle çatışmaktadır. Buna ilaveten Cürcânî’nin de ifade ettiğı üzere, Tanrı’ya birtakım hakiki sıfatların atfedilmesi ve bütün mümkünlerin doğrudan Tanrı tarafından yaratılması, Tanrı’nın zâtında bir bileşimin varlığını gerektirmemektedir. Öte taraftan Tanrı’nın her yönden bir ve basit olduğunu ifade eden Cürcânî, akabinde irade veya iradenin taallukları çoğaldığında Tanrı’nın bir yönden birliğini kaybettiğini ifade etmektedir. Görünürde birbirine zıt olarak görülen bu ifadelerden Cürcânî’nin ne kastettiğı tahkik edilmeye muhtaçtır. Zira Tanrı’nın birlik ve basitliğı ile tanrısal iradenin çokluğa ilişkin taallukları neticesinde ortaya çıkan bileşiklik nasıl telif edilecektir?

Cürcânî, yukarıdaki pasajda kendi görüşünü aktarmadan önce bir yanlış düzeltmek istemektedir. Söz konusu yanlış, tartışma mahallinin Tanrı’nın her yönden birliğı ve basitliğı kuralından ziyade, O’nun muhtâr ya da mûcib olarak kabul edilip edilmemesiyle ilgili olduğu şeklindeki kabuldür. Zira bu görüşte olanlara göre Tanrı, muhtâr olarak kabul edildiğinde, bütün zaman ve şartlarda her yönden birliğini korusa da çokluğun kendisine dayanması mümkündür. Yani bu görüşte olanlara göre asıl mesele Tanrı’nın özgür iradesiyle fiilde bulunup bulunmadığıdır. Tanrı’nın özgür iradesiyle fiilde bulunduğu hususu kabul edildikten sonra O’nun her yönden birliğini koruduğı ifade edilse de bu durum çokluğun doğrudan kendisine dayanmasına engel

¹⁶¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/860. Benzer ifadeleri için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, II/362.

¹⁶² Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, II/362.

teşkil etmeyecektir. Cürçânî ise bu görüşün doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre Tanrı'nın bütün zaman ve şartlarda her yönden birliğini koruması halinde filozoflarca kabul edildiği üzere kendisinden tek bir eserin meydana gelmesi gerekir. Dolayısıyla tartışma mahalli, Tanrı'nın muhtâr ya da mûcib olarak kabulünden önce Tanrı'nın bütün yönlerden bir ve basit olduğu şeklindeki ilkededir. Cürçânî, Tanrı'nın sıfatlarıyla birlikte bir ve basit olduğunu, ancak iradesinin taalluku çoğaldığında bir yönden birliğini kaybettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ona göre iradenin taallukları neticesinde ortaya çıkan çokluk, İlâhî Zât'ın mutlak birliğini ve basitliğini zedelememektedir. İlk etapta anlaşılması güç görünen bu ifadeler, Cürçânî'nin, varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) hususundaki kanaatleri ele alındığında vuzuha kavuşacaktır. Zira Cürçânî tarafından filozofların eleştirilerini de dikkate almak suretiyle, sıfatlarıyla birlikte Tanrı'nın bir ve basit oluşuna ilişkin yeni bir açıklayıcı fikrin ortaya konulmasında, varlığın birliğine ve söz konusu birliğin çoklukla ilişkisine dair Ekberî geleneğin söyleminin etkili olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Cürçânî'nin bu husustaki kanaatlerine ve yukarıda alıntıladığımız pasajdaki ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine geçmeden önce, Ekberî geleneğin varlık görüşüne bu bağlamda kısaca bakılması gerekmektedir.

Bilindiği üzere filozoflar varlığı, şeylerden ikinci dereceden soyutlama yoluyla elde edilen ikinci akledilirlerden saymışlardır. Buna göre mutlak anlamda varlık, birinci akledilirlere zihinde olmaları bakımından ilişkin, hâricte herhangi bir gerçekliği bulunmayan, bununla birlikte bedaheten bilinen bir mefhumdur. Mutlak varlık, şeylere ilişip onları tahakkuk ettirmesi cihetinden derecelense de (*teşkîk*), mefhum itibarıyla tüm mevcutlara ortak olarak yüklemelenen (*iştirâk-ı manevî*) genel bir kavramdır. Varlıkla nitelenen şeyler de özel varlıkları ile (*el-vücûdü'l-hâss*) birbirilerinden ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla bütün mevcutlar arasında ortak olan bir mutlak varlık ve her mevcudun sahip olduğu özel bir varlık vardır.¹⁶³ Tanrı söz konusu olduğunda da varlığın İlâhî Zât'a zâid bir mefhum olarak bulunduğunu ifade eden filozoflar, Tanrı'nın diğer varlıklarından ayrışmasını O'nun tekil hakikatine bağlamaktadırlar. Filozofların bu husustaki kanaatleri, metafizik disiplinin muhtevasının belirlenmesi noktasında da etkili olmuştur. Zira filozoflar, Tanrı'nın varlığını hiçbir zaman

¹⁶³ Cürçânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/13.

metafiziğin konusu haline getirmemişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı başta olmak üzere bütün mevcutlar özel varlıkları ile mevcut birer hakikat olup birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bundan dolayı metafiziğin konusu “varlık olmak bakımından varlık”tır. Tanrı ise, kendinde varlığı konu edinen metafiziğin gayesi olarak ifade edilmektedir. Nitekim İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyat’da metafiziğin konusunu ele aldığı bahiste Tanrı’nın varlığının metafiziğin konusu değil, gayesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir ilmin mevzusu, söz konusu ilimde müselleme (postulat) olarak kabul edilmelidir. Bundan dolayı Tanrı’nın varlığının konu edinebilmesi, O’nun varlığının bedihî olarak bilinmesiyle mümkündür. Ancak Tanrı’nın varlığı bedihî olarak bilinmediğinden, aksine ispata muhtaç olduğundan, metafiziğin konusu olmaktan ziyade sorunu olarak durmaktadır.¹⁶⁴

Vahdet-i vücûdçu sûfilere gelindiğinde ise onlar, filozofların ve kelâmcıların Tanrı-âlem arasında kurdukları *varlıksal düalizmin* Tanrı’nın mutlak birliğine hâlel getirdiğini ifade etmişlerdir. Nitekim İbnü’l-Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde bütün fırkaları, Tanrı’nın bütün yönlerden birliğini ve mutlak basitliğini ortaya koyamamakla suçlamaktadır. Ona göre gerek İlâhî Zât’a ilâve birtakım sıfatları kabul eden Eş‘arîler, gerek bağıntı ve izafetleri kabul eden filozoflar, ‘Hakk her açıdan birdir’ şeklindeki sözlerinde tutarlı değillerdir.¹⁶⁵ Çünkü İbnü’l-Arabî ve takipçilerine göre Tanrı’nın zorunlu varlık olarak ifade edilip varlığın Tanrı’da bir nitelik mahiyetinde görülmesi zihinde bir terkibe yol açmaktadır. Ayrıca Tanrı’nın öncelikle bir hakikat olarak görülmesi ve akabinde varlıkla ilişkisinin zorunluluk şeklinde düşünülmesi, filozofların ve kelâmcıların en temel çelişkilerinden biri olarak görülmektedir. Filozoflar her ne kadar söz konusu durumu selbî izahlarla izah etmeye çalışsalar da Konevî ve takipçileri nezdinde Tanrı’nın salt basitliğini ortaya koymayı başaramamışlardır.¹⁶⁶ Bu saiklerden mütevellit İbnü’l-Arabî ve takipçileri, Tanrı’da varlık meselesini Tanrı’nın mutlak birliğine ve basitliğine hâlel getirilmeden ele alıp, birlik-çokluk ilişkisini de söz konusu basitlik etrafında yeniden ifadelendirmeye çalışmışlardır. Bu minvalde Ekberî gelenek, mutlak varlığın ikinci ma’kûllerden

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ’: Metafizik*, 4,5.

¹⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2007), I/108,109.

¹⁶⁶ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, *Metafizik; İslam düşüncesinde teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 434.

sayılmasının doğru olmadığını, mutlak varlığın hakkın bizâtihi kendisi olduğunu ifade ederek varlığın birliğini (*vahdet-i vücûd*) savunmuşlardır. Onlara göre varlığın kendilerine izafe edildiği şeyler, varlığın kendisinden ayrı ferdiyetlere sahip değildirler. Dolayısıyla varlık, mevcutlara ilişkin zâit bir mefhum olarak değil, tek bir hakikat olarak ifade edilmektedir. Mutlak varlık olarak ifade edilen, parçalanmaz ve bölünmez “bir” olan söz konusu hakikat de Tanrı’nın kendisidir. İbn Sînâ’nın “varlık olmak bakımından varlık” tabiri muhakkik sûfilerde “varlık olmak bakımından varlık Tanrı’dır” (*el-vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak*)” şeklinde ifadesini bulmuştur. İbn Sînâ’nın salt varlık¹⁶⁷ olarak ifade ettiği Tanrı, muhakkik sûfilerce bizâtihi mutlak varlık olarak ifade edilmiştir.

Varlık tek bir hakikat olup Tanrı’yla özdeş kabul edildiğinde, görünen çokluğun söz konusu birle ilişkisinin keyfiyeti nasıl olacaktır? Muhakkik sûfilerin cevabı, görünen çokluğun kendinde müstakil varlıkları olmadığı, bütün mevcutların mutlak varlığın değişik mertebelerdeki tazahürleri ve taayyünleri olduğu yönündedir. T. Izutsu’nun ifadesi ile bizâtihi gayb olan Hakk, kendisini gitgide daha somut suretlerde izhar etmektedir.¹⁶⁸ Tecellî ertesinde ortaya çıkan çokluk ise söz konusu tecellinin mazharlarından ibarettir. Buna göre mutlak varlık, tecellî edip belirli mertebelerde taayyün etmezden evvel, her türlü belirlenim ve kayıttan uzak lâ-taayyün mertebesinde bulunmaktadır. *Fusûsu’l-Hikem* şârihi Ahmet Avni Konuk, lâ-taayyün mertebesi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

¹⁶⁷ Ontolojisini zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet ayrımları üzerine kuran İbn Sînâ, zâtında varlık ve mâhiyet şeklinde bir ayrımın olmadığı Zorunlu Varlık’ı salt varlık (*el-mücerredü’l-vücûd*) olarak ifade etmektedir. Mutlak varlık ile salt varlık arasında kesin bir ayrım yapan İbn Sînâ, Tanrı hakkında salt varlık ifadesini, Tanrı’nın herhangi bir mâhiyeti bulunmayan zorunlu varlık oluşuna binaen kullanmaktadır. Yani Tanrı, yokluk başta olmak üzere bütün olumlu niteliklerden münezzeh salt varlıktır. İbn Sînâ’ya göre dikkat edilmesi gereken husus, salt varlık ifadesinin mutlak varlıkla karıştırılmamasıdır. Mutlak varlık, varlıklar arasında ortak olup, onlara yüklem yapılırken, salt varlık hiçbir şeye yüklem yapılamaz. İbn Sînâ’ya göre salt varlık olan Tanrı’nın bir mâhiyeti ve sonradan kendisine ilişkin bir varlığı bulunmadığından kendisinde herhangi bir terkip ve terkip artışı bulunmamaktadır. Mutlak varlık ise kendisinde terkip şartı aranmayan varlıktır. (İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ’: Metafizik*, II/92.)

¹⁶⁸ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemer (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 207.

Bu mertebe vücudun mertebe-i itlâkı olup, cemî‘-i nuût ve sıfât izafesinden münezzeh ve her kayıddan, hattâ kayd-ı itlaktan dahi mukaddestir. Bu mertebe Hak Teâlâ hazretlerinin künhü olup, onun fevkinde başka bir mertebe yoktur.”¹⁶⁹

Her türlü kayıttan ve nispetlerden arî bu makamsızlık makamında mutlak varlık, hiçbir şekilde taayyün göstermemektedir. Bu mertebede mutlak varlık hakkında ifadeler ancak olumsuzlama yoluyla mümkündür. Daha önce de ifade edildiği üzere muhakkik sûfiler, filozofların aksine mutlak varlığı araz mahiyetinde değil, mevcut bir hakikat olarak algılamışlar ve söz konusu hakikatin de Tanrı olduğunu ifade etmişlerdir. Mutlak varlığı aynı şekilde lâ-taayyün olarak da isimlendiren muhakkik sûfiler, mutlak varlığın her türlü nispetten ve izafetten uzak olduğunu hatta bu makamda kendisine “vücûd” dahi denilmesinin doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Muhakkik sûfiler, herhangi bir taayyün göstermemiş bu mertebeyi ahadiyyet mertebesi olarak da ifade etmişlerdir. Tanrı’nın bütün yönlerden bir ve basit olduğu bu mertebe esasında bir mertebe olmaktan ziyade, bütün mertebelerde zuhur eden Varlık’ın bir yönünü temsil etmektedir.¹⁷⁰ İbnü’l-Arabî’ye göre mutlak varlık, zuhura yönelmek suretiyle farklı mertebelerde tecelli etmiştir. Ancak mutlak varlığın çeşitli mertebelerde tecellisi, onun zuhura “meyl”i ile değil, zâtının gereği (*iktizâ-yı zâtî*) iledir. Zira bir şeye meyletmek, iradeyi gerektirir. Ancak bütün sıfatlardan ve nispetlerden olumsuzlanmış mutlak varlığa yönelmesini mümkün kılacak bir iradenin nispet edilmesi doğru değildir. Bundan ötürü mutlak varlığın kendi zatındaki gömülmüşlüğünden zuhura çıkışı, zâtının gereğidir.¹⁷¹

Lâ-Taayyün mertebesinde bulunan mutlak varlık, çeşitli mertebelerde taayyün etmek suretiyle kendisini izhar etmektedir.¹⁷² Lâ-taayyün’ün taayyün suretiyle zuhur ettiği

¹⁶⁹ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), I/12.

¹⁷⁰ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Alfa, 2017), 291.

¹⁷¹ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I/11.

¹⁷² Varlığın çeşitli mertebelerinden bahsedilirken bir hususu nazar-ı dikkatten kaçırmamak gerekir. Bu husus da söz konusu mertebelerin zamansal ve hakikî değil, keşif ve akıl cihetinden olmasıdır. Zira varlığın çeşitli mertebelere taksimi, cüz’iyyât değil külliyyât itibariyledir. Çünkü varlığın mertebelerini belli bir çerçeve içinde sınırlamak mümkün değildir. Ayrıca tüm bu mertebeler, Hakk’ın teemmülü akabinde yoktan varlığa çıkmamıştır. Mutlak varlığın tecellisi, kendisiyle birlikte kadimdir. Hudûs hatta evveliyyet ve âhiriyyet, ancak âlemdeki suretlerin fertlerine nazardır. (Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 11.)

bu mertebede mutlak varlık, kendisinde bulunan isim ve sıfatları mücmelen bilir. Yani bu mertebede ilâhî sıfatlar, zâtın aynı olup henüz birbirinden ayrılmış değıllerdir. Bu vahdet mertebesi filozofların anladığı birlik ve basitliğe tekabül etmektedir. Zira bu mertebede herhangi bir çokluk bulunmadığından filozofların ifade ettiğı “birden ancak bir çıkar” şeklindeki kaide, bu mertebe için geçerlidir.¹⁷³ İlâhî zâtın, mutlak bilinmezlikten çıkarak taayyün ettiğı bu mertebe aynı zamanda ulûhiyyet mertebesi olarak da ifade edilmektedir. Sıfatların henüz ayrı manalar olarak birbirinden ayrılmadığı ancak zâtın kendisine nispet edildiğı bu mertebede mutlak varlık, ilâh olarak tesmiye edilmektedir. Zira İbnü’l-Arabî’nin şu sözlerinde olduğı gibi eğer İlâhî Zât’ın kendisi söz konusu sıfatlardan ârî olan lâ-taayyün mertebesinde kalsaydı, ilâh olmazdı: “Eğer Zât-ı İlâhiyye bu nisebde ârî olaydı, ilâh olmazdı. Hâlbuki bu nisebi, bizim a’yânımız ihdâs etti. Binâenaleyh biz ma’lûhiyetimiz ile ilâhı ilâh kıldık.”¹⁷⁴ İbnü’l-Arabî’ye göre sıfatların tahakkukları bilinmeden söz konusu sıfatları bilmek mümkün değildir. Ona göre yaratıcı hakkında konuşmanın imkânı, O’nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçmektedir. Bununla birlikte isim ve sıfatlar hakkında bilgi sahibi olmanın yolu da söz konusu sıfatların tahakkuku neticesinde ortaya çıkan mevcutlara nazar etmekten geçmektedir. Çünkü her türlü nispet ve izâfetten yoksun mutlak varlık hakkında ancak olumsuzlama yoluyla konuşmak mümkündür. Bundan dolayı Tanrı’ya ulûhiyyetin nispet edilmesi, mutlak varlığın taayyün ettiğı vahdet mertebesinde söz konusudur.¹⁷⁵

İsim ve sıfatların mücmelen bilindiğı, vahdet ya da ulûhiyyet mertebesi olarak da ifade edildiğı taayyün-i evvel mertebesinden sonra, isim ve sıfatların birbirinden ayrıştığı taayyün-i sâni mertebesi gelir. Bu mertebelerden ikincisi olan taayyün-i sâni mertebesi, Zât-ı Ahadiyyet’in mutlak birliğinin nisbî bir çokluğa dönüştüğü mertebedir. Vâhidiyyet mertebesi olarak da bilinen bu mertebede, isim ve sıfatların gerektirdiğı bütün küllî ve cüz’î mânâların suretleri birbirinden ayrılmışlardır. Başka bir ifadeyle bu mertebe, Tanrı’nın ilmindeki a’yân-ı sâbite’nin ayrıştığı mertebedir. Zira bu mertebede taayyün eden her bir ilmi sûret, şehâdet âleminde bulunan

¹⁷³ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu’l-Vücûd)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995), 227.

¹⁷⁴ Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I/399.

¹⁷⁵ Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I/400.

mevcutların “hakikati” ve onu terbiye eden “rabb-i hass”ıdır. Söz konusu her bir ilmi sûret ise “ayn-ı sâbite” olarak ifade edilmektedir.¹⁷⁶

Muhakkik sûfilerce bütün yönlerden bir ve basit olan mutlak varlığın taayyün etmek suretiyle zuhura çıkışı, genel itibariyle yukarıda ele aldığımız şekilde ifade edilmektedir. Varlığın mertebeleri (*merâtibu'l-vücûd*) 4, 5, 6 ve 7’li tasnifler çerçevesinde ele alınmakla birlikte zikrettiğimiz ilk üç mertebe, konumuzun anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Buna göre birlik-çokluk ya da basitlik-bileşiklik meselesinde muhakkik sûfilerin çözümünün formülasyonunu, mutlak birlik-nisbî kesret şeklinde ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla ahadiyyet mertebesinde mutlak birlik söz konusu iken, mutlak varlığın taayyün etmek suretiyle zuhur ettiği vâhidiyyet mertebesinde ise nisbî bir kesret söz konusudur. Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 699/1300) de *Münteha'l-medârik* adlı eserinde, vâhidiyyet mertebesinde bir itibarla hakiki bir vahdet ve nesbî bir kesret bulunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu kesret, isimlerin çokluğudur. İlâhî isimler, varlığın zâhiridir ve varlığın belirli bir mânâ açısından taayyününü ve takayyüdünü gösterir. Bu isimler, aynı zâta işaret ettiğinden hakiki bir vahdet söz konusudur. Ancak mânâ itibariyle birbirinden ayrıştıklarından taayyünlere nispetle nisbî bir kesret ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁷ Benzer ifadeleri, Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns* adlı eserinde kullanmaktadır. Ona göre ahadiyyet mertebesinde varlığa, yaratmayı gerektirme ya da nefyetme gibi sübûtî ve selbî herhangi bir itibar ve kaydın izafe edilmesi mümkün değildir. Çünkü ahadiyyet mertebesinde İlâhî Zât’ın herhangi bir şeyle irtibatı söz konusu değildir. Yaratma eylemi, yaratmaya konu olan şeyle münasebeti gerektirdiğinden söz konusu münasebet, ahadiyyetten sonra gelen vâhidiyyet ile mümkündür. Zira vâhidiyyet, isim ve sıfatların kaynağı olup, nisbî bir kesreti ihtiva etmektedir.¹⁷⁸

İlâhî sıfatların varlığı ve sıfatların taallukları neticesinde ortaya çıkan çokluğun, Tanrı’nın birliği ve basitliği söz konusu olduğunda nasıl anlaşılması gerektiği bir

¹⁷⁶ Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)*, 237.

¹⁷⁷ Saîdüddin Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, thk. İbrahim Âsım Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), I/31.

¹⁷⁸ Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma’kûl ve'l-meşhûd*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416), 367.

problem olarak durmaktadır. Varlığın birliğini savunan muhakkik sûfiler, ahadiyyet ve vâhidiyyet ayrımları ile bir taraftan Tanrı'nın mutlak ve hakiki birliğini ortaya koymaya çalışmışlar, diğer yandan da ilâhî sıfatların ve söz konusu sıfatların taallukları neticesinde taayyün eden mevcutların nisbî bir kesret oluşturduklarını ifade etmişlerdir. Cürcânî'ye gelindiğinde ise onun, yukarıda alıntıladığımız “muhtâr fâilin iradesi veya iradesinin taalluku çoğaldığında o, bütün yönlerden bir olamaz” şeklinde zât-sıfat ilişkisine dair ortaya koyduğu bu açıklayıcı fikri, muhakkik sûfilerin varlığa ve varlığın taayyünlerine ilişkin söz konusu görüşlerinden alması muhtemeldir. Nitekim bu hususa ilişkin, *Risâletü vahdeti 'l-vücûd*¹⁷⁹, *Risâle fî vahdeti 'l-vücûd* ve *Risâle fî merâtibi 'l-mevcûdât*¹⁸⁰ adında yazmış olduğu üç müstakil risalede muhakkik sûfilerin vahdet-i vücûda ilişkin görüşlerini serdederek ve yer yer kendi kanaatlerini ortaya koyar. Bu bağlamda Cürcânî, varlığın birliği meselesinde kendinden önceki kelâmcılardan farklı bir pozisyonda yer almaktadır. Ona göre muhakkik sûfilerce ifade edildiği hâliyle varlığın birliğinden bahsedilmesi mümkündür, ancak varlık hakkında söz konusu birliğin nazarî akılla temellendirilmesi mümkün değildir. Böylesi bir birliğe ancak keşfî müşahedeyle ulaşılabilir.¹⁸¹ *Hâşiyetü 't-Tecrîd* adlı eserinde Cürcânî, varlığın tek bir hakikat oluşu ve buna da keşfî müşahedeyle ulaşılacağı hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ben şöyle derim: Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu, aklın tavrının ötesinde bir tavır olup, ona aklî münazaralarla değil, ancak keşfî müşahedelerle ulaşılabilir.”¹⁸² Benzer ifadeleri muhakkik sûfilerin varlık hakkındaki kanaatlerini ele aldığı *Risâle fî vahdeti 'l-vücûd* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir:

Muhakkik birlikçiler (muvahhidin) şöyle demektedirler: Aklın tavrının ötesinde bir tavır var ki ona aklî münazaralarla değil ancak keşfî müşahedelerle ulaşılabilir. Duyuların, aklî idrakler olan ma'kulleri idrak etmekten aciz olduğu gibi, akıl onu idrak

¹⁷⁹ Metnin kendisi için bkz: Ömer Türker, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 233-234.

¹⁸⁰ Eserin geniş bir tahlili için bkz: Eşref Altaş, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 97-127.

¹⁸¹ Türker, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, 245.

¹⁸² Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/192.

etmekten acizdir. Bu tavırda kavradık ki, Zorunlu'nun aynı olan varlığın hakikat ne küllîdir ne cüz'îdir ne geneldir ne de özeldir. Bilakis bütün kayıtlardan mutlaklıktır ve mutlaklık kaydından dahi arınmıştır. Bu, aklî ilimler erbabının tabîî küllî hakkında ifade ettiklerine benzer. O hakikat, varlıkla vasıflanan kevnî mazharlara ve mümkün mahiyetlere zuhur ve tecelli etmiştir. Öyle ki şeylerden hiçbir şey onsuz olamaz, çünkü şeylerden herhangi bir şey ondan hâlî olsa idi, varlıkla vasıflanmazdı.¹⁸³

Cürcânî, muhakkik sûfîlerin varlığa ilişkin tasavvurlarının tabîî küllî mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Bilindiği üzere mahiyetin tahakkuk türlerinden biri de tabîî küllîdir. Buna göre bulunduğu şeylerin tabiatını oluşturan, hâriçte bir mâhiyet ve suret olarak tahakkuk eden küllî bir anlam vardır. Aklî ya da mantıkî küllînin aksine hâriçte bir tabiat olarak var olan bu küllî anlam, ikinci ma'kûllerden ziyade tahakkuk etmiş bir hakikat olarak bulunmaktadır. Muhakkik sûfîlere göre varlık, tabîî küllîde olduğu üzere, bütün mevcutların kendisiyle tezahür ettiği ve hepsinde ortak olarak bulunan bir şeydir.

Cürcânî'ye göre mutlak varlık, tek bir hakikat olup çokluk libasında itibarî taayyünler ve kayıtlarla zuhur etmiştir. Çokluk, itibarî olup onun hakikatinde herhangi bir çoğalma ya da bölünme bulunmamaktadır. Çokluk tevehhümü, yalnızca ilâhî tecelli ve tenezzüller bakımındandır. Dolayısıyla söz konusu çokluk itibarî olup, nefis-i emirde tahakkuku söz konusu değildir.¹⁸⁴ Mutlak varlığın her yönden bir oluşunun yanı sıra, zuhur etmesi ertesinde çeşitli kayıtlar ve itibarî taayyünler ortaya çıkmaktadır. O halde mutlak varlığın hakikatinde bölünme, çoğalma vb. bir şey bulunmamakla birlikte, varlığın tenezzül etmesiyle birlikte ortaya çıkan taayyünî mertebelerde nisbî bir kesret ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla vahdetten nisbî bir kesretin ortaya çıkışı, tek bir hakikat olan varlığın zuhur edip müteayyin olmasıyla mümkündür. Varlığın taayyün etmesi ertesinde oluşan çoklukta ise çeşitli mertebelenme ortaya çıkar. Bu merâtib aynı zamanda mutlak birliğin nasıl nisbî bir kesrete dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Cürcânî, varlığın söz konusu taayyünî merâtibini şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁸³ Said Fûde, *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti'l-vücûd* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2013), 68-76.

¹⁸⁴ Fûde, *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti'l-vücûd*, 92-110.

Varlık, mutlak ıtlak itibariyle ele alındığında “el-ahadiyyetü’l-câmi’a (=toplayıcı teklik)” olarak isimlendirilir. Zât mertebesinde, taayyünlerin ve kayıtların kendisinde olumsuzlanması itibariyle mülâhaza edildiğinde “el-ahadiyyetü’s-sırfa (=sırf teklik)” olarak isimlendirilir. İlk tecelli ile isim ve sıfatlar mertebesine tenezzül ettiğinde ise “el-hazretü’l-vâhidiyye (=birlikse bulunuş)” ve “hazretü’l-esmâ ve’s-sıfât (=isimler ve sıfatlar seviyesinde bulunuş)” olarak isimlendirilir. Diğer mertebeye tenezzül edip, zâtın görünüşleri ve isimlerin mazharlarına tecelli ettiğinde “sâni’u’l-mahlûkât (mahlûkatın meydana getiricisi)” olarak isimlendirilir.¹⁸⁵

Cürcânî, söz konusu pasajda en temelde üç varlık mertebesinde bahseder. Birincisi *ahadiyyet* mertebesi, ikincisi *vâhidiyyet* mertebesi ve üçüncüsü de *sâni’u’l-mahlûkât* mertebesidir. Ahadiyyet mertebesi, mutlak varlığın henüz taayyün etmemiş lâ-taayyün mertebesine tekabül etmektedir. Bu mertebeye bir itibarla, yani sadece varlığın o olması bakımından alınıp, kendisinden herhangi bir şeyin olumsuzlanmadığı ya da ispat edilmediği, sadece mutlak ıtlak üzere alındığında *ahadiyyet-i câmi’a* olarak isimlendirilir.¹⁸⁶ Bu itibarda, zâtın taayyün etmesi ile taayyün etmeksizin mutlaklığı arasında herhangi bir ayrıma gidilmesi doğru değildir. Başka bir ifadeyle, hakikatü’l-hakâik olması bakımından zât ile ilk tecelli yönünden zât arasında bir başkalık yoktur. Sebebi de ahadiyyetü’l-cem’ makamı denen bu mertebenin yüceliği ve bütün tefrika mertebelerinden üstünlüğüdür.¹⁸⁷ Bununla birlikte ahadiyyet mertebesinde zâtın kendisi bütün taayyün ve kayıtlardan nefyedilmek suretiyle mülâhaza edildiğinde *ahadiyyet-i sırfa* olarak isimlendirilir. Ahadiyyet mertebesinin her iki itibarı da göz önüne alındığında bu mertebede, varlığa herhangi bir isim ya da sıfatın atfedilmesi doğru değildir. İlâhî zât, bu mertebede bütün kayıtlardan olumsuzlanmak suretiyle mutlak varlık olarak bulunmaktadır. Bununla birlikte, varlığın mutlak bilinmezlikten zuhura çıkmak suretiyle tecelli ettiği ilk mertebeye *el-hazretü’l-vâhidiyye* ya da *hazretü esmâ ve’s-sıfât* olarak isimlendirilir. Bu mertebeye, bütün niteliklerden ârî olan ahadiyyet mertebesinden sonra gelen ve isim ve sıfatların olduğu vâhidiyyet mertebesidir. Bu mertebeye hakkında Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) şu ifadeleri kullanmaktadır: Zât-ı ahadiyyetin hiçbir niteliği söz konusu değildir. Ahadiyyet makamında İlâhî

¹⁸⁵ Fûde, *Fethu’l-vedûd bi şerhi Risâleti’ş-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti’l-vücûd*, 78-81.

¹⁸⁶ Abdürrezzâk Kâşânî, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, thk. Abdulâlî Şahin (Kahire: Dârü’l-Menâr, 1992), 51.

¹⁸⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâti ehli’l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2004), 39.

Zât'ın kendisi, kendini bilmek suretiyle tecelli eder. Bu ilk tecelli akabinde zât-ı ahadiyyetin zât-ı vâhidiyyete inkılap etmesi suretiyle isim ve sıfatlar oluşur. Dolayısıyla Hazret-i vâhidiyyet, isim ve sıfatların oluşumudur.¹⁸⁸ Bu hazret-i vâhidiyyet mertebesinde sonra, isimlerin muhtelif taayyünleri neticesinde çeşitli mevcutlar ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle ilâhî isimlerin mazhar ve meclâları olan tüm mahlukat, Cürcânî'nin *Sâni* '-i *mahlûkat* olarak isimlendirdiği bu mertebede ortaya çıkmaktadır.

Tüm bu ifadeler dikkate alındığında Cürcânî'nin, “Eş‘arîler Yüce Allah’a hakiki sıfatlar nispet ettiler diye Allah’ın bütün yönlerden bir ve hakiki basit olmadığı sanılmasın, ancak Muhtâr Fâil’in iradesi veya iradesinin taalluku çoğaldığında o, bütün yönlerden bir olamaz” şeklindeki ifadesi daha anlaşılır hâle gelmektedir. Cürcânî'nin bu ifadesinin anlamı, varlığa ve varlığın mertebelerine ilişkin söz konusu ifadeleriyle ilişkilendirildiğinde şu şekildedir: Mutlak varlığın, herhangi bir taayyün göstermemiş ahadiyyet mertebesinde olumlu anlamda hiçbir niteliği yoktur. Ancak *el-hazretü'l-vâhidiyye* ve *hazretü'l-esmâ ve's-sıfât* olarak isimlendirilen ilk taayyün mertebesinde ise Tanrı'nın isim ve sıfatları ortaya çıkmaktadır. Cürcânî'nin, Tanrı'nın sıfatlarıyla birlikte bir ve basit olduğu şeklindeki ifadesi bu merteye için geçerlidir. Bu merteye, Tanrı'nın bütün yönlerden birliğe sahip olduğu bir mertebedir. Cürcânî'ye göre eğer Tanrı, bütün yönlerden bir olduğu bu mertebede kalmış olsaydı, çokluğun kendisine dayanması mümkün olmayıp filozofların iddia ettiği üzere kendisinden ancak bir şeyin sudur etmesi söz konusu olurdu. Ancak Tanrı, bir sonraki merteye olan *Sâni* 'u'l-*mahlûkât* mertebesine tenezzül ettiğinde ya da *Şerhu'l-mevâkıf*'taki ifadesiyle iradesi veya iradesinin taallukları çoğaldığında bir yönden birliğini kaybetmekte ve nisbî bir çokluk ortaya çıkmaktadır. Bu çokluk, her türlü bileşiklik ve çokluktan uzak olan Tanrı'nın zâtında değil, isim ya da sıfatlarının taalluklarında ortaya çıkmaktadır. Fergânî'nin de ifade ettiği üzere İlâhî Zât'ta, bütün isim ve sıfatlarıyla hakiki birlik söz konusu iken, sıfatların mânâ itibarıyla birbirinden ayrışması ve taalluk etmesiyle nisbî bir kesret ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz

¹⁸⁸ Abdürrezzâk Kâşânî, *Beyânü Mikdâri's-Seneti's-Sermediyye ve Ta'yini'l-Eyyâmî'l-Îlâhiyye*, (Mecmûa-i Resâil ve Müsennefât içerisinde, thk: Mecîd Hâdîzâde) (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1380), 597,598.

üzere çokluk ya da bileşiklik, Tanrı'nın zâtına nispetle değil, yaratılmışlarla olan münasebetinin söz konusu olduğu tam illet oluşuna nispetledir. Böylelikle Cürcânî, *zâtî birlik, ilişkisel çokluk* şeklinde ifade edebileceğimiz bu teorik çerçeveye, İlâhî Zât'ın mutlak birliği ve basitliği ile yaratılmışlarla olan münasebeti arasındaki dilemmayı çözmeyi hedeflemiştir.

Tüm bu açıklamalarla birlikte şu hususun nazarı dikkatten kaçırılmaması gerekmektedir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibasla ele aldığımız ifadeleri ile vahdet-i vücûd'un hakiki birlik ve nisbî çokluk söylemi arasında kurduğumuz irtibat, Cürcânî'nin vahdet-i vücûd teorisinin tüm gereklerini üstlendiği iddiasını taşımamaktadır. Nitekim genel itibarıyla Cürcânî, Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılıcı oluşu ya da âlemin ezeliliği gibi vahdet-i vücûdun birçok söyleminin aksine bir pozisyon tutar. Dolayısıyla Cürcânî'nin ifadeleriyle vahdet-i vücûd'un söylemi arasında kurduğumuz irtibattan muradımız onun, Tanrı'nın mutlak birlik ve basitliği ile yaratılmışlarla olan münasebetinde ortaya çıkan çokluk arasındaki sorunu çözmek için kendi döneminde yerleşik bir tevhid yorumu haline gelen vahdet-i vücûd söylemini bir cihetiyle bir sorunu çözmek için istihdam etmiş olmasıdır.

2.1.4. Nedensel Yeterliğe Tanrısal İradeyi Dahil Etme Teşebbüsü Olarak Gâî İletin Tam İllete Dahil Edilmesi

Kelâm ve felsefe geleneğinde tam illete ilişkin tartışmalarda kilit rol oynayan husus, gaye nedenin tam illete dahil edilip edilmeme meselesidir. Filozoflar, Tanrı'nın fiillerinde bir gayenin varlığını mutlak surette olumsuzladıklarından dolayı, ma'lûlün varlığa gelmesinde ihtiyaç duyduğu metafiziksel tam illete gayenin dahil edilmesini kabul etmemişlerdir. Çünkü filozoflara göre fiilleri gayeye yönelik gerçekleşen bir fâil, iki cihetten eksik bir fâildir. Eksikliğin birinci ciheti, fâilin söz konusu gayeyi gerçekleştirmeye yönelmesi açısından. Çünkü gayenin varlığı, bir şeyin daha evlâ ve tercihe daha lâyık oluşuna bağlıdır. Durum böyle olunca, tercihe daha lâyık ve öncelikli olan şeye yönelen fâil, söz konusu yönelimle, bulunduğu konumdan daha lâyık bir konuma geçerek zâtını yetkinleştirmeyi murad etmiş olmaktadır. Bu da onun yetkinliklerinde daha önce eksik oluşunu göstermektedir. İkinci cihet ise varlığıyla

değilse de mâhiyeti bakımından fâil illetin fâilliğini önceleyen gâî illetin, bu manada fâil illetin illiyetinin nedeni olması, fâilin illiyet yeterliliğindeki eksikliğini gösterir. Zira fâil, zâtî gereği fâil olmayıp mahiyeti itibariyle onun fâiliyyetini önceleyen bir gayeyle fâil oluyorsa bu durum fâilin zâtî gereği eksikliğine işaret eder.¹⁸⁹ İşte bu temel gerekçelerden kaynaklı olarak filozoflar, ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu tam illet kapsamına, fâil illetin illet oluşunun illeti hükmündeki gaye illeti dahil etmemişlerdir. Ancak muhtâr Tanrı anlayışına sahip olan ve tanrısal fâillığe özgü nedensel tamlığa özgür iradenin de dahil olduğunu düşünen kelâmcılar, ma'lûlün varlık illeti olan tam illetin kapsamına gaye illeti de dahil etmişlerdir.

Cürcânî'nin, tam illetin toplamına gaye illeti dahil etmesi, Eş'arî geleneğin temel öğretileri dikkate alındığında tartışmaya açık başka bir hususu gözler önüne sermektedir. O da Eş'arî gelenekte olduğu haliyle ilâhî fiillerin hiçbir şekilde amaçla (*garaz*) ta'lîl edilemeyeceğini ifade eden Cürcânî'nin, muhtâr fâil söz konusu olduğunda ise gaye illeti tam illet kapsamına dahil etmesidir. Nitekim daha önce filozoflar, Tanrı'nın fiillerinin hiçbir şekilde bir amaç içermediğini ifade ederek ilâhî fiillerden gâî illeti olumsuzlamışlardı. Cürcânî de mûcib fâil söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir fiilin gâî illetinin olamayacağını ve tam illete gâî illetin dahil edilemeyeceğini ifade etmişti. Ancak ilâhî fiillerde bir amacın bulunmadığı noktasında filozoflarla aynı kanaati paylaşan Eş'arî geleneğe mensup Cürcânî, muhtâr fâil söz konusu olduğunda ortaya çıkan fiilin bir gâî illetinin olduğunu ve tam illete gâî illetin dahil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Cürcânî'nin, ilâhî fiillerin garazla ta'lîlini kabul etmemesi ile gâî illeti tam illet kapsamına dahil etmesi zahiren bir çelişki olarak görünmektedir. Nitekim *Hâşiyetü't-Tecrîd*'deki şu ifadeleri de akılda tebellür eden soru işaretlerini haklı çıkarır vaziyettedir.

Bir fiilin sonucunda zâtî terettüple bir durum ortaya çıkarsa, söz konusu durum o fiilin gayesi olarak isimlendirilir. Eğer söz konusu durum fâilin o fiili yapmasının sebebi ise fâile kıyasla garaz, fiile kıyasla da gâî illet olarak isimlendirilir. Gâî illet, gayenin aksine düşünmeye (*reviyye*) ihtiyaç duyar. Çünkü gaye, düşünmeyle birlikte olduğu gibi düşünme olmaksızın da sabit olur. Gaye, gâî illete zıt kılınabilir ve şöyle denilir:

¹⁸⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/414.

Fiilin sonucunda zâtî bir terettüple ortaya çıkan şey, fâili o fiile sevk eden şey ise iki itibarla gâî illet ve garaz olur ancak gaye olmaz. Çünkü ilkinde (gâî illet ve garazda) fâilin şuuru ve düşünmesi gereklidir. Ancak ikincisi, fâilinin bir şuurunun bulunmadığı tabîî hareketlerde olduğu gibi ya da Ulu ve Yüce olan İlk İlke'nin fiillerinde olduğu gibi olabilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın fiilleri, Eş'arî'lere ve filozoflara göre garazla mu'allel değillerdir. Ancak fiillerinin sayısız gayeleri, fâideleri, hikmetleri ve maslahatları vardır. Gayenin varlığı, geçtiği üzere gâî illette olduğu gibi fâilin yetkinleşme arzusunda olmasını gerektirmez. Bir iyiliği amaç edinerek fiilde bulunmayan fâilin övgü ve hamdi hakketmeyeceği, dolayısıyla da her şeyden münezzeh olan Bârî Teâlâ'nın bir iyiliği amaç edinerek fiilde bulunmadığında övgüyü hakketmeyeceği ve böylece nâkıs olacağı -ki Allah Teâlâ bundan uzak olup yücedir- şeklinde vehmedilen şey kabul edilmez.¹⁹⁰

İfadelerinden anlaşılacağı üzere Cürcânî, gaye ile gâî illet arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre bir fiilin neticesinde ortaya çıkan şey, fiilin ucunda veya sonunda bulunması bakımından söz konusu fiilin gayesi olarak isimlendirilir. Bununla birlikte fiilin sonunda ortaya çıkan şey, eğer o fiilin varlık sebebi, yani fâili o fiile sevk eden bir sebep konumunda ise gâî illet ya da garaz olarak isimlendirilir. Fâile nispetle garaz olarak isimlendirilmesi, fâilin belli bir amaç doğrultusunda fiilde bulunmasına nispetledir. Gâî illet olarak isimlendirilmesi ise söz konusu fiilin kendisi için varlığa geldiği anlama nispetledir. Ancak gâî illet ile garaz itibar cihetinden farklı olsalar da zât bakımından birdir. Pasajın devamında da Cürcânî, filozoflar ile Eş'arî'lerin, ilâhî fiillerin garazla ta'lîlini kabul etmedikleri için söz konusu fiillerin herhangi bir gâî illetinin olmasını kabul etmediklerini ifade etmektedir. Çünkü Tanrı'nın fiilleri neticesinde ortaya çıkan durumlar; gayeler, hikmetler ya da maslahatlar olarak kendilerini gösterebilir de hiçbir şekilde Tanrı'yı o fiili yapmaya sevk eden sebepler olmaları söz konusu olamaz. Çünkü belli bir amacı olan her fâil, amaç edindiği şeyle yetkinleşmeyi arzular. Her amaç, yetkinliğin elde edileceği nihai duruma ilişkin bir arzunun eseri olarak varlığa gelir. Zira yukarıdaki pasajda da Cürcânî, gâî illet söz konusu olduğunda fâilin yetkinleşme arzusunun devrede olduğunu ifade eder. Tanrı için böylesi bir durumdan bahsedilemeyeceği için Tanrı'nın herhangi bir şeyi amaç

¹⁹⁰ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II/418. Benzer ifadeler için bkz: Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Risâle fi tahkiki'l-gâye*, Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 209, vr. 113b. Mevcut risalenin tahkiki Ömer Türker tarafından yapılmış olup henüz basıma girmemiştir.

edinmesi, dolayısıyla da fiilleri söz konusu olduğunda bir gâî illetin varlığından bahsedilmesi söz konusu olmaz.

Hâşiyetü't-Tecrîd'deki ifadelerinde de görüldüğü üzere Cürcânî, ilâhî fiillerin garazla ta'lîlini kabul etmeyen Eş'arî geleneğin, ilâhî fiillerin bir gâî illetinin olmasını reddettiklerini ifade etmektedir. Kendisi de eserlerinde defaatle, bir amaç doğrultusunda fiilde bulunan bir fâilin zâtı itibariyle eksik olduğunu, Tanrı'nın da zâtı gereği tam ve yetkin bir varlık olmasından dolayı herhangi bir amaca binaen fiilde bulunmasının söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Ancak bunun yanında, tam illet söz konusu olduğunda Cürcânî, fâilin muhtâr kabul edilmesi durumunda fâil ve gâî illetin ya da dört illetin tamamının tam illete dahil edildiğini ifade etmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre mûcib fâilin fiilinin bir hikmeti ve faydası olsa bile bir gâî illeti bulunmazken, ihtiyârî fiilde bulunan bir fâilde gayenin varlığı söz konusudur.¹⁹¹ Bu ifadeleri destekler mahiyette *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'da Tûsî, gâî illet ile ihtiyâr arasındaki irtibatı şöyle ifade eder: "Gaye illet, mahiyetiyle fâil illetin illet olmasının illetidir, varlığıyla ise ma'lûlün ma'lûlüdür. Gâî illet, her kasteden (kâsıd) için sabittir."¹⁹² Aynı şekilde söz konusu pasaja yazdığı şerhinde bir Eş'arî kelâmcısı olan İsfehânî, Tûsî'nin ifadelerine benzer şu ifadeleri kullanmaktadır: "Gâye, her kasteden (kâsıd) için sabittir, yani bir kasıt ve ihtiyârla fiilde bulunan her fâil için. Çünkü fâil, ancak bir amaç için belirli bir fiile yönelir."¹⁹³ Gerek Tûsî'nin gerek de İsfehânî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, fâil illetin ihtiyâr sahibi olması durumunda bir gayenin varlığından bahsedilmesi gerekir. Çünkü muhtâr fâil, bir şeyi meydana getirmeye yöneldiğinde belli bir gaye için yönelir. Herhangi bir gaye olmaksızın bir tercih ve yönelim söz konusu değildir. Cürcânî de bu temel gerekçeler dolayısıyla, muhtâr fâil söz konusu olduğunda, tam illetin toplamına gâî illetin dahil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Cürcânî'nin, ilâhî fiillerin garazla ta'lîlini ve gâî illetinin varlığını reddettiği ifadeleri ile muhtâr bir fâil söz konusu olduğunda tam illete gâî illetin dahil edilmesi gerektiğine ilişkin ifadeleri nasıl telif edilecektir? Akla şu muhtemel cevap gelebilir: Cürcânî'nin

¹⁹¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/842.

¹⁹² İsfehânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, II/414.

¹⁹³ İsfehânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, II/414.

kastı, illetin illeti konumunda görülen gâî illet değil de fiilin ertesinde tahakkuk eden eser olarak kendini gösteren gayedir.¹⁹⁴ Ancak yukarıda ele aldığımız üzere, Cürçânî, gaye ile gâî illet arasında net bir ayrım yapmaktadır. Bunun yanı sıra tam illete dahil olanların ve ma'lûlün varlığında tesiri bulunanların nâkıs illetler olduğunu ve gayenin de bu nâkıs illetlerden olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu gaye, fiilin sonucunda ortaya çıkan ve fiilin ucunda bulunan gaye değil, nâkıs illet olarak ifade edilen gâî illetin kendisidir. Durum bu olunca Cürçânî'nin ifadelerinde bir çelişki olup olmadığı henüz vuzuha kavuşabilmiş değildir. Zira *Risâle fî tekaddümi'l-'illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl* adlı eserinde Kemalpaşazâde de aynı soruna işaret eden şu ifadeleri kullanır:

Zorunluluk (icab) garazın varlığına ters olmadığı gibi aynı şekilde ihtiyar da garazın var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Muhtar, bizim kuralımıza göre Allah Teâlâ gibi-fiili amaç ile gerekçelendirilmediğinde fiili için -her ne kadar hikmet ve maslahattan hâli olmasa da illet-i gâye (gâye illeti) olmaz. Bu açıklama ile *Mevâkıf* ve şerhinde zikredilen “Gâye, sadece Muhtar Fâil için olur. Zira Mûcib (fâil) -her ne kadar fiili için hikmet ve fayda caiz olsa da- fiili için illet-i gâye olmaz” sözünün fasid oluşu açığa çıktı.¹⁹⁵

İfadelerinden de anlaşılacağı üzere Kemalpaşazâde, gayenin ister Muhtâr ister Mûcib fâil olsun, fiilleri ancak belirli amaçlar doğrultusunda gerçekleşen fâiller için söz konusu olduğunu, muhtâr fâilde mutlaka gayenin olmasına ilişkin bir zorunluluğun gerekmediğini ifade etmektedir. Cürçânî'nin hem ilâhî fiilleri amaçla gerekçelendirmemesini hem de Muhtâr Fâil söz konusu olduğunda tam illete gâî illeti dahil etmesini Kemalpaşazâde bir çelişki olarak görmektedir. Zira Cürçânî'nin ifadelerine bakıldığında ilk başta bir çelişki olarak ya da Eş'arî çizgiden bir taviz olarak

¹⁹⁴ Gaye nedeni konu edildiği makalesinde Ahmet Akgüç, kelimcilerin gayeyi, nedenin nedeni olarak gören filozofların aksine gayeyi eser üzerinde gördüklerini ifade etmektedir. Akgüç, tam illete dahil olan gayenin de bu anlamda olduğu kanaatindedir. Ancak Cürçânî'nin gaye ve gâî illet ayrımları ile nâkıs illet olarak ifade ettiği gâî illet tanımını dikkate aldığımızda, Akgüç'ün ifadelerindeki gaye, nâkıs olan gâî illete değil, fiilin sonucunda ortaya çıkan ve fiilin ucunda bulunuyor olması itibarıyla ele alınan gayeye tekabül etmektedir. Ancak buradaki mesele nâkıs olan gâî illetin kendisi ile alakalıdır. (Ahmet Akgüç, “Gaye neden ve kelam ilminde gelişim seyri”, *Elektronik sosyal bilimler dergisi* 8/30 (2009), 294.)

¹⁹⁵ Kemalpaşazâde, “*Risâle fî tekaddümi'l-'illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl*”, *Kemalpaşazade'nin risale fi tekaddümi'l-'illeti't-tamme 'ale'l-ma'lul adlı eserinin tahkik tercüme ve değerlendirilmesi*, Ahmet Cesur (Sakarya: Yüksek Lisans Tezi, 2011), s. 127.

görölme ihtimali yüksektir. Ancak açıklanmasına ilişkin birtakım güçlükler bulunsa da ifadelerin bir iç tutarlılığa sahip olduğu ve bu hususta Cürcânî'nin Eş'arî geleneğin temel ilkelerini sürdürdüğünü ifade etmek mümkündür. Cürcânî'nin sürdürdüğü söz konusu ilkeler, fâil-i muhtâr bir Tanrı anlayışı iken nedensel tamlığa ilişkin açıklamalarındaki güçlükler ise ontolojisini Meşşâî geleneğin dört illet teorisi zemininde inşa etme çabasıdır. Zira ileride değineceğimiz üzere fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda madde ve suretin tam illete dahil edilmesinde de benzer güçlükler bulunmaktadır.

Cürcânî'nin, muhtâr fâil söz konusu olduğunda gaye illeti tam illete dahil etmesinin sebebi, tanrısal iradeyi tam illete dahil etme çabasından kaynaklanmaktadır. Zira filozoflar, özgür iradeli bir Tanrı fikrinin ilâhî tamlık ilkesiyle bağdaşmayacağını ifade etmiş ve böylesi bir anlayışta Tanrı'nın eksiklikle niteleneceğini belirtmişlerdi. Ancak kelâmcılar filozofların aksine Tanrı'nın zâtî ve nedensel tamlığından ancak iradesi söz konusu olduğunda bahsedilebileceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı kelâmcılar, illiyet yeterliliği bağlamında ele alınan tam illetin kapsamına, filozofların aksine Tanrı'nın iradesini de dahil etmeye çalışmışlardır. İbn Sînâcî dört neden teorisini benimseyen ve ontolojisini bu dört neden üzerine kuran Cürcânî de iradenin temsili konumunda bulunan gaye illeti tam illete dahil ederek, Tanrı'nın nedensel tamlığının iradesiyle sağlandığını göstermeye çalışmaktadır. Ancak yukarıda ele aldığımız temel problemi göz önünde bulundurduğumuzda, Cürcânî'nin tam illet kapsamında değerlendirdiği gaye illeti hangi bağlamda ele aldığı önem arz etmektedir. Bu hususa ilişkin açıklamalar, Cürcânî'nin ifadelerinde çelişkili olarak görülen kısımların da açıklığa kavuşmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda diyebiliriz ki Cürcânî için gaye illet, Tanrı'nın iradesini önceleyecek ve yönlendirecek bir biçimde bulunmanın aksine, bizâtihi bir fiilin belirli bir tercih ve tahsise yönelik gerçekleşmesini amaçlayan bir iradenin kendisine tekabül etmektedir. Tam illet söz konusu olduğunda Cürcânî, gaye illeti fâilin tasavvurunda bulunarak fâili belirli bir fiile sevk eden, dolayısıyla da fâilin illet olmasının illeti konumunda bulunan bir anlamda ele almamaktadır. Çünkü gaye illetin bu anlamdaki kullanımına göre fâilin fiili sonucunda ortaya çıkan bir eser, varlık itibarıyla olmasa da mâhiyeti itibarıyla fiili önceler ve fâilin söz konusu fiilde bulunmasının illeti olur. Bu da Tanrı'nın fiillerinin amaçla gerekçelenmesini gerektirir

ki Cürçânî bunu kabul etmemektedir. Bundan dolayı Cürçânî'nin, fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda tam illete dahil ettiği gaye illetten kastı, fiilin sonucunda ortaya çıkan eserin, fâilin fâiliyyetinin ve söz konusu fiilin illeti konumunda olması değildir. Kastettiği şey, belirli bir eserin ortaya çıkması için fiili önceleyen bir tercih edici (*müreccih*) ve tahsis edicinin (*muhasşis*) var olmasıdır. Başka bir ifadeyle ma'lûlün varlığa çıkmada ihtiyaç duyduğu gaye illet, söz konusu ma'lûlün varlığını tercih eden ve belirli bir mâhiyette varlığa çıkmasını sağlayan iradenin kendisidir. Mûcib fâil söz konusu olduğunda böylesi bir tercih ve tahsis söz konusu olmadığı için ma'lûlün varlığında müreccih ve muhasşis aranmaz. Ancak fâilin Muhtâr olması durumunda irade, mümkün seçenekler arasından birini gaye edinmek suretiyle ona taalluk eder. Dolayısıyla fiilin sonucunda ortaya çıkan eserin kendisi, fiilin gaye illeti olarak değil, aksine gaye illet olan iradenin, varlığa çıkmasını sağladığı gayesi olarak tahakkuk etmektedir. Böylece Cürçânî, gaye illeti tam illete dahil etmekle, Tanrı'nın nedensel tamlığının sadece zâtıyla değil, zâtıyla birlikte iradesiyle de sağlandığı ortaya koymaktadır. Bu noktada gündeme gelebilecek ilâhî irade ve tercih problemini, tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alacak ve Cürçânî'nin konuyla ilgili problemleri çözmek üzere geliştirdiği özgün ilâhî tercih teorisini bu bölümde tartışacağız.

2.1.5. Zâtî ve İstidâdî İmkân Bağlamında Maddî ve Sûrî İlet

Varlığı zâtından olmayan ve sonradan meydana gelmiş varlıklar söz konusu olduğunda iki tür imkândan bahsedilir. Birincisi, mümkün varlığın mahiyetinin gereği olup ondan ayrılması imkânsız olan *zâtî imkân* iken ikincisi ise doğrudan doğruya mahiyete değil, mahiyetin dıştaki varlığına ilişkin ve bilfiil hale geldikten sonra yok olan *istidâdî imkân*dır. *Zâtî imkân*, bütün mümkünleri kapsayacak şekilde söz konusu mümkünlerin, varlık verici ilke tarafından mevcudiyetlerini (hârici varlıklarını) elde etmelerine ilişkin sahip olmaları gereken imkâna tekabül ederken, *istidâdî imkân* ise oluş ve bozuluş âlemi içinde mümkünlerin, ilâhî feyzin kendisine ulaşp onları varlık sahasına çıkarması için sahip olmaları gereken potansiyelliği ifade etmektedir. Filozoflara göre basit cevherler söz konusu olduğunda onların, Tanrı tarafından varlığa çıkarılmaları için *zâtî imkâna* sahip olmaları yeterlidir. Çünkü basit cevherler, nedensel tamlığa sahip olan Tanrı'dan, herhangi bir ön hazırlık aşamasından geçmeden

zorunlulukla varlığa gelmektedir. Ancak oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda herhangi bir mümkünün varlığa gelme noktasında *zâtî imkân* tek başına yetmez, ilâhî feyzin söz konusu mümkününe ulaşip onu varlık sahasına çıkarması için *istidâdî imkân*ın da bulunması gerekir. Kâbil olan madde belli fiziksel süreçlerden geçerek sûreti kabul edecek imkâna ulaştığında, ilâhî feyiz ertesinde söz konusu sûret kendisine yerleşerek, ne olmaya ilişkin bir imkân elde ettiyse o şey olarak ortaya çıkar.¹⁹⁶ Dolayısıyla oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda Tanrı'nın yaratıcı etkinliğini ifade eden ilâhî feyzin şeylerin somut belirleniminde etkin bir rolü yoktur. İlâhî feyiz ertesinde varlık kazanan şeyin hüviyeti, yani somut belirlenimi maddenin istidadına bağlıdır. Oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda filozofların maddî ve sûrî illeti tam illet kapsamında değerlendirmelerinin sebebi, ma'lûllerin varlığa gelme noktasında ihtiyaç duydukları bu maddî hazırlık sürecidir. Bununla birlikte Kelâm geleneği söz konusu olduğunda, ilâhî irade ve Tanrı-âlem arasında kabul edilen doğrudanlık ilişkisi ile madde-sûret teorisinin nasıl telif edileceği bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü kelâmcılar, şeyler arasında birbirini zorunlu kılacak şekilde zorunlu bir nedenselliği kabul etmemekte ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin doğrudanlığını savunmaktadırlar. Bu hususu Cürcânî şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

Bize göre şeyler arasında ne illiyet ne de şartlık ilişkisi vardır, aksine bütün şeyler, doğrudan Muhtâr'dan, herhangi bir gereklilik olmaksızın salt O'nun ihtiyârıyla çıkar.

Bu, yüce Allah'ın muhtâr olduğu kabul edildikten sonra açıktır.¹⁹⁷

Cürcânî'ye göre muhtâr bir Tanrı fikrinin kabulü, şeyler arasındaki zorunlu nedenselliğin reddini gerektirir. Ayrıca ontolojiyi madde-sûret teorisi üzerine inşa eden filozoflara göre âlemin iç işleyişi maddeye içkin kuvvetlerle sağlanmakta, şeylerin belirli niteliklerdeki mevcudiyetini sağlayan *istidâdî imkân*, bu kuvvetler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak kelâm geleneği, aracı fâil nedenlere tekabül eden bu kuvvetlerin varlığını kabul etmemiş, fiziksel olayların doğrudan doğruya ilâhî irade tarafından yaratıldığını savunmuştur.¹⁹⁸ Tüm bu hususlar dikkate alındığında

¹⁹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/756,758.. Ayrıca *zâtî ve istidâdî imkân*'ın tanımı ve tam illet meselesiyle ilişkisi için bkz: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/242.

¹⁹⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/740.

¹⁹⁸ İbrahim Halil Üçer, "Tanrı'nın Eli Nerede? Fiziksel Gerçekliğin Kuruluşunda İlâhî İnayetin Yeri Üzerine", *Gerçekliğe Yeni Bir Çağrı: Salgın Günlerinde Felsefe*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem, 2021), 143.

Cürcânî, muhtâr bir Tanrı fikrine rağmen oluş ve bozuluş âlemindeki şeylerin, varlıklarında kendilerine dayandığı ifade edilen maddî ve sûrî illeti nasıl sistemine dahil etmektedir? Meşşâîler oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların mevcudiyetini *zâtî ve istidâdî imkân* çerçevesinde ele almakta ve maddî illeti söz konusu istidâdın varlık şartı olarak ifade etmekteydiler. Ancak *istidâdî imkânı* kabul etmeyen Cürcânî, buna rağmen maddî illeti nasıl illiyet yeterliliği bağlamında ele aldığı tam illete dahil eder? Zira Cürcânî, şeylerin varlıklarında ihtiyaç duyulan imkânın yalnızca *zâtî imkân* olduğunu, filozofların aksine *istidâdî imkânı* kabul etmediklerini şu ifadeleriyle anlatır:

Onlara (filozoflara) göre bizim bu âlemimizde hâdislerin dayandığı *ilkenin feyzi geneldir* ve o, zorunlu kılıcıdır; *feyzin* ondan *meydana gelmesi*, o feyzi *çağırın özel bir istidada dayanır*. Feyizdeki *farklılık ise ancak bu feyzi kabul eden şeylerin istidadlarının farklılığı bakımındandır*. Dolayısıyla *nazar, zihni* tam bir şekilde *hazırlar ve sonuç*, o ilkeden o zihne zorunlu olarak yani aklî bir gereklilikle *feyiz eder*.¹⁹⁹

İstidâdî imkânla yapılan *bu istidlâl, filozofların fasit bir esasına dayalıdır*. Bu esas ise *muhtâr kâdirin reddi* ve zorunlu kılmanın benimsenmesidir. Onlar bu esası şu görüş üzerine bina etmişlerdir: İlkenin feyzi, bütün mümkünleri kuşatır ve dolayısıyla onun icadının, mümkünlerin bir kısmına değil de diğerine özgü oluşunun yegâne nedeni kâbillerinin istidatlarının farklılığıdır. İlerde açıklayacağız ki, ilke, ihtiyâr sahibidir, salt iradesiyle dilediğini yapar.²⁰⁰

İfadelerinden de anlaşılacağı üzere Cürcânî'ye göre filozoflar, oluş ve bozuluş âleminde bir şeyin belirli bir tarzda varlığa gelişini, kâbil olan maddenin istidâdına bağlamışlardır.²⁰¹ Bunun sebebi de basitlik ve kendine yeterlilik ilkeleri doğrultusunda zâtî gereği zorunlu kılan ve âlemin iç işleyişini vekil fâiller aracılığıyla yöneten bir Tanrı fikrinin kabulüdür. Ayrıca oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda filozoflar, fâil illeti tek başına illiyet yeterliliğine sahip olmayan nâkıs illet konumunda değerlendirmektedirler. Çünkü onlara göre bileşik bir varlığın ortaya çıkabilmesi,

¹⁹⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/332.

²⁰⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/758.

²⁰¹ İbn Sînâcî doğal istidâd teorisinin ayrıntıları için bkz: İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74.

fâilin yanı sıra madde ve suretin de bulunmasına bağlıdır. Ancak istisnasız her şeyin herhangi bir şart olmaksızın doğrudan Tanrı'nın iradesiyle ortaya çıktığını ifade eden ve Tanrı'nın bütün fâillik şartlarını tek başına kendinde topladığını ifade eden Cürcânî, neden bileşik bir mümkünün varlığa gelmesinde maddî ve sûrî illeti şart olarak görmektedir? Başka bir ifadeyle madde-suret teorisini, teorinin kendi içinde barındırdığı istidâd ve zorunluluk gibi metafizik imalarından nasıl soyutlayarak sistemine dahil etmiştir? Bu ve bunun gibi sorular Cürcânî'nin, gerek illiyet yeterliliği bağlamında tartışılan tam illet hususuna ilişkin düşüncelerinin gerekse bir bütün olarak kelâm algısının anlaşılması için hayati önem arz etmektedir. Ancak bunun öncesinde, mütekaddimûn kelâmcılarının hangi gerekçelerle madde-suret teorisini kabul etmediklerine kısaca bakmak gerekmektedir.

Kelâm geleneğine baktığımızda kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri en önemli husus, Tanrı'nın fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak oluşudur. Yani Tanrı olup biten her şeyin doğrudan fâili olarak kabul edilmektedir. Bu temel ilke doğrultusunda kelâmcılar, farklı teoriler ortaya koysalar da söz konusu teorilerin zemininde hep ilâhî âdet fikri yer almaktaydı. Erken ve klasik dönem kelâmında, söz konusu ilkeler doğrultusunda âlemin iç işleyişini temellendirmenin en iyi yolunun atomculuk üzerinden mümkün olduğu düşünülmüştür. Zira Ebü'l-Hüzeyl'in atomcu teorisi dokuzuncu yüzyıl ortalarında kelâmın en baskın teorisi olmuş ve klasik dönem Eş'arî kelâmının da hâkim teorisi hâline gelmişti.²⁰² Bu teorinin benimsenmesindeki en önemli gerekçeler, Tanrı'nın varlığının ispatı, ilâhî tenzih fikrinin temellendirilmesi, mutlak ve özgür iradesiyle fâil bir Tanrı fikrinin ispatı gibi hususlar yer almaktaydı.²⁰³

Kelâm atomculuğunun aksine Yunan atomculuğuna bakıldığında, atomların ezeli kabul edildiği, mevcutlar arasındaki farklılığın, atomlar arasındaki özellik farklılığına bağlandığı görülecektir. Örneğin Antik Yunan atomculuğunun ilk temsilcileri olan Leukippos ve Demokritos, atomların sertlik, şekil ve büyüklük gibi özelliklere sahip olduğunu ve mevcutlar arasındaki farklılıkların zemininde ise atomlara içkin hareket

²⁰² Atomculuğun İslâm düşüncesindeki konumu ve gelişimi için bkz: Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-400.

²⁰³ Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 85,86.

sayesinde söz konusu özellikler olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak kelâmcılar, atomları şekilsiz ve hareketsiz basit cevherler olarak tasavvur etmiş, mevcutlar arasındaki farklılıkları da cevherlere sonradan ilişen ve doğrudan Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle varlık bulan arazlar üzerinden açıklamışlardır.²⁰⁴ Atomculuğun özgür iradeli bir Tanrı fikri ve âlemin hudûsu gibi kelâmî ilkeleri temellendirmeye ilişkin barındırdığı imkânının yanı sıra madde-suret teorisi, aksine Tanrı'nın özgür iradesini yadsıyan ve âlemin kıdemini gerektiren bir teori olarak durmaktaydı. Bu temel gerekçelerden dolayı mütekaddimûn dönem kelâmcıları, madde-suret teorisini reddetmişlerdi. Ancak müteahhirûn döneme gelindiğinde Cürcânî gibi kimi kelâmcıların madde-suret teorisini sistemine dahil ettikleri görülecektir. Onlara göre âlemin kıdemi ve nedensel zorunluluğa ilişkin temel unsurların kaynağı, fiziksel evrenin madde-suret teorisi üzerinden açıklanması değil, Tanrı'nın mûcib olduğu şeklindeki daha üst metafiziksel kabullerdir. Nitekim Cürcânî, bir maddenin aracı fâillerle ilâhî feyzi kabule hazır bir konuma gelme durumunu Tanrı'nın mûcib ya da muhtâr olarak kabul edilmesine bağlamaktadır. Tanrı'nın muhtâr kabul edilmesi durumunda bir şeyin tanrısal ilke tarafından varlık bulması için hazırlayıcı ilkelere ve maddenin istidâdına gerek kalmayacağını ifade etmektedir. Cürcânî'nin bu hususa ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

Bu takdirde tartışma, ilkenin ya fâil-i muhtâr ya da mûcib bizzat olduğuna varmaktadır. İlke fâil-i muhtâr olunca hazırlamaya ihtiyaç yoktur. Mûcib bizzat olması halinde ise onun tesiri hazırlamaya dayanacaktır. Biz ileride ilkenin fâil-i muhtâr olduğunun delillerini zikredeceğiz ve böylece suret ve keyfiyetin, mizâcın ilkeden sudûrunu hazırladığı görüşü çürüyecektir.”²⁰⁵

Cürcânî, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kılan değil de muhtâr olduğu kabul edildiğinde kadîmlik, istidâd ve bunlardan kaynaklanan zorunluluğun da ortadan kalkacağını, böylece madde-suret teorisinin metafizik imalarından arındırılarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Cürcânî, filozofların ortaya koyduğu temel tezleri ilâhî âdet teorisine uyarlayarak kelâma taşımış ve bu haliyle sisteminde istimal etmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki Cürcânî, fiziksel evrenin yapısına ve işleyişine ilişkin gerçekliğin aklî

²⁰⁴ Çağfer Karadaş, “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife* 2/2 (2002), 85.

²⁰⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/1008.

istidlaller yoluyla kavranmasından ziyade, verili hakikatleri hâkim teori üzerinden açıklama ve temellendirme çabası gütmüş, madde-suret teorisini, fâil-i muhtâr ve ilâhî âdet fikrine uyarlayarak sistemine dahil etmiştir.

Cürcânî, oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda, fâilin muhtâr olması durumunda dahi illiyet yeterliliğinin ancak dört illetin toplamıyla sağlanacağını ifade etmişti. Yani oluş ve bozuluş âlemi söz konusu olduğunda bir şeyin varlığa gelebilmesi ancak dört illetin tamamıyla mümkündür. Ancak ay altı âlemde varlık verici ilkenin etkinliğini, içkin kuvvetlerle oluşan maddî istidâdların oluşuna bağlayan filozofların aksine kelâmcılar, Tanrı'nın nedensel tamlığa bizzât ve dâimi bir şekilde sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Cürcânî'nin tam illete ilişkin ifadelerine bakıldığında, söz gelimi maddî ya da sûrî illet bulunmadığında fâil illet olan Tanrı, illiyet yeterliliği bakımından eksik mi olacaktır? Tanrı'nın nedensel tamlığının herhangi bir kayıtlı kayıtlanamayacağını düşünen Cürcânî'nin bu sorulara ilişkin cevabının ilâhî âdet fikri üzerinden verilmesi mümkündür. Buna göre ma'lûl, varlığında madde ve surete ihtiyaç duysa da maddî hazırlık süreçleri ve akabinde maddenin suretlenip ma'lûlû varlığa çıkarması, ilâhî âdet çerçevesinde gerçekleşmektedir. Yani tanrısal yaratma, maddenin belli hazırlık süreçleri ertesinde kazandığı *istidâdî imkâna* bağlı kalmaksızın, bütün süreçlerde bilfiil müdahil olmaktadır. Başka bir ifadeyle maddî süreçler, fâilin tesirini önceleyecek bir biçimde var değildir. Aksine anbean fâil tarafından yaratılmakta ve mümkün bir şeyin varlığa gelmesinde etkili olmaktadır. Filozoflarca kabul edildiği üzere mümkün bir şeyin keyfiyetini belirleyen *istidâdî imkânı* oluşturan içkin kuvvetlerin rolü, Cürcânî tarafından doğrudan ilâhî fâilin kendisine irca edilmekte ve söz konusu süreçleri tercih ve tahsis etme rolü ilâhî iradenin kendisine verilmektedir.

2.2. NEDENSEL ZORUNLULUĞUN İPTALİ: TAM İLLET İLE MA'LÛLÜ ARASINDA NEDENSEL BİR ZORUNLULUĞUN OLMADIĞINA DAİR

Cürcânî'nin tanrısal özgür iradenin dışlandığı felsefî tamlık nosyonuna karşın, tamlığı kelâmî duyarlılıkla nasıl yeniden ele aldığını ve tam illeti tanrısal özgür iradeyi içerecek bir biçimde nasıl tanımladığını ele aldık. Buna göre bir mümkünün varlığa

gelişinde kendisine ihtiyaç duyduğu ve kendisi dışında başka bir nedene dayanmadığı şey olarak tarif ettiği tam illet, Cürçânî'ye göre Tanrı'nın zâtıyla birlikte iradesini de içermektedir. Başka bir ifadeyle Tanrı, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte tam illettir. Tam illetin bu haliyle ifade edilişi, Tanrı-âlem arasında nedensel bir zorunluluğun kabul edilip edilmemesinde önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim önceki bölümlerde ayrıntılarına değinildiği üzere, bütün sıfatları ilave bir gerçekliği bulunmayan izafi nitelikler olarak kabul eden filozoflar, Tanrı'nın salt zâtıyla nedensel yeterliliğe sahip olduğunu ve âlemle aralarında nedensel bir zorunluluğun bulunduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre ortada nedensel yeterliliğe sahip bir illet bulunduğunda ma'lûlünün de zorunlu olarak kendisinden sâdır olması ve aralarında zamansal anlamda herhangi bir fasılanın bulunmaması gerekmektedir. Ancak kelâmcılar, iradenin içerildiği bir nedensel yeterlilikten bahsettikleri için Tanrı-âlem arasında farz edilen böylesi bir zorunlu nedenselliği kabule yanaşmamışlardır. Dolayısıyla kelâmcılar açısından tam illetin bulunduğu ancak ma'lûlünün bulunmadığı bir durum söz konusudur. Cürçânî, bu hususu şu ifadeleriyle ele almaktadır:

*Biz yüce Zorunlu'nun ezelde fâilik şartlarına sahip olduğu şikkını tercih ediyoruz. Fakat O, muhtâr fâildir. Dolayısıyla fiili dilediği vakte erteleyebilir. Bu nedenle O'nun eserinin kadîm olması gerekmez. Bu, ancak O, zâtıyla zorunlu kılan olsaydı gerekirdi ki biz bunu menediyoruz.*²⁰⁶

Cürçânî, Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunma hususunda gerekli şartları ezelde taşıdığını, başka bir ifadeyle mümkün bir varlığı ortaya çıkarmak için gerekli nedensel yeterliliğe sahip olduğunu ama bununla birlikte zâtı ile fiili arasında nedensel bir zorunluluğun bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü fâil-i muhtâr olan Tanrı, sahip olduğu özgür iradesiyle fiilini dilediği vakte erteleyebilir. Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişkinin bulunmadığına dair Cürçânî'nin ifadelerinin bir benzerini Fahreddîn er-Râzî, şöyle dile getirmektedir:

Şöyle demek neden mümkün olmasın? Allah Teâlâ'nın müessir ve mûcid olmasında gerekli her şey ezelde mevcut ise söz konusu durumların arasında Allah'ın âlemi var

²⁰⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/742.

etmeyi irade edici olması neden olmasın? Çünkü Allah Teâlâ, âlemi muayyyen bir vakitte var etmeyi ezelde irade etmiş olabilir.²⁰⁷

Râzî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Tanrı, ezelî olarak nedensel tamlığa sahiptir. Ancak söz konusu tamlık içerisinde tanrısal özgür irade de bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, ezelde iradesiyle takdir yetisine sahip olduğundan âlem ile aralarında zorunlu bir nedensellikten bahsedilemez. Ayrıca Râzî'nin tam illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir nedenselliğin tesis edilmesi durumunda ortaya çıkacak problemlere dair ifadeleri de kayda değerdir. Bu minvalde Râzî, tam illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir illiyet bağı kurulduğunda, ma'lûlün yokluğunun illetin yokluğunu gerektireceğini ve bunun ilk illet olan Tanrı'ya kadar devam edeceğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Sînâ, ma'lûlün ortadan kalktığı varsayıldığında illetin de ortadan kalkması gerektiğini ifade eder. Ancak İbn Sînâ'nın buradaki kastı, ma'lûlün yokluğunun illetin yokluğunun sebebi olduğu şeklinde değil, ma'lûlün ortadan kalkmasının, illetin daha önce ortadan kalktığına delil teşkil etmesidir.²⁰⁸ Çünkü tam illet varsa, ma'lûl bulunmak zorundadır. Eğer ma'lûl ortadan kayboluyorsa bu, onu varlığa çıkaran tam illetinin ortadan kalktığını göstermektedir. “Tam illet varsa ma'lûl vardır; ma'lûl yoksa tam illet yoktur” şeklindeki şartlı öncüllerden yola çıkan Râzî, tam illet ile ma'lûl arasında kurulan zorunlu nedensel ilişkinin nasıl bir imkânsızlığa yol açtığını göstermeye çalışır. Buna göre suret ve arazların varlıkları söz konusu olduğunda, onların varlıklarından sonra yoklukları müşahade edilmektedir. Durum böyle olunca, onların yokluklarından söz konusu müessirlerin gereklerinin yokluğu söz konusu olur. Çünkü lâzımın yokluğundan melzûmun yokluğu gerekmektedir. Dolayısıyla suret ve arazların yokluğu, onların müessirlerinin yokluğunu gerektirir. Söz konusu müessirler, yokluğa kâbil olduklarından zâtı gereği zorunlu (*vâcibü'l-vücûd li-zâtihî*) varlık olmadıkları açıktır. Çünkü yokluğa kabil olanların varlıkları kendilerinden değil bir başkasından kaynaklandığına göre söz konusu müessirler ancak mümkün varlıklar olabilirler. Dolayısıyla bu mümkün müessirleri varlığa çıkaracak bir başka müessirin olması gerekmektedir. Ancak suret ve arazların yokluğu söz konusu müessirlerin yokluğunu gerektirdiği düşünüldüğünden bu müessirlerin yokluğu da aynı şekilde üstündeki müessirin yokluğunu gerektireceği belirtilmektedir.

²⁰⁷ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, IV/45-46.

²⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, IV/54.

Bu durum, ilk illet olan Tanrı'ya kadar devam edecektir. Bu husus, diğer mümkün müessirlerde olduğu üzere Tanrı'nın da mümkün kategorisine dahil edilmesi ve yokluğa kâbil olması gerektiğini ortaya koyar ki bu da imkânsızdır. Sonuç itibarıyla tam illet ile ma'lûl arasındaki zorunlu nedensel ilişkinin yol açtığı imkânsızlığı gösteren Râzî, Tanrı'nın nedensel tamlık ve yeterliliğini özgür iradeyi içerecek bir biçimde ele almakta ve Tanrı-âlem arasında zorunlu nedenselliğin olmadığını ifade etmektedir.

Cürcânî, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedenselliğin olup olmamasına ilişkin görüş farklılığının zemininde farklı Tanrı anlayışlarının yattığını düşünmektedir. Başka bir ifadeyle Cürcânî'ye göre Tanrı-âlem ilişkisine dair fikriyatı belirleyen şey, fiziksel gerçekliğe ilişkin duyuşal veriler değil, Tanrı tasavvurunu tesis eden kurucu ilkeler ve açıklayıcı fikirler şeklindeki aklî istidlallerimizdir. Ona göre kelâmcılar, Tanrı'nın özgür iradesiyle fâil olduğunu kabul ettiklerinden Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensellik fikrini kabul etmemişlerdir. Filozoflar ise kelâmcıların aksine tanrısal özgür iradeyi dışlayarak Tanrı'nın zâtından kaynaklı bir zorunlulukla âlemi varlığa çıkardığını ifade etmişlerdir. Kadîm âlemin muhtâr fâile dayanıp dayanmaması hususuyla da ilişkili olan bu meselede asıl ayrışma, Tanrı'ya özgür iradenin nispet edilip edilmemesindedir. Zira Cürcânî'nin de ifade ettiği üzere hem kelâmcılar hem de filozoflar, kadîm bir âlemin kâdir-i muhtârâ dayanmadığı, diğer taraftan kadîmin mûcib bir fâile dayandığı noktasında hemfikirdirler. Bunun sebebi de var etmeye yönelik kastın, zorunlu olarak var edilmesine kastedilen şeyin yokluğuyla birlikte oluşundan dolayıdır. Özgür iradenin kendisine kastedip yöneldiği şey zorunlu olarak yok olmak durumundadır. Çünkü mevcut bir şeyi var etmeye yönelik kast Cürcânî'nin de ifade ettiği üzere bedîhî olarak imkânsızdır.²⁰⁹ Bu hususa ilişkin Isfehânî, şu ifadeleri kullanmaktadır:

Fâilin tesirinin ma'lûlün yokluğuna bitişik olması zorunlu değildir. Zira sen başkasıyla zorunlu olanın (vâcib bi'l-ğayr) varlığının sürekli olmasının câiz olduğunu

²⁰⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/730.

öğrenmiştin. Eğer fâil muhtârsa böyle olmaz. Çünkü [muhtâr fâilin] tesirinin ademe mukârin olması zorunludur. Çünkü kasıt ancak ma‘dûmu icâda yönelir.²¹⁰

İsfehânî’nin de ifade ettiği üzere, mûcib fâil ile ma‘lûlû arasında zorunluluk ilişkisi bulunduğundan, başka bir ifadeyle, mûcib tam illet var olduğu andan itibaren ma‘lûlûnü gerektirdiğinden ikisi arasında zamansal herhangi bir fasıla bulunmamaktadır. Ancak fâil muhtâr olduğunda, ma‘lûlû ile arasında bir yokluk durumunun bulunması gerekmektedir. Bunun sebebi de özgür iradedeki kastın, ancak mevcut olmayan bir şeye yönelip onu varlığa çıkarmasıdır. Aksi takdirde var olanı oldurmak (*tahsîlu’l-hâsıl*) gibi bir imkânsızlık ortaya çıkmaktadır.

Özgür iradeli bir fâilin kabul edilmesi durumunda da tam illet ile ma‘lûlû arasında zorunlu bir nedensel ilişkinin bulunduğunu ve ma‘lûlûn, tam illetinden geri kalamayacağını ifade edenler de olmuştur. Bu görüşü *Telhîsu Tehâfûti’l-Hukemâ* adlı eserinde dile getiren Mehmet Emin Üsküdârî, irade sıfatıyla birlikte iradenin taallukunu da tam illet kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre kadim iradenin ezelde âlemin varlığına muayyen bir vakitte taalluk etmesi mümkündür. Bu husus, ma‘lûlûn tam illetinden geri kalmasını gerektirmez. Çünkü iradenin ma‘lûlûn varlığına taalluku da tam illetin cüzlerinden biridir.²¹¹ Bu aynı zamanda, ma‘lûlûn imkân üzere kalıp varlığa çıkamayışının, onun tam illetinin tahakkuk etmemesine bağlı olduğunu göstermektedir. Ancak Üsküdârî’nin kelâmî duyarlılıkla özgür iradeyi nedensel tamlık ve yeterliliğe dahil etme teşebbüsü, filozofların karşı argümanlarını destekler mahiyette bir neticeye varmaktadır. Çünkü ezeli iradenin hadis taallukunun tam illetin cüz’ünden sayılması demek, Tanrı’nın nedensel tamlık ve yeterliliğinin –ister zamansal ister zâtî olsun– hadis bir duruma bağlı olduğu sonucunu doğurur. Buna göre bir mümkünün varlığa çıkmasında ihtiyaç duyduğu nedenin nedensel anlamdaki yeterliliği iradenin ona taalluk etmesine bağlı ise, iradenin kendisine taalluk etmemesi durumunda söz konusu nedenin nedensel anlamdaki yeterliliğinden bahsedilemez. Bu durum, Tanrı’nın tam illetliğinin hâdis bir duruma bağlı olduğunu gösterir ki bu da ittifakla kabul edilmemektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın nedensel anlamdaki tamlığı ve

²¹⁰ İsfehânî, *Tesdîdül’l-kavâ ‘id fi şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*, II/357.

²¹¹ Mehmet Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfûti’l-Hukemâ*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 90.

yeterliliği, ma'lûlün varlığına ya da yokluğuna bağlı değildir. O ezelde söz konusu tamlığa sahiptir. Dolayısıyla Üsküdârî ve onun gibi düşünenler tarafından ifade edildiği haliyle iradenin taallukunun tam illet kapsamında değerlendirilmesi doğru görülmemektedir. Tanrı, ezelde zâtî ve sıfatlarıyla nedensel anlamda tam ve yetkin olarak bulunmaktadır.

Yukarıda izah ettiğimiz meselenin hakkıyla kavranabilmesi ve iradeli bir tam illetin mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesi için irade ve kudret sıfatının iki taallukundan bahsedilmesi önem arz etmektedir. Kelâm geleneğinde irade ve kudret sıfatı söz konusu olduğunda *sulûhî* ve *tencîzî* olmak üzere iki ayrı taalluktan bahsedilir. Sulûhî taalluk, kadîm olup kudret sıfatının var ya da yok etmeye, irade sıfatının da tahsise yönelik ezelde sahip olduğu yetkinliği (*salâhiyyet*) ifade eder. Buna göre sulûhî taalluk, irade sıfatı söz konusu olduğunda ezelde mümkün seçenekler arasında tercih yapmaya yönelik sahip olunan yetkinlik anlamına gelirken, kudret sıfatı söz konusu olduğunda ise iradenin tercihi doğrultusunda var ya da yok etmeye yönelik ezelde sahip olunan yetkinlik anlamına gelmektedir. Tencîzî taalluk ise kendi içinde kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm tencîzî taalluk, irade sıfatına hususi olup, Tanrı'nın eşyayı ma'lûm vakitlerde var etmeye yönelik ezeli kastını ifade ederken, hâdis tencîzî taalluk ise mümkünlerin kudret ve iradede ma'lûm vakitlerde sudur etmesini ifade eder.²¹² Dolayısıyla sulûhî ve tencîzî taalluka ilişkin ifadeler göz önünde bulundurulduğunda ma'lûlün tam illetine dahil edilen iradede kasıt, sulûhî taalluk seviyesindeki iradedir. Başka bir ifadeyle henüz sulûhî taalluk seviyesindeyken iradeli bir tam illetten bahsedilmektedir. Sulûhî taalluk, iradenin tercih yapmaya ilişkin sahip olduğu yeterliliği ifade ettiğinden ve henüz tencîzî taalluk söz konusu olmadığından, tam illet ile ma'lûl arasında nedensel bir zorunluluk ilişkisinden bahsedilemez. Bu minvalde Tanrı söz konusu olduğunda O'nun, iradesinin kadîm tencîzî taallukuyla birlikte tam illet olduğuna yönelik yorumlar doğru değildir. Çünkü her ne kadar irade söz konusu olduğunda kadîmliğinden bahsedilse de tencîzî taalluk, sulûhî taalluktan sonra gelmesi bakımından zâtî anlamda hâdistir. Tanrı'nın nedensel anlamdaki

²¹² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), V/25; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (nşr. Muhammed Ali Beyzavî), Beyrut, 1422/2002, II/44.

yeterliliğinin hâdis bir duruma bağlı olması, O'nun evvelemirde nâkıs bir illet olduğu anlamına gelir ki bu da kabul edilebilir bir durum değildir. Buna ilaveten Tanrı'nın mûcib bi'z-zât değil de mûcib bi'l-ihitiyâr olduğu şeklindeki ifadeler de tam illete dahil edilen iradenin sulûhî taalluku değil tencîzî taalluku söz konusu olduğunda geçerlidir. Dolayısıyla tam illete dahil edilen iradeden murat, mümkün seçenekler arasından birine yönelik tercihin gerçekleşmesi (*tencîz*) değil, mümkün seçenekler arasında tercih yapmaya ilişkin sahip olunan yetkinliktir (*sulûhî*).

Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda kimi kelâmcılar, ister muhtâr isterse de mûcib olarak kabul edilsin, kadîm âlemin bir fâile dayanmasının mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu husus aynı zamanda tam illet ile ma'lûlû arasında bir yokluk durumunun bulunmasının zorunlu olmadığı anlamına gelmektedir. Kadîmin muhtâra dayanmasının mümkün olduğu görüşünü Âmidî'ye nispet eden Îcî, Âmidî'ye göre bir kasıtle var etmenin ma'lûlû öncelemesi ile zorunlulukla var etmenin öncelemesi arasında bir fark bulunmadığını ifade etmektedir. Buna göre zorunluluk yoluyla bir ma'lûlû meydana getirmedeki öncelik nasıl zâtî olup zamansal bir öncelik değilse, kasıtle var etmedeki öncelik de aynı şekilde zamansal değil, zâtî bir önceliktir.²¹³ Ancak gerek Cürcânî'nin gerek de Isfehânî'nin ifadelerinde beyan edildiği üzere özgür iradeye mündemiç olan kastın, var olanı varlığa çıkarmaya yönelmesi (*tahsîlu'l-hâsıl*) imkânsızdır. Çünkü kasıt, ancak olmayan bir şeyi oldurmaya yönelik ortaya çıkar. Bunun yanı sıra kimi kelâmcılar da kadîmin ister muhtâr ister mûcib olarak kabul edilsin bir fâile dayanmadığını, fâilden hiçbir surette kadîm bir şeyin sudur etmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim Gazzâlî, *Tehâfüt* adlı eserinde nedensel yeterliliğe sahip gerçek bir fâilin ancak iradeli bir varlık olduğunu ve fâilliğin iradesiz varlıklara ancak mecaz yoluyla yükümlendiğini ifade etmektedir.²¹⁴ Çünkü *Tehâfüt*'teki ifadelerinde belirttiği üzere Gazzâlî'ye göre âlemin ezeli olarak kabul edilmesi, onun kendi kendine yeterliliğini

²¹³ Kübra Sümeyye Çamur, Râzî, Âmidî ve Tûsî özelinde yazdığı tezinde Âmidî'ye nispet edilen söz konusu görüşün, *Ebkâru'l-efkâr* adlı eserindeki birtakım gerekçelerden yola çıkarak doğru olmadığını ifade etmektedir. Bkz: Kübra Sümeyye Çamur, *Müteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib Bi'z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 48-50.

²¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 60.

ve aşkın bir varlığa ihtiyaç duymadığını göstermektedir. Nitekim Leen E. Goodman'ın ifadesiyle Gazzâlî'ye göre âlemin ezeliği varsayımı tüm teistik argümanları imkânsız hale getirmektedir.²¹⁵

Gazzâlî'nin *Tehâfût*'teki ifadeleri Cürcânî tarafından pek kabul görülmez. Çünkü Cürcânî'ye göre kelâmcılar ile filozoflar arasındaki tartışmanın odak noktası filozofların, kadîmin fâile dayanmasını mümkün görüp kadîm bir âlemin Tanrı'ya dayandığını düşünmeleri, buna karşılık kelâmcıların da kadîmin fâile dayanmadığını düşünüp âlemin hadisliğini savunmaları değildir. Meselenin odak noktası, Tanrı'nın nasıl bir fâil olarak tasavvur edildiğinde düğümlenmektedir.²¹⁶ Cürcânî'nin bu ifadeleri, tezin başında ele aldığımız metodolojik çerçeveye işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir. Buna göre hudûs ya da sudûr gibi İslâm düşünce geleneklerinin betimleyici bilimsel teorileri arasındaki farklılığın zemininde, Tanrı tasavvurlarına ilişkin kurucu ilkelerin hangi açıklayıcı fikirler düzleminde ele alındığı yatmaktadır. Bu bağlamda İlâhî Fâil'in nedenliliğinin “mûcib” açıklayıcı fikri etrafında ele alınması gerektiğini düşünen filozoflar, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensel ilişkinin bulunduğu bir teorik çerçeve tesis ederken, söz konusu ilkenin “muhtâr” açıklayıcı fikri etrafında daha doğru ve tutarlı ortaya konulabileceğini düşünen kelâmcılar, Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedenselliğin bulunmadığı bir teorik çerçeve ortaya koymuşlardır. Bu hususlar dikkate alındığında, Cürcânî'ye göre tam illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir illiyet bağının kurulup kurulmaması ve tam illetin zorunlu olarak ma'lûlünü gerektirip gerektirmeyeceği hususundaki farklılık, kurucu ilkeler katmanında değil, açıklayıcı fikirler katmanında düğümlenmektedir.

İbn Sînâ, kelâmcılarca savunulduğu haliyle özgür iradeli bir Tanrı anlayışını eksiklikle itham etmişti. Çünkü ona göre zâtî tamlık aynı zamanda ma'lûlünü zorunlu kılan nedensel tamlık ve yeterlilik anlamına gelmekteydi. İbn Sînâ'nın özgür iradeli bir Tanrı anlayışını eksiklikle ithamına karşılık Cürcânî, nedensel tamlığı kelâmî duyarlılıkla yeniden ele almış ve Tanrı'nın zâtî ve nedensel tamlığını özgür iradeyi

²¹⁵ Lenn E. Goodman, “Ghazâlî's Argument from Cration”, *Cambridge University Press* 2/1 (1971), 67.

²¹⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/730.

içerecek bir biçimde tanımlamıştır. Ancak iradenin nedensel tamlığa dahil edilmesi ve tamlığın bu haliyle yeniden vazedilmesi önemli bir husus olsa da tek başına yeterli değildir. Çünkü şu soru hâlâ güncelliğini korumaktadır: Zâtı, fiilini zorunlu kılmayan ve tercih özelliğini haiz bir iradeye sahip olan Tanrı'nın tercihini yönlendiren şey nedir? Başka bir ifadeyle, tercihi mümkün seçenekler arasında Tanrı'yı belirli bir seçenek doğrultusunda tercih yapmaya iten sebep nedir? Dolayısıyla tam illetin iradeyi içerecek bir biçimde vazedilmesi filozofların eleştirilerini tamamıyla bertaraf etmeye yetmemekte, tercih meselesi gibi daha büyük bir problemi ortaya çıkarmaktadır.

BÖLÜM III: İLÂHÎ TERCİH SORUNU

Bütün yaratıcılık vasıflarını (müessir olmada gerekli bütün tesir şartlarını) kendinde toplamış bir Tanrı ile içinde bulunduğumuz gerçeklik küresi (âlem) tasavvur edildiğinde aklımızı birtakım sorular meşgul eder. Söz konusu âlem ile Tanrı arasındaki ilişkinin keyfiyeti nedir? Âlem, Tanrı'dan zorunluluk yoluyla mı yoksa özgür iradesinin bir tercihi neticesinde mi varlık bulmuştur? Bu sorunun cevabı, Tanrı'ya ilişkin tasavvuru çevreleyen irade kurucu ilkesinin ve söz konusu ilkeye dair ortaya konulan açıklayıcı kavramsal bileşenlerin anlaşılmasıyla yakından ilgilidir. İlk bölümde ele aldığımız üzere irade, Müslüman düşünürlerin Tanrı tasavvurunda kurucu ilkelerden biri olarak vazedilmiştir. Nitekim hem kelâmcılar hem Meşşâî filozoflar hem de mutasavvıflar, Tanrı'nın bir iradeye sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak söz konusu iradenin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında farklı tutumlar sergilemişlerdir. Tanrısal iradeyi ilâhî ilmin izafî bir görünümü olarak ele alan ve söz konusu ilkeyi *rıza* fikri çerçevesinde açıklayan İbn Sînâ, şeylerin yaratılmasında ilmin taallukunu yeterli görmüş ve yaratılışın Tanrı'nın zâtına ve ilmine muvafık olarak gerçekleşmesinin aynı zamanda Tanrı'nın iradesi ve rızası olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu husus iradenin, ilâhî ilimden bağımsız bir mefhuma ve taalluka sahip olmadığını göstermektedir. Tanrısal basitlik ilkesi gereği ortaya konulan böylesi bir tanrısal irade kurgusu, ikinci bölümde ele aldığımız üzere, zorunlu bir nedenselliğin kapısını aralamıştır. Buna göre nedensel tamlığa sahip bir zât varsa, eserinin ondan zorunluluk yoluyla ortaya çıkması gerekmektedir. Ma'lûlün, tam illetinden geri kalamayacağı ilkesinin filozoflarca savunulması, tanrısal iradenin tercihi dışlayan bu yorumuyla yakından ilgilidir. Çünkü İbn Sînâ'nın tanrısal irade anlayışı, kelâm geleneğinde kabul edildiği haliyle mümkün seçenekler arasında tercih yapmaya imkân tanımamaktadır. İbn Sînâ, bir taraftan sıfatlar meselesinde kelâmcılardan ayrışmakta ve iradeyi ilâhî ilimden bağımsız görmemekte –ki bu Tanrı'nın bilmesinin aynı zamanda yaratması anlamına geldiğini göstermektedir– diğer taraftan da tercihin eksikliğe delâlet ettiğini ifade etmektedir. Sebepsiz bir tercihin (*tercih bilâ müreccih*)

imkânsız olduğunu ve her tercihin ancak bir sebebe ve amaca binaen ortaya çıktığını ifade eden İbn Sînâ, amaç doğrultusunda fiilde bulunmanın eksikliğe işaret ettiği gerekçesiyle tanrısal iradede tercih mefhumunu dışlamaktadır.²¹⁷ Dolayısıyla nedensel tamlığa sahip olan Tanrı'dan âlem, zorunluluk yoluyla meydana gelmektedir.

İlâhî tercih meselesi filozoflardan ziyade kelâm geleneğini bağlayan bir husus olarak durmaktadır. Nitekim ilâhî tercihi dışlayan ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi nedensel zorunluluk fikri üzerine kurgulayan filozofların aksine kelâmcılar, Tanrı'nın tercih etme özelliğine sahip özgür bir iradeye sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Birinci bölümde ayrıntılarıyla ele aldığımız üzere kelâmcılar, zâtı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) Tanrı anlayışına karşın bütün dönemlerde özgür iradesiyle dilediğini tercih eden (*fâil-i muhtâr*) bir Tanrı anlayışını savunmuşlardır. Kelâm geleneğine mensup olması hasebiyle Cürcânî de Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda, tam illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir nedensel ilişkiyi kabul eden Meşşâî geleneğin aksine, kelâmî geleneğin üzerinde uzlaştığı özgür irade ve tercih söyleminden yana tavır almıştır. O da tam illet olan Tanrı ile ma'lûl olan âlem arasındaki ilişkinin zorunluluk üzerine değil, tercih üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Ancak önceki bölümde ele alındığı üzere, Tanrı'nın nedensel tamlığının özgür iradeyi içerecek bir şekilde tanımlanması ve Tanrı'nın özgür iradesine yer açılması İbn Sînâcı geleneğe karşı bir başarı olarak dursa da ilâhî tercihin keyfiyeti gibi daha girift bir meseleyi miras bırakmıştır. Zira Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensellik fikri kabul edilmeyip tercihe imkân tanıyan tanrısal özgür irade kabul edildiğinde, tercihin neye binaen gerçekleştiği ve söz konusu tercihi yönlendiren herhangi bir sâikin olup olmadığı şeklinde daha tartışmalı bir meseleyle karşı karşıya kalınmaktadır.

²¹⁷ İbn Sînâ'ya göre her irâdî hareket, mutlaka bir sebebe dayanmaktadır. Söz konusu sebepleri, yakın, uzak ve en uzak şeklinde ayıran İbn Sînâ, yakın sebebin organlardaki kas, uzak sebebin arzu gücü ve en uzak sebebin ise tahayyül ve düşünme (nutk) idrak güçleri olduğunu ifade eder. Tahayyül ve düşünme, arzu gücünün; arzu gücü de fiziksel hareketi doğuran kasların sebebidir. Tahayyül ertesinde insanda bir düşünce hasıl olur. Akabinde arzu gücü devreye girer. Arzu gücü, söz konusu düşünceyle irtibatlı olarak amacını gerçekleştirmek için organlardaki gücü harekete geçirir. Organlardaki bu hareket ettirici güç de arzu edileni yapma noktasında ortaya çıkan hareketi meydana getirir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre her irâdî hareket, mutlaka bir arzunun eseri olarak ortaya çıkar ve tüm arzuların da kendisine yöneldiği bir gayesi vardır. (İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II/31,32.)

İslâm düşüncesinin teşekkülünden günümüze değin düşünürlerin zihinlerini meşgul eden ve hâlâ da etmekte olan ilâhî tercih sorunu ele aldığımız bu bağlam çerçevesinde ortaya çıkmış ve tartışmaya konu olmuştur. Bu bölümde amaçlanan şey, Cürcânî'nin ilâhî tercih meselesinde, önceki düşünürlerden farklı olduğunu düşündüğümüz kendine özgü pozisyonunun ve çözümünün ortaya konulmasıdır. Bunun için de tercih meselesini önceleyen birtakım metafiziksel meselelerin izaha kavuşması gerekmektedir. Bunların başında ise varlık-mahiyet ilişkisi ve mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı (*mec'ûliyet*) meselesi gelmektedir. Yaratmanın mutlak yokluktan mı yoksa mümkün mahiyetlere varlık giydirmek suretiyle mi gerçekleştiği hususu, ilâhî tercih meselesinin anlaşılması noktasında önemlidir. Önem arz eden nokta ise neyin tercihe konu olduğudur. Bunun için öncelikle varlık ve mahiyet ilişkisini ve mahiyetlerin ontolojik statüsünü ele alacağız.

3.1. TERCİHE KONU OLAN NEDİR? MAHİYETLERİN ONTOLOJİK STATÜSÜ

İçinde bulunduğumuz gerçekliğe ve söz konusu gerçekliği kuran aslî hakikatlere ilişkin merak, tüm dönemlerde düşünürlerin zihinlerini meşgul etmiştir. Platon'un idealar, Mu'tezile'nin ma'dûm şey, filozofların mahiyetler, kelâmcıların nefsü'l-emr ve Muhakkik sûfîlerin 'ayân-ı sâbite teorisi bu merak duygusunun bir ürünü olarak okunabilir. Zira görünen gerçekliğin ötesinde onların mümessili konumunda bulunan aslî hakikatler var mıdır, yoksa tüm mevcutların hâriçteki varlığı bizatihi onların hakikatini mi temsil etmektedir? Bu sorulara ilişkin yaklaşımlardan birisi her şeyin varlığının onun zâtıyla özdeş kabul edildiği ve mevcutlardan ayrı tikel ya da tümel aslî bir hakikatin bulunmadığını iddia eden Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin nominalist yaklaşımıdır. Eş'arî'ye göre varlık, mevcutlar arasında lafız ortaklığından ibaret olup anlamsal bir ortaklığa sahip değildir. Bundan dolayı her mevcudun varlığı, onun mahiyetiyle özdeş kabul edilmektedir. Varlığın, zorunlu ve mümkün mevcutların hepsinde hakikatin kendisini temsil ettiği şeklindeki bu yaklaşımın Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından temsil edildiğini ifade eden Cürcânî, onların bu yaklaşımı benimsemelerine ilişkin birkaç gerekçe sunmaktadır. Söz konusu gerekçelerden birisi şudur: Şayet varlık ve mahiyet ayrımı yapılmak

suretiyle mahiyetin varlıktan önceki ontolojik statüsü dikkate alındığında, mahiyetin yoklukla nitelenmesi zorunludur. Çünkü varlık ve yokluk arasında ara bir durum söz konusu değildir. Bu takdirde yoklukla nitelenen mahiyet, vücuda gelmek için varlıkla nitelenmek durumundadır. Bu da yoklukla nitelenenin –ki bu mahiyetin kendisidir– varlıkla nitelenmesi anlamına gelecektir. Bir şeyin hem varlıkla hem de yoklukla nitelenmesi ise çelişki doğuracağından varlık ile mahiyet arasında böylesi bir ayırmda bulunmak doğru değildir.²¹⁸ Varlığı lafzi ortaklığa indirgeyen ve varlık-mahiyet özdeşliğini savunan Eş‘arî’nin bu yaklaşımına ilişkin bu ve buna benzer gerekçeler sayılsa da onun bu yaklaşımı benimsemesindeki temel hassasiyeti, mutlak kudret merkezli bir yaratma teorisini benimsemesiydi. Çünkü ona göre mahiyetlerin ezeliliği ve yaratılmayışı mutlak kudreti sınırlandıracağından, her şeyin mutlak yokluktan ve sonsuz imkânlar içerisinde ilâhî kudret ve iradenin tercihi doğrultusunda vücuda çıkması daha doğru olacaktır. Mahiyetlerin yaratıldığı (*mec‘ûl olduğu*)²¹⁹ şeklindeki Eş‘arî’nin ve onunla aynı kanaati paylaşanların benimsediği bu yaklaşım, ilâhî tercih meselesi dikkate alındığında bir çıkmaza sebebiyet vermekteydi. Söz konusu çıkmaz da ilâhî iradenin belirsiz bir şeyi yaratmaya nasıl olup da yöneldiği hususuydu. Bu temel çıkmaz Cürcânî’nin ifadeleriyle, Mu‘tezile tarafından şöyle dile getirilmiştir:

*Belirsiz bir şeyi yaratmaya yönelmek, imkânsızdır. Eğer mümkün zâtlar, yoklukla sâbit, belirgin ve ayrılmış olmasaydı failin onları var etmeye yönelmesi düşünülemezdi. Çünkü kendinde belirgin olmayan şeye yönelik kasıt başka şeye yönelik kasıttan ayrılamaz. Dolayısıyla da o, o kasıtle amaçlanmaya başkasından daha layık olamaz. O halde mümkün ma‘dûm, belirgin ve ayrılmıştır ve bu nedenle de sabittir.*²²⁰

Belirsiz bir şeye yönelik kastın ve söz konusu kasıtle gerçekleşecek olan tercihin imkânsızlığını Taşköprülüzâde de şöyle dile getirmektedir: Yaratma, kudret ve iradenin eseridir. Söz konusu iki sıfat da ilim sıfatına tabidir. Şayet Allah’ın ma‘lûmları yaratılmış olsaydı o zaman ilim sıfatı kudret ve irade sıfatına tabi olmuş olacaktı ki bu

²¹⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/499,500.

²¹⁹ Teftâzânî, mahiyetlerin *mec‘ûl olduğu* yani bir yaratıcı tarafından yaratıldığı görüşünün Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I/427.

²²⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/564.

da mümkün değildir.²²¹ Gerek Cürçânî'nin aktardığı gerek Taşköprülüzâde'nin ifade ettiği bu temel saikten dolayı Mu'tezile, tercihe konu olacak şeylerin bir tür sübuta sahip olması gerektiğini düşünmüş ve ma'dûmun şey'iyeti teorisini ortaya koymuştur. Buna göre Mu'tezile, kendinde hiçbir ayrışmanın bulunmadığı mutlak yokluk fikrine karşın; ilim, irade ve kudrete konu olan mevcutların yokluk halinde birbirinden ayrılmış sabit zatlara sahip olduğu fikrini savunmuştur.²²² Sübut kavramını varlık (*vücûd*) kavramından daha genel bir anlamda kullanan²²³ Mu'tezile'nin dışta tahakkuk ve takarrür ettiğini düşündüğü ma'dûmlar ise mümkün ma'dûmlardır. Çünkü ma'dûmu mümkün ve mümteni olarak ayıran Mu'tezile'ye göre imkânsız olan ma'dûmların dışta bir sübutu yoktur. Sübutu olanlar ancak irade ve kudrete konu olan ve varlığa gelme imkânına sahip olan mümkün ma'dûmlardır. Mümkün ma'dûm kategorisi ise türsel mahiyetlerin yanı sıra türsel mahiyetlerin altında yer alan her bir ferdi kapsamaktadır.

Hiçbir ayrışmanın bulunmadığı mutlak yokluktan belirli şeylerin tercih edilmek suretiyle varlığa çıkarılması sorunsalını Mu'tezile, mümkün ma'dûmların bir tür sübuta sahip oluşu üzerinden çözmeye çalışmıştır. Buna göre yaratma, şeylere kendindeliği kazandırmak değil, sübutu olan kendindelilere varlık giydirme şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak yaratmanın mahza yokluktan oluşu kadar Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu yaratma teorisi de kendi içinde birtakım açmazları barındırıyordu. En temel açmaz ise şeylerin, nasıl olup da herhangi bir mahalde bulunmaksızın ve var olmaksızın sabit zatlara bulundığı meselesiydi.²²⁴ Çünkü Mu'tezile, mümkün ma'dûmların Tanrı'nın dışında ve herhangi bir mahalde bulunmaksızın bir tür sübuta sahip oluşunu savunmaktaydı. Bu temel açmazı, mahiyetlerin ilâhî ilimde sabit oluşu üzerinden çözmek pekâlâ mümkün olabilirdi. Ancak Mu'tezile, suretlerin ilâhî ilimde bulunup yaratmadaki kastın söz konusu suretlere yönelik olarak gerçekleştiği şeklindeki bir görüşe meyletmemiş ve mahiyetlerin hariçte ve mahalsiz bir tür sübuta

²²¹ Hilmi Kemal Altun, "Taşköprizâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 16.

²²² Muhammed Ali Koca, "Mâdûmun Şey'iyeti Teorisi", *Metafizik; İslam düşüncesinde teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/615.

²²³ Koca, "Mâdûmun Şey'iyeti Teorisi", 2/614.

²²⁴ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantık ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 58.

sahip olduğunda ısrar etmiştir. Bu ısrarın sebebi muhtemelen, zat-sıfat aynılığını savunan Mu‘tezile’nin, suretlerin ilâhî ilimde sabit olması durumunda Tanrı’da bir tür bölünmenin ve çokluğun ortaya çıkması kaygısıydı.²²⁵ Bundan dolayı onlar, mümkün ma‘dûmların varlıktan önce zatlar, aynlar ve hakikatler olarak hariçte ve herhangi bir mahalde bulunmaksızın sübuta sahip oldukları hususunda ısrar etmişlerdir.²²⁶

Mu‘tezile’nin, yaratma teorisinin açmazını çözme sadedinde ortaya koyduğu ma‘dûmun şey’iyyeti teorisi, Eş‘arî’ler ve filozoflar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerden ilki Eş‘arî gibi varlık-mahiyet ayrımında bulunmayan kelamcılar tarafından ortaya konulmuştur. Çünkü onlara göre varlık, hakikatin kendisini temsil etmektedir. Dolayısıyla varlığın olumsuzlanması hakikatin de olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Şayet mahiyet, yoklukta varlıktan ayrı olarak takakkür etmiş olsaydı hem vücûd hem de ademle nitelenmesi gerekirdi.²²⁷ Bu da çelişki doğuracağından Mu‘tezile tarafından iddia edildiği haliyle mümkün ma‘dûmların sübutundan bahsedilemez. Cürcânî’nin aktarımına göre Râzî de ma‘dûmun şey’iyyeti meselesinin varlığın mahiyete zâitliği meselesine dayandığını, varlığın mahiyetle bir olduğunu söyleyen birinin ma‘dûmun şey’iyyetini savunmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde ma‘dûmun şey’iyyetini kabul eden birinin, varlığın mahiyete zâitliğini kabul etmemesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla varlık ve mahiyet arasında bir ayrım yapmayan, varlık kavramını lafzi ortaklıktan ibaret gören ve mevcutlardan soyut mahiyetlerin varlığını reddeden Eş‘arî ve onun gibi düşünenler hem Mu‘tezile’nin ma‘dûm fikrini hem de filozoflar ve birtakım kelamcılarca savunulan mutlak mahiyet fikrini reddetmişlerdir. Râzî’nin söyleminin yanı sıra Cürcânî, varlığın mahiyete zait olup olmamasındaki tartışmanın zihnî varlığın kabul edilip edilmemesinde yattığını ifade etmektedir. Buna göre Eş‘arî gibi zihnî varlığı reddedenler hariçteki varlığı mutlak anlamda mahiyetle özdeş kabul ederken,

²²⁵ Türker, *Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 58.

²²⁶ Mu‘tezile’nin, mahiyetlerin ilâhî ilmin dışında, hâriçte sübutunu savunmasının nedenlerinden biri de zihnî varlığı kabul etmemeleri olarak ifade edilmektedir. Buna göre mahiyetlerin ayrışmasının ve sübutunun hâriçte olduğuna dair ısrarları, dış dünyayı tek bir gerçeklik alanı olarak kabul edip zihnî varlık alanını reddetmeleridir. Bkz: Muhammed Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şey’iyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 43.

²²⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/548.

zihnî varlığı kabul edenler ise varlığın mahiyetten zihinde ayrıştığını ifade etmektedir. Zira Cürçânî'ye göre müteahhirînden zihnî varlığı kabul etmediği halde varlığın mahiyete zait olduğunu iddia eden bir kişi ne iddia ettiğinin pek farkında değildir.²²⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'nin ma'dûm fikrinin, zihnî varlığı kabul etmeyen ve varlığın mahiyete zait olmadığını iddia eden Eş'arî ve onunla aynı kanaatte olanlar tarafından reddedilmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak Mu'tezile tarafından ma'dûmların şey'iyetine ilişkin ortaya konulan fikir, varlık-mahiyet ayrımında bulunup mahiyetlerin yaratılmadığını düşünen filozoflar ve birtakım kelamcılarca da kabul edilmemiştir. Çünkü onlara göre mahiyet, haricî ve zihnî varlık düzleminden yoksun kalamaz. Başka bir ifadeyle mümkün mahiyet, ancak zihnî ve haricî varlıktan birinde takarrür ve tahakkuk edebilir. Mahiyetin takarrür ve tahakkuku da varlıkla özdeşdir. Buna göre dışta ma'dûm olan yalnızca zihinde şey ve sabittir; zihinde ma'dûm olan ise zihinde şey ve sabit olamaz.²²⁹

Hem yaratmanın mahza yokluktan olduğunu iddia eden Eş'arî'nin hem de ma'dûmların herhangi bir mahalde bulunmaksızın hariçte sübutunu savunan Mu'tezilî düşüncenin açmazlarını gören Cürçânî gibi birtakım Eş'arî kelamcıları, yaratmanın ayrışmayı, ayrışmanın da sübutu gerektirdiği gerekçesiyle mahiyetlerdeki ayrışmanın hariçte değil, ilâhî ilimde olduğunu ifade etmiştir.²³⁰ Ancak Eş'arî'ler'in benimsediği bu fikri, Mu'tezile'nin sâbit zâtlarıyla karıştırmamak gerekir. Mu'tezile tarafından savunulduğu haliyle, her bir tikel ferdin mahiyetinin ezeli ve sâbit olduğu fikrine karşın Eş'arî kelamcıları, mahiyetlerin tikel değil tümel olduklarını ifade etmişlerdir. Daha sonra bu fikrin lazımlarını takip etmek suretiyle Ekberî gelenek, yaratmadaki ayrışmanın ilâhî ilimde olduğunu ifade sadedinde a'yân-ı sâbite teorisini ortaya koyacaktır. Hem Eş'arî hem de Mu'tezilî düşüncenin bir tür sentezi mahiyetinde İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından ortaya konulan bu teori, Mu'tezile'nin dışta tahakkuk ve takarrür ettiğini savunduğu sabit zâtların aynıyla ilâhî ilme taşınmasından ibarettir. Mu'tezile'nin ma'dûm kategorisi, filozoflar ve birtakım kelamcılar tarafından savunulduğu haliyle türsel mahiyetleri değil tek tek fertleri içerdiği gibi,

²²⁸ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/522.

²²⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/548.

²³⁰ Türker, *Seyyid Şerîf Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 27,29.

Ekberî geleneğin a‘yân-ı sâbite olarak ifade ettiği sabit aynlar da her bir tikel ferdi temsil etmekteydi. Ancak onların savunduğu sabit aynlar, Mu‘tezile tarafından iddia edildiği gibi dışta değil, ilâhî ilimdeydi. Bununla birlikte, ilâhî ilimde bulunan söz konusu sabit aynlar, tecelli ertesinde isim ve sıfatların mazharları olarak batınlıktan zuhura çıkmaktadır.

Hem mahza yokluktan yaratma fikrindeki hem de mahiyetlerin hariçte bir tür sübuta sahip oluşundaki problemi gören Cürcânî, İbn Sînâcî felsefeyle yakın bir yol tutmaktadır. Nitekim Cürcânî’nin mahiyetlerin ontolojik statüsüne ilişkin düşünceleri, İbn Sînâcî felsefenin bir tür yorumu olarak da okunabilir.²³¹ Buna göre Cürcânî düşüncesi dikkate alındığında ona göre evvela her şey, onu o yapan bir hakikate sahiptir. Söz konusu hakikati tikel ve tümel olarak ayıran Cürcânî, tikel hakikatin, mevcutların dıştaki varlıklarına (hüviyet) karşılık geldiğini, tümel hakikatin ise şeylerin ezeli ve değişmez aslî hakikatleri olan mahiyetlere karşılık geldiğini ifade etmektedir.²³² Bununla birlikte tümel hakikatler olarak ifade ettiği mahiyetlerin hadd-i zâtında yaratmaya konu olmadığını belirtmektedir. Ona göre varlık, varlık olmak için ya da mahiyet, mahiyet olmak için ayrıca bir fâilin tesirine ihtiyaç duymaz. Tesire konu olan ancak hariçteki hüviyetlerdir. Başka bir ifadeyle Tanrı’nın yaratma eylemi, kendinde yaratılmamış ve bir tür sübuta sahip tümel mahiyetleri varlıkla muttasıf kılmaktır. Bu hususu elbise-boya örneği üzerinden ele alan Cürcânî’ye göre, bir boyacı bir elbiseyi boyadığında, ne elbiseyi (mahiyet) elbise yapmakta ne de boyayı (varlık) boya yapmaktadır; yalnızca elbiseyi hariçte boyayla muttasıf kılmaktadır. Dolayısıyla ne varlık ne de mahiyet kendiliklerinde yaratılmış değildir. Yaratılanlar, varlıkla muttasıf kılınmış hariçteki hüviyetlerdir.²³³

Cürcânî’nin, kendiliklerinde yaratmaya konu olmadıklarını ifade ettiği mahiyet fikrinin daha iyi anlaşılabilmesi için mahiyetin üç itibarının serimlenmesi gerekir. Bu bağlamda söz konusu itibarlardan biri, dış dünyada ontik bir gerçekliğe sahip (*bi-şarti*

²³¹ Türker, *Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 55.

²³² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/586.

²³³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/612. Cürcânî’nin, mahiyetlerin gayr-ı mec‘ûl oluşuna ilişkin ifadeleri için ayrıca bkz: Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, 33,34.

şey') olup belirli bir fert olarak tahakkuk eden; muhakkak ya da mahlût olarak isimlendirilen mahiyettir. İkinci itibar, dışta ontik bir gerçekliği bulunmayan (*bi-şarti lâ şey*'), yalnızca zihinde bir tür suret olarak bulunan mücerred mahiyettir. Zihindeki bu mahiyet, hariçteki tahakkuklardan soyutlanmış bir şekilde tümel olarak bulunup, dış dünyadaki fertlerin her birine eşit derecede nispet edilebilme özelliğine sahiptir. Üçüncüsü ise gerek haricî gerek zihnî tahakkuklarından ve kayıtlarından arındırılmış kendindeliği dikkate alınan mutlak mahiyettir.²³⁴ Bununla birlikte tüm kayıtlardan uzak ve yaratmaya konu olmadığı ifade edilen mahiyet türü, mutlak mahiyettir. Mutlak mahiyet, haricî ve zihnî varlık düzleminden uzak, herhangi bir mahalde bulunmayan ve sırf kendindeliği dikkate alınan sonuncu tür mahiyete karşılık gelir. Muhakkak ya da mücerred mahiyet, tahakkuklarında belirli şartlara ve nedenlere gereksinim duysalar da mutlak mahiyet, neyse o olduğundan bir nedenin eseri olarak ortaya çıkmaz. Örneğin insanlık mahiyeti, zihnî ve harici varlık düzleminde bir nedene ve belirli şartlara muhtaç olsa da iki varlık düzlemi dikkate alınmaksızın mutlak olarak kendindeliği dikkate alındığında herhangi bir nedene ve şarta muhtaç değildir. Dolayısıyla bir şeyin mahiyet itibariyle sahip olduğu unsurlar – insanın düşünen canlı olması gibi – mutlak anlamda bir nedenin eseri değildir.²³⁵ Başka bir ifadeyle insanlık mahiyeti mutlak olarak alındığında yaratmaya konu değildir.

Her türlü mahalden bağımsız sırf kendinde oluşu itibariyle ele alınan mutlak mahiyet fikri, müteahhirin dönem nazariyatında “nefsü'l-emr” kavramını doğuracak şekilde derinleştirilmiştir.²³⁶ Böylece kendinde bir tür sübuta sahip mutlak mahiyet, nefsü'l-emr kavramı bağlamında ele alınıp sorunsallaştırılmıştır. Nefsü'l-emr'in tam olarak ne olduğu tahkike muhtaç olmakla birlikte tanımı dikkate alındığında yaratılmamış ve kendinde bir tür sübuta sahip ayrılmış mahiyetlere gönderimde bulunduğu izlenimi doğmaktadır. Bu bağlamda Cürcânî, nefsü'l-emr'i şu şekilde tanımlamaktadır:

²³⁴ Ömer Türker, “Mahiyet Teorisi”, *Metafizik; İslam düşüncesinde teoriler 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/679,680. Ayrıca bkz: Ahmet Pirinç, “Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 188,189. Ancak şu hususun dikkatten kaçmaması gerekir: Haricî varlık düzleminde mahiyetler, mevcutların bir parçası olarak bulunmazlar. Dışta mevcut olan sadece müşahhas varlıklardır.

²³⁵ Türker, “Mahiyet Teorisi”, 2/681.

²³⁶ Türker, “Mahiyet Teorisi”, 2/685.

Nefsü'l-emr'in manası şudur: Hadd-i zâtında bir şeyin kendisidir. 'Emir'le kastedilen, o şeyin kendisidir. Örneğin "şey nefsü'l-emr'de mevcuttur" dediğimizde, bunun manası şudur: O, hadd-i zâtında mevcuttur. Hadd-i zâtında mevcut olmasının anlamı da onun söz konusu varlığının itibar edenin itibarı ya da varsayanın varsayması ile olmadığıdır. Bilakis, tüm itibar ve varsayımlardan kat-ı nazar edildiğinde bile o mevcuttur. Bu varlık ya aslî [haricî] ya da zillî [zihnî]'dir. Dolayısıyla nefsü'l-emr hâriç ve zihnî kapsar. Ancak nefsü'l-emr, hâriçten mutlak olarak daha geneldir. Çünkü hâriçte olan her şey, kesinlikle nefsü'l-emr'dedir. Nefsü'l-emr bir yönden zihnî olandan da geneldir. Çünkü zihinde olan her şey nefsü'l-emr'de olmaz. Zira beşin çift olduğuna inanıldığında bu yanlış [kazib] olur ve nefsü'l-emr'e mutabık olmaz. Bununla birlikte onun zihinde sübutu vardır.²³⁷

Cürcânî'nin yaptığı tanımdan da anlaşılacağı üzere nefsü'l-emr, tüm itibar ve varsayımlardan uzak bir biçimde, şeylerin kendindeliğini ifade etmektedir. Ancak itibarlar ya da varsayımlar dikkate alınmak suretiyle nefsü'l-emr'in haricî ve zihnî varlık düzlemiyle irtibatı dikkate alındığında, haricî olanla arasında tam girişimlilik (*umum husus mutlak*), zihnî olanla arasında ise eksik girişimlilik (*umum husus min vech*) ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Buna göre hariçte olanla nefsü'l-emr arasında mutabakat ilişkisi varken, pasajda ifade edildiği üzere beşin çift olarak tasavvuru gibi zihnî mevcutların bazıları nefsü'l-emr'e mutabık değildir. Çünkü nefsü'l-emr'deki *emr*, yani mahiyetler, birlik-çokluk ve varlık-yokluk gibi mütekabillerle nitelenme imkânına sahiptir. Bundan dolayı haricî olarak varlık bulmuş tüm mevcutlar, mümkün kategorisinde yer aldığından nefsü'l-emr'e mutabıktır. Ancak beşin çiftliği gibi kendinde imkânsız olan şeylerin vücûd-ı zihnî'ye sahip oluşu onların nefsü'l-emr'de bir hakikate sahip olduğunu göstermez. Tüm bu hususlar dikkate alındığında nefsü'l-emr'i, birtakım zihnî varsayımlardan ve birlik, çokluk, varlık ve yokluk gibi tüm kayıtlardan kat-ı nazar edilmek suretiyle sırf kendindelik halinde bulunan mutlak mahiyete karşılık geldiğini ifade etmek mümkündür.

Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, mahiyetlerin mec'ûl olmadığını ve tüm kayıtlardan uzak kendinde ayrılmış olarak bulunduklarını ifade sadedinde ortaya koyduğu şu cümleler, yukarıdaki ifadelerimizi tamamlar mahiyettedir: "İnsanlık mahiyeti, insanlık

²³⁷ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/201-202.

mahiyeti olması bakımından *ne vardır, ne yoktur, ne birdir, ne çoktur ve ne de mütekâbillerden herhangi biridir*. Yani mütekâbillerden hiçbiri o mahiyetin ne kendisidir ne de onun mefhumuna dâhildir.”²³⁸ Cürcânî’nin ifade ettiği üzere örneğin insanlık mahiyeti, kendinde insanlık olması itibariyle bir yaratmanın eseri olarak ortaya çıkmamıştır. İnsanlık mahiyeti tüm kayıtlardan ve itibarlardan uzak nefsü’l-emr’de bir tür sübuta sahiptir. *Şerhu’l-Mevâkıf* muhaşşilerinden Hasan Çelebi (ö. 891/1486) de insanlık mahiyeti örneği üzerinden mahiyetlerin mec’ûliyeti ile nefsü’l-emr arasındaki ilişkiyi gösteren ifadeler kullanmaktadır. Ona göre mahiyetlerin yaratılmadığını savunmak, onların nefsü’l-emr’de bir tür sübuta sahip olduğunu savunmak anlamına gelmektedir:

Mahiyetin mec’ul olduğunu ifade eden biri, insanlığın hariçte bir câ’ilin ca’liyle değil, insanlığın nefsü’l-emr’de bir câ’ilin ca’liyle insanlık olduğunu ifade etmektedir. Mahiyetin mec’uliyetini kabul etmeyen de şunu savunmaktadır: Şayet insanlık mec’ul olsaydı, ca’lin yokluğunda insanlık nefsü’l-emr’de insanlık olmazdı.²³⁹

Kendindeliğe sahip şeyler (nefsü’l-emr), yaratmaya konu olmasalar da ilâhî bilgiye konu olmaktadırlar. Başka bir ifadeyle mutlak anlamda mahiyetler, aynî olmasa da birbirinden ayrılmış bir şekilde ilâhî ilmin ma’lûmları olarak bulunmaktırlar. Zira aynî anlamda bir tür sübuta sahip oluşları, muhakkik sûfîlerin a’yân-ı sâbite fikrine götürecektir. Bundan dolayı Cürcânî’ye göre mahiyetler, varlık ve yokluk gibi tüm kayıtlardan uzak, ayrılmış bir şekilde ilâhî ilimde bir tür sübuta sahiptir. Bunun sebebi de yukarıda ele aldığımız üzere yaratma teorisinin makul bir zemine oturtulmasıdır. Zira daha önce Taşköprülüzâde’nin *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader* adlı eserinden iktibasla ele aldığımız üzere, yaratma neticesinde bir mevcudun ortaya çıkması ilim, irade ve kudret gibi üç sıfatın taallukuna bağlıdır. Şeyler, kudret sıfatının tesiri neticesinde vücut bulurken, kudret sıfatı da iradenin tercihi doğrultusunda tesirde bulunmaktadır. İradedeki tercih de ilâhî ilme tabi bir şekilde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla en nihayetinde yaratma, ilâhî ilimdeki ezeli malumlara bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Taşköprülüzâde, *eş- Şuhûdu’l-Aynî fi Mebâhisi’l-Vücûdi’z-Zihni*

²³⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/586.

²³⁹ Hasan Çelebi, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), III/43.

adlı eserinde nefsü'l-emr meselesini ele alırken, kendinde mahiyetler ve yaratmanın keyfiyetine ilişkin şu ifadeleri kullanır:

Şüphesiz tüm noksan sıfatlardan münezzehtir olan yüce Allah, zât ve sıfatları ile sıfatlarının mazharlarıyla; haricî hakikatleri, onların vasıflarının gereklerini ve itibari hallerini ezelde bilendir. Aksi takdirde Yüce Allah'ın ezelde onları bilmemesi ve hâdis bir zamanda onları bilmesi gerekirdi ki O, bundan münezzehtir. Mahiyetler, kendinelik itibariyle (*bi hasebi enfûsiha*) Allah'ın sıfatlarına ve sıfatlarının levazımına tabidir ve bir câ'ilin ca'liyle mec'ûl değildir. Çünkü ca'l kudretin eseridir ve kudret ilme, ilim de ma'lûma tabidir. Onların, 'mahiyetler, câ'ilin ca'liyle mec'ûl değildir' şeklindeki sözün anlamı, mahiyetlerin söz konusu mertebede aynı olarak sabit olduğu değildir. Böyle olsaydı âlemin kıdemi ve ma'dûmların hariçte sübutu gerekirdi. Mahiyetlerin ayn'da sübutu ancak, iradenin onların ayn'da sübutunu tercih etmesi suretiyle kudretin ilimdeki mahiyetleri ayn'a çıkarmasıyla olur. Bu tercih, Allah'ı Teâlâ'nın bilgisinin, [ilâhî ilmin] ma'lûmlarının aynda sübut bulmasını gerektiren fiilî bilgi oluşunun sebebidir.²⁴⁰

Taşköprülüzâde'nin de ifade ettiği üzere kudret iradeye, irade ilme, ilim de maluma tabidir. Malum ise kendinde var olan ve yaratılmamış mutlak mahiyetlere karşılık gelmektedir. Bunu aynı zamanda nefsü'l-emr olarak ifade etmek de mümkündür. Zira *Ta'rîfât*'da nefsü'l-emr'i "şeylerin suretlerinin tümünü içeren zâtî ilim"²⁴¹ olarak tarif eden Cürcânî, nefsü'l-emr'le aynı anlamda kullandığı vâkı'²⁴² kavramının kelamcılara göre Levh-i Mahfûz, filozoflara göre ise Faal akıl anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁴³ *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de ise nefsü'l-emr'in faal akıl olarak ele alınmasını bir zorlama²⁴⁴ olarak gören Cürcânî, nefsü'l-emr'i ilâhî ilimle ilişkili bir biçimde ele almaktadır. Dolayısıyla mutlak anlamda mahiyetler (nefsü'l-emr), ilâhî ilimde

²⁴⁰ Taşköprülüzâde, *eş- Şuhûdu'l-'Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zihni*, nşr. Muhammed Zâhid Kâmil (Köln: Menşurât-ı Cemal, 2009), 39.

²⁴¹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fedîyle, ts.), 205.

²⁴² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-Kutb*, ed. Hafız Mehmed Hayri Efendi (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1318h), 135.

²⁴³ Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, 208.

²⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/202. Nefsü'l-emr'in faal akıl olduğuna ilişkin görüş, öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından Tûsî'ye nispet edilmiştir. Bzk: Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/202. Ayrıca Gelenbevî'nin nefsü'l-emr'i ilâhî ilimle ilişkilendirerek ele aldığı pasajları için bkz: İsmâil Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-fâdıl İsmail Gelenbevî 'ala'l-Celâl* (İstanbul: Matbaay-ı Amire, darsâadet, 1316), II/72.

ayrışmış ve bir tür sübuta sahip olmakla birlikte, ilâhî tercih ve tesir bu mahiyetlere göre gerçekleşmektedir.²⁴⁵

Sonuç itibariyle mahiyetlerin ontolojik statüsüne ilişkin araştırma, ilâhî tercih meselesi söz konusu olduğunda, tercihe konu olan şeyin ne olduğunu anlama noktasında önem arz etmektedir. Bu bağlamda Cürçânî, tercihe konu olan mahiyetlerin yaratmaya konu olmadıkları ve tüm kayıtlardan bağımsız sırf kendinelik halinde Tanrı'nın ma'lûmları olarak bulundukları ve Tanrı'nın fâ'iliyyetinin de söz konusu ma'lûmları varlık ya da yoklukla niteleme noktasında devreye girdiği kanaatindedir. Ancak bir hususun dikkatten kaçmaması gerekir. Her ne kadar mahiyetler varlık ve yokluk gibi tüm kayıtlardan uzak olsa da varlık ve yokluk arasında hâl gibi üçüncü bir kategoride bulunmamaktadırlar. Çünkü varlık ve yokluk gibi kayıtların mahiyete özdeş olmamaları ya da mahiyetin mefhumuna dahil olmayışları, mahiyetlerin bunlardan tamamen yoksun kalacağı anlamına da gelmemektedir. Çünkü Cürçânî'ye göre mahiyet her ne kadar tüm bu kayıtlardan uzak sırf kendinelik halinde bulunsada

²⁴⁵ Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi, *Risâle fî mec'ûliyeti'l-mâhiyye* adlı eserinde nefsü'l-emr'i ilâhî bilgiyle özdeş kılmakta ve Taşköprülüzâde'ye benzer ancak vahdet-i vücûd'u da andıracak şu ifadeleri kullanmaktadır: "İlim, açığa çıkarıcı olup, sâbit olmayan bir şeyi (emr) sâbit kılma, sâbit olmayana ise nefyetme anlamında ma'lûma herhangi bir tesiri yoktur. Askine Allah'u Teâlâ'nın bir şeyi (emr) bilmesi, söz konusu şeyin hadd-i zâtında ne ise o şekilde bilmesinden ibarettir. Dolayısıyla mahiyetler, istidatlarıyla birlikte ezeli olup, yaratma ve tağayyür şâibelerinden münezzehtir. Çünkü onlar yaratma ve etkilanmeden münezzehtir zâtî şüunların gölgeleridir. Dolayısıyla O, nasıl iseler öyle bilmiş, bildiği üzere hükmetmiş ve hükmettiği üzere de takdir ve var etmiştir. Böylece kader kazaya, kaza ilme, ilim de ma'lûma, o da onun gölgesine tabidir. Sonuç itibariyle Allah'ın ilminin hilafına bir şeylerin ortaya çıkması imkânsızdır." (Yasin Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 20.) Ayrıca söz konusu risalede Çerkeşşeyhîzâde, ilmin ma'lûma tabi oluşunun bir diğer neticesinin, daha önce Gazzâlî'de ifadesini bulan "olandan daha iyisi imkân dahilinde değildir" şeklindeki görüş olduğunu ifade etmektedir. Zira Gazzâlî, gerek *İhyâ'* gerek *İhyâ'*'daki bazı hususlara açıklık getirme sadedinde kaleme aldığı *el-İmlâ' 'alâ işkâlâtî (müşkilâtî)'l-İhyâ'* adlı eserinde olandan daha güzelinin ve daha mükemmelinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. *el-İmlâ'*'da ki ifadesi şu şekildedir: Âlemin bu şeklinden daha mükemmeli, düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzu mümkün değildir (*Leyse fî'l-îmkân ebda'u min sûreti hâze'l-âlemi ve lâ ahsene tertîben ve lâ ekmele sun'an*). Gazzâlî'den iktibasla ele aldığımız pasajlar ve söz konusu pasajlara ilişkin değerlendirme için bkz: Cüneyt Kaya, "Daha mükemmel bir âlem var olabilir mi?: 'Leyse fî'l-îmkân' tartışmasının kaynakları üzerine notlar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 9/16 (2004), 242. Çerkeşşeyhîzâde'ye göre Gazzâlî'nin söz konusu ifadesinin arka planındaki gerekçe, her bir mevcudun kendi mertebesinde ezeli bir tertip üzere bulunması ve nefsü'l-emr'de bulunduğu halden daha iyi bir halde bulunmasının imkânsız olmasıdır. (Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tefvîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", 9.)

varlık ve yokluk gibi söz konusu mütekaabillerden de yoksun kalamaz.²⁴⁶ Başka bir ifadeyle mutlak anlamda mahiyet, varlık ve yokluk gibi nitelermelerden bağımsız olarak nefsi'l-emr'de bulunsa da ezelde söz konusu nitelermelerden biriyle nitelenmek durumundadır. Böylece mahiyetler, varlık ve yokluk gibi niteliklerden biriyle nitelenme hususunda ezelde tercihe konudurlar. Tam bu noktada tercihin neye göre yapıldığı önemli bir sorun olarak durmaktadır. Kendinde ezeli olarak bulunan mahiyetlerin varlığı ya da yokluğu neye binaen tercih edilmiştir. İşte bundan sonraki başlıkta ilâhî tercihin keyfiyetini ana hatlarıyla ele alacak ve Cürçânî'nin getirdiği çözümü ortaya koymaya çalışacağız.

3.2. GÖRELİ ZORUNLULUK TEORİSİ: RUCHÂNİYET BAHSİ ETRAFINDA İLÂHÎ TERCİH SORUNUNA İLİŞKİN CÜRCÂNÎ'NİN YENİ ÇÖZÜMÜ

Ontolojisini İbn Sînâcî varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları üzerine inşa eden Cürçânî, önceki başlıkta ifade edildiği üzere, mümkün mahiyetlerin hakikatinin kendinelik halinde varlık ve yoklukla nitelenmediğini ve söz konusu hakikatlerin kendinde neyse o olarak hep var olduğunu (*gayr-ı mec'ûl*) ifade etmektedir. Bununla birlikte varlık ve yokluğa eşit mesafede duran mümkün mahiyetlerin söz konusu taraflardan biriyle nitelenmesinin ancak nedensel yeterliliğe sahip harici bir nedenle söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Bu noktada mümkün mahiyetlerin hangi sebebe binaen varlık ya da yoklukla nitelendiği hususu izaha muhtaç bir sorun olarak durmaktadır. Cürçânî'nin bu soruna ilişkin özgün çözümü ise tam illet merkezli bir *ruchâniyet*in varlığı üzerine kuruludur. *Ruchâniyet* ise mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından birine, bizatihi veya harici bir sebeple sahip olduğu önceliği (*evleviyet*) ifade etmektedir.²⁴⁷ Ancak Cürçânî'nin bu soruna ilişkin çözümünün daha iyi

²⁴⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/586.

²⁴⁷ Eşref Altaş, “Şemseddin es-Semerkandî'ye Göre Ontolojik Baskınlık (*et-Teraccuh*) ve Ontolojik Evleviyet” adlı makalesinde *ruchâniyet* ve *evleviyet* kavramlarının birbirinden farklı olduğunu; *ruchâniyet*in zorunlu olarak gerçekleşip gerçekleşmeme, *evleviyet*in ise varlık ve yokluğa daha uygun olma durumunu karşıladığını ifade etmektedir. Ancak Altaş, *ruchâniyet*in bir yorumunu genel geçer bir yorum olarak kabul etmiş görünüyor. Çünkü *ruchâniyet*in zorunluluk ya da imkânsızlık sınırına ulaşması gerektiği fikri, tam illet ile ma'lûl arasında nedensel bir zorunluluk fikrini savunan İbn Sînâ ve Tûsî gibi düşünürler tarafından savunulmaktadır. Onlara göre tam illetle birlikte mümkünde ortaya çıkan öncelik, mümkünün varlığa gelmesi için yeterli değildir. Bundan dolayı söz konusu önceliğin zorunluluk sınırına ulaşması gerekmektedir. Dolayısıyla Altaş'ın *ruchâniyete* verdiği anlam, tam illete

anlaşılması, kendisinden önceki iddiaların ve onun söz konusu iddialara ilişkin itirazlarının ele alınmasına bağlıdır. Bu çerçevede Cürçânî'den evvel ilâhî tercih sorununa ilişkin ortaya en temelde üç görüşün konulduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan ilki daha önce ifade edildiği üzere sebepsiz bir tercihin (*tercih bilâ müreccih*) imkânsız olduğunu, her sebebin arkasında mutlaka bir amacın (*garaz*) bulunduğunu ve her amacın da eksikliğe delalet ettiğini savunarak tanrısız özgür irade ve tercih mefhumunu dışlayıp nedensel zorunluluğu kabul eden Meşşâî söylemdir. Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılıcı (*mûcib bi'z-zât*) oluşuna ve âlemle aralarında nedensel bir zorunluluğa kapı aralayan bu söyleme ilişkin Cürçânî'nin itirazları, önceki bölümlerde geçmişti.

Nedensel zorunluluk kabul edilmeyip, Tanrı-âlem ilişkisi tercih fikri üzerine inşa edildiğinde, o zaman söz konusu tercihin hangi sâike binaen gerçekleştiği bir sorun olarak kendisini gösterir. Acaba tercih eden fâilin söz konusu tercihinin arkasında yatan ve onu belirli bir tercihte bulunmaya iten herhangi bir sâik var mıdır ya da tercihe konu olan mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından birinin, tercih açısından ontolojik bir önceliği (*evleviyet*) söz konusu mudur? İlâhî tercih hususunda ortaya konulan ikinci söylem, bu sorulara evet diyen Mu'tezilî söylemdir. Tanrı'nın özgür iradesi doğrultusunda tercihte bulunmak suretiyle yaratma faaliyetini gerçekleştirdiğini ifade eden Mu'tezile, söz konusu tercihin mutlaka bir sebebe ve amaca binaen gerçekleşmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu söyleme göre sebepsiz ve amaçsız bir tercih abestir ve abesle iştigal etmek de hikmet sahibi bir Tanrı için imkânsızdır. Tanrı'nın tercihinin belirli bir yöne sevk eden *müreccih* (tercih ettirici sebep) ise Tanrı'nın yaratılmışlara dönük fayda ve maslahata ilişkin bilgisidir. Zira amaca konu olan şeyin Tanrı'nın zâtına dönük olması düşünürlerin ittifakla reddettikleri bir husustur. Çünkü Tanrı'nın, kendisine dönük bir faydayı amaçlaması,

nispette mümkünde hasıl olan önceliğin keyfiyetine ilişkin İbn Sînâcî yorumun bir uzantısıdır. Ancak *Tecrîd* ve *Tecrîd*'e yazılan şerh ve haşiyelere detaylıca bakıldığında *ruchâniyet* ve *evleviyet*in aynı anlamda kullanıldığı görülecektir. Nitekim Cürçânî'nin iktibas ettiğimiz ifadelerine bakıldığında da açıkça bu ayniyeti görmek mümkündür. Örneğin, tam illetten hâsıl olan *ruchâniyet*in varlık ya da yokluk taraflarından birine ilişkin zorunluluk sınırına ulaşması gerektiği fikrini Tûsî savunurken, Cürçânî zorunluluk sınırına ulaşmasını kabul etmeyip tercih açısından bir önceliğe sahip oluşunu savunmaktadır. Altaş'ın ifadeleri için bkz: Eşref Altaş, “Şemseddin es-Semerkandî'ye Göre Ontolojik Baskınlık ve (et-Teraccuh) Ontolojik Evleviyet”, *Nazariyat* 8/2 (Ekim 2022), 13.

zâtına ilişen bir eksiklik ve söz konusu eksikliği gidermeye ilişkin bir arzuya sahip olduğu fikrine yol açar. Bu da ittifakla imkânsız kabul edildiğinden Mu'tezile, ilahi tercihin arkasındaki sebebin ve amacın mutlaka yaratılmışlara dönük olması ve bunun da fayda ve maslahat içermesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Mu'tezilî söylem, şeylerin kendinde iyiyi ve güzeli ya da kötülüğü ve çirkinliği barındırdığı fikrini içermektedir. Buna göre mümkün, zâtına nispetle *aslah* olan tarafa ilişkin ontolojik bir önceliğe sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'nın amacına konu olan ve belirli bir yönde tercihte bulunmasını sağlayan şey, mümkünde mündemiç olan *aslah* tarafın varlığıdır. *Aslah* olana ilişkin ezeli bilgi de ilahi tercihi yönlendiren *müreccih*, *dâî* ya da *mûcib illet* olarak belirtilmektedir.²⁴⁸

Cürcânî, ilahi tercihe ilişkin ortaya konulan Mu'tezilî söylemi reddetmekle birlikte, söz konusu söylemin içinde barındırdığı açmazları sıralar. Bu açmazları iki cihetten ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, ilahi fiillere nispet edilen gaye fikrinin eksik bir Tanrı figürü resmettiği, ikincisi ise mümkünün zâtına nispetle sahip olduğu ontolojik önceliğin yetersizliği şeklindedir. İkinci hususa ilişkin açıklayıcı ifadeleri, Cürcânî'nin de katıldığı Isfehânî'nin şu sözlerinde bulabiliriz:

Mümkünün, zâtına nazaran [varlık ve yokluk şeklindeki] iki tarafından birinin diğerine önceliği (*evleviyet*) tasavvur edilemez. Şayet mümkünün iki tarafından birinin lizâtihi önceliği söz konusu olup diğer tarafın ortaya çıkışı mümkün olmazsa o zaman ters döndürme gerekir: Eğer bir sebep olmaksızın [önceliğe sahip olmayan tarafın ortaya çıkışı] mümkün olursa, önceliğe sahip olmayan tarafın (*mercûh*) sebepsiz

²⁴⁸ Mu'tezilî söylem açısından İlâhi Zât'ın tamlığı, mutlak tenzihi ve hikmet sahibi oluşu, iyiyi ve faydayı maksat edinmesiyle sağlanmaktadır. Ancak kastedilen faydanın Allah'a zorunlu olup olmaması noktasında Mu'tezilî kelamcılar, kendi aralarında ayrışmaktadırlar. Kulun ameline karşılık vermenin Allah'a zorunlu olduğu konusunda hemfikir olsalar da ilahi ilme konu olan güzellik bilgisinin Allah'a zorunlu olup olmaması hususunda genel olarak Basra ve Bağdat ekolleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Nitekim ilahi fiillerin ortaya çıkmasında ilim, irade ve kudret sıfatlarının taalluku söz konusudur. Dolayısıyla ilahi ilimde bulunan güzele ve faydaya ilişkin bilginin, iradeyi ve kudreti yönlendiren zorunlu bir illet olup olmaması hususuna gelindiğinde Bağdat Mu'tezile'si ve genel olarak *aslah* taraftarları, söz konusu bilginin zorunlu kılan bir illet (*mûcib illet*) olduğu görüşünü benimsemektedir. Dolayısıyla, güzeli ve faydalı olanı yapmak Allah'a zorunludur. Güzele ilişkin bilginin *mûcib illet* olarak vazedilmesi Kâdî Abdülcebbar gibi kimi Mu'tezile kelamcıları tarafından eleştirilmiş ve böyle bir bilginin ancak ilahi fiilleri yönlendiren bir çağrı ve sâik (*dâî*) olabileceği ifade edilmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-Teklif*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965), XI/98.)

tercihi söz konusu olmuş olur. Bu da akıl nezdinde iki eşitten birinin sebepsiz (*müreccih*) tercihinine nispetle daha fâhiştir. Şayet bir sebeple mümkün olursa ve söz konusu taraf daha evlâ olmazsa o zaman sebep olarak ifade edilen şey [hakikatte] sebep olmamış demektir. Eğer (evlâ) olursa, o zaman da *mercûh* tarafın lizâtihi [evlâ] olandan daha evlâ olması gerekir. Bu durumda bi'z-zât olan bi'l-ğayr ile ortadan kalkmış olur ki bu da imkânsızdır.²⁴⁹

Isfehânî'nin de ifade ettiği üzere mümkünün söz konusu taraflarından birinin tercihi kendinden yana kullandırabileceği bir önceliği söz konusu değildir. Bu hususu biraz daha açacak olursak; şayet mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birinin kendinde bir önceliği (evleviyet) kabul edilirse şu durumla karşı karşıya kalırız: Ontolojik önceliğe sahip tarafı A, olmayan tarafı ise B olarak tasavvur ettiğimizde –ki bu durumda A *râcih/evlâ*, B'de *mercûh/evlâ olmayan* olacaktır– B ya imkânsız ya zorunlu ya da mümkün olmak durumundadır. B'nin zorunlu ya da imkânsız olması söz konusu değildir. Çünkü hem kendinde zorunlu hem de imkânsız olanlar tercihe konu olamazlar. O zaman ontolojik önceliğe sahip olmayan B'nin mümkün olması gerekir. Mümkün olduğu kabul edilen B, şayet herhangi bir sebep olmaksızın tercih edilirse bu durum, önceliğe sahip olmayan *mercûh* tarafın önceliğe sahip olan *râcih* tarafa tercih edildiği anlamına gelir ki bu da Isfehânî tarafından ifade edildiği haliyle iki eşitten birinin sebepsiz tercihindən daha fâhiş bir durumdur. Şayet B, bir sebep nedeniyle tercih edilmişse şu durum ortaya çıkar: Söz konusu sebeple birlikte B ya tercih noktasında bir önceliğe sahip olmuştur ya da olmamıştır. Şayet böyle bir önceliğe sahip olmamışsa o zaman B'yi tercih ettirdiği düşünülen sebep hakikatte sebep olmamıştır. Eğer söz konusu sebeple birlikte B'nin tercih noktasında bir öncelik elde ettiği kabul edilirse, o zaman zâtı gereği (*li-zâtihi*) ontolojik bir önceliğe sahip olan A'nın söz konusu önceliğinin, harici bir sebeple (*li-ğayrihi*) önceliği elde eden B'nin önceliği tarafından ortadan kaldırıldığı da kabul edilecektir. Bi'z-zât olanın bi'l-ğayr olanı ortadan kaldırması söz konusu olamayacağından ifade edilen önceliğin de kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla mümkünün söz konusu taraflarından birinin, onu tercih noktasında ön plana çıkararak bir önceliği söz konusu değildir, olsa bile böyle bir öncelik, tercih açısından yeterli bir sebep değildir.

²⁴⁹ Isfehânî, *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecdî'l-'akâid*, II/158.

Tercihe konu herhangi bir şeyin kendinde bir önceliğe sahip olmadığı fikrini savunan Cürçânî, hikmet sahibi olan Tanrı'nın tercih edilmeye değer olanı amaç edinmesi fikrine de karşı çıkar. Karşı çıkmasının gerekçesi, İbn Sînâ tarafından da ifade edildiği haliyle her amacın, zâtı gereği eksik olanın tamamlanmaya dönük arzusunun eseri olarak ortaya çıktığı düşüncesidir. Cürçânî, ilahi fiillerin garazla ta'lîli noktasında Eş'arî ve Meşşâî geleneğin aynı noktada durduğunu, gerekçeleriyle birlikte şu ifadelerle ele alır:

Onlar, gayenin Allah Teâlâ'nın fiillerinden mutlak anlamda olumsuzlandığı noktasında ittifak ettiler. Çünkü herhangi bir gaye için fiilde bulunan bir fâil, iki cihetten eksiktir (*gayru tâmmîn*). Birincisi, fâilin söz konusu gayenin varlığını kastetmesi cihetindedir. Bu durumda söz konusu gayenin varlığı fâil açısından daha evlâ ve daha layık olmalıdır ki böyle olmadığı takdirde söz konusu şey, gaye olmamış olur. Bu durumda fâil, [gaye edindiği] varlıkla tamamlanmayı murat edinmiş olur ve söz konusu öncelikten (evleviyet) de istifade etmiş olur. İkinci cihet ise, fâilin fâil oluşunun, gayenin mahiyetiyle tamamlanmış olması bakımındandır. Dolayısıyla fâil, fâilliği noktasında eksik demektir. Tüm noksanlardan münezzeh olan Allah, zâtı gereği tam olduğundan O'na bir noksanlığın ilişmesi söz konusu değildir. Öyleyse O'nun fiilinin bir gayesi yoktur. O, zâtı gereği fâildir.²⁵⁰

Cürçânî'ye göre ilahi tercih noktasında bir gaye fikri, tercih eden fâilin eksikliğine işarettir. Sebebi de şudur: Tercihe konu olanlar arasında fâilin tercihini kendisinden yana kullanılmasını sağlayacak önceliğe sahip bir şey düşünelim. Fâil, zâtına nispetle daha evlâ ve tercihe daha layık olan söz konusu şeyi tercih ettiğinde, tercih öncesi bulunduğu a noktasından, daha evlâ olanı yapmak suretiyle daha ekmel olan b noktasına geçmiş olacaktır. Daha ekmel olan b noktasına geçişi, fâilin daha önce eksik olduğunu gösterir. Böylesi bir eksiklik kemâl sahibi Tanrı için söz konusu olamayacağından, ilahi fiillerin belirli amaçlara matuf olarak gerçekleştiğini iddia etmek de doğru olmayacaktır. Bu husus Cürçânî'nin belirttiği sorunun bir veçhesidir. İkinci veçhe ise şöyledir: Gaye neden, fâil nedenin fâil oluşunun nedenidir. Fâil, herhangi bir fiilde bulunmazken, onu fiilsizlik durumundan belirli bir fiilde bulunmasına etki eden şey gaye nedendir. Gayenin varlığı, fâil olanın daha önce herhangi bir fiilde bulunmadığını, dolayısıyla zâtı gereği fâil olmayıp söz konusu

²⁵⁰ Cürçânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/414.

gayeyle fâil konumuna geçtiğini göstermektedir. Bu da İlâhî Fâil'in zâtı söz konusu olduğunda kabul edilebilir bir husus değildir. Tüm bu gerekçelerden dolayı Cürcânî, ilahi tercih sorununa ilişkin ortaya konulan Mu'tezilî söylemi reddetmekte ve tercih sorununa ilişkin cevap niteliği taşıyan tüm bu hususların eksik ve yetersiz olduğunu ifade etmektedir.

İlâhî tercih meselesine ilişkin ortaya konulan üçüncü söylem ise Eş'arî, daha genel ifadesiyle Sünnî geleneğe aittir. Bu söylem, sebepsiz bir tercihin (*tercih bilâ müreccih*) mümkün oluşu, Tanrı söz konusu olduğunda ise vâki oluşu üzerine kuruludur. Buna göre Tanrı, kendi hür iradesiyle tercihe konu olan mümkün seçenekler arasından birini, herhangi bir sebep ya da amaç olmaksızın tercih eder. Tercihe ilişkin bu söylemin arka planında yatan temel fikir, Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesini sınırlandırma kaygısıdır. Çünkü Tanrı'nın özgür iradesiyle fiilde bulunduğu fikri kabul edildiğinde arkasından gelecek soru, tercihin arkasında yatan sebebe ilişkin olacaktır. Belli bir amaca binaen fiilde bulunmanın fâildeki eksiklikten neşet ettiği noktada Meşşâî'lerle aynı paydada yer alan Eş'arîler, çözümü sebepsiz tercih fikrinde bulmuşlardır. Temel çerçevesini çizdiğimiz söz konusu Eş'arî söylemin en net örneklerinden birini, Nâsirüddîn et-Tûsî ve Necmüddîn el-Kâtibî arasında geçen mektuplaşmada görebiliriz. İsbât-ı Vâcib, âlemin kıdemi ve ilahi tercih gibi çeşitli konuların tartışıldığı söz konusu mektuplaşmada Kâtibî, ilahi tercih meselesine gelindiğinde Eş'arî söylemi şu ifadelerle özetler:

Kâdir-i Muhtâr, bize göre müreccih olmaksızın güç yetirebildiği iki seçenekten birini diğerine tercih eder. Görmez misin ki aslandan kaçan kişinin önüne iki eşit yol çıktığında, aynı şekilde aç olan bir kişiye iki eşit çörek sunulduğunda her ikisi de söz konusu seçeneklerden birini diğerine herhangi bir müreccih olmaksızın tercih eder.²⁵¹

Âlemin varlık sebebi olan tam illetin ezeli oluşunun, âlemin de ezeliliğini gerektirdiği şeklindeki Meşşâî söyleme karşı geldiklerini ifade eden Kâtibî,²⁵² tam illet ile ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunluluk üzerine değil tercih üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte tercihin keyfiyeti meselesine gelindiğinde, gâibin

²⁵¹ Nâsirüddîn Tûsî, *Mübâhasât beyne 't-Tûsî ve 'l-Kâtibî*, (içinde) *Ecvibetü 'l-Mesâili'n-Nasîriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran, 2005), 119.

²⁵² Nâsirüddîn Tûsî, *Mübâhasât beyne 't-Tûsî ve 'l-Kâtibî*, 140.

şâhide kıyası yöntemiyle, sebepsiz tercihin varlığına dair delil mahiyetinde birkaç örnek sunmaktadır. Zira sebepsiz tercihin varlığını gösterme sadedinde ortaya konulan “iki yol”, “iki çörek” ve “iki kadeh” şeklindeki örnekleri birçok Eş‘arî kelamcısının kitaplarında görmek mümkündür. Aynı örnek üzerinden meseleyi ele alan İcî de şöyle ifade etmektedir: Yırtıcı hayvandan kurtulma maksadıyla kaçan bir kimsenin önüne iki eşit yol çıktığında kaçan kimse, iki yoldan hangisinin tercihe daha şayan olduğu noktasında herhangi bir fikrî ameliyenin içine girmeksizin birini tercih eder. Çünkü yaşadığı dehşet ve şaşkınlık, söz konusu kişide bir müreccih arayışına girmesine engel teşkil etmektedir. Zira söz konusu kişi kurtulmaktan başka bir şey istemez ve düşünmez. Aynı şekilde susamış birinin önüne her bakımdan eşit iki kadeh su koyulduğunda o kimse, zihninde iki kadehten birini diğerine tercih etmesini sağlayacak hiçbir saik belirmeksizin birini tercih eder.²⁵³ Tüm bu örnekler sebepsiz tercihin imkânına, Tanrı söz konusu olduğunda ise vâkî olduğuna ilişkin delil mahiyetinde ele alınmaktadır.²⁵⁴

Kâtibî’nin sebepsiz tercihin varlığına dair savunusunu reddeden Tûsî, iki eşitten birinin herhangi bir müreccih olmaksızın tercih edilmesini akla aykırı bulmaktadır. Reddini biraz daha ileri taşıyan Tûsî, iki eşitten birinin sebepsiz tercihinin savunmanın Tanrı’nın ispatının önünü tıkadığını ifade etmektedir. Nitekim ona göre iki eşitten birinin herhangi bir gerekçe veya müreccih (tercih ettiren sebep) olmaksızın tercihi ile herhangi bir fail veya müreccih (tercih eden sebep) olmaksızın tercihi arasında bir fark yoktur.²⁵⁵ Bununla birlikte gerek Kâtibî’nin gerek diğer Eş‘arî kelamcılarının “iki yol”, “iki çörek” şeklinde getirmiş olduğu örneklerin yetersiz olduğunu belirten Tûsî, bu örneklerle delil getirmenin, müreccihin yokluğunu göstermediğini ifade etmektedir. Zira söz konusu örneklerde tercih eden kişi, kendisini belli bir seçeneği tercih etmesine sevk eden müreccihin farkında olmayabilir. Müreccihe ilişkin bilfiil farkındalığın

²⁵³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II/460.

²⁵⁴ Bu örneklerin bir benzeri, Batı felsefesinde “Buridan’ın eşeği” şeklinde meşhur olan paradokstur. Bu paradoksa göre bir eşeğin önüne, eşit uzaklıkta ve eşit oranda iki saman yığını koyulur. İki seçenek arasından hangisini seçeceğine dair herhangi bir sebep bulamayan eşek, hiçbirine yönelmeyip açlıktan ölür. (Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 108.)

²⁵⁵ Nasîrüddîn Tûsî, *Mübâhasât beyne’t-Tûsî ve’l-Kâtibî*, 126.

olmaması, söz konusu müreccihin yokluğunu göstermez.²⁵⁶ Nitekim buna benzer bir eleştiriyi daha önce İbn Sînâ ve İbn Rüşd de dile getirmişti. İbn Sînâ'ya göre her iradi hareketin arkasında mutlaka bir arzu, her arzunun da kendisine yöneldiği bir amaç vardır. Ancak söz konusu arzu ya da yönelim bazen etraflıca düşünmenin bir ürünü olarak ortaya çıkarken bazen de sebebine ilişkin bilfiil farkındalığın olmadığı tahayyülün ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin farkında olmaksızın yaptığımız kimi iradi hareketlerimizin arkasında yerleşmiş bir alışkanlık, bıkkınlık hissiyle yeni bir tutum veya faaliyete geçme arzusu ya da müdrük ve muharrik güçlerin ortaya koydukları fiilleri yenileme hırsları gibi birtakım sebepler vardır. Dolayısıyla herhangi bir iradi hareketin rastgele ya da nedensiz ortaya konulduğuna ilişkin inanç yanıltıcıdır. Çünkü tüm bu hareketler, ister bilfiil bir farkındalık olsun ya da olmasın, mutlaka bir sebep zemininde varlık bulur.²⁵⁷

İbn Rüşd, meseleye başka bir boyuttan bakar. O da “iki hurma” örneği üzerinden söz konusu meseleyi ele alır ve Eş‘arî söylemi eleştiriye tabi tutar. Ona göre bir kişinin önüne eşit özellikte ve eşit uzaklıkta iki hurma bırakıldığında, söz konusu kişi iki hurmadan hangisini tercih ederse etsin zaten amacına ulaşacaktır. Çünkü o kişiyi tercihe iten sebep açlığı dindirme dürtüsüdür ya da yukarıda verilen örnek üzerinden ele alacak olursak, aslandan kaçan kişinin amacı, kurtulma hissiyatıdır. Dolayısıyla bu örneklerde tercih edenler, hangi seçeneği tercih ederlerse etsinler zaten zihinlerinde amaçladıkları şeyleri gerçekleştirmiş olacaklardır. Tercih öncesi zaten bir amaç bulunduğu ve tüm eşit seçenekler aynı amaca hizmet ettiğinden, tercihlerin herhangi bir sâik olmaksızın gerçekleştiği vehmi doğru değildir.²⁵⁸

Cürcânî'ye gelindiğinde ise onun da iki eşitten birinin sebepsiz tercihi fikrini kabul etmediği görülmektedir. Çünkü Eş‘arî'ler, Cürcânî'nin de belirttiği üzere şöyle düşünüyorlardı: “Fâil-i Muhtâr için *tercih bilâ müreccih* neden mümkün olmasın? Zira bazıları (Eş‘arî'ler) bunu mümkün görmüşlerdir. İmkânsız olan *tereccuh bilâ*

²⁵⁶ Nasîrüddîn Tûsî, *Mübâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî*, 126.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': Metafizik*, II/31,32.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 24.

müreccih'dir."²⁵⁹ Herhangi bir sebep olmaksızın mümkünün varlık bulması (*tereccuh bilâ müreccih*) ittifakla imkânsız kabul edilmektedir. Bununla birlikte Eş'arî'ler, Fâil-i Muhtâr'ın, iki eşitten birini özgür iradesiyle, herhangi bir sebep olmaksızın tercih ettiğini iddia ediyorlardı. Ancak Cürcânî, iki eşitten birine hususi bir tercihin söz konusu olamayacağını ifade ederek bunu reddetmektedir:

Muhtâr, irade veya iradesinin taalluku ile iki makdûrundan birini bir dâî olmaksızın tercih eder. Burada farz edilen ise muhtârın, iradesi ve iradesinin taalluku ile iki zamanda da mevcut olmasıdır. İki zamandan birine hususi bir tercih söz konusu olamaz. O zaman diğeri olmaksızın birine hususi olarak varlığın meydana gelmesi sebepsiz baskınlık (*tereccuh bilâ müreccih*) olur. Bu da bedihi olarak ve zikredildiği üzere ittifakla imkânsızdır.²⁶⁰

Mu'tezile tarafından kabul edildiği haliyle Tanrı'nın bir dâî'ye binaen fiilde bulunmasını reddetme noktasında Eş'arî söylemi sürdüren Cürcânî, iki eşitten birinin sebepsiz tercihi fikrini de kabul etmemektedir. Gerekçesini de şu şekilde ortaya koymaktadır: Varlık ve yokluk tarafları eşit, kendinde mümkün bir A nesnesi tasavvur edelim; Tanrı'nın iradesi ve iradesinin taalluku söz konusu olduğunda, mümkünün iki tarafı eşit imkâna sahiptir. Varlığa gelme noktasında eşit olan iki şeyden birisinin diğerine tercih edilmesi, bahse konu tarafın diğer tarafa tercih edilmesini gerektirecek bir sebebin varlığını elzem kılmaktadır. Meseleye zaman açısından bakıldığında da şöyle bir durum ortaya çıkacaktır: Kendinde mümkün olan A'nın *t1* ve *t2* zaman dilimlerinde varlıkla nitelenme imkânını tasavvur edelim; nedensel tamlık ve yeterliliğe sahip olan Tanrı, iradesi ve iradesinin taallukuyla *t1* ve *t2* zamanlarında mevcuttur. Bununla birlikte Tanrı'nın A'yı *t2* zamanında var kılması, niçin onu *t1* değil de *t2* zamanında var kıldığı şeklinde bir soruyu gündeme getirecektir. Herhangi bir sebep olmaksızın eşit iki zamandan birine dönük hususi bir tercih söz konusu olamayacağından, tercihe ilişkin Eş'arî söylem kabul edilemez.

İlahi tercihin keyfiyetine ilişkin genel hatlarıyla değindiğimiz üç temel söylem, Cürcânî tarafından kabul görülmez. Öyleyse Cürcânî'nin tercih sorununa ilişkin

²⁵⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/357.

²⁶⁰ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/357.

çözümü nedir? Söz konusu üç söylemin dışında nasıl bir çözüm önerisi sunmaktadır? Daha önce ele aldığımız üzere Cürcânî, tercihe konu olan mümkünün bizzat kendinelik halinin yaratmaya (*ca'l*) konu olmadığını ifade etmektedir. Söz konusu mümkün, aynı zamanda kendinelik halinde varlık ve yokluk gibi tüm kayıtlardan da uzaktır; dolayısıyla ne varlık ne de yoklukla nitelenmeyip iki tarafa da zâtı gereği eşit mesafede durmaktadır. Bununla birlikte zâtı gereği varlık ve yokluğa eşit mesafede duran mümkün, nihai kertede söz konusu taraflarından biriyle nitelenmek durumundadır. Çünkü varlık ve yokluk dışında mümkünün içinde bulunacağı üçüncü bir kategori söz konusu değildir. Mümkünün varlık ya da yoklukla nitelenmesi ise onun illetinin varlığına bağlıdır. Cürcânî'nin aksine kelamcıların çoğunluğu varlığın bir illete bağlı olduğunu, yokluğun ise böyle olmadığını düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre mutlak anlamda yokluk, illet ve ma'lûl olmaya elverişli değildir.²⁶¹ Ancak Cürcânî, bu hususta İbn Sînâ çizgisini takip eder ve hem varlığın hem de yokluğun bir illete bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre varlığın illeti vücûdî iken yokluğun illeti ise vücûdî olanın yokluğudur. Başka bir ifadeyle mevcut bir illet varlığın illeti olurken, söz konusu illetin yokluğu ise ma'lûlün yokluğunun illeti olmaktadır.²⁶² İbn Sînâ'nın da bu hususa ilişkin ifadeleri şu şekildedir: “Vücûdî anlam bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî bir illettir. Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve illet, vücûdî anlamın illetinin yokluğudur.”²⁶³

Cürcânî'ye göre varlık ve yokluk harici bir illete bağlıdır. Bununla birlikte illet var olduğunda, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere ma'lûlünü zorunlu kılmanın²⁶⁴ aksine ona tercih noktasında bir öncelik kazandırmaktadır. Dolayısıyla ortada bir sebep varsa, söz konusu sebep, sebeplisini daha evla kılmaktadır.²⁶⁵ Cürcânî'ye göre bahse konu sebep ise tam illettir. Tam illetin vücûdî olması, tercih hususunda mümkünün varlık tarafına bir öncelik kazandırırken, vücûdî olmaması –ki bu yokluğun tam illeti olduğu anlamına gelmektedir– mümkünün yokluk tarafına bir öncelik kazandırmaktadır:

²⁶¹ Altaş, “Şemseddin es-Semerikandî'ye Göre Ontolojik Baskınlık ve (et-Teraccuh) Ontolojik Evleviyet”, 5.

²⁶² Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/159.

²⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': Metafizik*, I/37.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': Metafizik*, I/37.

²⁶⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/158.

Deriz ki, kendisine dayandığı şeylerden bir şeyin yokluğuyla birlikte varlığın evleviyetinin husûlü muhaldir. Çünkü o zaman tam illetinin varlığından dolayı yokluk daha evladır. Evleviyet, (ma'lûlün) kendisine dayandığı şeylerin tamamının bulunmasıyla hasıl olur ki o da tam illettir.²⁶⁶

Tam illete nazaran mümkünün iki tarafından birinin sahip olduğu öncelik, onun varlığı için yeterli midir? Başka bir ifadeyle, nedensel tamlık ve yeterliliğe sahip bir neden var olduğunda söz konusu nedene nazaran mümkünün, varlık tarafına ilişkin elde ettiği öncelik, onun tercih edilip varlık bulması için yeterli midir? Tûsî'ye göre mümkünün gerek zâtına nazaran gerek hârici bir nedene nazaran elde ettiği öncelik (evleviyet), bahse konu tarafın tercihi için yeterli değildir.²⁶⁷ Ona göre tam illetle birlikte mümkünün iki tarafından birinin zorunluluk sınırına ulaşması gerekmektedir. Tesir cihetlerinin tamamını kendinde barındıran tam illetle birlikte ma'lûl zorunlu olmadığında geriye ma'lûlün imkânsız olması ya da imkân üzere kalması şeklinde iki seçenek kalmaktadır. İmkânsız olması ittifakla reddedilmektedir. İmkân üzere kalması durumunda da tam illet olarak ifade edilenin esasında nedensel yeterliliğe sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Tûsî, tam illetle birlikte ma'lûlün zorunluluğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Cürcânî ise tam illetle birlikte ma'lûle ilişkin imkânsız ve zorunluluk şeklindeki iki seçeneği reddedip imkân seçeneğini *ruchâniyet* merkezli ele alır ve tercih sorununu bu perspektif etrafında çözmeye çalışır:

(Ma'lûlün) tam illetinden varlığa gelmesinin imkânsız olmadığını seçiyoruz. O zaman mümkün olur şeklindeki sözüne gelince deriz ki; eğer onun imkânıyla zorunluluk ve imkânsızlık sınırına ulaşmaksızın varlık ve yokluk taraflarını kastediyorsan bu müsellemdir. Ancak bu sana fayda vermez. Çünkü bununla birlikte ma'lûlün tam illetinden meydana gelmesi zorunluluk sınırına ulaşmaksızın daha *râcihtir*. Zait bir durum olmaksızın ma'lûlün tam illetinden meydana geldiği farz edildiğinde müreccihsiz iki eşitten birinin tereccuh etmesi gerekmez çünkü muhal olur. Bilakis *râcih* tarafın meydana gelmesi gerekir. Bunun imkânsızlığı da imkânsızdır [yani *râcih* tarafın meydana gelmemesi de imkânsızdır]. Eğer imkânından, varlık ve yokluk

²⁶⁶ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/156.

²⁶⁷ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/158.

taraflarının eşitliğini kastediyorsan bu imkansızdır. Çünkü zikrettiğimiz üzere zorunluluk sınırına ulaşmaksızın varlık tarafının daha *râcih* olması mümkündür. Şöyle denilemez: Şayet *evleviyeti* zorunluluk sınırına ulaşmadıkça mümkünün iki tarafından birinin daha *evla* ve *ercah* olmadığı daha önce geçmişti. Çünkü şöyle deriz: Bu, söz konusu *ruchâniyet* mümkünün zatına dayandığında söz konusudur. Varlığın buradaki *ruchâniyeti* ise tam illetin kendisine dayanmaktadır.²⁶⁸

Harici illetten (tam illet) hâsıl olan *ruchâniyet* neden *râcih* tarafın ortaya çıkması için yeterli olmasın? Bu bedihi olarak imkânsız değildir. İmkânsız olan, *mercûh* olanın ya da iki eşitten birinin ortaya çıkmasıdır.²⁶⁹

Pasajlarda açıkça görüldüğü üzere Cürcânî, tercih sorununa *ruchâniyet* bahsi etrafında yeni bir çözüm getirmektedir. Tam illet var olduğunda ma'lûlün zorunlu olarak meydana geldiği şeklindeki nedensel zorunluluk fikrini reddetmekte ve tam illete nispetle mümkünün tercih noktasında bir *ruchâniyet* elde ettiğini ifade etmektedir. Tam illetle birlikte mümkünün, varlık ve yokluğa eşit konumunu sürdürdüğü şeklindeki fikre de karşı çıkan Cürcânî, ortada mevcut bir tam illet bulunduğunda mümkünün varlık tarafının yokluk tarafına nazaran daha *râcih* olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi kendinde varlık ve yokluğa eşit mesafede duran bir mümkün ile tam illeti arasındaki ilişkiyi tasavvur edelim. Cürcânî'ye göre mevcut tam illetten kaynaklı olarak mümkünün varlık tarafı *râcih*, yokluk tarafı ise *mercûh* olmaktadır. Bunun yanı sıra Cürcânî, varlık tarafının zorunluluk sınırına ulaşmayıp tercih noktasında bir öncelik kazandığını ifade etmekle birlikte, *mercûh* tarafın tercih edilmesinin imkânsız, *râcih* tarafın tercihinin ise zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla tam illet ile ma'lûl arasındaki ilişkinin keyfiyetini tercih üzerine inşa eden Cürcânî, tercihi de zorunluluk fikri üzerinde çözümlemektedir.

Sonuç itibariyle Cürcânî, ilahi tercih sorununa ilişkin kendinden önceki söylemlerin eksik yönlerini göstermek suretiyle eleştirmekte ve kendince yeni bir çözüm önerisi ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin ortaya koyduğu bu çözüm, Tanrı'nın hikmet ve cömertliğini esas alan bir tercihin zorunluluğu fikri üzerine kuruludur. *Zorunlu tercih* fikri ilk etapta bir çelişki olarak görülse de esasında özgür iradeyi inaktif bir hale getirmemektedir. Çünkü Tanrı özgür iradesiyle filde bulunsada O'nun tercihi, kendi

²⁶⁸ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/357.

²⁶⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü 't-Tecrîd*, II/159.

zâtından kaynaklı olarak ortaya çıkan öncelikli tarafa ilişkin gerçekleşmektedir. Bunun aksi de mümkün değildir. Dolayısıyla Cürcânî, Tanrı-âlem ilişkisini özgür irade ve tercih mefhumunu dışlayan deterministik ya da mutlak zorunluluk temelinde değil, Tanrı'nın hikmet ve cömertliğini esas alan zorunlu tercih fikri üzerine inşa etmektedir.

SONUÇ

İlâhî fiillerin zorunluluk yoluyla mı yoksa özgür iradenin bir tercihi neticesinde mi ortaya çıktığı sorunu, hicri ilk asırlardan itibaren tartışıl gelmiştir. Tanrı'nın zorunlu olarak eylemde bulunduğu ve yaratma sürecinin bu zorunlulukla ilerlediği fikri Meşşâî gelenek tarafından benimsenirken, Tanrı'nın tüm fiillerinin özgür iradesi neticesinde ortaya çıktığı fikri ise kelâm geleneği tarafından benimsenmiştir. Tanrı'nın hür bir iradeye sahip olduğunu ve söz konusu iradeyle mümkünler arasında tercih yapmak suretiyle fiillerini gerçekleştirdiğini savunan kelâm geleneği birtakım soru ve sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bunların başında ise özgür iradeye içkin tercih mekanizmasının nasıl işlediği gelmektedir. Bu soruna ilişkin çözümünü konu edindiğimiz müteahhirûn dönemi kelâmının muhakkiklerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî, kendinden önceki birikimi tahkik etmek suretiyle yeni bir çözüm önerisi ortaya koymuştur. Ancak ilâhî tercihin işleyişine dair Cürcânî'nin kanaatlerini doğrudan aktarmak ve onun düşüncelerini tematik bir okumaya tabi tutmak meselenin anlaşılmasını güçleştireceğinden dolayı tercih sorununu doğuran ve genişleten temel bağlamın dikkate alınmasıyla bir okuma yapılmalıdır. Çünkü ilâhî tercih sorunu tüm dönemlerde tartışılmış ve üzerine i'mâli fikr edilmiş olsa da söz konusu sorunun tartışıldığı bağlam süreç içerisinde değişmiş ve dakikleşmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın yorum ve eleştirileri ertesinde oluşan nedensel tamlık ve eksiklik terminolojisi, tercih sorununun tartışma mahallini teşkil eder hâle gelmiştir. Tanrı'nın zâtî ve nedensel tamlığı ile iradesi ve tercihi arasındaki dilemmanın nasıl çözüme kavuşacağı en temel problemlerden biri haline gelmiştir. Tanrısal irade sorununun Tanrı'nın zâtî ve nedensel tamlığı bağlamında tartışılmaya başlanması, hâliyle tarihsel ve metinsel bir arka plana sahiptir.

İlâhî iradeye dair tartışmanın nedensel tamlık tartışmasına evrilmesinin ve bu bağlamda tartışılmasının en temel sebebi, kelâmcıların özgür iradeli Tanrı anlayışının İbn Sînâ tarafından eksiklikle itham edilmesidir. Nitekim İbn Sînâ, kelâmî gelenekte

kabul edildiği haliyle Tanrısal iradeyi hem ontolojik hem semantik açıdan eleştiriye tabi tutmuş ve reddetmiştir. Tanrısal birlik ve yaratıcılığın, Peripatetik ve Yeni-Eflâtuncu gelenekten tevarüs edilen basitlik ve kendine yeterlilik ilkeleriyle telif edilerek, onlara müracaatla açıklanması gerektiğini düşünen İbn Sînâ, kelâmî gelenek tarafından kabul edilen tanrısal iradenin, ilâhî basitlik ilkesi gereği ontolojik açıdan, tanrısal kendine yeterlilik ilkesi gereği de semantik açıdan imkânsızlıklar barındırdığını belirtmektedir. İbn Sînâ'ya göre İlâhî Zât'a ilave ve işlevleri itibariyle birbirinden ayrılan sıfatların gerçekliğini kabul etmek Tanrı'nın bileşik bir varlık olduğunu iddia etmekle eşdeğerdir. Tanrı'nın, harici bir varlığa muhtaçlığını gerektirecek bir bileşikliğe sahip olmasının imkânsızlığı, tanrısal iradenin ontolojik açıdan kabul edilmesini de imkânsız kılmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ açısından Tanrı'nın birliğiyle uyumlu bir biçimde kabul edilmesi durumunda dahi tanrısal özgür iradenin semantik açıdan barındırdığı sorunlar devam edecektir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre her tercih mutlaka bir sebebe ve amaca binaen gerçekleşir. Belirli bir amacı gerçekleştirmeye dönük ortaya çıkan yönelimler, aynı zamanda amaca içkin yoksunluğu giderme ve amacı gerçekleştirmek suretiyle yetkinleşme arzusunu da barındırmaktadır. Bundan ötürü zâtı gereği tam ve yetkin olan bir Tanrı'nın tüm bu yönelimlerden uzak olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda zâtı gereği tam ve yetkin olan Tanrı'nın fiillerini zorunlu olarak gerçekleştirdiği fikrini içeren zorunlu nedenselliğe kapı aralamıştır.

İbn Sînâ'nın kelâmî Tanrı anlayışını (fâil-i muhtâr) eksiklikle ithamına ve tanrının nedensel tamlığını basitlik ve zorunlulukla (mûcib bi'z-zât) sınırlamasına karşılık kelimciler, Tanrı'nın özgür iradesine yer açma ve Tanrı'nın nedensel tamlık ve yeterliliğini özgür iradeyi içerecek bir biçimde yeniden tanımlama çabası içerisine girdiler. 11. yüzyılda başlayıp takip eden asırlarda İbn Sînâcı zorunlu nedensellik öğretisine yönelik ortaya konulan bu karşı okuma, tam-nâkıs illet ayrımını doğuracak bir biçimde dakikleştirilmiştir. Bununla birlikte iddia edildiği haliyle sadece basit ve li-zâtihî fiilde bulunan bir fâilin değil aynı zamanda özgür iradesiyle fiilde bulunan Fâil-i Muhtâr'ın da tam neden olduğunu ortaya koyma sadedinde tam illete yönelik kuşatıcı birtakım tanımlamalar ortaya konulmuştur. "İlliyyet sürecinde geçerli bütün cihetleri bir arada toplayan (*el- 'illetü' t-tâmmeti' l-müstecmi' ati li cemî' i' l-cihâti' l-*

mu'tebereti fi'l-'illiyyeti”), “şeyin varlığında kendisine dayandığı şeylerin toplamı (*cümletü mâ yetevekkafu 'aleyhi vücûdu's-şey'i*)”, şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeylerin toplamı (*cümletü mâ yecibu bihi vücûdu's-şey'i*)”, “Kendisinden bir şeyin meydana geldiği şey (*eş-şey'u yesduru anhu emrun*)” şeklinde yapılan tanımlar, illiyet yeterliliğine sahip tam illetin tanımlarından bazılarıdır. Cürcânî, tam illete yönelik yapılan tanımlamaları iki yönden eleştiriye tabi tutar. “Toplam (*cemî'/cümle*)” ifadesinin dahil edildiği tanımlar ile “şeyin kendisinden meydana geldiği şey” şeklinde fâile nispetle yapılan tanımlar, Cürcânî'ye göre kuşatıcı tanımlar değildir. Birincisi basit tam illeti dışlarken, ikincisi ise fâil illet dışındaki diğer nâkıs illetleri tanımın dışında bırakmaktadır. Bundan ötürü Cürcânî doğru tanımın, “tam illet, şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu ve kendisi dışında başka bir şeye dayanmadığı şeydir (*el-'illetü't-tâmmetü, mâ yehtâcu ileyhi's-şey'u ve lâ yetevekkafu 'alâ emrin hâricin anhu*)” şeklinde yapılması gerektiğini belirtmektedir. Tam illete ilişkin yapılan bu tanım kuşatıcı bir tanım olup hem basit hem de bileşik tam illeti içermektedir. Hem basit hem de bileşik tam illeti içerecek şekilde yapılan tanımlama girişimi, iradeli ve gayeli bir Tanrı'nın da nedensel yeterliliğe sahip olduğunu ortaya koyma açısından önem arz etmektedir.

Cürcânî, mümkün bir şeyin kendisine dayandığı ve kendisi sayesinde mevcudiyetini elde ettiği tam illete yönelik kuşatıcı bir tanım yapsa da henüz tam illetin hangi şartlarda nedensel yeterliliğini elde edip ma'lûlünü meydana getirdiği izaha muhtaçtır. Şeyin mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu tam illetin içeriğini Cürcânî, Tanrı anlayışlarını hesaba katmak suretiyle serimler. Buna göre şayet tanrısallık tam nedenlik mûcib bi'z-zât olarak tasavvur edildiğinde basit cevherlerde fâil neden tek başına nedensel yeterliliğe sahip olmaktadır. Fizik dünyadaki bileşik cevherler söz konusu olduğunda ise madde ve suret, fâil nedene eklemlenerek nedensel tamlığı oluşturmaktadır. Dört nâkıs illetten biri olan gâî neden, irade gibi zâta ilave manalara sahip sıfatların nefyedildiği basit ve li-zâtihi fiilde bulunan bir fâil söz konusu olduğunda nedensel yeterliliğe dahil edilmemektedir. Fâil-i Muhtâr söz konusu olduğunda ise basit cevherlerde fâil ve gaye, bileşik cevherler söz konusu olduğunda ise dört nedenin tamamı nedensel tamlığı oluşturmaktadır. Bununla birlikte illiyet yeterliliğine dahil edilen gaye neden, ilâhî fiillerin garazla ta'lîlini kabul

etmeyen Cürçânî açısından Tanrı'nın iradesini önceleyecek ve yönlendirecek bir mahiyete değil, bizâtihi bir fiilin belirli bir tercih ve tahsise yönelik gerçekleşmesini amaçlayan iradenin kendisine tekabül etmektedir. Cürçânî açısından gaye neden, fâilin tasavvurunda bulunarak fâili belirli bir fiile sevk eden, dolayısıyla da fâilin illet olmasının illeti konumunda bulunan bir anlama sahip değildir. Çünkü böyle olması durumunda Tanrı'nın fiilleri amaçla gerekçelenir ki bu da Cürçânî açısından kabul edilmez. Bundan ötürü Cürçânî'nin, fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda tam illete dahil ettiği gaye nedenden kastı, fiilin sonucunda ortaya çıkan eserin, fâilin fâiliyyetinin ve söz konusu fiilin illeti konumunda olması değil, belirli bir eserin ortaya çıkması için fiili önceleyen bir tercih edicinin (*müreccih*) ve tahsis edicinin (*muhasis*) var olmasıdır. Başka bir ifadeyle ma'lûlün varlığa çıkmada ihtiyaç duyduğu gaye illet, söz konusu ma'lûlün varlığını tercih eden ve belirli bir mâhiyette varlığa çıkmasını sağlayan iradenin kendisine tekabül etmektedir.

Cürçânî açısından gaye nedenin Fâil-i Muhtâr söz konusu olduğunda illiyet yeterliliğine dahil edilmesi ve tam illetin ister basit ister bileşik cevherler söz konusu olsun her halükârda bileşik bir yapı arz etmesi, Tanrı'nın zâtında bir bileşikliğin varlığını göstermez. Başka bir ifadeyle nedensel tamlığın bileşikliği, filozoflar tarafından iddia edildiği haliyle İlâhî Fâil'in de bileşik olduğu anlamına gelmez. Nitekim Cürçânî, kendilerinin de Tanrı'yı mutlak bir ve basit olarak gördüklerini ve muhtaçlığa kapı aralayacak her türlü bileşikliği de O'ndan nefyettiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Cürçânî, iradesi ve iradesinin taalluku çoğaldığında Tanrı'nın bir yönden birliğini kaybettiğini ifade etmektedir. Anlaşılması güç görünen bu ifadede Cürçânî'nin tam olarak ne kastettiği tahkike muhtaçtır. Zira Cürçânî'ye göre Tanrı, tüm zamanlarda her yönden birliğini korumaya devam etmiş olsaydı bu filozofların iddia ettiği üzere kendisinden ancak bir şeyin varlığa gelmesi gerekirdi. Birden ancak bir çıkar ilkesini kabul etmiş görünen Cürçânî için çokluğun doğrudan Tanrı'ya dayanması ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin doğrudanlığı, Tanrı'nın bir yönden birliğini kaybetmesine bağlıdır. Bununla birlikte ona göre iradenin taallukları neticesinde ortaya çıkan çokluk, İlâhî Zât'ın mutlak birliğini ve basitliğini zedelememektedir. Cürçânî'nin tanrısallık birliğe ve söz konusu birliğin çoklukla ilişkisine dair serrettiği bu ifadelerinde, Ekberî geleneğin varlığın birliğine (*vahdet-i*

vücûd) ilişkin öğretilerinin etkili olduğu düşünülebilir. Vahdet-i vücûd söyleminin temel tezleri söz konusu olduğunda aksi bir pozisyonda yer alan Cürcânî, Tanrı'nın mutlak birliği ve basitliği ile yaratılmışlarla olan münasebetinde ortaya çıkan çokluk arasındaki problemi çözme sadedinde, kendi döneminde yerleşik bir tevhid yorumu haline gelmiş vahdet-i vücûd söylemini bir cihetiyle bu sorunu çözmek için istihdam etmiş olabilir. Nitekim Cürcânî, gerek *Hâşiyetü't-Tecrîd* adlı eserinde gerek *Risâletü vahdeti'l-vücûd*, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd* ve *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adındaki üç müstakil risalesinde, muhakkik sûfilerin vahdet-i vücûda ilişkin görüşlerini serdeder ve yer yer kendi kanaatlerini de ortaya koyar. Ona göre varlığın birliği, aklın tavrının ötesinde bir tavır olup, ona aklî münazaralarla değil, ancak keşfî müşahedelerle ulaşılabilir. Buna göre herhangi bir taayyün göstermemiş *ahadiyyet* mertebesinde mutlak varlık olan Tanrı'nın olumlu anlamda bir niteliği bulunmamaktadır. Bizâtihi gayb olan Hakk'ın kendisini izhar etmek suretiyle taayyün ettiği, *el-hazretü'l-vâhidiyye* (birlikse bulunuş) ve *hazretü'l-esmâ ve's-sıfât* (isimler ve sıfatlar seviyesinde bulunuş) adındaki ilk taayyün mertebesinde Tanrı'nın isim ve sıfatları ortaya çıkmaktadır. Cürcânî'nin, Tanrı sıfatlarıyla birlikte bir ve basit olarak bulunur şeklindeki ifadesi bu merteye için geçerlidir. Cürcânî'ye göre eğer Tanrı, her yönden birliğini koruduğu bu mertebede kalmış olsaydı, çokluğun kendisine dayanması mümkün olmaz, filozoflarca iddia edildiği üzere kendisinden ancak bir şeyin sudur etmesi söz konusu olurdu. Ancak Tanrı, bir sonraki merteye olan *Sâni'ü'l-mahlûkât* mertebesine tenezzül ettiğinde ya da *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki ifadesiyle iradesi veya iradesinin taallukları çoğaldığında bir yönden birliğini kaybetmekte ve nisbî bir çokluk ortaya çıkmaktadır. Bu çokluk, her türlü bileşiklik ve çokluktan uzak olan Tanrı'nın zâtında değil, isim ya da sıfatlarının taalluklarında ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle İlâhî Zât'ta, bütün isim ve sıfatlarıyla hakiki birlik söz konusu iken, sıfatların mânâ itibarıyla birbirinden ayrışması ve taalluk etmesiyle nisbî bir kesret ortaya çıkmaktadır. Buradaki nisbî çokluk, Tanrı'nın zâtına nispetle değil, yaratılmışlarla olan münasebetinin söz konusu olduğu nedensel yeterliliğine nispetledir. Dolayısıyla Cürcânî, Tanrı'nın mutlak birliği ve basitliği ile yaratılmışlarla münasebetinde ortaya çıkan nisbî çokluk arasındaki dilemmayı *zâtî birlik*, *ilişkisel çokluk teorisi* üzerinden çözmeye çalışmıştır.

Kelâmcıların İlâhî Zât'ın mutlak basitliğini zedelemekten nedensel yeterliliği tanrısal iradeyi içerecek bir biçimde tanımlama çabası, İbn Sînâcî felsefeye karşı önemli bir hamle olsa da onları tercih meselesi gibi daha büyük bir problemle karşı karşıya bırakmıştır. Zira Tanrı-âlem arasında zorunlu bir nedensellik fikri kabul edilmeyip tercihe imkân tanıyan tanrısal özgür irade kabul edildiğinde, tercihin neye binaen gerçekleştiği ve söz konusu tercihi yönlendiren herhangi bir sâikin olup olmadığı şeklinde daha tartışmalı bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu soruna ilişkin Cürcânî, özgün bir çözüm ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin ilâhî tercih problemini nasıl ele alıp çözdüğüne bakmadan evvel, söz konusu tercihe konu olan mümkün mahiyetlerin ontolojik statüsüne ilişkin düşüncelerini ortaya koymak gerekmektedir.

Bu minvalde Cürcânî, Tanrı'nın mutlak yokluk ve sonsuz imkânlar içerisindeki şeylere yönelerek tercihte bulunduğu fikrini kabul etmeyip, tercihe konu olan mümkün mahiyetlerin yaratmaya konu olmadıklarını (*gayr-ı mec'ûl*) ve tüm kayıtlardan bağımsız sırf kendinelik halinde Tanrı'nın ma'lûmları olarak bulunduklarını ifade etmektedir. Elbise-boya örneği üzerinden meseleyi ele alan Cürcânî'ye göre bir boyacı bir elbiseyi boyadığı vakit, ne elbiseyi (mahiyet) elbise yapmakta ne de boyayı (varlık) boya yapmaktadır; yalnızca elbiseyi hariçte boyayla muttasıf kılmaktadır. Bundan ötürü ne varlık, varlık olmaklığı itibariyle ne de mahiyet, mahiyet olmaklığı itibariyle yaratmaya konu değildir. Yaratılanlar yalnızca varlıkla muttasıf kılınmış hariçteki hüviyetlerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın kudreti iradesine, iradesi ilmine, ilmi de ma'lûmlarına tabidir. Ma'lûm ise kendinelik halinde bulunan ve yaratılmamış mutlak mahiyete karşılık gelmektedir. Bununla birlikte mahiyetlerin tüm kayıtlardan bağımsız sırf kendinelik halinde bulunduğunu ifade etse de Cürcânî'ye göre mahiyetler varlık ya da yokluk gibi kayıtlardan da yoksun kalamaz. Buna göre mümkün bir şey, kendinelik halinde tüm kayıtlardan bağımsız nefsü'l-emr'de bulunsun da varlık ve yokluk arasında ara biz düzlemde kalması mümkün olmayıp söz konusu müteakillerden birisiyle ezelde nitelenmek durumundadır. Dolayısıyla mümkün mahiyetler, varlık ve yokluk gibi niteliklerden birisiyle nitelenme hususunda ezelde tercihe konudurlar. Tam bu noktada tercihin neye göre yapıldığı önemli bir sorun olarak durmaktadır. Kendinde ezeli olarak bulunan mahiyetlerin varlığı ya da yokluğu neye binaen tercih edilmiştir?

Cürcânî, ilâhî tercih hususunda Meşşâî, Mu‘tezilî ve Eş‘arî söylemin dışında yeni bir söylem geliştirmiştir. Bu söylem tam illet merkezli bir *ruchâniyet*in varlığı üzerine kuruludur. Ruchâniyet, mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından birine, bizatihi veya harici bir sebeple sahip olduğu önceliği (*evleviyet*) ifade etmektedir. Bununla birlikte Cürcânî’ye göre bir mümkün, varlık ya da yoklukla nitelenmek için nedensel tamlığa sahip harici bir nedene gereksinim duymaktadır. Hem varlığın hem de yokluğun bir nedene bağlı olduğunu ifade eden Cürcânî’ye göre varlığın illeti vücûdî iken yokluğun illeti ise vücûdî olanın yokluğudur. Başka bir ifadeyle mevcut bir illet varlığın illeti olurken, söz konusu illetin yokluğu ise ma‘lûlün yokluğunun illeti olmaktadır. Cürcânî’ye göre nedensel tamlığa sahip bir neden var olduğunda ma‘lûlünü zorunlu kılmanın aksine ona tercih noktasında bir öncelik (*ruchâniyet*) kazandırmaktadır. Bu noktada Cürcani, illet-ma‘lûl ilişkisi söz konusu olduğunda kendinden öncekilerin tam bir eşitlik olarak varsaydığı durumun tam eşitlik değil tam illete nispetle bir *ruchâniyet* barındırdığını iddia etmektedir. Dolayısıyla ortada illiyet yeterliliğine sahip bir neden var olduğunda söz konusu neden, zâtî imkândaki mutlak eşitliği kırarak kendisine nispetle nedenlisinde bir *evleviyet* ve *ruchâniyet* ortaya çıkarmaktadır. Tam illetin vücûdî olması, tercih hususunda mümkünün varlık tarafına bir öncelik kazandırırken, vücûdî olmaması –ki bu yokluğun tam illeti olduğu anlamına gelmektedir– mümkünün yokluk tarafına bir öncelik kazandırmaktadır. Bu durumda nedensel tamlık ve yeterliliğe sahip bir neden var olduğunda söz konusu nedene nazaran mümkünün varlık tarafına ilişkin elde ettiği öncelik, onun tercih edilip varlık bulması için yeterli midir şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya evet cevabını veren Cürcânî, öncelikli (*râcih*) tarafın tercih edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi kendinde varlık ve yokluğa eşit mesafede duran bir mümkün ile tam illeti arasındaki ilişkiyi tasavvur edelim. Cürcânî’ye göre mevcut tam illetten kaynaklı olarak mümkünün varlık tarafı *râcih*, yokluk tarafı ise *mercûh* olmaktadır. Bunun yanı sıra Cürcânî, tam illet var olduğunda mümkünün varlık tarafının zorunluluk sınırına ulaşmayıp tercih noktasında bir öncelik kazandığını belirtmekle birlikte, *mercûh* tarafın, yani yokluk tarafının tercih edilmesinin imkânsız, *râcih* tarafın tercihinin ise zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Tam illet ile ma‘lûl arasındaki ilişkinin keyfiyetini tercih üzerine inşa eden Cürcânî, tercihi de zorunluluk

fikri üzerinde çözümlenmektedir. Mümkünün tam illeti bulunduğunda görece sahip olduğu bu zorunluluk fikrini, *görelî zorunluluk teorisi* şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Dolayısıyla Tanrı söz konusu olduğunda, Cürcânî'nin ilâhî tercih sorununa ilişkin ortaya koyduğu çözüm, *görelî zorunluluk teorisi* çerçevesinde zâtî ve nedensel tamlığa sahip Tanrı'nın hikmet ve cömertliğini esas alan bir tercihin zorunluluğu fikri üzerine kuruludur.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Cürcânî'nin nedensel tamlık tartışması bağlamında ilâhî tercih sorununa dair çözümünü konu edindiğimiz bu çalışmamızı, nedensel tamlık tartışmasının ve ilâhî tercih sorununun tarihsel ve metinsel kökenini ve diyalektik bağlamını dikkate alarak ortaya koymayı hedefledik. İslâm düşüncesinde metafiziğin temel sorunlarının başında gelen nedensellik (*illiyyet*) bahsi, metafiziğin en önemli maksatlarından birisi olan Tanrı-âlem ilişkisi ve ilâhî fiillerin keyfiyeti gibi birbirinin uzantısı sayılabilecek birçok meseleyi, tanrısal irade sorunu bağlamında ele almaya çalıştık. *Tam illet* ve İlâhî tercih sorunu gibi çokça tartışmaya konu olmuş meselelerde, İslâm düşüncesinin önemli muhakkiklerden birisi olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ortaya koyduğumuz özgün çözümünün bu konu bağlamında yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte nedensel tamlık tartışmasının ve tercih probleminin İslâm düşüncesinde tartışıldığı haliyle tam olarak anlaşılabilmesi için daha fazla çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu minvalde, özellikle İbn Sînâ'nın kelâmî Tanrı anlayışına dair eleştirileri ertesinde 11. ve 12. yüzyılda kelâmcılar tarafından ortaya konulan karşı okumanın, bununla birlikte Tanrı'nın zâtî ve nedensel tamlığının kelâmî duyarlılıkla yeniden tanımlanma çabasının iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Gazzâlî, Şehristânî, İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Şerefüddîn el-Mes'ûdî ve Fahreddîn er-Râzî gibi isimler üzerinden bu karşı okumanın takip edilmesi mümkündür. Ayrıca bunu önceleyecek bir biçimde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Tanrı anlayışında Peripatetik ve Yeni-Eflâtuncu geleneğin ne denli etkili olduğuna dair daha geniş tahliller, tamlık tartışmasının kökenine dair çalışmaları daha da belirgin kılacaktır. Bununla birlikte Cürcânî'ye gelinceye değin, Râzî, Tûsî, Ebherî, Kâtibî, Hillî, Şemseddîn el-İsfahânî, İcî, Kutbüddîn er-Râzî ve Taftazânî gibi düşünürlerin yanı sıra Cürcânî'den sonra da Deştekî, Devvânî, Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde gibi düşünürler üzerinden nedensel tamlık

tartışmasının takip edilmesi, söz konusu tartışmanın tüm uzantılarıyla birlikte diyalektik bir bağlam içerisinde ortaya konulmasını sağlayacaktır. Ayrıca tanrısal irade ve tercih sorunu söz konusu olduğunda kilit rol oynayan *Nefsü'l-emr* meselesinin tüm uzantılarıyla açılanması, bahse konu tartışmanın çözümlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu hususlarda yapılacak çalışmalar, tam ve nâkıs illet ayrımları üzerinden yürütülen nedensellik bahsinin anlaşılması ve bu bağlamda ilâhî nedenlilik ve tercih sorununun da çözüme kavuşması bakımından önemli olup, bununla birlikte daha geniş ve ileri okumalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-Teklif*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr. XX Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Halebî, 1965.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Akgüç, Ahmet. "Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 279-304.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 75-170.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altaş, Eşref. "'Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?" *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Altaş, Eşref. "Şemseddin es-Semerkindî'ye Göre Ontolojik Baskınlık ve (et-Teraccuh) Ontolojik Evleviyet". *Nazariyat* 8/2 (Ekim 2022), 1-31.
- Altaş, Eşref. "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Altun, Hilmi Kemal. "Taşköprizâde'nin Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkiki Neşri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 1-37.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmet Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti

- Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-30.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.
- Beiser, Frederick. “History of Ideas: A Defense”, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, ed. Herman Cappelen vd. Oxford University Press, 2016.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Brucker, Johann Jacob. *The History of Philosophy: From the Earliest Times to the Beginning of the Present Century*. 2 Cilt. Londra, 1791.
- Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-fâhire*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Ahmed Abduh Ivez. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2002.
- Cengiz, Yunus. “Ahval Teorisi”, *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler I*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn*. Kazan, 1901.
- _____. *Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-Kutb*. ed. Hafız Mehmed Hayri Efendi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1318h.
- _____. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. 2 Cilt. İstanbul: Neşriyyâtı vakfî'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020.

- _____, *Mu‘cemü’t-Ta‘rîfât*. nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî. Kahire: Dâru’l-Fedîyle, ts.
- _____, *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. III Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- _____, *Risale fî meratibi’l-mevcudat*. Hacı Selim Ağa ktp., Hacı Selim Ağa blm. No: 654.
- _____, *Risâle fî tahkîki’l-gâye*. Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 209, vr. 113b.
- _____, *Risale fî Tahkiki nefsi’l-emr ve’l-fark beynehu ve beyne’l-Haric*, (nşr. Recep Duran), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi, C. XIV, s. 102-104, Ankara 1992.
- _____, *Risâle fî vahdeti’l-vücûd*. Ürdün: Dâru’l-Feth, 2013.
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşetü’l-Maârif, 1969.
- Cüveynî. *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâtı’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsa. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Cüveynî. *Lûma‘u’l-edille fî kavâ‘idi Ehli’s-sünne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyeti’l- Amme, 1964.
- Çamur, Kübra Sümeyye. *Müteahhir Dönemde Kıdem ve Hudus Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib Bi’z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelebi, Hasan. *Hâşiye ‘alâ şerhi’l-Mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd Teorisi”. *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Devvânî, Celâleddin. *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 1. Basım, 2021.

- Dhanani, Alnoor. “İslam Düşüncesinde Atomculuk”. çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-400.
- Ebü Hanîfe. *Vaşıyyetü’l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed b. Abdillhay Uveyne. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfû’l-musallîn*. çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2009.
- Fahri, Macit. *İslam felsefesi tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Kitabu’l-Vâhid ve’l-vahde*. thk. Muhsin Mehdi. Kazablanka: Dâr-ı Tubkâl, 1989.
- Fenârî, Molla. *Misbâhu’l-üins beyne’l-ma’kûl ve’l-meşhûd*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevla, 1416.
- Fergânî, Saîdüddin. *Müntehâ’l-medârik*. thk. İbrahim Âsım Keyyâlî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.
- Fûde, Said. *Fethu’l-vedûd bi-şerhi Risâleti’ş-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti’l-vücûd*. Ürdün: Dâru’l-Feth, 2013.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 2012.
- Gazzâlî. *Tehâfütü’l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik, 2005.
- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiyetü’l-fâdıl İsmail Gelenbevî ‘ala’l-Celâl*. İstanbul: Matbaay-ı Amire, Dersâadet, 1316.
- Goodman, Lenn E. “Ghazâlî’s Argument from Cratylus”. *Cambridge University Press* 2/1 (1971), 67-85.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkihü’l-kelem fî ‘akâ’idi ehli’l-İslâm*. çev. İbrahim Özdemir. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Platon Düşüncesinde Aletheia”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 205-209.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Ignatius Abduh Halîfe. “Kitâbu e’lâmi’l-hüdâ ve ‘akâidetü erbâbi’t-tükâ li’ş-şeyh şihâ-büddîn es-Sühreverdî”. *el-Meşrik*.

<https://archive.alsharekh.org/Articles/108/8440/175343>

İsfehânî, Şemseddîn. *Tesdîdül'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Eşref Altaş vd.

2 Cilt. İstanbul: Neşriyyâtı vakfî'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020.

İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. thk. Muhammed Abid el-

Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdetil-Arabiyye, 1998.

İbn Rüşd. *Tehafütü't-Tehafüt*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz

Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

Kurumu, 2013.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayınları,

2013.

İbn Sînâ. “er-Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhîdihî Teâlâ ve Sıfâtihî”. *Mecmû' Resâili's-*

Şeyh er-Reîs. nşr. Zeynü'l-Abidîn el-Mûsevî. Haydarabad: Dâiretü'l-

Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1354.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât 'âlâ havâşî kitabu'n-Nefs li-Aristotalis min kelâm-ı Şeyh er-Reis*

Ebu Ali İbn Sina. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat,

1978.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ': Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. II Cilt.

İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İbnü'l-Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları,

2007.

İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru

Mektebeti'l-Hayât, 1961.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmet

Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

Karadaş, Cağfer. “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”. *Marife* 2/2 (2002), 81-

100.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Beyânü Mikdâri's-Seneti's-Sermediyye ve Ta'yini'l-Eyyâmî'l-*

İlâhiyye, (*Mecmûa-i Resâil ve Müsennefât içerisinde*, thk: Mecîd Hâdîzâde).

Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1380.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulâlî Şahin. Kahire: Dârü'l-Menâr,

1992.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-a'lâm fî işarâti ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kâtibî. *Hikmetü'l-ayn*. ed. Ali Durusoy. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.

Kaya, Cüneyt. “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: ‘Leyse fi’l-imkân’ Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 9/16 (2004), 239-249.

Kılıç, Cevdet. “Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)”. *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Ağustos 2006), 181-216.

Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 39-56.

Kılıç, M. Fatih. “Hocâzâde (öl. 893/1488) ve Sinan Paşa’nın (öl. 891/1486) Tam İllet Tartışmalarına Katkıları: Kelimeteyn fî bahsi’l-‘illeti ve’l-ma‘lûl”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi yayınları, 2020.

Kılıç, M. Fatih. “Hocazâde’nin Tehâfüt’ünün Sebeplilik Bölümü Üzerine Bir İnceleme”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 45-78.

Kılıç, M. Fatih. “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 60-90.

Kılıç, M. Fatih. *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2013.

Kılıç, M. Fatih. “İslam Düşüncesinde Bir Kavramın Doğuşu: Tam İllet/Sebebin Kısa Tarihi”. *Asos Congress Bildiri Kitabı*. 1866-1876. Elazığ: Asos yayınları, 2016.

Kılıç, M. Fatih. “Nasîrüddin et-Tûsî’nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi’l-‘illeti’t-tâmme)”. *Mukaddime* 8/1 (2017), 137-153.

- Kılıç, M. Fatih. “Tûsî’nin İlk Sebep Yorumu: O, İbn Sînâ’yı Gerçekten Yanlış mı Anladı?” *Uluslararası 13. yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol ve Enes Kala. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları:1, 2014.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu’l-Vücûd)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995.
- Koca, Muhammed Ali. “Mâdûmun Şey’iyyeti Teorisi”. *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koca, Muhammed Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dûmun Şey’iyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâ’iler’in Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2005.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorileri”. *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Margaret J. Osler. *Divine Will and The Mechanical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn. *Kitâbü’t-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd*. thk. Ceybullah Hasen Ahmed. Kahire, 1986.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn. *Tebsiratü’l-edille fî usûli’d-dîn*. thk. Claude Salamé. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Özalp, Hasan. “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”. *Turkish Studies* 10/2 (2015), 735-748.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr. *Usûlü’l-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2003.

- Pirinç, Ahmet. “Mâhiyetin İ’tibari Olması Bağlamında Üç İ’tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 181-209.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney ve Lütü Ay. Cumhuriyet, 2001.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitapevi, 1996.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen Mackenna. London: Faber and Faber Limited, 2. Basım, ts.
- Proklos. *Âlemin Ezeliliği Üzerine On Sekiz Delil*. çev. Bounghiamin İmamefendi, E. Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*. thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*. nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*. thk. Muhammed Hicazi Ali Ahmed Saka. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373.
- Reçber, Mehmet Sait. “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-8 Ekim 2004)*. ed. Hayrani Altıntaş vd. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Kuveyt: Mektebetü’l-Felah, 1985.
- Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *Visions of Politics*. ed. Quentin Skinner. 57–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Şehristânî. *el-Milel ve’n-nihâl*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Şehristânî. *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîâm*. thk. Alfred Cuyum. Kahire: Mektebetü’s-Sikafetü’d-Diniye, 2009.

- Taftâzânî. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Taşköprülüzâde. *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmi'l-'ilel*. thk. İbrahim Halil Üçer, ts.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şuhûdu'l-'Aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*. nşr. Muhammed Zâhid Kâmil. Köln: Menşurât-ı Cemel, 2009.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Tilimsânî, Şerefuddîn el-Fihri. *Şerhu Lüma'i'l-edille*. nşr. Seyyid Muhammed es-Seyyid Abdülvehhâb. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Mübâhasât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî, (içinde) Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran, 2005.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-işârât*. thk. Süleymân Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1993.
- Türker, Ömer. "Mahiyet Teorisi". *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu". ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. Cüneyt Kaya. 37-90. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. "Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının

- Anlamı Üzerine”. *İslam Düşünce Atlası*. 1/10-41. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Genişletilmiş Dördüncü Basım., 2022.
- Üçer, İbrahim Halil. “Düşüncenin Zamanları”. *İslam Düşünce Atlası*. 1/38-45. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Birinci Basım., 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *Metafizik; İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Üçer, İbrahim Halil. “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-keîâmî Kaynakları Üzerine”. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem, 2020.
- Üçer, İbrahim Halil. “Tanrı’nın Eli Nerede? Fiziksel Gerçekliğin Kuruluşunda İlahî İnyetin Yeri Üzerine”. *Gerçekliğe Yeni Bir Çağrı: Salgın Günlerinde Felsefe*. ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem, 2021.
- Üsküdârî, Mehmet Emin. *Telhîsu Tehâfütî’l-hukemâ*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizigi*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Wolfson. “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”. *Harvard Studies in Classical Philology* 56 (1947), 233-249.
- Yalçıntaş, İsmail. “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 10-29.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn bi-şerhi İhyâ’i ‘ulûmi’d-dîn*. nşr. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut, 2002.