T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA MÜESSİRE İHTİYACIN İLLETİ PROBLEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel CUŞKUN

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2025

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA MÜESSİRE İHTİYACIN İLLETİ PROBLEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel CUŞKUN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2025

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 200922YL25 numaralı Veysel CUŞKUN'un hazırladığı "*Müteahhir Dönem Kelâmında Müessire İhtiyacın İlleti Problemi*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18/06/2025 günü (11:00-13.00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

BEYAN

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

Veysel CUŞKUN

18.06.2025

ÖZ

Kelâm düşüncesinde hudûs ve imkân teorilerinin benimsenmesi, altyapısında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Müessire ihtiyacın illeti ve buna bağlı olarak devamlılık hâlindeki eserin müessire muhtaçlığı tartışması da bunlardan biridir. Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından sistematik hâle getirildiğini düşündüğümüz bu tartışma ilk kez kelâmcılar arasında ortaya çıkmış, sonrasında İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) genelde kelâmcılara özelde ise Mu'tezilî kelâmcılara -dolayısıyla da Kādî Abdülcebbâr'a- yönelik eleştirileriyle birlikte Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) eliyle müteahhir döneme taşınmış, akabinde hemen hemen tüm eserlerin hudûs ve imkân başlıkları altında tartışılır hâle gelmiştir. Kaynaklarda müessire ihtiyacın illeti problemine genelde dört cevabın verildiği aktarılmıştır; (i) yalnızca imkân, (ii) yalnızca hudûs, (iii) imkânla birlikte hudûs ve (iv) hudûs şartıyla imkân. İhtiyacın illetine yalnızca imkân cevabını verenleri filozoflar ile müteahhir kelâmcıların çoğunluğu, yalnızca hudûs cevabını verenleri ise Kādî Abdülcebbâr özelinde ma'dûmun şey'iyyetini benimseyen Mu'tezilî ulemânın çoğunluğu oluşturmuştur. Zira bilindiği üzere Allah'ın kudretine konu olacak nesnelerin kendinde ayrışmış olması gerektiğini ve kendinde ayrışan mümkünlerin ontolojik bir mahiyete sahip olmaları üzerinden ma'dûmun şey'iyyeti görüşünü benimseyen Mu'tezilî ulemâya göre, yokluk hâlindeki zâtların sübût hâlinde birtakım sıfatlara sahip olması mümkündür. İmkân ise şey kategorisinde bulunan ma'dûmun bir özelliği olup yaratıcıdan bağımsız olarak mümküne yüklenmektedir. Mu'tezile açısından imkân niteliğini hâiz olan mümkünün herhangi bir yaratma olmaksızın sübût hâlinde bulunabilmesi, dolayısıyla dışta sâbit olmak için herhangi bir müessire ihtiyaç duymaması, müessire ihtiyacın illetinin imkân olmasını geçersiz kılmıştır. Kaynaklarda açıkça zikredilmese de İbnü't-Tilimsânî (ö. 658/1260) ve Alâeddin el-Arabî (ö. 901/1496) gibi düşünürlerin sarâhaten, Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî gibi (ö. 478/1085) düşünürlerin ise konu hakkındaki yorumlarından hareketle son iki görüşün temsilcisi olabileceği ortaya konulmuştur.

Varlık-mâhiyet ayrımını benimseyen filozoflara göre imkân, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin ayrılmaz bir gereği olup müessire muhtaçlığın illetini oluşturur.

İllet-ma‘lûl birlikteliğini de zorunlu gören filozoflara göre müessir, mümkün varlığın yalnızca varlığa çıkışında değil varlıkta devamlılığı üzerinde de etkilidir. Dolayısıyla mümkün için şartların tamamlanması, ma‘lûlün illetten geri kalamayacağı prensibine göre mümkünün zorunlu bir şekilde var olmasını gerektirir. Filozoflar tarafından ihtiyacın illetinin imkân kılınması, Fahreddin er-Râzî’nin de tespitiyle arka planında âlemin ezelî oluşu ve ezelî olmasına rağmen müessire muhtaçlığının devamlılığını öngören bir teori olarak savunulmasına zemin hazırlamıştır. Hudûs fikri ise Allah-âlem ilişkisinde zorunlu birlikteliği ortadan kaldıran bir teoridir. Bu durum ihtiyacın illetini hudûs kılan kelâmcıları, İbn Sînâ’nın, “onlar, Allah yok olsa bile bu durum âlemin varlığına zarar vermez diyebilirler” eleştirisiyle karşı karşıya getirmiştir. Ancak arazların her an yaratıldığını, arazın arazla kāim olmasının imkânsızlığını ve cevherin arazdan hâlî kalamayacağını savunan mütekaddim Sünnî kelâmcılar bu eleştirinin kapsamından çıkarılmalıdır. Buna mukabil cevherin fenâsına aklen hiçbir delâletin bulunmadığını ve fail olmaksızın eserin devamlılığının mümkün olduğunu savunan Kādî Abdülcebbâr ve öğrencisi İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) gibi Mu‘tezilî düşünürler mezkûr eleştirinin muhatabı konumundadırlar.

İbn Sînâ’nın kelâmcıları eleştirileriyle birlikte ihtiyacın illetini imkân kılması, Fahreddin er-Râzî tarafından büyük oranda kabul edilmiş, onun konu hakkındaki açıklamaları ve argümanları, sonraki dönem kelâmcılarının meseleyi ele alış tarzını derinden etkilemiştir. Böylece müteahhir kelâmcılar hudûsun ne illet ne illetin parçası ne de illetin şartı olup yalnızca muhdesin bir niteliği olabileceğini savunmuşlardır. Zira hudûs, îcâda ihtiyaç duyan varlığa muhtaç bir keyfiyettir. Akabinde söz konusu muhdes varlık, mûcide ihtiyaç duyması bakımından ihtiyaca muhtaçtır. İhtiyaç ise ihtiyacı gerektiren illete muhtaç olduğundan, hudûsun illet olması durumunda kendisinden birkaç mertebe sonra gelmesi gerekir. Râzî tarafından serdedilen bu argüman sonraki âlimler tarafından sıkça tekrar edilmiş, bu durum, hudûsun mukabili olarak varlık ve yokluk taraflarının eşitliği düşünüldüğünde zihinde apaçık bir şekilde ihtiyacı gerektiren imkânın, nefsü’l-emr bakımından ihtiyacın illeti kılınmasıyla neticelenmiştir. Bununla birlikte filozofların aksine imkânı ademî i‘tibârî nitelikte görmeleri, filozofların benimsediği; âlemin ezelîliği, *mûcib bi’z-zât* anlayışı ve zorunlu nedensellik fikirlerinden kaçınabilmelerinde etkili olmuş, sonuç olarak kendileri gibi ihtiyacın illetini imkân kılan filozoflardan ayrıştıkları noktaları oluşturmuştur.

Fahreddin er-Râzî'nin müessire ihtiyacın illetini hudûs kılanların görüşlerini takrir biçimi, kendisinden sonra gelen bazı kelâmcıların eleştirilerine konu olmuştur. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303) hudûsu savunanların, illet ile gāî illeti kastetmeleri durumunda Râzî'nin eleştirilerinin geçersiz olacağını bildirirken; Îcî (ö. 756/1355), Devvânî (ö. 908/1502) ve İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) gibi düşünürler de hudûsu savunanların, bu görüşleriyle nefsü'l-emrde ihtiyacın illetini hudûs kılma gayesinde olmadıklarını çeşitli açılardan göstermeye çalışmışlardır. Nitekim Îcî'ye göre Râzî'nin söz konusu argümanı açık bir yanıltmaca (*mugālata*) olup, İbn Kemâl Paşa'ya göre yine Râzî'nin takrir ettiği şekliyle hudûs fikri, hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği bir pozisyondur. Zira Îcî'ye göre hudûsu ihtiyacın illeti gören kelâmcıların kastı aklın, bir şeyin sırf yoktan var olduğunu (*hudûs*) mülahaza ettiğinde ihtiyaca hükmetmesidir. Yoksa onlar hudûsun hariçte ihtiyacın illeti olduğunu kastetmemektedirler. Eğer böyle bir şeyi kastetmiş olsalardı hâriçte önce hudûs gerçekleşir, akabinde ihtiyaç ortaya çıkardı. Buna mukabil İbn Kemâl Paşa'ya göre meselenin doğru takrir edilmesi için öncelikle illetin; sübût illeti ve ispat illeti şeklinde ikiye taksim edilmesi gerekirken, Devvânî de hudûsu bilkuvve/bilfiil şeklinde taksim ederek İbn Kemâl Paşa'nın sübût illeti olarak ifade ettiği görüşü benzer şekilde bilfiil hudûs olarak yorumlamış, bu anlamıyla hudûsun illet olmasını uzak bir ihtimal olarak görmüştür. Ancak ona göre hudûs ile, "şayet var olursa o şey hâdis olur" anlamında bir illetten bahsedilirse hudûsa yöneltilen itirazlar geçersiz olur. Zira bu haysiyetle düşünüldüğünde hudûsun varlıktan sonra gelmesi ve kendisini birkaç mertebe öncelemesi problemi ortadan kalkar.

Anahtar Kelimeler:

İmkân, hudûs, müessire ihtiyacın illeti, ma'dûmun şey'iyyeti, nefsü'l-emr

ABSTRACT

The adoption of the theories of hudūth (ex nihilo) and imkān (possibility) in the field of kalām thought has brought along many debates. One of these discussions is the argument about the cause of need for an agent, and the continuous dependency of the effect on the agent. This debate, which we believe was systematized by Kādī Abd al-Jabbār (d. 415/1025), first emerged among the kalām scholars and was later carried into the later period by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), who, along with his critique of Ibn Sīnā (d. 428/1037) of the Mu‘tazilī theologians—thereby also critiquing Kādī Abd al-Jabbār—extended the debate further. Subsequently, this issue has been discussed under the headings of hudūth and imkān in almost all theological works. The sources indicate that four primary responses have been provided to the problem about the cause of the need for a müessir (agent): (i) only imkān, (ii) only hudūth, (iii) imkān in conjunction with hudūth, and (iv) imkān conditioned by hudūth. Philosophers and most of the later kalām scholars have tended to provide only the imkān response, while those who provide the hudūth response are predominantly Mu‘tazilī scholars who, following Kādī Abd al-Jabbār, adhere to the view of ma‘dūm thinghood. As is well known, the Mu‘tazilī scholars who adopt the view of ma‘dūm thinghood maintain that entities, which are subject to God's power, must be differentiated in themselves and that the possible beings, which differentiate themselves ontologically, are real in their essence. According to these scholars, it is possible for beings in a state of non-existence to have certain attributes in a state of thubūt. Imkān, on the other hand, is a quality of the ma‘dūm in the category of "thing" and is attributed to the possible being independently of the Creator. From the Mu‘tazilī perspective, a possible being possessing the quality of imkān can exist in a state of thubūt without any act of creation, thus making it unnecessary to rely on any external müessir for its existence, invalidating imkān as a cause of need for a müessir (agent). The representatives of the last two views are not explicitly mentioned in the sources; however, scholars such as Ibn Ṭilimsānī (d. 658) and Alā’ al-Dīn al-‘Arabī (d. 901/1496) have been found to clearly advocate for these positions. Additionally, the interpretations of thinkers like Al-Bāqillānī (d. 403/1013) and Al-Juwaynī (d. 478/1085) suggest that they may represent the proponents of these two views.

According to philosophers who adopt the distinction between existence and essence, imkān, in terms of being an essence, is an inseparable necessity of essence and constitutes the cause (ʿilla) of the dependence on the agent (müeesir). Philosophers who regard the union of cause and effect (illa-malul) as obligatory argue that the agent is effective not only in the possible being's coming into existence but also in its continuity in existence. Therefore, the completion of conditions for the possible being, according to the principle that the effect (malul) cannot be separated from its cause, necessitates the existence of the possible necessarily. The philosophers' assertion that the cause of need is imkān, as noted by Fakhr al-Din al-Râzî, has been defended as a theory that foresees the eternal nature of the world (kadîm) and, despite its eternal nature, still requires an agent for its continuous existence. The idea hudūth, however, is a theory that eliminates the necessary unity in the relationship between God and the world. This view has led the Sunnî theologians who consider the cause of need to be hudūth, to face the criticism of Ibn Sînâ, who stated: "They (the theologians) could claim that even if God were to cease to exist, this would not harm the existence of the world." However, earlier Sunnî theologians, who adopted that accidents are created continuously, that accidents cannot exist upon accidents, and that substance cannot be separated from accidents, should be excluded from the scope of this criticism. In contrast, Mu'tazilite thinkers such as Kādī Abd al-Jabbār and his student Ibn Mattawayh (d. mid-11th century), who argued that there is no rational evidence for the annihilation of substance and that the continuity of the creation is possible without an agent, are the subject of the aforementioned criticism.

Ibn Sīnā's criticism of the theologians and his acceptance of imkān as a cause of need was largely accepted by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and his explanations and arguments on the subject profoundly influenced the way later theologians dealt with this issue. Consequently, later theologians argued that hudūth is neither the cause, nor a part of the cause, nor a condition of the cause, but rather could only be a quality of the created being. This is because hudūth is a quality that is dependent on the existence in need of creation. Subsequently, the created being itself is in need of a creator because it requires creation. Since need is dependent on the cause that necessitates need, if "hudūth" were the cause, it would have to follow itself several steps after itself. This argument, put forth by al-Rāzī, was frequently reiterated by later scholars. This repetition ultimately led to the principle that, when the equal possibility of existence and non-existence is considered as

the counterpart to ḥudūth, the mind clearly perceives the necessity entailed by imkān; and thus, in terms of nafs al-amr, imkān was established as the cause of need. However, unlike the philosophers, who regarded imkān as an absolute non-existence (ademī) and conceptual quality, the theologians avoided the philosophical notions of the eternity of the universe, the conception of mūjib bi'z-zāt, and necessary causality, and as a result, this distinction allowed them to deviate from the philosophers, who, like themselves, considered the cause of need as imkān.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī's presentation of the views of those who regard the cause of the need for the agent as ḥudūth was criticized by some theologians who came after him. For example, Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 702/1303) argued that if those who defend the idea of ḥudūth mean with cause the final cause (ghā'ī 'illāh), then Rāzī's criticisms would be invalid. Similarly, thinkers such as al-'Iji (d. 756/1355), al-Dawwānī (d. 908/1502), and Ibn Kamāl Pasha (d. 940/1534) sought to show from various perspectives that the proponents of ḥudūth did not intend to make ḥudūth itself the cause of need, in terms of nafs al-amr. Indeed, according to al-Ījī, al-Rāzī's argument is a clear fallacy (mugālatā), and according to Ibn Kamāl Pasha, the idea of ḥudūth, as presented by al-Rāzī, is a position that no rational person can accept. According to al-Ījī, the theologians who see ḥudūth as the cause of need mean that the intellect judges need when it considers that something exists out of nothing (hudūs). Otherwise, They do not mean that ḥudūth is the cause of need in the external world. Had they meant this, ḥudūth would occur first in the external world, and need would follow. On the other hand, Ibn Kamāl Pasha argued that to analyze the issue correctly, the cause should first be divided into two types: the cause of thubūt and the cause of isbāt, whereas Al-Dawwānī, by categorizing ḥudūth as either potential (bi'l-quwwah) or actual (bi'l-fi'l), interpreted the view that Ibn Kamāl Pasha described as the cause of thubūt similarly, equating it with actual ḥudūth (bi'l-fi'l). In this sense, he considered it unlikely that ḥudūth would be the cause of need. However, he argued that if one speaks of ḥudūth as a cause in the sense of "if something is to be, it will become a created thing (hâdis)," the objections to ḥudūth would become invalid. This way of thinking resolves the problem of ḥudūth coming after existence and preceding itself by several stages.

Key Words: Imkān (Possibility), hudūth, the cause of need for an agent, ma'dūm thinghood, nafs al-amr

ÖNSÖZ

Müteahhir dönem kelâmında müessire ihtiyacın illeti problemini araştırdığımız bu çalışmanın hazırlanmasında, emeği geçen kişi ve kurumlara teşekkürü bir borç bilirim. Bu meyanda öncelikle hem ilmî anlamda bugünlere gelmemde emeği olan hem de tezin hazırlanma sürecini baştan sona takip ederek kıymetli görüşlerini benimle paylaşan saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye, sonrasında oluşturdukları huzurlu çalışma ortamıyla rahat bir tez yazım süreci geçirmeme vesile olan Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK ve Dr. Öğr. Üyesi Kevser Demir BEKTAŞ hocalarıma teşekkür etmem gerekir.

Kendisiyle *Hâşiyetü't-tecrîd* okumaları yaparken bu konuyu çalışmayı bizlere tavsiye eden ve içeriği noktasında kendisine sürekli danıştığım Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali KOCA hocama ayrıca teşekkür etmem gerekir. Tezin tamamını veya bir kısmını okuyarak önemli düzeltmeler yapmama vesile olan Furkan DEMİR, Muhammed Eren KARADAĞ, Kazım Emre AKIN, Sıbğatullah BARAN, Kazım Berkay ÖZKARDAŞ ve lisans döneminden itibaren kendisiyle ilmî alışverişlerde bulunduğum kıymetli dostum Mustafa AYDIN'a da müteşekkirim.

Lisans bitiminden itibaren maddi destekleriyle tezi rahat bir şekilde yazmama imkân sağlayan kurumlara da değinmem gerekir. Bu bağlamda BİDEB 2210-A programı kapsamında maddi olarak desteklerini esirgemeyen TÜBİTAK'a, yine benzer şekilde maddi anlamda istifade ettiğim İlim Yayma Vakfı ve İlmî Araştırmalar Merkezi'ne (İLAM) teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak ilim yolunda maddi ve manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli ailem başta olmak üzere, son iki yılda hayatımıza katılarak neşe kaynağımız olan ve bu tezin zorlu sürecinde motivasyonumu artıran sevgili yeğenlerim Nehir ve Beren'e teşekkür ediyor, kendileri için Allah'tan hayırlı ve uzun ömürler niyaz ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
BEYAN iii
ÖZ iv
ABSTRACT vii
ÖNSÖZ x
İÇİNDEKİLER xi
KISALTMALAR xiii
TABLO LİSTESİ xiv

GİRİŞ 1
1. Konu, Gaye, Sınırlılıklar ve Yöntem 1
2. Kaynaklar, Literatür Değerlendirmesi ve Özgünlük 5

I.BÖLÜM 7
KAVRAM ANALİZİ 7
1.1. Kelâmcıların Hudûs ve Kıdem Anlayışı 7
1.1.1. Âlemin Hudûsu 14
1.1.2. Adem ve Vücûd 20
1.1.2.1. Ma'dûmun Şey'iyyeti Meselesi ve Müessire İhtiyacın İlleti Problemiyle İlişkisi 22
1.2. Filozofların Hudûs ve Kıdem Anlayışı 32
1.2.1. Sudûr Nazariyesi ve Her Hâdisin Bir Madde ve Zamanla Öncelenmesi Problemi 33
1.3. İmkân 36
1.3.1. Müessire Muhtaç Kılan İmkânın Türü 39
1.3.2. Filozoflara Göre İmkânın Vücûdîliği 42
1.3.3. Kelâmcılara Göre İmkânın Ademîliği ve Müessire İhtiyacın İlleti Oluşuyla Arasındaki İlişki 47
1.4. İhtiyaç ve Müessiriyyet 55
1.5. İllet 61
1.5.1. Müessire Muhtaç Kılan İlletin Türü 68

II. BÖLÜM 70
MÜESSİRE İHTİYACIN İLLETİ MESELESİ 70
2.1. İlletin Hudûs Olduğunu Savunanların Delilleri 73
2.1.1. Eserin Yalnızca Yokluktan Varlığa Çıkışında Müessire İhtiyaç Duyması Argümanı ve Eleştiriler 73
2.1.2.Devamlılık Hâlindeki Eserin Sebebe İhtiyacı Probleminin Oluşum ve Gelişim Evresi 83

2.1.2.1. Müessir Olmaksızın Eserin Devamlılığına Yönelik Argümanlar ve Eleştiriler 97
2.1.3. Müteahhir Dönemin Genel Anlatısına Çağdaş Bir Eleştiri: Eş'arî ve Takipçilerine Göre Müessire İhtiyacın İlleti İmkândır 115
2.2. İlletin İmkân Olduğunu Savunanların Delilleri 126
2.2.1. Mümkünün Salt Varlık ve Yokluk Taraflarının Eşitliği Düşünüldüğünde Bedihî Olarak Bir İllete İhtiyaç Duyması 130
2.2.2. Hudûsun Ne İllet Ne İlletin Parçası Ne de İlletin Şartı Olup Yalnızca Varlığın Bir Niteliği Olduğu Argümanı 141

SONUÇ 152
KAYNAKLAR 163
ÖZGEÇMİŞ 170

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin/İbn
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
d.	Doğumu
ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
h.	Hicrî
İSAM	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
thk.	Tahkik eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ö.	Ölümü
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vs.	Vesaire

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Muhdesin Faile İhtiyaç Duyma İhtimali Bulunan Durumlar 80
Tablo 2: Mümkünün İki Tarafından Birinin Baskın Gelemeyeceği Argümanı..... 137
Tablo 3: Hudûsun Kendisini Birkaç Mertebe Öncelemesi Problemi 142

GİRİŞ

1. Konu, Gaye, Sınırlılıklar ve Yöntem

Kelâm ilminde hudûs ve imkân teorileri, Allah'ın varlığını aklî ve mantıkî delillerle temellendirme çabalarının merkezinde yer alır. Hudûs teorisi, âlemin yaratılmış ve dolayısıyla başlangıcı olduğunu savunarak, her sonradan meydana gelen şeyin bir müessire ihtiyaç duyacağı ilkesinden hareketle, zorunlu bir ilk sebebin (Allah'ın) varlığını ispat eder. İmkân teorisi ise varlıkların mâhiyet itibarıyla ne zorunlu ne de imkânsız olduklarını, dolayısıyla mümkün varlıkların varlıklarının bir zorunlu varlığa dayanması gerektiğini ileri sürer. Bu iki teori, İslâm düşüncesinde yalnızca teolojik bir temellendirme işlevi görmemiş, aynı zamanda felsefî argümantasyon biçimlerini etkileyerek kelâmî epistemolojinin ve metafiziğin gelişimine ciddi katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda hudûs ve imkân delilleri, kelâmî metodolojinin rasyonel karakterini ve ele aldığı meselelerde aklî istidlâle verdiği önemi açık biçimde yansıtmaktadır.

Müessire ihtiyacın illeti problemi, söz konusu iki teoriden hangisinin yaratıcıya ihtiyaç gerekçesini oluşturacağını sorgulamaktadır. Dolayısıyla problemin özü şu soruyla ifade edilebilir: mümkün bir varlık, hudûsa konu olduğu için mi yoksa özünde taşıdığı imkân sebebiyle mi bir yaratıcıya ihtiyacı gerektirmektedir? Filozoflar ve müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğu ihtiyacın asıl sebebini imkân kılmış, mütekaddim dönem kelâmcılarından bazıları ise ihtiyacın sebebinin ya sadece hudûs ya hudûsla birlikte imkân ya da hudûs şartıyla imkân olduğunu savunmuşlardır. Fahreddin er-Râzî mezkûr problemin isbât-ı vâcible ilişkisini, yaptığı şu açıklamalarla dile getirmektedir:

> Şayet duyularımızın varlığına hükmetmediği, nefsimiz ve aklımızın doğuştan sahip olduğu yapısının da varlığına hükmetmediği bir mevcûdun varlığını ispatlamak istiyorsak, bizi ispata götürebilecek bir yol olabilir. Bu yol apaçık aklımızın; duyularımız ve aklımızla var olduklarına hükmettiğimiz bu duyulur mevcutların ya varlıkları ya da nitelikleri bakımından duyu ve hayalimizin eremediği bir mevcûdun bulunmasına muhtaç olduklarına hükmetmesidir. İşte bu yöntemle akıl, görünmeyen o varlığı ispat edebilir. Bu anlaşıldıysa şöyle devam edelim: Muhtaçlığın kaynağı ya imkân ya hudûs ya da bu ikisinin toplamıdır. Bu üç durum ise zâtlar veya sıfatlar bakımından dikkate alınır.[1]

[1] Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş (İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2022), 1/35.

İlk olarak izlerini mütekaddim dönemde bulduğumuz bu tartışma, İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs teorisine yönelik eleştirileri ve Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştirileri farklı yönlerden değerlendirmesiyle birlikte müteahhir döneme taşınmış, Râzî'den sonra hemen hemen bütün kelâm eserlerinin hudûs ve imkân başlıkları altında ele alınan bir mesele hâline gelmiştir. İhtiyacın illeti tartışması, filozofların benimsediği; *mûcib bi'z-zât* Allah anlayışı, âlemin ezelîliği ve zorunlu nedensellik fikri gibi kelâmcıların benimsemesi güç olan birtakım problemlere kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda; hudûs, imkân, ihtiyaç, müessiriyyet ve illet gibi tartışmanın özünü oluşturan kavramların incelenmesi, söz konusu meselede tarafların görüşlerinin doğru bir şekilde ele alınmasında kritik bir öneme sahiptir. Nitekim ihtiyacın illetinin imkân oluşu noktasında filozoflarla aynı görüşü paylaşan müteahhir kelâmcılar, mezkûr kavramlar üzerinde yaptıkları birtakım yorum farklılıkları sebebiyle imkânın filozoflar nezdinde gerektirdiği bazı sonuçları reddetmişlerdir. Ayrıca hudûsu ihtiyacın illeti kılan düşünürlerin illet ile neyi kastettiklerinin de ortaya konulması gerekmektedir.

İşte bu çalışma; müessire ihtiyacın illeti problemini kendinde bir mesele hâlinde ele almayı hedefleyerek bu problemi oluşturan kavramları analiz etmeyi, mezkûr kavramların kelâmî düşüncenin hangi problemlerine temas ettiğini, problemin ortaya çıkış serüvenini ve bu probleme cevap olarak zikredilen imkân ve hudûsun benimsenme sebeplerini, dahası imkân ve hudûs taraftarlarının konu hakkındaki argümanlarını, bu argümanlarla ulaşmak istedikleri sonuçları ve gayelerini müteahhir dönemin öne çıkmış isimleri üzerinden ortaya koyma amacı güden çok katmanlı bir yapıya sahiptir.

Çalışmamızın birtakım zorluklara ve sınırlılıklara sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim ileride görüleceği üzere problemi ele alan müteahhir dönem kaynaklarında ihtiyacın illetini hudûs kılanların hangi kelâmcılar olduğu ve hudûsu benimsemelerindeki gayelerinin çoğunlukla zikredilmemesi, mütekaddim dönem kaynaklarında bu meselenin sistematik bir şekilde tartışılmaması, dolayısıyla hudûsu savunanların argümanlarının daha çok imkân taraftarları olan müteahhir kelâmcılar tarafından sunulması, ayrıca ikincil literatürde mezkûr problemin kendinde bir mesele olarak çok fazla ele alınmaması gibi hususlar, çalışmada karşılaştığımız zorluklardan bazılarıdır. Bu zorlukları aşmak için hudûs taraftarlarının argümanları Kādî Abdülcebbâr gibi bazı mütekaddim kelâmcılardan hareketle ortaya konacak, müteahhir dönemde

problemin sağlıklı bir şekilde çözümlenmesine vasıta olabilecek görüşler detaylıca incelenecektir.

Sınırlılıklara gelince, bu çalışma her ne kadar "müteahhir dönem" başlığıyla ele alınmış olsa da tüm müteahhir düşünürleri kapsayacak genişlikte olmayıp daha çok Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Adudüddîn el-Îcî, Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Teftâzânî (ö. 792/1390), Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349), Beyzâvî (ö. 685/1286) vd. gibi müteahhir dönemin öne çıkmış ve konu üzerinde önemli yorumlarda bulunmuş sîmâları üzerinden yürütülecektir. Bununla birlikte çalışmayı tek bir isim üzerinden sınırlamayışımızın sebepleri arasında; meselenin her bir müteahhir dönem eserinde detaylı ve özgün bir şekilde ele alınmaması, dolayısıyla bu durumun, birden fazla düşünürü meselenin öznesi hâline getirme imkânı sunması, ayrıca problemin farklı isimler etrafında ele alınmasının konu hakkındaki bazı belirsizlikleri daha etkili şekilde çözeceğine dair düşüncelerimiz zikredilebilir.

Çalışma yürütülürken hem kavram analizi bölümünde hem de ikinci bölümde; metin tahlili, karşılaştırma ve tarihsel araştırma yöntemlerine başvurulacaktır. Bu açıdan tezin geneli, filozofların ve mütekaddim-müteahhir kelâmcıların konuyla ilgili yorumları ve bu yorumların değerlendirilmesi doğrultusunda gerçekleştirilecektir.

Çalışma iki bölümden müteşekkil olup, ilk bölümde meselenin kavramsal çerçevesini oluşturan hudûs, imkân, ihtiyaç ve müessiriyyet ile illet kavramları ele alınacak, adı geçen kavramların arka planındaki problemlerin analizi üzerinden ilgili kavramların taşıdığı ontolojik îmâlar değerlendirilecektir. Bu bağlamda kelâmcılar ile filozofların hudûs ve kıdem kavramlarına ilişkin görüşleri incelenirken, literatürde konu hakkındaki çalışmaların çokluğundan ötürü âlemin hudûsu kısaca işlenecek, buna mukabil müessire ihtiyacın illeti problemiyle yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz adem ve vücûd, alt başlığı olarak ise ma'dûmun şey'iyyeti teorisine detaylı bir biçimde yer verilecek, bu bağlamda konu hakkındaki argümanlar, Sünnî kelâmcıların eleştirileri ve bu tartışmanın müessire ihtiyacın illeti meselesine nasıl zemin hazırladığı ele alınacaktır. Ayrıca bu noktada hudûsun tanımlanma biçimiyle müessire ihtiyacın illeti arasındaki ilişkiye de temas edilecektir. Akabinde filozofların hudûs ve kıdem görüşlerine yer verilerek ihtiyacın illeti meselesinin arka planındaki tartışmalardan biri olan âlemin ezelîliği görüşüne nasıl zemin hazırladıkları incelenecektir.

Hudûsun mütekaddim dönemde ele alındığı bağlam ve ihtiyacın illeti meselesiyle ilişkisi ele alındıktan sonra ilk bölümün üçüncü kısmında imkân kavramı ele alınacak, ilk olarak müessire muhtaç kılan imkânın türü araştırılarak müteahhir düşünürlerin bu konu özelinde hangi tür imkânı dikkate aldıkları ortaya konulacaktır. Akabinde vücûdîliğin farklı anlamlarına değinilerek imkânın ontolojik yönü değerlendirilecek, müteahhir kelâmcıların imkân üzerindeki farklı kanaatlerinin, ihtiyacın illeti meselesinin arka planındaki problemlerle nasıl bir ilişkiye sahip olduğu sorgulanacaktır.

İmkân kavramı ele alındıktan sonra ilk bölümün dördüncü kısmında, ontolojik îmâlar da taşıyan ihtiyaç ve müessiriyyet kavramları ele alınacak, söz konusu kavramlar üzerindeki değerlendirmelerin ihtiyacın illeti problemine verilen cevapları hangi ölçüde etkilediği ve ne tür argümanlara zemin hazırladığı soruşturulacaktır.

İlk bölümün son kısmında, illet kavramı sorgulanarak, imkân ve hudûs taraftarlarının görüşleri bağlamında müessire muhtaç kılan illetin hangi tür illet olduğu ve illet-ma‘lûl anlayışının ihtiyacın illeti meselesinde ne tür bir rol oynadığı araştırma konusu edilecektir.

İkinci bölümde ilk olarak, ihtiyacın illeti probleminin gelişim süreci dikkate alınarak illeti hudûs kılanların argümanlarına ve argümanlara yönelik eleştirilere değinilecek, akabinde bu meseleyle ilişkili olarak, devamlılık hâlindeki eserin sebebe muhtaçlığı tartışmasının oluşum ve gelişim süreci, konu hakkındaki argümanlar ve eleştiriler ele alınacaktır. Son olarak bu bölümde, müteahhir dönemin anlatısına karşı çıkan ve ihtiyacın illetinin mütekaddim Eş‘arî kelâmcılarına göre imkân olduğunu savunan güncel bir makalenin iddiaları incelenecek, bu sayede mütekaddim Sünnî kelâmcıların, ihtiyacın illeti meselesine verilen cevaplardan hangisini benimseyebileceği sorgulanacaktır.

İkinci bölümün ikinci kısmında, müteahhir dönemde ihtiyacın illetini imkân kılanların argümanları ve argümanlara yönelik eleştiriler ile cevaplar iki kısımda incelenecek, bu bağlamda hudûsa yönelik eleştiriler ve ihtiyacın illetini hudûs kılanların hangi gayeyle bu görüşü ortaya koydukları yine müteahhir dönem âlimlerinin takrirleri üzerinden ele alınacaktır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise iki bölümde elde edilen bulgulara temas edilecek ve konunun başka hangi vecihlerden araştırılabileceği ortaya konulacaktır.

2. Kaynaklar, Literatür Değerlendirmesi ve Özgünlük

Müessire ihtiyacın illeti problemi, tamamında ayrıntılı bir şekilde olmasa da müteahhir dönem eserlerinin çoğunda konu başlığı hâline getirilerek tartışılmıştır. Bu bağlamda çalışmamız, büyük oranda birincil literatürden istifade edilerek hazırlanmıştır. Argümanların takririnde ise genellikle Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinden istifade edilmiştir. Zira görüleceği üzere hudûs ve imkân taraftarlarının argümanlarını yeniden formüle ederek müteahhir dönem tartışmalarına yön veren isim Fahreddin er-Râzî'dir. İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirileri ise onun; *Kitâbu'ş-Şifâ – Metafizik*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât*, *Kitâbu't-Ta'lîkât*, *el-Mubâhasât* gibi temel eserlerine dayanılarak aktarılmıştır. Akabinde mezkûr problem, müteahhir dönemde öne çıkan birçok ismin kendi eserlerine dayanılarak araştırma konusu edilmiştir.

İkincil literatürde bu problemi ele alan bazı çalışmalar, meseleyi daha çok belirli isimler özelinde veya sınırlı biçimlerde araştırma konusu edinmiş, bazıları ise problemi -tâlî bir mesele olarak ele aldıkları için- tasvîrî olmaktan öteye geçememiştir.[2] Bu çalışmalar içerisinde müessire ihtiyacın illeti meselesi, kendinde bir mesele olarak yalnızca Mihirig ve Tanrıbilir tarafından ele alınmış, ancak ilk yazarın çalışması, yalnızca Seyyid Şerîf Cürcânî'nin mütekaddim döneme yönelik bir değerlendirmesini ele alıp çürütmeyi amaçladığından, ikinci yazarın çalışması ise yalnızca Şemseddin es-Semerkandî'nin konu hakkındaki çözümlerini aktarma amacı güttüğünden sınırlı olmak durumunda kalmıştır.

[2] Bu çalışmalardan bazıları için bk. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 66-70; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 38, 41-47; -Arslan'ın incelemeleri büyük oranda Kılıç'ın aktardığımız çalışmasına dayanmaktadır-; Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz, 2009), 368-374, 377-378; İsmail Koçak, *Felsefî ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi-İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr Örnekliğinde* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 99-130; Abdurrahman Ali Mihirig, "Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İlleti ve Arazların Bekāsı Problemi: Müteahhirîn Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1225-1273; Ahmet Faruk Yolcu, *İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin İmkân Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 133-141; Murat Demirkol, "Eş'arî Kelamında İmkân Krizi", *V.Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 298; Tarık Tanrıbilir, "Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (25 Aralık 2021), 701-714; Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 74-78.

Çalışmamızın özgün yönleri arasında; öncelikle problemi kendinde bir mesele hâlinde ve detaylı bir kavram analizine tabi tutarak incelemesi, meselenin mahiyetini, niçin ve nasıl bir konu hâline getirildiğini, İbn Sînâ ile başlayan eleştiri sürecinin Râzî ile gelişip müteahhir döneme yayılma serüvenini ve Râzî'nin, ihtiyacın illeti olarak hudûs fikrini benimseyenlere yönelik eleştirilerine karşı çıkan veya söz konusu eleştirileri takrîr eden düşünürlerin yorumlarını tartışması, İbn Sînâ'nın konu hakkındaki eleştirilerinin kimlere yöneltildiğini tespit etmesi, ihtiyacın illeti olarak hudûsu benimseyen Mu'tezilî âlimleri bu görüşe iten sebepleri analiz etmesi, hudûs veya imkânı savunanların argümanlarını ve argümanlara yönelik eleştiri/değerlendirmeleri sistematik bir biçimde incelemesi, ihtiyacın illetine cevap olarak sunulan bazı görüşlerin kimler tarafından savunulduğunu veya savunulabileceğini tespit etmesi, âlemin ezelîliği veya *mûcib bi'z-zât* teorilerine filozofların ve kelâmcıların ihtiyacın illeti problemi bağlamında nasıl yaklaştıklarını analiz etmesi, ihtiyacın illetini imkân veya hudûs görenlerin hangi tür illeti kastettiklerini ortaya koyması gibi birçok unsur sayılabilir.

I.BÖLÜM
KAVRAM ANALİZİ

İlk bölümde kavram analizine yer verilmesinin ilk sebebi, konuyla ilgili kavramların açıklığa kavuşturulmasına duyulan ihtiyaçtır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin aktardığı "mümkün müessire muhtaçtır sözü apaçık/bedîhî değildir, bedîhî olmamasının sebebi ise bu önermede yer alan mümkün, müessir ve ihtiyaç gibi kavramların/tasavvurların kapalı oluşudur"[3] itirazı, müessire ihtiyacın illetini araştırdığımız bu çalışmada mezkûr kavramların açıklanmasını gerektirir. Kavram analizini yapmamızın ikinci sebebi ise söz konusu kavramların ontolojik imâları da beraberinde taşımasıdır. Bu sebeple bu bölümde yalnızca hudûs, adem ve vücûd, imkân, ihtiyaç, müessiriyyet ve illet gibi kavramların lafzî açıklamalarına yer verilmeyecek, beraberinde bu kavramların içerdiği ontolojik îmâlar da değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu bölümde konumuz için son derece önemli olan mezkûr kavramların önce hangi anlamlarda kullanıldığını, akabinde ise söz konusu kavramların; vücûdî, ademî veya i'tibârî/izâfî oluşlarıyla müessire muhtaç kılma noktasında nasıl bir rol oynadıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Kelâmcıların Hudûs ve Kıdem Anlayışı

"Müessire ihtiyacın illeti hudûstur" dediğimizde hangi tür hudûsu kastetmekteyiz? Hudûsun tanımlanma biçimiyle var edenin (*muhdis*) tesiri arasındaki ilişki nedir? Varlığın hâdis ve kadîm şeklindeki ikili taksimini esas aldığımızda kadîm olanın bir yaratıcıya ihtiyacından bahsedilebilir mi? Bir şeyin zâtı itibariyle hâdis olup zamansal anlamda ezelî olması mümkün müdür? "Eserin müessire ihtiyacı" dediğimizde eserin ma'lûl olması bakımından sonra, müessirin ise illet olması bakımından önce olduğunu anlamaktayız. Peki önceliğin türleri dikkate alındığında müessir, eserini hangi açılardan öncelemektedir? Hudûsu anlayış biçimimiz söz konusu sorulara verilecek yanıtlar ve müessire ihtiyacın illeti problemi üzerinde doğrudan etkilidir. Buna bağlı olarak ilk bölümde hudûs kavramını analiz etmeyi uygun gördük. Zira ilerleyen bölümlerde

[3] Fahreddin er-Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2024), 140-141.

aktaracağımız üzere müessire ihtiyacın illeti meselesi, hudûs ve imkân tartışmalarının bir ayrıntısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda mütekaddim dönem hudûs ve kıdem anlayışına âlemin hudûsu da dikkate alınarak yer verilecek, sonrasında müteahhir dönem düşünürlerinin söz konusu kavram çiftine yönelik tahlilleri ve hudûs kavramı etrafındaki bazı tartışmalar ele alınacaktır.

Bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere Allah'tan başka her şeyin sonradan var olduğunu ve O'nun tarafından yaratıldığını ispatlamak için hudûs delilini kullanan kelâmcılar, bu delile bağlı olarak hudûsu/hâdisi farklı ibarelerle tanımlamışlardır. Bu tanımların ortak kesişim noktasının Eş‘arî'nin (ö. 324/935-36) tanımında zikredildiği hâliyle “hâdis varlığın ezelî olandan sonra oluşu” olduğunu söyleyebiliriz.[4] Zira “yokken var olan”, “varlığının başlangıcı bulunan” vb. tanımlar aynı zamanda hâdisin sonradan oluşuna işaret etmektedir. Eş‘arî'nin hudûs tanımında her ne kadar “yokluktan varlığa çıkma” hususu zikredilmemiş olsa da bu durum onda yoktan meydana gelmenin olmadığını göstermez. O, lafzî bağlamda yapılacak muhtemel itirazları defetmek için bu tanımı tercih etmiştir. Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş‘arî'ye göre tevhîdin asıllarının bir kaidesi olarak tüm hâdisleri, kendilerini yokluktan varlığa çıkaran bir zâtın kudretine nispet etmek gerektiğini, aksi takdirde (başkasının kudretine nispet edilmesi durumunda) Allah'a bir nevi şirk koşulmuş olacağını belirtmektedir.[5] İlk dönemde hudûs kavramı üzerindeki tartışmalar anlam odaklı olmaktan çok lafzîdir. Zira hudûs hakkında, yokluğun ve başlangıcı olan varlığın anlamlarını inkâr eden kimseyle tartışılmayacağını belirten Cüveynî, bu anlamların be olarak bilindiğini ifade eder.[6] İleride ele alınacağı üzere ma‘dûmun şey'iyyetini benimsemesi sebebiyle her ne kadar bazı eleştirilere maruz kalmışsa da Mu‘tezile dâhil kelâmcıların ortak kabulü hâdislerin yoktan meydana geldiğidir.

Mütekaddim dönemde hudûs ve kıdem genel olarak bu şekilde ele alınırken müteahhir dönemde, hudûs ve kıdemin ontik durumları da inceleme konusu edilmiştir.

---

[4] İbn Fûrek hâdisin tanımına dair ibare bazında farklılıkların bulunduğunu, Eş‘arî'nin ise İbnü’r-Râvendî'nin itirazını aktardığı bölümde şüpheye yer kalmaması açısından hâdisi bu şekilde tanımladığını ifade etmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Makālâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dîniyye, 2005), 36. Cüveynî de hâdisin tanımlarını verdikten sonra Proklos ve İbnü’r-Râvendî'nin eleştirilerinin önünü kesmek için Eş‘arî'nin bu tanımı benimsediğini aktarır. Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeâtü’l-Maârif, 1969), 259.

[5] İbn Fûrek, *Makālâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, 37.

[6] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 260-261.

Onlara göre hudûs ve kıdem ikinci ma‘kullerden olup aklî i‘tibârlardandır. Zira dış varlığa sahip olanlar ya hâdis ya da kadîm olacağından hudûs ve kıdemin dışta var olmaları, onların da hâdis veya kadîm olmalarını gerektirmektedir. Bu durumda eğer hudûs dışta var olduğunda kadîm, kıdem de dışta var olduğunda hâdis olursa bir şey nakîziyle niteleneceği için bu durum bir çelişki doğuracaktır. Eğer kıdem dışta kadîm olarak, hudûs ise dışta hâdis olarak bulunursa bu durumda dıştaki kıdem ve hudûsun varlık durumları olan kadîm ve hâdis incelenecek, aynı şekilde onların da sahip oldukları kıdem ve hudûs üzerinden teselsüle varılacaktır ki bu da muhaldir.[7] Düşünürler söz konusu problemden kaçınabilmek için hudûs ve kıdemi aklın i‘tibârlarından saymışlardır. Bu durumda aklın i‘tibârı kesildiğinde söz konusu teselsül problemi de yaşanmayacaktır.

Hudûsa dair bu tartışmalardan sonra “önceliğin” türleri ve müteahhir dönemde hudûs ve kıdemin tanımlanma biçimine geçebiliriz. Anlamsal olarak Fârâbî'de izlerini bulduğumuz ancak daha çok İbn Sînâ felsefesinin bir mirası olarak müteahhir dönemde ayrımlarına rastladığımız zâtî hudûs, zamansal hudûs veya hudûsta “yokluğun varlığı öncelemiş olma” vasfına bağlı olarak ortaya çıkan önceliğin türleri meselesi, hudûs ve kıdem bağlamında ele alınmıştır. Hudûs ve kıdem ise varlık olmak bakımından varlığı düşündüğümüzde ona ilişen durumlardan bazılarıdır. Müteahhir dönemde kadîm: “başkası veya yokluk tarafından öncelenmeyen” varlık, hâdis ise; “başkası veya yokluk tarafından öncelenen” varlık olarak tanımlanmıştır.[8] Aslında hâdisin tanımında yer alan “başkasıyla öncelenmek” ve “yoklukla öncelenmek” durumları her ne kadar benzer iki tanımı gösterse de filozoflarla kelâmcılar arasındaki âlemin kıdemi tartışmalarına işaret etmesi bakımından önemlidir. Kelâmcılar için hâdisin başkasıyla öncelenmek veya yoklukla öncelenmek şeklindeki tanımları iki eşit tanımı ifade etmektedir.[9] Ancak filozofların zamansal olarak âlemin kıdemini savunmalarıyla birlikte zâtî bağlamda Tanrı tarafından öncelenmeyi kabul etmeleri, “başkasıyla öncelenmek” tanımının onlar için

[7] Mahmud b. Abdurrahman İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr fî şerhi tavâlii’l-envâr* (Kum: Râid, h.1393/1973), 1/321.

[8] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd - Tesdîdü’l-kavâ‘id fî şerhi Tecrîdi’l-akāid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 2/162. Fahreddin er-Râzî bu iki tanımı aktardıktan sonra hudûs için doğru olan tanımın yoklukla öncelenmesi olduğunu belirtir. Bk. Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 375-376.

[9] Eş‘arî'nin hâdisi tanımlamasında yer alan "hâdis varlığın ezelîden sonra oluşu" açıklaması yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü’r-Râvendî gibi bazı itiraz sahiplerinin itirazından kaçınmak için yapılmış lafzî bir farklılığı ifade eder. Dolayısıyla onun için de hâdisin varlığının sonradan oluşu esasen yok iken var oluşu anlamındadır.

farklı bağlamlar ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim filozoflara göre hudûsu "başkasıyla öncelenmek" veya "başkasına muhtaç olmak" şeklinde tanımladığımızda âlemin ezelî ama mümkün olması onun var olmak ve varlığını devam ettirmek için bir yaratıcıya ihtiyacını ortadan kaldırmamakta, ayrıca *mûcib bi'z-zât* Tanrı anlayışının imkânına da kapı aralamaktadır.

Hudûsun tanımında yer alan "öncelik" veya "sonralık" hangi bağlamlarda gerçekleşebilir? Yani önceliğe sahip olan bir şey hâdis olan varlığı hangi açılardan önceleyebilir? Tersini düşündüğümüzde ise bir hâdis, hangi açılardan kendisini önceleyen varlıktan sonra olabilir? Bu soruların cevaplanması, müessire ihtiyaç duyan eserin/hâdisin pozisyonunu belirlemesi açısından önemlidir. Zira ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcılar zamansal veya zâtî olsun her hâlükârda kadîm olanın müessire ihtiyaç duymayacağını belirtmişlerdir.[10] Filozoflar ise zamansal olarak ezelî olmasına rağmen bir şeyin zâtî olarak hâdis olmasından ötürü müessire muhtaç olabileceğini dile getirmişlerdir. Onların zaman ve zât bakımından öncelik/sonralık farkına dair verdikleri örnek genellikle -illiyet bakımından öncelikte de vurgulanacağı üzere- elin hareketiyle birlikte anahtarın veya yüzüğün hareket etmesidir. Buna göre anahtar veya yüzük ile onu tutan el arasında zamansal olarak herhangi bir farklılık olmasa da "elimi hareket ettirdim ve (sonra) anahtar hareket etti" dediğimizde ihtiyaç duyan ile ihtiyaç duyulan arasında bir farkın olduğu kesindir. Bu farklılık filozoflara göre zamansal değil zâtîdir. Aksi takdirde "anahtar hareket etti ve elimi hareket ettirdim" demek mümkün olurdu ki bu durumda ihtiyaç duyan ile ihtiyaç duyulan hatalı bir şekilde konumlandırılacağı için yanlış olacaktır.[11]

Filozoflara göre bir varlığın diğerine önceliği veya onun mukabili olan sonralık ve beraberliği; illiyet, zaman, tab', hissî ya da aklî rütbe veya şeref bakımından olmak üzere beş türde gerçekleşebilirken kelâmcılara göre zâtî öncelik veya sonralık/beraberlikle birlikte bu sayı altıya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz Semerkandî'nin de ifade ettiği gibi bu öncelik türlerine tümevarımsal bir yöntemle ulaşılmıştır.[12] Yokluğun varlığı zamansal olarak öncelemesi, babanın oğula önceliği gibi önce olanla sonra olanın

[10] Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsbuğa (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 141.
[11] Ebû Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera, 2005), 138.
[12] Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Maârif fî Şerhi's-Sahâif*, thk. Abdurrahman Süleyman Ebu Suaylik (Amman: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 143.

beraber bulunmaması şeklinde ifade edilmektedir. Varlığın başkasıyla öncelenmesinden kastedilen şey zâtî olursa buna da zâtî öncelik ismi verilmektedir. Bu noktada filozofların da görüşünü kapsaması bakımından hâdis varlık şayet "başkası tarafından öncelenen" şeklinde kendisini var eden tarafından öncelendiğinde hâdis olursa buna zâtî hudûs adı verilmektedir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi filozoflara göre âlem her ne kadar zâtî olarak hâdis olsa da zamansal olarak kadîmdir. İlliyet ve tab‘ bakımından öncelik zâtî öncelik kapsamında değerlendirilmektedir ve mefhum bakımından diğer üç öncelik türünden daha evlâ ve mükemmeldir (*ekmel*). Zira şeref, rütbe ve zaman bakımından önceleme/öncelenme durumları illiyet ve tab‘î öncelemenin aksine değişmesi mümkün olan durumlardır. Bu sebeple illiyet ve tab‘î önceleme türleri hakiki öncelik olarak zikredilmiştir.[13]

Yukarıda elin hareketiyle yüzüğün/anahtarın hareket etmesinin zâtî önceliği ifade ettiğini belirtmiştik. Filozoflara göre burada elin hareketi yüzüğün veya anahtarın hareketini zorunlu kılan bir illet olduğu için ma‘lûlünü illiyet bakımından öncelemektedir. Tab‘î öncelemede ise ma‘lûle yönelik tesir olmasa da bir sayısının ikiyi öncelemesi gibi bir şeyin diğerine duyduğu ihtiyaç söz konusudur ve her iki önceleme türü de bu noktada zâtî olmakta müşterektir.[14] Filozofların önceliğin türlerini beşle sınırlandırmalarına mukabil kelâmcıların zâtî önceliği ekleyerek bu sayıyı altıya çıkardıklarını belirtmiştik. Ancak bu zâtî önceliği vazetmelerinin sebebini filozofların zâtî/zamânî ayrımlarının altında yatan âlemin kıdemi endişesinden ayırmak gerekmektedir. Zira kelâmcılara göre âlemin hudûsunun hem zât hem de zamansal anlamda olduğu mâlumdur. Onların zâtî önceliği eklemelerinin sebebi, zamanın parçalarının birbirlerine kıyasla ne tür bir önceliğe sahip olduğunu çözme girişimidir. Zira onlara göre zamanın parçasının diğer parçasına önceliği, zikredilen beş türden herhangi biriyle açıklanamaz. Bu durumu anlayabilmek için ilk olarak şunu ifade etmek gerekir ki öncelik ve sonralık gibi hususlar mâhiyet olması bakımından mâhiyetin kendisini ifade etmez. Yani mutlak olarak mâhiyeti düşündüğümüzde illiyet, rütbe, zaman, şeref veya tab‘î önceleme türleri söz konusu mâhiyetin bir parçası değil, o mâhiyete ârız olan durumlardır. Öyleyse mâhiyet olması bakımından mâhiyetin bir başka mâhiyete önceliği

[13] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd,* 2/162-163, 169-170; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/345-346.
[14] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/163.

veya sonralığı düşünülemez. Zaman bakımından öncelik, ancak daha önceki bir vakitte meydana gelmesinden ötürü bir şey hakkında söylenebilmektedir. Daha önceki bir vakitte meydana gelmesi ise önceleyene ârız olan bir durumdur. Ancak her ne kadar bu öncelik türlerinin tamamı zâta ilişen arazlar olsa da zâttan soyutlanıp soyutlanmamalarına göre farklıdırlar. Örneğin zaman, rütbe ve şeref bakımından önceleme türleri zâta ilişen ve zâttan ayrılmaları mümkün olan türler iken illiyet ve tab'î önceleme türlerinin zâttan ayrılmaları düşünülemez. Bu bakımdan söz konusu iki öncelik türü diğerlerinden daha evlâdır.[15]

Bu açıklamalardan sonra söz konusu zamanın parçalarının birbirini öncelemesi problemine döndüğümüzde sormamız gereken husus şudur: Zamanı birimler şeklinde düşündüğümüzde aralarında ortaya çıkan öncelik ve sonralığın türü nedir? Bu noktada zâtî hudûsu ekleyenlere göre zamanın birimlerinin diğer birimlerine olan önceliği yine zamanın ârız olmasından ötürü olamaz. Zira eğer zaman mâhiyete ârız olan bir öncelik durumunu ifade ediyorsa A birimini ifade eden zamanın B birimini ifade eden zamana önceliğini sağlayan şeyin zamandan başka bir şey olması gerekir. Bu öncelik illiyet sebebiyle de olamaz. Zira zamanın bir parçası diğer parçasının illeti değildir. Aynı şekilde tab', şeref ve rütbe yoluyla da önceliğin bulunamayacağını söyleyen kelâmcılar zamanın zamana önceliğinin ancak zâtî olarak gerçekleşebileceğini belirtmişlerdir. *Tesdîd* müellifi İsfahânî, kelâmcıların bu zâtî önceliği eklemesini doğru bulmamış, söz konusu önceliğin zamansal önceliğe râcî olabileceğini savunmuştur. Ona göre zamanın parçasının diğer parçasına olan önceliği yine zamanla gerçekleşmektedir, ancak bu öncelik yine bir zamanın ona eklenmesi yoluyla değil bizzat önceliği ifade eden zamanla gerçekleşmektedir. İsfahânî'nin bir diğer çözümü ise zamanın parçaları arasında rütbe bakımından öncelik-sonralığın bulunabileceğidir. Zira "dün", geçmişten bugüne bakıldığında "bugün"den rütbe bakımından öncedir. Aksi alındığında ise "bugün", gelecekten bakıldığında "dün"den öncedir.[16]

---

[15] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/170-171; Semerkandî, zamanın parçalarının birbirini öncelemesi problemini Râzî'ye atfederek onun bu problemle filozofların belirlediği beş tür önceliğin tümevarımsal olduğunu ortaya koyma amacı güttüğünü belirtir. Bk. Semerkandî, *el-Maârif*, 144; Şehristânî de zâtî tekaddümün eklenebileceğini belirterek önceliğin türlerine yönelik taksimin tümevarımsal olduğunu göstermek istemiştir. Bk. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, ed. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2009), 6.

[16] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/164-165; Semerkandî de İsfahânî'nin birinci çözümüne benzer ifadeleri kullanarak Râzî'nin beşli taksime yönelttiği itirazı geçersiz bulmuştur. Semerkandî, *el-Maârif*, 144.

Bu teknik açıklamalardan sonra hâdisin tanımıyla ilgili girişte sorguladığımız hususlardan ikincisi olan: "hudûsun tanımlanma biçimiyle muhdisin tesiri arasındaki ilişki nedir" sorusunu ele alabiliriz. Bu soruyu biraz daha derinleştirdiğimizde hudûsu; "başkasıyla öncelenmek" veya "varlığın yoklukla öncelenmesi" şeklinde tanımladığımızda hâdis bir varlığın yokluktan var olma aşamasına geçiş safhalarının hangisinde hudûsu söz konusu hâdis varlığa yüklem yapabiliriz? Bununla birlikte hâdis varlık hangi safhada kendisini var eden muhdise ihtiyaç duymaktadır? Bu soruların hudûsun tanımıyla ilişkisini göstermek için Tûsî'nin şu açıklamalarına yer vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır:

> Hudûs varlığın yoklukla öncelenmesidir ve o, hudûsla nitelenen varlığın bir sıfatıdır. Sıfat ise tabiî olarak mevsûfundan sonradır. [Hudûsla] nitelenen varlık ise ma'lûlün illetten sonra oluşu gibi bi'z-zât mûcidinin tesirinden sonradır. Mûcidinin tesiri ise tab'î bir sonralık ile varlıkta eserin kendisine ihtiyacından sonradır. Eserin ihtiyacı ise bi'z-zât [ihtiyacının] illetinden sonradır. Bunların tamamı dört sonralığı ifade eder; ikisi tab'î, diğer ikisi ise bi'z-zâttır. Ve bu durum hudûsun ihtiyacın illeti oluşunun imkânsızlığını gerektirir.[17]

Görüldüğü üzere Tûsî, hudûsu yukarıdaki tanımlara benzer bir şekilde "varlığın yoklukla öncelenmesi" şeklinde tanımlamış, sonrasında ise onu hâdis varlığın bir sıfatı kılmıştır. Sıfat ise mevsûfundan sonra olacağı için hâliyle hudûs ihtiyacın illeti olamayacaktır. Çünkü ihtiyacın illeti demek, söz konusu ihtiyacı önceleyen ve onu gerektiren bir anlamın tespit edilmesini gerektirir. Kādî Abdülcebbâr ise hudûsu iki şekilde kullanmaktadır. Bunlar; "hudûs hâli (*hâletü'l- hudûs*)" ve "(hâdisin) önce yok iken sonradan var olması (*vücûduhû ba'de en lem yekün*)" şeklindedir.[18] Buna göre şayet kelâmcılar müessire ihtiyacın illetinde hudûs ile "hudûs hâlini" yani bir şeyin varlığa çıkış hâlini kastediyorlarsa Tûsî'nin İbn Sînâ ve Râzî'den mülhem olarak benimsediği hudûsun varlığın bir sıfatı olması eleştirisi ortadan kalkabilir. Ancak ihtiyacın illeti için yeterli olup

[17] Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran, h.1359), 120; Hudûsun hâdis nesnenin bir sıfatı olduğuna yönelik açıklamalar daha sonra ele alınacağı üzere İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Burada bizim amacımız hudûsun tanımıyla müessire ihtiyacın illeti arasındaki ilişkiyi ortaya koymak olduğu için şimdilik konunun ayrıntısına girilmeyecektir.

[18] Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/163, 167.

olmadığı da tartışılabilir. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî ihtiyacın illetinde hudûs ile kastın hudûs hâli olması ihtimalini ele alıp şu ifadelerle eleştirmiştir:

> Şöyle dersen: biz hudûsun "varlığın yoklukla öncelenmesi" olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine o: "yokluktan varlığa çıkıştır (*hurûc*)". Hudûsun [anlamının] varlığın yoklukla öncelenmesi olduğunu kabul etsek bile biz [müessire] muhtaç kılanın yokluktan varlığa çıkış olduğunu iddia ediyoruz. Öyleyse söylediğiniz şey gerekmez. Şöyle deriz: [İhtiyacın illetinin hudûs olamayacağı] o zaman da gerekir. Çünkü daha önce geçtiği üzere yokluktan varlığa çıkış, zorunlu olarak fâilin tesirinden sonradır. Fâilin tesiri ihtiyaçtan, ihtiyaç ise [ihtiyacın] illetinden ve [o illetin] parçasından ve şartından [sonradır]. [Bu durumda] bir şeyin kendisinden birkaç mertebe sonra gelmesi yine gerekir, [ancak sonra gelişi yalnızca] bir mertebe eksik olur. Bu da [görüşümüze] zarar vermez.[19]

Dolayısıyla Semerkandî'ye göre hudûsun, Kādî Abdülcebbâr'ın hudûs kullanımlarından birini teşkil eden hudûs hâli (*hâletü'l-hudûs*) veya onun ifadesiyle yokluktan varlığa çıkış (*hurûc*) şeklinde tanımlanması da aynı şekilde ihtiyacın illeti olması noktasında yetersizdir. Ayrıca Semerkandî'ye göre hudûsun "yokluktan varlığa çıkış" şeklinde tanımlanması hakiki olmayıp mecâzîdir. Zira çıkış (*hurûc*) varlıksal bir sıfat olduğu için ma'dûm ile kāim olamaz. O, bu tarz tariflerin akıllı kimseler tarafından hoş karşılanmayacağını ifade ederek hudûsun bu şekilde tanımlanmasını doğru bulmaz.[20]

1.1.1. Âlemin Hudûsu

Müessire ihtiyacın illeti nedir diye sorulduğunda karşımıza temelde hudûs veya imkân şeklinde iki cevap çıkmaktadır. Öyleyse öncelikle ihtiyacın illetine "hudûstur" diyenlerin bu cevabı vermesinin arka planını oluşturan âlemin hudûsu meselesini incelemek gerekmektedir.[21]

Âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışan kelâmcılar, ilk dönemlerden itibaren bu anlayışa karşı çıkan; Dehriyye, felâsife, tabiatçılar (*tabâiiyyûn*) ve Seneviyye'ye karşı

---

[19] Semerkandî, *el-Maârif,* 171; Pasajda yer alan "bir mertebe eksik olması"yla kastedilen şey hudûsu "yokluktan varlığa çıkış" olarak düşündüğümüzde varlığın sıfatı olması anlamından bir mertebe geriye gitmesi, dolayısıyla hudûsun kendisini öncelediği mertebelerden birinin azalmasıdır. Ancak imkânsızlık hâli devam ettiği için Semerkandî son cümlede bunun kendi görüşüne zarar vermeyeceğini belirtmiştir.

[20] Semerkandî, *el-Maârif*, 142.

[21] Ancak âlemin hudûsu meselesi doğrudan konumuz olmadığı ve ilgili mesele hakkında literatürde birçok çalışmanın bulunmasından dolayı bu bölüm uzun tutulmayacak, akabinde ise müessire ihtiyacın illeti meselesiyle Mu'tezile'nin ma'dûmun şey'iyyeti teorisi arasında bir bağlantı kurularak devam edilecektir. Dolayısıyla bu bölüm, ma'dûmun şey'iyyeti problemine bir giriş olarak düşünülmelidir.

eserlerinde birçok eleştiriye yer vermiştir. Âlemin kadîm olduğu fikrinde birleşen bu düşünce gruplarından Dehriyye; âlemin ezelde şu an olduğu hâliyle bulunduğunu ve geriye doğru sonsuz bir şekilde her devirden önce bir devrin bulunduğunu savunurken tabiatçılar, âlemin aslını kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluktan oluşan dört tabiatın ezelde dağınık bir hâldeyken sonrasında birbirine karışarak âlemi oluşturduğunu, Seneviyye ise âlemin, aralarında nefret bulunan nur ve zulmetten oluştuğunu savunmuştur.[22]

Aktarılan görüşlerin tamamına karşı çıkan kelâmcılar, varlığı ve bilgiyi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırarak epistemoloji anlayışlarını ontoloji anlayışlarına paralel bir şekilde ortaya koymuşlardır. Kadîm ile öncesi olmayan, yok olması mümkün olmayan varlığı yani Allah'ı kastederken hâdis ile ise kendisini yokluğun öncelediği varlığı kastetmişlerdir. Varlığı bu şekilde taksim eden kelâmcılara göre ne kadîm hâdise ne de hâdis kadîme dönüşebilir.[23]

Kelâmcılara göre âlem, Allah dışındaki cevher ve araz dâhil her şeydir.[24] Bütün âlem hâdis cevher, araz ve cisimlerden oluşmuştur. Mürekkep cevherlere cisim, mürekkep olmayana ise cevher-i ferd (*el-cüz'üllezi lâ yetecezzâ*) denilmiştir. "Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık" şeklinde tarif edilen cevher,[25] hudûs delilini oluşturan temel yapıtaşlarından biridir. Araz ise sözlükte "devamlı olmayan, bir başkasına bağlı olarak var olabilen" şeklinde tarif edilmiş ve bu arazlara renkler, oluşlar (hareket ve sükûn gibi), tatlar, kokular, sesler, kudret ve irade gibi bir konuda meydana gelebilenler örnek verilmiştir.[26]

Kelâmcılar için arazlar, âlemin hudûsunu ispat etmede kullanılan en önemli araçtır. Yine kelâmcılara göre arazların varlığı müşahedeye bağlı olarak apaçıktır, bunun dışında ayrıca bir istidlâle gereksinim yoktur. Verilen istidlaller de genellikle müşahede üzerinden temellendirilmektedir. Örneğin biz saçı siyah olan bir insanın daha sonra saçı

---

[22] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 226-227.

[23] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/170. Kelâmcıların hâdis kavramını karşılamak için kullandıkları bir başka kavram ise muhdestir ve aralarında herhangi bir fark yoktur. Bk. a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/187.

[24] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/62.

[25] İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450.

[26] Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akāidi: el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 20.

beyazlaşmaya başladığında, "bu saçlar o saçların aynısıdır" diyemeyiz. Çünkü siyah saç ile beyaz saçın farklı olduğu mâlumdur. Ayrıca siyah saç şayet kendiliğinden siyah olma hüviyetine sahip olsaydı, bu hüviyetin gerekliliği olarak saçın sürekli siyah kalması gerekirdi. Ancak saçın beyazlaşması, bu rengin, ârız olduğu zâttan ayrı bir hüviyete sahip olduğunu, yani araz olduğunu gösterir. Bu sebeple saçın beyazlaşması siyahlığın araz oluşunun göstergesidir.[27] Gazzâlî de cisimden bağımsız olamayan arazların müşahede yoluyla ispatlanacağını zikrettikten sonra, arazlar hususunda tartışan, delil isteyen ve bağırıp çağıran kişinin söz konusu hareketlerinin, arazların ispatı için bir mesnet teşkil edeceğini bildirir. Çünkü daha önce bağırmayan bu kimsenin sonradan bağırıp çağırmaya başlaması, cisminde bir değişikliğin gerçekleştiğini gösterir.[28]

Cevher ve arazı bu şekilde açıkladıktan sonra kelâmcılar, yukarıda ifade ettiğimiz gibi cevherlerden mürekkep olan şeye cisim demişlerdir. Ancak cismi oluşturacak cevherlerin sayısı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerin çoğunluğu cismin cevher ve arazlardan oluştuğunu benimserken söz konusu cismin oluşumu için en az iki cevherin bulunmasını yeterli görmüşlerdir. Mu'tezile âlimlerinden ise cismin oluşabilmesi için sekiz parçanın bulunması gerektiğini savunanlar olduğu gibi, altı cüzün varlığını yeterli görenler de olmuştur. Mu'tezile'nin savunduğu cisim teorisine göre iki cevherin bir araya gelmesi uzunluğu, bu cevherlere iki cevherin eklenmesi genişliği ve bunun benzeri dört cevherin daha eklenmesi ise derinliği oluşturur. Bu cevherlerin toplamı ise cisim dediğimiz şeyi oluşturur. Ehl-i sünnet'in cisim anlayışı daha çok filolojik tahliller neticesinde oluşmuşken, Mu'tezile'nin cisim anlayışı geometri ve matematiksel çıkarımlar neticesinde oluşmuştur.[29]

Müteahhir dönemde ise kelâmcıların zihin dünyasında mümkün kavramının yer edinmesiyle birlikte cevheri "kendi başına kāim olan mümkün", arazı ise "başkasıyla kāim olan mümkün" şeklinde tanımlamışlardır.[30] Müteahhir dönem kelâmcıları cismi cevher üzerinden tanımlayarak bölünebilen cevherlere cisim, bölünemeyenlere ise

---

[27] Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 21.

[28] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. ve nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 37.

[29] H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/30; Ayrıca bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*; 20; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37, 49.

[30] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 231; Ayrıca Sadrüşşerîa, ilgili bölümde filozoflara göre cismi oluşturan iki cevherden biri olan sûretin "var olması durumunda" araz olacağını savunmuştur. Zihnî sûretler de bir cevhere hulûl ettiği için ona göre arazdır.

cevher-i ferd demişlerdir. Mu‘tezile'ye göre tek bir yönde bölünen şey çizgi (*hat*), iki yönde bölünebilen şey yüzey (*satıh*), üç yönde bölünen şey ise cisimdir.[31]

Filozoflar ise kelâmcıların cevher-i ferd anlayışını reddederek cismi madde ve sûretin bileşimi üzerinden açıklamış, bunlardan mahal (kendisine hulûl edilen) olana madde, ona hulûl edene ise sûret demişlerdir. Ayrıca filozoflar kelâmcıların hulûl eden şeyi araz olarak tanımlamalarına mukabil hem maddeyi hem de sûreti cevher saymışlardır. Madde, sûret, cisim, nefs ve akıl olmak üzere beş tür cevher kabul eden filozoflar madde ve sûret gibi *hâll-mahal* ilişkisinde bulunmayan cevheri ayrık (*mufârık*) saymışlar, söz konusu ayrık cevherin cisimle yönetme ve tasarruf açısından ilişkide bulunduğu hâline nefs, cisimle ilişkide bulunmadığı hâline ise akıl demişlerdir.[32]

Kelâmcılar cevher ve araz gibi hâdis unsurlar yoluyla âlemin tamamının yoktan ve sonradan yaratıldığı fikrine varmışlardır. Hiç şüphesiz onların âlemin yoktan yaratıldığını savunmalarının altında öncelikle bir yaratıcıyı ispat, sonrasında ise yaratıcının âlemle irtibatını sürekli kılma gayesi yatmaktadır.[33] Ayrıca kelâmcılar hudûs delilinin Kur'an'da temellerinin bulunduğunu da belirtmişlerdir.[34]

Âlemin hudûsunu cevher ve araz yoluyla ilk ispat edenin Ca‘d b. Dirhem (ö. 124/742) olduğu, Ca‘d’ın ve onunla paralel düşünen Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745) görüşlerinin daha sonra Mu‘tezile’ye aktarıldığı ifade edilir.[35] Âlemdeki değişimin, değişmeyen bir yaratıcıya işaret ettiğini savunan Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) de hudûs delilini ilk olarak ortaya koyanlardan biri olduğu kabul edilmiştir.[36] Ancak söz konusu delili sistematik biçimde ortaya koyan ilk kişinin Mu‘tezilî âlim Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olduğu aktarılmıştır.[37]

---

[31] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta‘dîli’l-ulûm*, 232; İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/15-16.

[32] İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/15.

[33] İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İ’tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 153.

[34] Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *Risâle fî İstihsâni’l-Havz fî İlmi’l-Kelâm* (Haydarâbâd: el-Maârifü’n-Nizâmiyye, h. 1344), 89; Ayrıca Kur'an'da söz konusu hudûs delilinin temellerini inceleyen ayrıntılı bir bölüm için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 40-45; Kelâm atomculuğunun ilk kez ne zaman ve nerede ortaya çıktığının araştırıldığı bir çalışma için bk. Cağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 57-72.

[35] Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/305.

[36] Osman Demir, *Kavram Atlası/Kelâm -I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), ‘‘Hudûs’’, 50.

[37] Metin Yurdagür, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/331; Kādî Abdülcebbâr da itimat edilen delilin hudûs delili olduğunu zikrettikten

Kelâmcılar için âlemin hudûsu Allah'ın varlığını ispat etmesi yanında tevhîd anlayışının muhafazası için de önemli bir unsurdur. Zira kadîm ve hâdis şeklindeki ontolojik ayrım, kadîmin yanında başka kadîm varlıkların nefyedilmesini gerektirir. Aksi takdirde kadîm varlıkların çoğalması gerekir ki bu durum tevhîd anlayışına halel getirecektir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr da bu hususa dikkat çekerek tevhîdin ancak cisimlerin hâdis olduğunu ispatlamakla gerçekleşeceğini belirtmiş, diğer Mu'tezilî âlimlerin usûl-i hamsenin başı olarak zikrettikleri adâlet anlayışı yerine tevhîd anlayışını ikâme etmiştir.[38] Kelâmcılara göre âlemin hudûsu delili, temel olarak yukarıda tanımlarına yer verdiğimiz âlemin hâdis cevher, araz ve cisimlerden oluştuğuna, söz konusu hâdis varlıkların ise bir muhdis olmadan meydana gelemeyecekleri esasına dayanır. Buna göre âlem hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. Öyleyse âlemin de bir muhdisi vardır ki O da yüce Allah'tır.

Kādî Abdülcebbâr hudûs delili hakkında cisimler ve arazlar üzerinden ispatı şeklinde iki yöntemin bulunduğunu ifade ederek ilk seçenek olan cisimler üzerinden âlemin hudûsunu ispatlamanın daha evlâ olduğunu belirtir. Nitekim ona göre âlemin hudûsunu cisimler üzerinden ispatlamak arazların ispatını da içermektedir. Ayrıca cisimlerin bilgimize konu oluşu zarûrîdir ancak arazların ontolojik konumları ve bilgimize konu oluşları cisimler kadar açık değildir. Bir diğer gerekçe ise tevhîdin ancak cisimlerin hâdis olmasıyla gerçekleşebileceği anlayışıdır.[39] Kādî hudûs konusundaki yöntemini bu şekilde ifade ettikten sonra cisimlerin hâdis oluşunu ispat için üç yolun bulunduğunu belirtir. Birincisi Allah Teâlâ'ya arazlar yoluyla istidlâlde bulunmamız, tevhîd ve adaleti üzerinden bunu bilmemiz ve sem'in (*vahyin*) sıhhatini ispatladıktan sonra sem' üzerinden cisimlerin hâdis oluşunu ispatlamamızdır. İkincisi de yine Allah'ın varlığına arazlarla istidlâlde bulunmamız ve O'nun kıdemini bilmemizdir. Kādî, nefs sıfatlarından saydığı kıdem sıfatının yalnızca Allah'ta bulunabileceğini, aksi takdirde nefs sıfatlarından birinde ortaklaşan iki varlığın birbirine denk olacağını belirterek cisimlerin kadîm oluşunu reddeder. İlk kez Ebü'l-Hüzeyl tarafından ortaya konulduğunu ifade ettiği âlemin hudûsu delilini öz bir biçimde şu iddiaları içeren bir kıyas ile ortaya koymaktadır:

---

sonra bununla istidlâlde bulunan ilk kişinin Ebü'l-Hüzeyl olduğunu aktarmaktadır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/157.

[38] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/155; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet, 2002), 235.

[39] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/155.

> (i) Şüphesiz cisimlerde birleşme (*ictimâ'*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve sükûn gibi manalar vardır. (ii) Bu manalar muhdestir. (iii) Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir. (iv) Mâdem ki onlardan ayrı ve önce değildir, bu durumda onun da onlar gibi hâdis olması zorunlu olur.[40]

Kādî Abdülcebbâr ortaya koyduğu bu önermelerin arasında bir tertip bulunduğunu, ilk ve son öncüllerin yerinin mutlaka ilk ve son sırada olması gerektiğini ancak aradaki iki önerme arasında tertibin bulunmadığını ifade eder. Ona göre ilk öncülün ilk sırada yer almasındaki zorunluluğun sebebi, âlemin hudûsu araştırmasının öncelikle söz konusu ictimâ', iftirâk vb. manaların varlığının ispatı üzerine olmasıdır. Bu manaların varlığı ispat edilmeksizin onlara dair hudûs veya kıdem gibi nitelemelerin yapılması mümkün değildir, tıpkı Zeyd'in varlığını bilmeksizin ona uzun veya siyah gibi yüklemlerin yapılamayacağı gibi. Son öncülün de zorunlu olarak son sırada olmasının sebebi, cisimlerin muhdes manalardan hâlî kalamayacakları anlaşıldığında tıpkı o manalar gibi cisimlerin de hâdis olmalarının zorunlu olacağıdır. Dolayısıyla ilk üç öncül ispatlanmaksızın bu sonucun herhangi bir anlamı olmayacaktır.[41] Kādî tertîbi bu şekilde vazettikten sonra tertibe uygun bir biçimde öncüllerin ispatına girişmektedir.

Arazların müşahedeye bağlı olarak ispatlandığını ve değişime konu olduğunu yukarıda açıklamıştık. Buna göre kelâmcılar, bir konuda bulunmayan cevherlerin her daim arazlarla birlikte bulunması gerektiğini şart koşmuş, değişime konu olan arazların da her an yoktan yaratılarak cevherin varoluş sürekliliğini sağladığını düşünmüşlerdir. Öyleyse burada tartışılması gereken en önemli hususlardan biri, kelâmcıların kabul ettiği şekliyle bir şeyin yoktan meydana gelmesinin hangi anlamda olduğu, dolayısıyla yokluk ve varlık anlayışlarındaki farklılıklardır. Her ne kadar hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezilî kelâmcılar yoktan yaratmayı savunmuşlarsa da birazdan açıklayacağımız gibi yokluk ve varlık anlayışlarında ayrılığa düşmüşler, bu ayrılığa binaen Mu'tezilî kelâmcılar şeylerin yokluk hâlinde de zâtlara sahip olduğunu savunmuşlardır.

[40] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/157.
[41] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/157.

1.1.2. Adem ve Vücûd

Yokluk ve varlık tartışmaları kelâmî ontoloji ve epistemolojinin merkezinde yer alır. İlk dönemlerde Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasında yoğun tartışmalara konu olan ma‘dûmun şey'iyyeti meselesi ise, tarafların adem ve vücûd kavramlarına yükledikleri anlamlar ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu kavramların ele alınması, ma‘dûmun şey'iyyeti meselesine, ma‘dûmun şey'iyyetinin ise müessire ihtiyacın illeti problemine zemin hazırlaması bakımından önemlidir.

Sünnî kelâmcılar yokluk ve varlık kavramlarına yönelik analizlerini genellikle mevcûdatın veya mâlumatın taksimi bağlamında yapmıştır.[42] Ancak bu tartışmaya bağlı olarak ortaya çıkan “şey” ve “mevcut” terimlerinin kelâmda ilk kez ne zaman kullanıldığını tespit etmek güçtür. Kur'an'da geçen “şey” kavramını açıklama ve muhaliflere karşı belli tartışmalarda istişhâd getirme çabasının onları bu kavramı açmaya yönelttiği bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.[43] Sünnî kelâmcıların neredeyse tamamına göre; şey, mevcut, kâin, tahakkuk, kevn ve sübût kavramları eş anlamlıdır.[44] Onlara göre bir “şey”in hakikati mevcut olmasıdır, her mevcut ise “şey”dir. Dolayısıyla şey olmakla nitelenmeyenin varlıkla nitelenmesi, varlıkla nitelenmeyenin de şey olması imkânsızdır. Böylece mevcut kavramı kelâmcıların çoğunluğuna göre dışta gerçekliğe sahip olan her şeyi kuşatan en genel kavramdır ve bu sebeple tanımlanması imkânsızdır. Zira bilindiği üzere hakiki tanımlar bir kavramdan daha genel olan cins ve onu diğerlerinden ayrıştıracak fasla ihtiyaç duyduğu için en genel olan mevcut kavramı hakkında böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple kelâmcılara göre varlığın kavranması bedihîdir. Yine kelâmcıların çoğunluğuna göre ma‘dûma dair bilgimiz onun sübûtunu gerektirmemekte, ma‘dûmun yalnızca bilgiye konu olduğunu göstermektedir.[45] Bu anlamda şeyin mevcuttan genel tutularak ma‘dûmu da içine alması gibi bir durum

---

[42] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 139; Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, thk. Richard (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957), 15.

[43] Bk. Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 86.

[44] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 124; Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta‘dîli’l-ulûm*, 103; Bâkıllânî, *Kitabu’t-Temhîd*, 15; Bağdâdî söz konusu görüş hakkında Ehl-i sünnetin ittifak ettiğini aktardıktan sonra, şey ile mevcut arasında ayrıma gidenlerin görüşlerinin âlemin kıdemine yol açmasından dolayı küfür olduğunu aktarmaktadır. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne’l-Firak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 260.

[45] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 124.

Sünnî kelâmcıların neredeyse tamamı tarafından reddedilmektedir. Dolayısıyla yalnızca zihinde bulunan ve hariçte gerçekliği olmayan "şeylerin" varlık ve yokluktan daha genel bir gerçeklik alanı olarak sübût gibi üst bir kategoride bulunmaları imkânsızdır.

Ma'dûmun şey'iyyetini savunan Mu'tezilî ulemânın ise bekleneceği üzere mevcûdâtı taksimi daha farklıdır. Nitekim onlar "şey"i Ehl-i sünnet'in aksine; mevcut, kâin vb. kavramlardan genel görmüşlerdir. Örneğin Kādî Abdülcebbâr'a göre şey: "bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olanların tamamı" için kullanılmaktadır. Bu durumda "şey" hem mevcut hem de yok olanlar için kullanılabilmektedir.[46] Onlar "şey"in hakikatinin mâlum olduğunu ve her ma'dûmun şey olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[47] Ancak söz konusu ma'dûmlar yalnızca bir yönden hudûsa konu olması mümkün olanları ifade etmektedir.[48] Dolayısıyla hudûsa konu olmayan, diğer bir tabirle Allah'ın kudretine konu olmayanlar sübût kategorisinde değerlendirilmemektedir. Aşağıda da ayrıntısına inileceği üzere kendinde ayrışan ve bilgiye konu olan ma'dûm zât ve cevherlerin yokluk hâlinde de zât ve cevher olduklarını savunan Mu'tezilî ulemâ bu anlamda ma'dûmun şey oluşunu kabul etmiştir. Onlara göre ma'dûmla, varlığı caiz olan (*câizu'l-vücûd*) şey kastedilmektedir. Tartışmanın mahalli de varlığı mümkün olan ancak ma'dûm durumunda bulunan şeylerin sübûtu hakkındadır. Zira varlığı imkânsız olanlar hakkında menfî hükmünü yani sırf olumsuzlamayı (*nefy-i mahz*) yüklem yapmakta kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu duruma genelde şerîk-i Bârî'nin gayr-ı sâbit oluşu örnek verilmektedir. Bu anlamda Mu'tezile tarafından imkânsızlar için menfî, mümkün ancak henüz varlığa çıkmayanlar için ise mümkün ma'dûm hükmü verilmiştir.[49]

Kelâmcıların yokluk ve varlık anlayışları, mümkün-muhdes ayrımında da önemli bir rol oynamıştır. Nitekim ileriki kısımlarda da görüleceği üzere filozoflara göre, varlık ve yokluk taraflarının eşitliği anlamına gelen imkân, bir nesne henüz var olmadan önce

---

[46] Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire, 1963), 5 (el-Firak Ğayrü'l-İslâmiyye) /249; İbn Sînâ, Kādî'dan aktarılan bu tanıma eserinde yer vermiş, bu tarifi bir şeyi kendisinden kapalı bir şeyle tanımlamak olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmıştır. Ona göre "şey"in tanımında geçen Arapça "mâ" ifadesi veya "ellezî" gibi lafızların anlamı birdir. Bu durumda "şey"in tanımında "şey" kullanılmış olur ki bu da tanımda birtakım mantıkî problemlere yol açar. Ancak ona göre apaçık şeylere dikkat çekmekte (*tenbîh*) herhangi bir sakınca yoktur. Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2022), 57, 59.

[47] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 124.

[48] Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi - Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 1963), 4 (Rü'yetü'l-Bârî) /247.

[49] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/549.

de nesneye yüklenebilmektedir. Dolayısıyla mümkün varlık; var olmadan önce, varlıkta ve varlıktan sonra her zaman mümkün olmak durumundadır. Bu da en nihayetinde ma‘dûm için hüküm tayin etmek anlamına gelir. Mu‘tezilî düşünürlerden ayrıştıkları nokta ise, ma‘dûma dair yargıları dışta sübût şeklinde değil, zihnî varlık kapsamında değerlendirmeleridir. Mütekaddim Sünnî kelâmcılara göre ise -yukarıda belirtildiği üzere- ma‘dûma yönelik bilgi gerçekleşebilirken, ma‘dûm için zihnî veya hâricî varlıksal herhangi bir hükümden bahsedilemez. Zira onlara göre muhdes varlık, henüz var olmadan önce mahza yoklukla öncelenmektedir ve onlara göre hudûsun anlamı da budur.

1.1.2.1. Ma‘dûmun Şey'iyyeti Meselesi ve Müessire İhtiyacın İlleti Problemiyle İlişkisi

Yokluk-varlık tartışmalarının bir ayrıntısı olan ve müessire ihtiyacın illeti bağlamında ele alınması gereken hususlardan biri de ma‘dûmun şey’iyyeti meselesidir. Zira önceki bölümde ifade edildiği gibi kelâmcılara göre hâdisin anlamı “mahza yoktan var olan”dır. Öyleyse bir şeyin yokluk durumunda “şey” oluşu, bu prensibi tehdit eden unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sünnî kelâmcıların birçoğu söz konusu görüşlerinden dolayı Mu‘tezile'yi âlemin kıdemine kāil olmakla suçlamışlar ve yer yer onları; “Ashâb-ı Heyûlâ, Dehriyye ya da Seneviyye” olmakla itham etmişlerdir.[50]

Ma‘dûmun şey'iyyeti meselesi, Mu‘tezile’nin müessire ihtiyacın illetini neden ısrarla hudûs kıldığını da açıklığa kavuşturacak niteliktedir. Zira Mu‘tezile’ye göre “şey”lerin yokluk durumunda varlık ve yokluktan genel bir durum olarak sübût hâlinde bulunmaları ve bununla birlikte mümkün ma‘dûmların, imkânlarını zâtları gereği bir vasıf olarak taşımalarına rağmen müessire ihtiyacın illetinin imkân değil de hudûs olarak vazedilmesi çözülmesi gereken bir problemdir. Zira onlara göre imkânın hudûsu öncelemesi ve mümkün olmayan bir şeyin Allah tarafından yaratılmaması, hatta ma‘dûm dahi kabul edilmeyip menfî sayılması hiç şüphesiz illeti imkân kabul etmelerine gerekçe oluşturacak durumlardır. Ancak onlar bu gerekçelere rağmen müessire ihtiyacın illetini hudûs görmüşlerdir.[51] Ma‘dûmun şey’iyyeti teorisinin bir başka önemi ise sonrasında

[50] el-Mâtürîdî Ebû Mansûr, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 1-5, 12-13.

[51] Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn “Resâilü’l-adl ve’t-tevhîd”* içinde, thk. Muhammed İmâre, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1988), 207.

filozofları -hususen İbn Sînâ'yı- zihnî varlık, imkân ve varlık-mâhiyet ayrımı gibi hususlarda etkilemiş olmasında karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Mu‘tezile'nin ma‘dûmun şey'iyyetine yönelik yaklaşımları ve bu teoriyi niçin vazettikleri delilleriyle aktarılacak, akabinde mütekaddim-müteahhir Sünnî kelâmcılarla filozofların meseleyi nasıl ele aldıkları ve Mu‘tezile’ye yönelttikleri eleştiriler tahlil edilecek, son olarak ma‘dûmun şey'iyyeti meselesinin müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmalarıyla ne tür bir ilişki içinde olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Ma‘dûmun şey'iyyeti meselesi Îcî ve Cürcânî’nin de ifade ettiği gibi mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı tartışmasını da içerisinde barındırdığından kelâmdaki temel meselelerden birisidir.[52] Söz konusu problemin ilk kez kiminle ortaya çıktığı hususu ise çok belirgin değildir. Ancak Hişam b. Amr el-Fuvatî’ye (ö. 218/833’ten önce) nispet edilen “Allah'ın ilmi ma‘dûma taalluk etmez” şeklindeki görüşü esas aldığımızda söz konusu problemin hicrî III. asrın başlarına kadar uzandığını görebilmekteyiz.[53] Eş‘arî'nin aktarımından da anlaşılacağı üzere Hişâm b. Amr'ın bu görüşe varmasının altında, ezelde Allah ile birlikte birçok varlığın bulunması, dolayısıyla tevhîd anlayışının zedelenmesi endişesi yatmaktadır. Hişâm b. Amr da tıpkı Ehl-i sünnet kelâmcılarında olduğu gibi “şey”in “mevcut”tan genel oluşunu reddetmiş, hatta kendisine “Allah, sonrasında var olacak şeyleri ezelde bilir mi?” şeklinde sorulduğunda “sonrasında var olacak” şeklindeki bir kullanımın söz konusu “var olacaklara/mümkün ma‘dûmlara” bir işaret olacağı için henüz var olmadıklarından dolayı geçersiz olacağını ve Allah tarafından yaratılmamış olanlara şey denilemeyeceğini belirtmiştir.[54] Görünen o ki Hişâm b. Amr, ma‘dûmun bilinmesini ona ontolojik bir mâhiyet atfetmek olarak düşündüğü için reddetmiş, Ehl-i sünnet kelâmcıları ise ma‘dûmun bilinmesiyle onun ontolojik bir mâhiyete sahip olmasını birbirinden ayırt ettiği için bilgiye konu olan ma‘dûmların şey olmayabileceğini savunmuşlardır.

Klasik eserlere bakıldığında ise ma'dûmun şey'iyyeti meselesinin genellikle Şahhâm (ö. 270/883 [?]) ile ortaya çıktığı aktarılmaktadır.[55] Şahhâm’a dair rivayetler,

[52] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. ve nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/546.
[53] Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, çev. ve nşr. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 241.
[54] Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 241.
[55] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 124; Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed İbnü’t-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli’d-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dârü’l-Feth, 2010), 114.

onun meseleyi daha çok Allah'ın ezelî bilgisi çerçevesinde ele aldığı ve O'nun bilgisinin mevcut ve ma'dûm her şeyi kuşattığını, bu sebeple de henüz yaratmadığı âlemleri ve cisimleri ezelde bildiği gibi, daha önce var olmamış ve gelecekte de var olmayacak nesneler (*eşyâ*), cevherler ve arazları da ezelde bildiğini kabul ettiği yönündedir. Ancak Şahhâm'ın bu görüşü, onun yok olanı bir tür imkân hâliyle özdeşleştirdiği izlenimi vermektedir ki, bu telakki Basra Mu'tezilesi'nin sonraki dönem sîmâlarının meseleye yaklaşımında da kendisini gösterecektir.[56]

Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Salihî'ye atfedilen bir görüşe göre ise onlar, ma'dûmun şey'iyyetini reddetmiştir. Ka'bî'ye göre yok olan "şey" olarak nitelendirilebilir ancak onun; cisim, cevher ve araz olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.[57] Kaynaklarda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) ise ma'dûm konumunda bulunan şeylerin sübûtunu reddettikleri aktarılmaktadır.[58]

Ma'dûmun şey'iyyeti teorisine göre Allah'ın kudretine konu olan mümkün ma'dûmların tamamı, ezelden ebede kadar zâtlarını o zâtlar kılan cins sıfatları sayesinde dışta ayrışmış bir hâlde sâbit olup Allah'ın tesirinden uzaktırlar. Dolayısıyla mümkün ma'dûmlar için temelde üç özellik karşımıza çıkmaktadır; (i) zât olmada diğer zâtlarla ortak olan kendinde sâbit zât, (ii) zâtının gereği olarak onda bulunan ve diğerlerinden ayrıştıran zât/cins sıfatı ve (iii) Allah'ın tesirini ifade eden varlık.[59] Cevher örneği üzerinden konuyu şu şekilde açıklayabiliriz: bir cevher diğer cevherlerle sırf zât olması bakımından ortaktır. Dolayısıyla zâtından kaynaklanan ve kendisini hem varlıkta hem de yoklukta ayrıştıracak bir zât sıfatına ihtiyacı vardır ki cevherlik (*cevheriyyet*) söz konusu işlevi yerine getirmektedir. Zât sıfatı olarak aktardığımız cevheriyyet ise ne mevcut ne de ma'dûm olan bir hâli ifade etmektedir. Hâl olarak ifade ettiğimiz cevheriyyet vb. zât sıfatları her tür fâilin etkisinden bağımsızdır. Ancak her ne kadar nefsî sıfatlardan saysalar da yer kaplama (*tahayyüz*) özelliğinin varlığa çıkışla birlikte gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.[60] Dolayısıyla cevherin dışta varlık bulması beraberinde görülmenin imkânı,

[56] M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 134-135.
[57] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 135-136.
[58] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/548; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 48.
[59] Muhammet Ali Koca, "Mâdûmun Şey'iyyeti Teorisi", *İslâm Düşüncesinde Teoriler - Metafizik*, haz. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/615-616.
[60] Cüveyni söz konusu durumu bir çelişki olarak aktarmaktadır. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 124.

arazlara mahal olma ve yer kaplama gibi birtakım hükümlerin açığa çıkmasını gerektirir.[61]

Mütekaddim Sünnî kelâmın ileri gelenlerinden Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş‘arî gibi âlimler ma‘dûmun şey'iyyeti meselesinde Mu‘tezile'yi eleştirmiştir. Mâtürîdî'ye göre Mu‘tezilî düşünürler şeylerin şey oluşlarının Allah'tan bağımsız olduğunu, Allah'ın tesirinin yalnızca o şeyleri varlığa getirme hususunda olduğunu belirtmişlerdir. Mâtürîdî'nin bu açıklaması müessire ihtiyacın illeti hususunda da bize fikir vermektedir. Buna göre her ne kadar şeyler kendiliklerini Allah'tan bağımsız elde etseler de varlıklarını ancak Allah sayesinde elde edebilmektedir. Mâtürîdî bu tarz bir görüşün ezelde birtakım şeylerin bulunmasını gerektireceğini belirterek tevhîdi zedelemesinden dolayı onları eleştirmiştir.[62]

Eş‘arî de Mâtürîdî gibi ma‘dûmun şey'iyyetine karşı çıkmış ancak onun; bilinebilir, haber verilebilir ve makdûr olabilirliğini kabul etmiştir. Bunun dışında ma‘dûma yönelik herhangi bir yüklemde bulunulamayacağını düşünen Eş‘arî, bir nesneye “şey” yükleminde bulunmanın onu sâbit kılmak anlamına geleceğinden ma‘dûma şey denilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira bu durumda var olana ma‘dûm yüklemesi yapılacaktır ki bu imkânsızdır. Ayrıca Eş‘arî, yukarıda da aktardığımız gibi ma‘dûma yönelik bilginin varlık şartıyla olamayacağını, söz konusu ma‘dûmun olduğu hâliyle bilinmesi anlamına geldiğini belirtir. Var olacak bir şeye dair bilgi de onun var olacağına yönelik bilgidir. Eş‘arî nasslarda ma‘dûmun şey'iyyetine yönelik ifadeleri mecâzî, birden fazla anlama delâlet edebilen kullanımlar (*tevessu'*) olarak yorumlamıştır.[63]

Ma‘dûmun şey'iyyeti teorisine yönelik yaklaşımlar kabaca aktarıldıktan sonra şöyle bir soru sorulabilir: Mu‘tezile niçin yokluk durumunda bulunan şeylerin şey oluşlarını/zâtlarını Allah’ın etkisinden bağımsız gördü? Mu‘tezile’nin yokluk durumunda da şeylerin ayrıştığını savunmasında en önemli sebep olarak şeylerin birbirinden ayrışmaksızın onlara yönelik kastın veya tesirin gerçekleşemeyeceği durumu aktarılmaktadır. Dolayısıyla Mu‘tezile'ye göre fâil ile nesne arasında zât verme ilişkisi

[61] Koca, “Mâdûmun Şey’iyyeti Teorisi”, 2/617; Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, 94.

[62] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 168.

[63] İbn Fûrek, *Makālâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, 262-263; Sünnî kelâmcıların ma‘dûmun şey'iyyeti hususunda Mu‘tezilî ma‘dûm doktrinini eleştirileri için ayrıca bk. Husâm Muhî Eldîn el-Alousî, *The Problem of Creation In Islamic Thought* (Cambridge: National Print and Publishing Company, 1965), 202-207.

değil, zâtı sübûtî olarak ayrışmış olan şeylere varlık sıfatının giydirilmesi noktasında bir ilişki bulunmaktadır.[64]

Mu‘tezile’ye göre fail olan Allah'ın, makdûru olan mümkün ma‘dûmlara tesirde veya yönelimde bulunabilmesi, o ma‘dûmların ayrışmış bir biçimde bulunmasına bağlıdır. Zira zâtlar kendinde ayrışmamış olsaydı, kudretin mesela yokluk hâlindeki x nesnesine yönelmesi, yine yokluk hâlinde bulunan y nesnesine yönelmesinden daha öncelikli olmazdı. Bu noktaya kadar esasen Mu‘tezile ile müteahhir kelâmcılar arasında çok büyük bir farklılık bulunmamaktadır. Zira onlar da yoklukların ayrışmasını, ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğuna dayanmasından hareketle kabul etmişlerdir. Ancak bir farkla ki müteahhir kelâmcılar her ayrışmanın dışta bir sübûtu gerektireceğini kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre söz konusu ayrışma nefsü'l-emr[65] bakımından olup zihinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda nefsü'l-emr bir yönden zihinden bir yönden de dıştan/hariçten daha geneldir. Öyleyse nefsü'l-emrde ayrışan şeylerin mutlaka hariçte ayrışması gerekmemektedir.[66]

Ma‘dûm durumundaki şeylerin ayrışması problemi zihnî varlık tartışmasının bir uzantısıdır.[67] Dışta var olan şeylerin ayrışması hususunda ise ihtilaf yoktur. Zira insan, ağaç, kitap vb. ifadelerimizdeki söz konusu varlıkları birbirinden ayrışmış bir şekilde hariçte müşahede edebilmekteyiz. Hâliyle dışta ayrışmanın bir gereği olarak çoğalma da meydana gelmektedir. Ancak burada asıl tartışma noktası söz konusu varlıkların henüz varlık sıfatını giymeden önce de kendilerinde ayrışıp ayrışmadıklarıdır. Bu durumda yokluk ya sırf olumsuzlama olup ayrışmayı kabul etmeyecek ya da yukarıda aktarıldığı gibi makdûr konumunda bulunan şeyler ayrışmaya konu olacaktır. Müteahhir kelâmcılar söz konusu ayrışmanın ve ma‘dûmun birtakım sıfatlar taşımasının dışta olmayıp nefsü'l-emr bakımından akılda gerçekleştiğini düşünürken Mu‘tezilî âlimler bunun varlık ve

---

[64] Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 26; Kübra Sümeyye Çamur, *Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi’z-zât Tanrı Anlayışları* (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 81.

[65] Farklı tanımlamalara sahip olmakla birlikte yaygın kullanım tarzı bakımından *nefsü’l-emr*; idrak eden öznenin idrakinden bağımsız olarak ister zihnî ister hâricî olsun, bir şeyin kendinde/haddizatında nasılsa öyle bulunduğunu ifade eden bir kavramdır. Bk. Ebü’l-Bekā Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, “Nefsü’l-Emr”, *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 912.

[66] Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2/125-126.

[67] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/546.

yokluktan bir anlamda daha genel olan sübût kategorisinde gerçekleştiğini düşünmektedirler.[68] Onların hem İbn Sînâ hem de müteahhir kelâmcılar tarafından birtakım eleştirilere maruz kaldıkları nokta da burasıdır. Zira akılda ayrışmayı savunmak varlık ve yokluk kümesini genişletmeyi gerektirmemektedir. Ancak Mu‘tezilî ulemâ hem söz konusu ma‘dûmların zihinde ayrıştığını hem de ayrışan ma‘dûmların sâbit olduğunu savunmaktadır. Öyleyse bu argümanı daha iyi anlamak için Mu'tezile'nin ma'dûmların sübûtu için öne sürdükleri delilleri ve kendilerine yöneltilen eleştirileri müteahhir dönem bağlamında ele almaya çalışalım.

Fahreddin er-Râzî ile zirvesine çıktığı kabul edilen müteahhir dönem kelâmında ma‘dûmun şey'iyyeti meselesi varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden tartışmıştır.[69] Râzî; Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi hariç tutarak Mu‘tezile’nin varlık-mâhiyet ayrımı üzerinde ittifak ettiğini belirtmektedir. Zira onlar karalığın (*hâricî*) varlığının karalığın karalık olmasına ilave olduğunu savunmuşlardır. *Muhassal* isimli eserinde varlık-mâhiyet aynılığını savunan Râzî, söz konusu ayrıma yönelik birçok eleştiri yöneltmiştir. Biz öncelikle ma‘dûmun şey'iyyeti meselesinde kısaca Mu‘tezile'ye atfedilen delilleri aktaracak, sonrasında söz konusu delillere yönelik eleştirileri zikredeceğiz.

Ma‘dûmun şey'iyyetine yönelik Mu‘tezile'den genellikle iki delil aktarılmaktadır. İlk delil ma‘dûmun ayrışmış (*mütemeyyiz*) olmasına dayanmaktadır. Buna göre ma‘dûm kendisi dışındakilerden -ma adâsından- ayrışmıştır, her ayrışan sâbittir, öyleyse ma‘dûm sâbittir. Ma‘dûmun ayrışması ise onun bilinen (*mâlum*) oluşuna dayanmaktadır. Ma‘dûmun mâlum yani bilinen oluşu ise yarın güneşin doğacağına dair bilgimizin şu anda hazır bulunmasıyla açıklanmaktadır. Bilinenlerin ayrışmış olmasına örnek ise güç yetirdiğimiz hareket ile güç yetiremediğimiz hareketleri ayırabiliyor olmamıza dayalıdır.[70]

Ma‘dûmun şey'iyyetine yönelik ikinci delil ise iki çelişiğin aynı anda bir arada bulunamayacağı veya aynı anda ortadan kalkamayacağı ilkesine dayalıdır. Buna göre mümkün ma‘dûm imkânsızdan ayrışmıştır. İmkânsızlık (*imtinâ‘*) bir sıfattır ancak sübûtî

[68] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/546.
[69] Râzî, *el-Muhassal*, 48; Ancak her ne kadar Râzî söz konusu tartışmayı varlık-mâhiyet üzerinden yorumlasa da Mu‘tezilî kelâmcıların konuyu varlık-mâhiyet kavramlarıyla ele almadığını söyleyebiliriz.
[70] Fahreddin er-Râzî, *Sistematik Ontoloji: Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-mantık ve’l-hikme*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 71.

bir vasıf olması imkânsızdır. Aksi takdirde söz konusu sıfatla nitelenen şeyin (mesela şerîk-i Bârînin) sâbit olması gerekir. Çünkü nitelenen (*mevsûf*) nitelendiği şeyle (*vasıf*) kāimdir. Ancak imkânsız varlığın sâbit olması imkânsızdır demiştik. Bu durumda bir çelişki gerekir. İmkânsızlığın sübûtî bir vasıf olamayacağı ispatlandığında iki çelişikten birinin geçerli olması prensibine göre tek bir ihtimal kalmaktadır, o da imkânsız olmayanın (*lâ-imtinâ'*) yani imkânın sübûtî olmasıdır. İmkânın sübûtîliği ispatlandığında söz konusu vasıfla nitelenen mümkünün -dolayısıyla mümkün ma'dûmların- sübûtu da ispatlanmış olacaktır.[71]

Söz konusu delillerden ilkine yönelik eleştirilerde genellikle büyük önerme -her ayrışanın sâbit oluşu- hedef alınmaktadır. Zira imkânsızlar, hayalî şeyler ve dahi varlığın kendisi mâlumdur, ancak sâbit olmakla nitelenmemektedirler.[72] *Muhassal* isimli eserinde söz konusu delile yönelik birçok cevap yönelten Râzî, yokluk hâlindeki şeylerin sübût kazanması durumunda birbirine çelişik olan varlık ve yokluğun bir araya geleceğini, ancak bunun imkânsız olduğunu belirtmektedir.[73] Ayrıca henüz varlığa gelmeden önce düşünebildiğimiz bileşiklerin yokluk hâlinde gerçekleşmeleri imkânsızdır. Zira *te'lîf*, parçaların bir araya gelmesinden ve özel bir tarzda birbirine temasından ibarettir. Bu da yokluk hâlinde gerçekleşemeyecek bir durumdur. Sonuç olarak Râzî, mâhiyetlerin dışta sübût bulmalarını zihnî ayrışmaya dayandırmanın herhangi bir geçerliliğinin olmadığı kanaatindedir. Ona göre zihnî ayrışmanın akabinde mâhiyetlerin sübûtuna yönelik bir delilin daha getirilmesi gerekmektedir.[74]

Râzî'nin ikinci delile yönelttiği eleştiri ise, mümkün olduğuna hükmedilen şeyin yoklukta sâbit olup olmadığı taksimi üzerinden ilerlemektedir. Mu'tezile'ye göre zâtların zât olmaktan çıkmaları imkânsızdır. Örneğin insanın hakikati olan insanlığın değişimi hem yoklukta hem de varlık durumunda imkânsızdır. Râzî söz konusu düşünce üzerinden eleştirisini ortaya koymaktadır. Buna göre mümkünün yoklukta sâbit olması söz konusu olsaydı bu durumda yokluk hâlinde sâbit olan şeye imkân vasfı iliştiğinde zâtının değişmesi söz konusu olacağı için birinci ihtimal geçersiz olacaktı. İkinci durumda ise

[71] Râzî, *el-Muhassal*, 49; İmkânın sübûtî veya ademî oluşuyla ilgili değerlendirmelere ileriki bölümlerde yer verilecektir.
[72] Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, 71.
[73] Râzî, *el-Muhassal*, 50; Söz konusu itirazın benzerini mütekaddim dönemde Bâkıllânî gibi âlimler kullanmıştır. Bk. Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 15.
[74] Râzî, *el-Muhassal*, 50.

(mümkünün yoklukta sâbit olmaması durumunda) yok olan şeye (sübûtî olan) imkânın ilişmesi söz konusu olacağı için bu ihtimal de geçersizdir.[75]

Râzî'ye göre ma‘dûm şayet menfîye eşit veya menfîden daha hususi bir şey olursa o zaman her ma‘dûm menfîdir ve hiçbir menfî sâbit değildir önermesi geçerli olur. Çünkü ma‘dûm şayet menfî ile eşit olursa bu durumda menfînin mukabili olan sübût ile de eşit olmak durumundadır. Ancak ma‘dûmun menfîden daha genel olması durumunda sırf olumsuzluk (*nefy-i sırf*) durumu ortadan kalkar. Zira bu durumda ma‘dûm hem imkânsız hem de yok ancak var olması mümkün şeyleri içine almaktadır. Zira genel olması durumunda önceki duruma benzer şekilde *nefy-i sırf* olursa bu durumda genel ile özel anlamların bir farkı kalmaz. Bu durumda ma‘dûm sâbit olmaktadır ve o, menfî hakkında söylenmektedir. Ancak söz konusu durumda menfînin sâbit olması gerekeceğinden böyle bir durum çelişkiye (*hulf*) sebep olmaktadır.[76]

Ma‘dûmun şey'iyyeti teorisine yönelik eleştirilerde bulunan bir diğer önemli isim ise İbn Sînâ'dır. O, isim vermeksizin Kādî Abdülcebbâr'ın “haber verilmesi ve bilinmesi mümkün olanlar” şeklindeki “şey” tanımını bir şeyi kendinden kapalı kavramlarla (haber verilmek vs.) tanımlamak gibi mantıksal bir hataya düştüğünü ifade etmiştir. O, haber verilebilen şeylerin dışta tahakkuk etmesini reddetmekle birlikte zihinde var olan şeylerin varlığını kabul etmektedir. Bu yoruma göre hakkında konuşabildiğimiz her şey bir anlamda dışa nispetle zihinsel bir varlığa sahip olmalıdır. Zihinde hiçbir şekilde sûreti bulunmayan ma‘dûma ise işaret edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bir şey hem mutlak ma‘dûm hem de şey olamaz. Konu ve yüklem üzerinden bir eleştiri geliştiren İbn Sînâ “ma‘dûm şöyledir” önermesini ele alır. Buna göre bu sözün anlamı bir niteliğin ma‘dûm için meydana geldiğini (*hâsıl*) göstermektedir ve hâsıl olmakla mevcut arasında herhangi bir fark yoktur. Niteliğin ma‘dûm için mevcut olduğunu düşündüğümüzde şu sorunun sorulması gerekmektedir: Söz konusu nitelik kendinde mevcut mudur yoksa ma‘dûm mudur? Çünkü bir şeyin başka bir şey için mevcut olması, öncelikle o şeyin kendinde mevcut olmasını gerektirmektedir. Bu durumda şayet mevcut olursa, ma‘dûm bir şeyin sıfatının mevcut olması gibi bir problem ortaya çıkacak ki sıfatın sübûtû mevsûfun sübûtuna dayandığı için ma‘dûmun mevcut olmasını gerektirecektir. Bu ise imkânsızdır.

[75] Râzî, *el-Muhassal*, 50.
[76] Râzî, *Kitâbu’l-Mulahhas*, 71.

Sıfatın kendinde ma‘dûm olması durumunda ise kendinde ma‘dûm olan şeyin başkası için mevcut olması durumu gerekecektir ki bu da imkânsızdır.[77] Buradan hareketle ma‘dûmun şey'iyyetini kabul eden Mu‘tezile'yi çıkmaza sürükleyen düşünür, söz konusu ma‘dûmun ma‘dûm olmayıp nefiste kāim olan bir varlık türü olduğunu ve niteliğin de bu varlık türüne yüklendiğini îmâ etmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki İbn Sînâ’nın Mu‘tezilî ma‘dûm anlayışına ilişkin itirazının hareket noktası ile Sünnî kelâmcılarınki farklıdır. İbn Sînâ söz konusu yaklaşımı, “hiçten bir şey çıkmaz” ya da “birden bir çıkar” düşüncesi zemininde eleştirmekte iken Sünnî kelâmcıların eleştirisinin sebebi, ma‘dûm anlayışının en önemli ilâhî sıfata, yani ezelîliğe halel getirmesidir.[78]

Meselenin girişinde Mu‘tezile'ye göre ma‘dûmun ayrışmasının müessirin söz konusu ma‘dûmlara yönelip onları var kılması için gerekli olduğunu, aksi takdirde müessirin x nesnesine yönelmesiyle y nesnesine yönelmesi arasında herhangi bir fark olmayacağı için herhangi bir nesneye kendi iradesiyle yönelmesinin imkânsız olacağını beyan etmiştik. Mu‘tezilî ulemâya göre bu ayrışma (*temeyyüz*) ma‘dûmun bir özelliğidir ve sıfat mevsûfu tarafından öncelenmektedir. Ancak mevsûfun var olduğunu söylersek bu durumda müessirin kudretinin o şeyi var kılması anlamsız olacağı için ortaya var olan şeyin tekrar var edilmesi (*tahsîlü'l-hâsıl*) gibi bir problem çıkacaktır. Bu noktada Mu‘tezilî ulemânın şeylere, bazı sıfatları taşımasına rağmen ma‘dûm yükleminde bulunmalarının sebeplerinden biri budur. Varlık-mâhiyet ayrımının önemi de burada devreye girmektedir. Zira Mu‘tezile'ye göre her ne kadar ma‘dûmlar birtakım sıfatlara sahip olsalar da bunlar mâhiyet ve onların gerekleri olarak karşımıza çıkmaktadır, ancak söz konusu mâhiyetler yalnızca bir müessirin onları var kılmasından sonra mevcut sıfatını kazanmaktadır. Nitekim Râzî'nin de ifade ettiği gibi Mu‘tezile'ye göre fâilin etkisi mümkün ma‘dûmların zâtlarını zât kılmada değil o zâtları var kılma üzerindedir.[79] Buna göre ma‘dûm, yok olmakla birlikte birtakım sıfatları kendinde taşıyabilmektedir. Bu noktada Mu‘tezile'ye şöyle bir soru sorulabilir: Âlemi müşahede ettikten sonra onun var edicisinin ilim, kudret ve irade gibi birtakım sıfatları taşıdığını bilmemiz söz konusu var edicinin var olmasını zorunlu kılmakta mıdır? Bu tarz bir soruya Mu‘tezilî âlimler olumsuz cevap vermeye mecbur kalmışlardır. Zira ma‘dûmun birtakım sıfatlar

[77] İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ - Metafizik*, 61, 63.
[78] Kılıç, *İbn Sînâ’da Hudûs Kavramı*, 64.
[79] Râzî, *el-Muhassal*, 50-51.

yüklenebilmesi bu sonucu gerektirmektedir. Dolayısıyla onlara göre âlemin var edicisinin âlim, kādir ve mürîd olduğunu bildiğimizde buna ek olarak o var edicinin varlığının da ispatlanması gerekmektedir.[80]

Son olarak Mu‘tezile'nin ma‘dûmun şey'iyyetini savunmasıyla müessire ihtiyacın illeti arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde, onların bu görüşe varmalarındaki gayeyi; yoktan var etme fikri ve fâil-i muhtâr Allah anlayışını muhafaza etme çabası olarak okumak mümkündür. Zira “şey”in zâtının yokluk hâlinde de zât olduğunu benimseyip yine de ona yokluk yükleminde bulunmanın anlamı budur. Nesnenin varoluş sürecine baktığımızda Allah’ın etkisi “şey”in yalnızca yokluktan varlığa çıkışındadır. Mu‘tezilî âlimler nesne var olmadan önce ona herhangi bir türde varlık yükleminde bulunmayı doğru görmemişlerdir. Şüphesiz bunun en önemli sebeplerinden biri şeylerin yokluk hâlinde ezelî varlıklara dönüşeceği ve kadîmlerin çoğalması (*taaddüd-ü kudemâ*) sebebiyle tevhîd anlayışının zedeleneceği endişesidir. Nitekim Sünnî âlimlerin onları eleştirdikleri nokta da burasıdır. Onların yokluk hâlinde dahi zâtların zâtlıklarını koruduğunu savunmalarının sebebi ise yukarıda belirtildiği üzere Allah’ın kudret ve iradesinin yalnızca ayrışmış şeylere yönelik olabileceğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Sünnî âlimler ise söz konusu ma‘dûmların bilgiye konu olduğunu ve nefsü'l-emr bakımından akılda ayrıştıklarını kabul etse de onlara sübût atfetmekten geri durmuşlardır. Dolayısıyla Mu‘tezilî âlimler nesnelerde her ne kadar Allah’ın tesirini aklî olarak önceleyen bir imkânı kabul etseler de bu imkânın söz konusu ma‘dûmların müessire ihtiyacı için illet olmasını reddetmiş, illeti hudûs kılarak yalnızca yokluktan varlığa çıkışta Allah’ın tesirini kabul etmişlerdir.[81] Şüphesiz bu görüşe gitmelerinin sebebi, şey atfında bulundukları ma‘dûm nesnenin kendi nefsinde taşıdığı imkânla[82] birlikte Allah'tan bağımsız olarak sâbit oluşunda yatar. Dolayısıyla ihtiyacın illeti olarak

[80] Râzî, *el-Muhassal*, 52.

[81] Mihirig, Bâkıllânî'nin, "şayet sebepli, kendisinden meydana geleceği bir sebebe ihtiyaç duysa ve hudûs dışındaki sıfatların [zâtta bulunmasında] ihtiyaç duymasa…" şeklindeki ifadelerinden hareketle onun bu hususta Mu‘tezile'yi eleştirdiğini, zira onların bir şeyin adem hâlindeyken birtakım sıfatları taşımasını kabul ettiklerini belirterek müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmalarını onların bu anlayışlarıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre Mu‘tezile varlık-mâhiyet ayrımına giderek mâhiyetlerin sübût hâlinde bulunduğunu ve Allah’ın tesiri olmaksızın sıfatların mâhiyette sübûtunu kabul etmiş, dolayısıyla Allah'ın muhdesle ilişkisinin yalnızca onun varlığa gelişinde olduğunu savunarak müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmaya mecbur kalmıştır. Bk. Abdurrahman Ali Mihirig, “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1240.

[82] Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire, 1963), 11(et-Teklîf) /453.

Mu‘tezile tarafından kabul edilebilecek tek seçenek hudûs olmaktadır. *İrşâd* şerhi sahibi Ensârî de ma‘dûmun şey'iyyetini kabul eden Mu‘tezile'ye göre zât ve zâtın taşıdığı sıfatların varlık alanına çıkarıldıktan sonra Allah'ın etkisine ihtiyaç duymayacağını belirterek[83] onları eleştirmektedir ki zaten bu görüş, ikinci bölümde aktaracağımız üzere, Mu‘tezile'nin benimsediği ihtiyacın illetinin yalnızca hudûs olduğu görüşünü tetikleyen bir durumdur.

1.2. Filozofların Hudûs ve Kıdem Anlayışı

Müessire ihtiyacın illeti probleminde karşımıza çıkan iki cevaptan biri olarak hudûs ve onun mukabili olan kıdem kavramlarının filozoflar nezdinde hangi anlamda kullanıldığına değinmemiz gerekmektedir. Zira kelâmcıların terminolojisinde kabul edildiği hâliyle hudûs ve kıdem kavramları filozoflarınkinden farklıdır. Kelâmcılara göre Allah ve sıfatları dışındaki her şey (*âlem*) zaman ve zât bakımından hâdis iken filozoflar için bu durum zât bakımından olup zamansal anlamda kabul edilmemektedir. Filozofların hudûs ve kıdem nazariyesini derli toplu bir şekilde açıkladığı ve müessire ihtiyacın illetinde kelâmcılara yönelik eleştirileri de dikkate alındığında bu meseleyi İbn Sînâ üzerinden okumak daha mâkul olacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın hudûs ve kıdemi hangi anlamlarda kullandığına değinmemiz gerekmektedir.

Hudûs ve kıdem, İbn Sînâ felsefesinde mutlak varlığa ilişen kavramlardır ve umûr-i âmme (genel durumlar) konularındandır. Onun felsefesinde imkân ve zorunlulukla yakın bir ilişki içerisinde olan hudûs kavramı, Allah-âlem ilişkisinde *mûcib bi'z-zât* ile fâil-i muhtâr Allah anlayışlarıyla da yakından alakalıdır.[84] İbn Sînâ hudûs ve kıdemi zâtî-zamânî ve mutlak-kıyâsî vb. olmak üzere ikili taksimlerle açıklamıştır. Kıdemden türeyen kadîm için “hiçbir zaman yok olmamış” tanımında bulunulduğunu aktaran İbn Sînâ, söz konusu kadîm olan şeyin bazen kadîm bi-zâtihî bazen de kadîm bi-gayrihî olabileceğini belirtir.[85] Buna göre Allah bi-zâtihî kadîm iken zamansal olarak ezelî olan âlem bi-gayrihî kadîmdir. Onun açıklamalarına göre zâtî kadîm: Zâtının

[83] Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhü’l-İrşâd*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Beyrut: Dârü’z-Ziyâ, 2022), 1/163.
[84] Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce - Kâtibî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 204.
[85] Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-Arûziyye*, thk. Muhsin Salih (Beyrut: Dârü’l-Hâdî, 2007), 36.

kendisiyle mevcut olacağı bir ilkesinin (*mebde'*) bulunmaması iken, zamansal kadîm: Zamanının bir başlangıcının bulunmaması anlamındadır.

Hudûs kavramına yönelik ayrımlar İbn Sînâ öncesi İslâm felsefesinde Fârâbî'ye kadar uzanmaktadır. Fârâbî hudûs bakımından varlığı; öncesi olmayan bir anda hudûsa gelen varlıklar ile zamanla öncelenen varlıklar olarak ikiye ayırmış, ancak zâtî hudûs ve zamansal hudûs kavramlarına yer vermemiştir.[86] Söz konusu kavramsallaştırmaya İbn Sînâ'da rastlamaktayız. Muhdesi de aynı şekilde zâtî ve zamânî olarak ikiye ayıran İbn Sînâ; zâtî muhdesi, kendisiyle mevcut olacağı bir ilkesi bulunan şeklinde açıklarken zamansal muhdesi, zamanının bir başlangıcı olan şeklinde açıklamıştır. Buna göre muhdesin var olmadığı bir zaman diliminin olması, onun mutlak olmasa da ma'dûm olduğu bir önceliğinin bulunmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ'ya göre kendisinin ma'dûm olduğu bir zaman diliminin bulunması, söz konusu nesnenin vasıtasız yaratmaya (*ibdâiyyet*) mukabil olarak bir zaman ve maddeyle öncelenmesini gerektirmektedir. Buna göre söz konusu var olan nesneyi, kabul edici (*kâbil*) bir varlığın öncelemesi gerekmektedir ki bu "madde" olarak isimlendirilir.[87] Kıdemi mutlak ve kıyâsî olarak da ayıran İbn Sînâ, kıyâsîyi, bir şeyin geçmişteki zamanının bir başka şeye kıyasla daha fazla geçmesi şeklinde tanımlamış, mutlak kıdemi ise zamansal ve zâtî şeklinde ayırarak yukarıda yer verdiğimiz zamansal ve zâtî kıdemin tanımlarının bir benzerini aktarmıştır. Buna göre zâtî kıdem yalnızca, bir olan Allah'a hastır.[88]

1.2.1. Sudûr Nazariyesi ve Her Hâdisin Bir Madde ve Zamanla Öncelenmesi Problemi

Hudûs ve kıdemin *mûcib bi'z-zât* ile fâil-i muhtâr Allah anlayışlarıyla yakından ilişkili olduğunu açıklamıştık. Bu noktada sudûr nazariyesine atıf yapmamız gerekmektedir. Zira

---

[86] Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 121.

[87] Ebû Ali İbn Sînâ, *en-Necât* (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1331), 356; İbn Sînâ'nın "ibdâiyyete mukâbil" demesinin sebebi tanımdan da anlaşılacağı üzere; hudûs ile meydana gelen varlığın ve buna bağlı olarak gerçekleşen ihdâsın maddeye bağlı olmasına mukâbil ibdâ' ile yaratmanın zaman, âlet ve madde gibi aracılar olmaksızın gerçekleşmesidir. Ayrıca ona göre bu tarz vasıtasız yaratma (*ibdâ'*), vasıtalı yaratmadan (*ihdâṣ-tekvîn*) rütbe bakımından daha üstündür. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139.

[88] Ebû Ali İbn Sînâ, Fi'l-Hudûd, *"Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabîiyyât"* içinde (Kahire: Dâru'l-Arab, 1989), 102; Fahreddin Râzî ve Kâtibî gibi düşünürler de kadîmi benzer şekillerde tanımlayarak zorunluyla eş anlamlı olduğunu bildirmişlerdir. İbn Sînâ'nın farklı taksimleri için ayrıca bk. Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce - Kâtibî Örneği*, 205-206.

sudûr teorisi, filozofların, zâtıyla zorunlu kılan Tanrı anlayışlarını yansıtan en önemli nazariyedir. Kelâmcıların âlemi Allah'tan ayırarak yoktan yaratılmış bir şekilde kabul etmeleriyle filozofların mutlak bir biçimde Allah'la âlem arasındaki bağlantıyı zorunlu görmeleri birbirine taban tabana zıt olan iki farklı teoridir ve İbn Sînâ'nın hudûsu iki kısma ayırmasının temeli, sudûr nazariyesi ile yakından alakalıdır.[89]

İbn Sînâ'ya göre mümkün/muhdes varlığın bir madde ve zamanla öncelenmesi gerektiğine yukarıda kısaca değinmiştik. Buna göre İbn Sînâ'nın madde ve müddetle öncelenen varlıkla kastının mutlak olarak mümkünü/muhdesi değil, ay altı âlemde oluş bozuluşa uğrayan varlıkları ifade ettiğini söylememiz gerekmektedir.[90] Oluş ve bozuluşa uğrayan ay altı âleme mukabil olarak ay üstü âlem ayrık akılların oluşturduğu, İslâm filozoflarınca oluş ve bozuluşa uğramayan, canlı, ezelî ve Allah-âlem arasında vasıta olan manevî varlıkların yer bulduğu kutsal bir alandır.[91] Buna göre mümkünlerin taşıdıkları imkân ve onu taşıyan madde, ay altı âlemde meydana gelen ve hem zaman hem de öz bakımından sonralığa sahip olan varlıkları öncelerken, ay üstü âlemdeki ezelî varlıkların varlığını öncelememektedir.[92] Dolayısıyla ay üstü âlemde bulunan akıllar, nefs ve maddeleriyle birlikte felekler, bütün bir göksel hareket ile bu hareketle varlık kazanan zaman zâtî hudûsun konusu olurken bu varlıklar zamansal anlamda ezelîdir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, Tanrı'ya itibarla doğrudan varlık kazanmış gerçek manada yaratılmışın (*mübdaʿ*) birinci akıl olduğudur. Varlıkların ilk sebebi olan Tanrı ile birinci akıl arasında zaman yoktur. Çünkü varlık veren sebepler, sebeplilerini zamansal olarak değil zâtî olarak öncelemektedir. Ay altı âlemi oluşturan ve varlık kazanmasında maddenin aracılık ettiği oluş-bozuluşa konu olan cisimler, bu cisimlerin farklı hareketleri ve bu hareketlerin oluşturduğu zaman ise zamansal hudûsun konusudur. Zamansal hudûsa konu olan varlıklar sonradan varlık kazanmıştır ve kelâmcıların kastettiği anlamda hâdistir. Bu varlıklar Allah tarafından hem zâtî hem de zamansal olarak öncelenmiştir.[93] İbn Sînâ'nın hâdisin/mümkünün madde ve zamanla öncelenmesi hakkında *İşârât*'taki açıklamaları şu şekildedir:

---

[89] İsmail Koçak, *Felsefî ve Kelami Açıdan Allah-Âlem* İlişkisi, 77-78.
[90] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 262.
[91] Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 131.
[92] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 262.
[93] Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 24-54; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 262.

> Her sonradan meydana gelenin hâli, varlığından önce mümkün varlıktı ve onun "varlığının imkânı" meydana gelmişti. "Varlığının imkânı" ona güç yetirenin gücü değildir. Aksi takdirde, "muhal, kendisine güç yetirilemeyendir; çünkü o, kendinde mümkün değildir" denildiği zaman "o, kendisine güç yetirilemeyendir; çünkü o kendisine güç yetirilemeyendir" veya "o kendinde mümkün değildir; çünkü o kendinde mümkün değildir" denilmiş olurdu. O hâlde açıktır ki bu imkân, ona güç yetirenin ona güç yetiren olmasından başka bir şeydir ve varlığı bir konuda olmayan kendiliğinden akledilir bir şey de değildir. Aksine izâfîdir, dolayısıyla bir konuya ihtiyaç duyar. Sonuç olarak sonradan meydana geleni, varlığının kuvvesi ve bir konu önceler.[94]

Diğer eserlerinde de yukarıdakine benzer açıklamalarda bulunan İbn Sînâ, konunun mevzû olmakla birlikte heyûlâ ve madde olarak isimlendirildiğini beyan eder.[95] İbn Sînâ imkânın özü itibarıyla var olan bir cevher olmadığını belirtmiştir. Buna göre imkânın taşınabileceği bir mahal/konu gerekmektedir. Öyleyse bu konu ya gayr-ı maddî ya da maddî olmalıdır. Şayet konu gayr-ı maddî olursa yaratılmış her şeyi var oluş bakımından önceleyen imkânın konusunun yaratılmamış gayr-ı maddî bir şey olması gerekecektir ki bu durumda akla söz konusu varlığın Tanrı olması ihtimali gelmektedir. Ancak Tanrı'nın yaratılmışların imkânına mahal olması onun basitliğini zedeleyeceği ve O'nda çokluğu gerektireceği için bu durum imkânsızdır. Yukarıdaki açıklamada ifade edildiği gibi söz konusu imkânı fâilin kudretiyle açıklamak İbn Sînâ için yine tutarsız bir sonuç doğurmaktadır. Öyleyse geriye tek seçenek kalmaktadır ki o da maddî olan madde/heyûlâdır. İbn Sînâ'ya göre bir şeyin imkânı, onun var olan maddesinin bir sıfatıdır ve biz onu ancak maddeye kıyasla düşünebiliriz. Öyleyse yukarıdaki açıklamaya da dayanarak imkânın izâfî bir varlığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Maddenin özü gereği taşıdığı imkân ise, dış dünyada var olacak olanların imkânını öncelemektedir. Dolayısıyla birincisi mâhiyet açısından imkân, diğeri ise dış dünyadaki varlıklar açısından imkândır.[96] Ayrıca belirtmek gerekir ki imkânın izâfî olması vücûdî olmasına engel teşkil etmez. Zira imkânın izâfîliğiyle kasıt onun kendi nefsiyle kāim bir konu veya cevher olamayacağını göstermektir.

Fahreddin er-Râzî İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına muhdes varlığın var olmadan önce sırf yokluk hâlinde bulunduğu için herhangi bir ayrışma ve taayyüne sahip

---

[94] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 137; İbn Sînâ'nın imkânı fâilin kudreti değil de mümkün varlığın kendinde bir durumu olarak görmesi müteahhir kelâmcılar tarafından da takip edilmiştir. *İşârât*'ta yer alan açıklamaların bir benzeri için bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/344.

[95] İbn Sînâ, *en-Necât*, 358.

[96] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 216-217.

olmadığını, dolayısıyla onun üzerine mümkün yükleminin yapılamayacağını belirterek karşı çıkmaktadır. Zira hüküm, hükmedileni gerektirir. Hükmedilen yoksa, hükmetmek de imkânsızdır. Devamında Râzî bu itiraza karşılık muhdesin henüz var olmadan önce kādir için makdûr olduğu söylenerek cevap verilebileceğini, zira bu durumda muhdesin, makdûr olmakla mutlak yokluktan ayrışabileceğini belirtir. Ancak Râzî bu muarazaya karşılık imkânsızın, haddi zâtında bir sıfatla nitelenen sâbit bir şey olmamasına rağmen mümkünden ayrışabileceğini söyleyerek karşı çıkar.[97] Öyleyse ayrışma, dışta sâbit bir şeyin varlığını ve onun hakkında verilecek hükümleri geçerli kılmamaktadır. Ancak Râzî'nin ayrışma ve hüküm için hükmedilenin gerekmesi argümanlarında içerilen varlık durumu, yalnızca hâricî varlığı mı göstermektedir yoksa beraberinde zihnî durumları da mı gerektirmektedir? Nitekim Tûsî bu tarz bir argümanı aklî i'tibârlar ile hâricî durumlar arasındaki farkı ortadan kaldıracağı için geçersiz bulmuştur.[98] Zira her ne kadar var olmadan önce sırf yokluk durumunda bulunan muhdes için hâricî varlık bağlamında hüküm veremiyor olsak da bu durum söz konusu muhdese var olmadan önce zihnî bir yüklemin yapılmasını geçersiz kılmaz. İmkân da aklî i'tibârlardan olduğu için muhdese "mümkündür" hükmünü yüklemekte herhangi bir işkâl bulunmamaktadır.[99]

1.3. İmkân

İmkân kavramı vücûb ve imtinâ' kavramlarıyla birlikte müteahhir dönem kelâmında umûr-i âmme konularından biri olarak ele alınmış ve içerisinde müessire ihtiyacın illeti dâhil birçok tartışmayı barındırmıştır. Dolayısıyla hudûsu inceledikten sonra imkân kavramını incelememiz gerekmektedir. Nitekim daha sonra ele alınacağı üzere müteahhir kelâmcılar ile filozoflar müessire ihtiyacın illetini imkân kılmışlardır. Ancak kelâmcıların imkân anlayışı filozoflardan farklıdır. Zira filozoflar, İbn Sînâ'nın hudûs anlayışında açıklandığı üzere imkânı vücûdî ve bir madde tarafından taşınan şey olarak kabul etmiş, buradan hareketle âlemin kıdemi görüşüne kāil olmuşlardır. Dolayısıyla imkân ile âlemin kıdemi arasında önemli bir ilişki vardır. Bu da imkân kavramını incelemenin bir başka

[97] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât* (Tahran: Encümen-i Âsâr, h.1384), 2/405.
[98] Nasîrüddîn Tûsî vd., *el-İşârât ve't-tenbîhât maa'ş-Şerh li-Nasîri'd-dîn Tûsî ve Şerhi'ş-şerh li-Kutbuddîn er-Râzî* (Kum: Neşrü'l-Belâğa, h. 1435), 3/104.
[99] Kutbuddin er-Râzî de Tûsî'nin itirazını takrir ederek hâdisin hudûstan önceki mutlak yokluğunun akılda değil dışta olduğunu belirterek Fahreddin er-Râzî'ye karşı çıkmıştır. Bk. Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/104.

önemli yönüdür. Ancak incelememizde imkân kavramı bütün yönleriyle ele alınmayıp yalnızca mantıksal ve metafizik cihetten konumuzla ilgili bilinmesi gereken yönlerine ve müessire ihtiyacın illeti olma noktasında önemli gördüğümüz; müessire muhtaç kılan imkânın türü, imkân-mâhiyet ilişkisi ve filozoflarla kelâmcıların imkânın ontik durumuna dair görüşlerine değinilecektir.

İslâm düşüncesinin özellikle İbn Sînâ sonrası müteahhir dönemde merkezî konumunu teşkil eden imkân kavramı, salt mantıksal bir durumu ifade etmeyip beraberinde bazı metafiziksel anlamları da ihtiva eder. Mantıksal cihetten ele alındığında önermelerin kiplerini (*cihet*) teşkil eden vücûb, imkân ve imtinâ‘ kavramları yüklem (*mahmûl*) ile konu (*mevzû*) arasındaki ilişkinin niteliğini, modalitesini ortaya koyar. Müteahhir kelâmcılar modaliteleri açıklarken varlığın bazen yüklem bazen de bir şeyin diğerine yüklem olmasını sağlayan "*râbıta*" olduğunu ve bu râbıtanın nefsü'l-emrde mutlaka bir keyfiyete sahip olduğunu belirterek vücûb, imkân ve imtinâ‘ın bu ilişkideki rolünü ortaya koyarlar.[100] Ayrıca müteahhir kelâmcılar ve İbn Sînâ, söz konusu üç modalitenin tarif edilemeyeceğini, zira vücûb, imkân ve imtinâ‘ kavramlarının tarife gerek duymayacak şekilde açık olduklarını belirtirler. Dolayısıyla onlar için bu üç modaliteye dair tarif girişimleri lafzî olmaktan öteye geçemez. Aksi takdirde örneğin zorunluyu/vücûbu, [iliştiği şeyden] ayrılması imkânsız olan, imkânsızı, imkânı olmayan (*ademü'l-imkân*), imkânı ise, zorunlu olmayan (*ademü'l-vücûb*) şeklinde tanımladığımızda her bir kavramı diğeriyle tanımlamış oluruz ki bu da "*devr*" dediğimiz mantıksal imkânsızlığı ifade eder.[101]

Kelâmcıların hudûs anlayışında bahsettiğimiz üzere onların varlık taksimleri kadîm ve hâdis ayrımı üzerine kuruludur. Filozoflar ise varlığı mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu taksimin anlamı, bir mevcûdu düşündüğümüzde onun mutlaka mümkün ya da zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla onlar için varlığın bu şekildeki taksimi zorunludur ve bu taksim için ayrıca bir burhâna/kanıta ihtiyaç duyulmaz.[102] İmkân kavramının yalnızca mantıksal yönünün bulunmadığı girişte zikredilmişti. Ona

[100] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd,* 2/132-133; Mantıkta modalite meselesini ele alan ilk isim ise Aristoteles olarak bilinir. Bk. Necati Öner, "Klasik Mantıkta Modalite", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 70.

[101] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/134; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 65-67; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1990), 1/206-207.

[102] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/216.

metafiziksel hüviyetini kazandıran ve bu hüviyetiyle düşüncenin merkezine yerleştiren ise İbn Sînâ özelinde İslâm düşünürleri olmuştur. Metafiziksel cihetten düşünüldüğünde imkân kavramı varlığın taksiminde kullanılmakla birlikte âlemin, özünde mümkün olmasından hareketle Allah'ın varlığına yapılan istidlâlin de temelini oluşturmuştur. Filozoflar, yukarıda ifade ettiğimiz gibi aklın apaçık ilkelerinden biri olan imkân üzerinden yaratıcıyı ispata çalışmış, böylece hudûs hakkında ileri sürülen tümevarımsal birtakım problemlerin ortaya çıkmasının önünü de kapatmaya çalışmışlardır. Zira bu teoriye göre varlığı zâtından kaynaklanmayıp varlık ve yokluğa eşit mesafede duran imkân durumu, zâtı gereği zorunlu veya imkânsız olmayan her şeyi içine almaktadır. Ayrıca imkân teorisi, yalnızca varlığa gelenlerin nasıl meydana geldiğini değil, beraberinde söz konusu varlığın devamlılığını da açıklamaya çalışan bir teoridir.[103] Zira müessire muhtaç kılan illetin türünü araştırdığımız esnada açıklayacağımız üzere İbn Sînâ'nın ve filozofların sisteminde hakiki illet var olduğu sürece ma'lûlün devamlılığı zorunludur.[104] Bu devamlılık ma'lûlün zâtında bulunan imkân durumundan kaynaklanmaktadır ki zaten filozoflara göre imkân vasfını taşıyan şey aynı zamanda ma'lûl olmaktadır. Çünkü onlara göre bir şeyin bilfiil varlık kazanması her ne kadar o şeyi *bi-gayrihî* zorunlu kılsa da özü gereği mümkün olmaktan çıkarmaz. Dolayısıyla imkân teorisiyle tezimiz açısından kritik öneme sahip "varlığın bekāsının ne ile sağlandığı" problemi arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Müessire ihtiyacın illetini imkân kabul eden filozoflar ve müteahhir kelâmcılara göre bu durum ihtiyaç duyan varlığın özü gereği sahip olduğu imkân sayesinde gerçekleşirken ihtiyacın illetini hudûs kabul eden kelâmcılara göre her an arazların yaratılması yoluyla gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ'nın hudûs anlayışında ifade ettiğimiz üzere filozofların âlem taksimi ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayrılır. İmkânla ilişkisi düşünüldüğünde ay altındaki varlıklar nasıl mümkünse ay üstündeki varlıklar da aynı şekilde mümkün olmaktadır. Ancak her iki mertebede imkân durumu bazı farklılıklar içermektedir. Örneğin ay üstü âlemdeki semâvî felekler veya akıllar kuvve hâlinde bulunmaksızın bilfiil olarak sürekliliklerini korurken ay altı âlemdeki varlıklar meydana gelmeden önce kuvve hâlindedir. Bu durumda her iki mertebedeki varlıklar özü gereği mümkün olup bir illete

[103] Mehmet Cüneyt Kaya, "İmkân Teorisi", *İslâm Düşüncesinde Teoriler - Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/653-654.
[104] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 464.

dayanma mecburiyeti içerisindelerse de ay altındaki varlıklar kuvve hâlinde bulundukları için onlarda bulunan imkân, bu kuvve durumunu ifade eder. Ayrıca âlemin kıdemini teşkil eden hususta filozofların anlayışına göre ay üstü âlemdeki varlıkların ezelî hareketlerinden kaynaklı ezelî bir zamanlılığa sahip oluşlarıdır. Ay altı âlem ise zamansal bakımdan bir sonralığa sahiptir. Ayrıca ay altı âlemin kuvvelik durumu onların imkânını taşıyan maddeden kaynaklıdır.[105]

1.3.1. Müessire Muhtaç Kılan İmkânın Türü

İmkân kavramının İslâm düşüncesinde önemli bir yer teşkil ettiğini ve hem mantıksal hem de metafiziksel bazı cihetlerinin bulunduğunu, mantıkta ele alındığında ise önermelerin kipleri bağlamında tartışıldığına değinmiştik. İslâm mantıkçıları kipli önermeler başlığı altında imkân kavramının farklı çeşitlerine değinmişlerdir. Bu imkân çeşitlerinden biri olan "imkân-ı âmm"ı, "hükme muhalif taraftan mutlak zorunluluğun selbine hükmedilmesi" şeklinde tanımlamışlardır.[106] Önermelerin hüküm ifade ettiği mâlumdur. Hükme muhalif taraftan mutlak zorunluluğu kaldırmak ise "insan mevcuttur" önermesi düşünüldüğünde insanın mevcut olmamasının zorunluluğunu selbetmek, yani olumsuzlamaktır. Zira insan mevcuttur önermesi bize olumlu bir hüküm verir, o da konu olan insana mevcûd yüklemesini olumlu bir şekilde yapmanın sonucudur. Bu durumda insanın mevcut olmaması, söz konusu hükme muhalif tarafı ifade eder. Bu muhalif tarafın zorunluluğunu ortadan kaldırdığımızda ise imkân-ı âmm dediğimiz genel imkâna sahip bir önermeyle karşılaşırız, o da "insanın mevcut olmaması zorunlu değildir" önermesidir. Aynı şey önerme sâlibe/olumsuz olduğunda da geçerlidir. Buna göre "insan mevcut değildir" dediğimizde hükme muhalif tarafın zorunluluğu yani insanın mevcut olma zorunluluğunu selbetmenin imkânı doğar ki bu da yine imkân-ı âmm'ı ifade eder. Taayyün etmiş herhangi bir şey için düşünebildiğimiz bu imkân çeşidini İslâm düşünürleri Vâcibü'l-vücûd olan Allah için de düşünebileceğimizi belirtmişlerdir. Zira

[105] Kaya, "İmkân Teorisi", 2/658; İbn Sînâ'dan önceki gelenek tarafından bilkuvve ile imkân, birbirini karşılayan kavramlar olarak kullanılsa da İbn Sînâ kuvve hâlindeki şeyin fiil alanına çıktığında kuvveliğini kaybedeceğini ancak imkân durumunun asla ortadan kalkmayacağını belirterek iki kavram arasında farklılık gözetir. Kaya, "İmkân Teorisi", 2/665-666.

[106] Kutbuddîn Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1426), 284; Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât* (Tahran: Encümen-i Âsâr, h.1384), 1/191.

buna göre "Allah vardır" önermesi bize, Allah'ın yokluğunun zorunluluğunu selbetme imkânı verir ki bu da genel imkânı Allah için de kullanabileceğimizi gösterir. Fahreddin er-Râzî bu durumu açıklarken Allah için genel imkânı kullanmanın anlamının Allah'ın varlığının taayyün etmesi bakımından değil, onun yokluğunun gerçekleşmemesi bakımından olduğuna dikkat çeker.[107] Zira yukarıda ifade edildiği gibi genel imkânda hükme muhalif tarafın zorunluluğunu kaldırmak dikkate alınmalıdır, hükmün kendisinin zorunluluğunu değil. Bu açıklamalarla birlikte genel imkânın mutlak olarak müessire muhtaç kılan imkân olmasının imkânsızlığı da anlaşılmış olur. Zira genel imkânla mümkün olan şey mutlak olarak müessire muhtaç olsaydı Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın da genel imkân kapsamına girmesi itibarıyla bir müessire muhtaç olması gerekirdi. Öyleyse müessire muhtaç kılan imkân türünü bulmak için diğer imkân çeşitlerini sorgulamamız gerekir.

Müteahhir düşünürlerin kullandığı bir diğer imkân çeşidi ise imkân-ı isti'dâdîdir. İmkân-ı vukûî olarak da isimlendirilen bu imkân türü biraz sonra değineceğimiz imkân-ı zâtîden başkadır. Zira aşağıda değinileceği üzere imkân-ı zâtîde diğer her şeyden kat-ı nazar ederek bir mümkünün varlık ve yokluk taraflarını gerektirmemesi dikkate alınırken imkân-ı isti'dâdîde mümkün varlıkların varlığa çıkış yakınlığı ve uzaklığı dikkate alınmaktadır. Yakınlık ve uzaklıkları ise varlığa çıkış şartlarının azlığı ve çokluğuna göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla bu imkân türü imkân-ı zâtînin aksine kuvvetlilik (*şiddet*) ve zayıflık (*za'f*) gösterebilir. İnsanın var oluş aşamaları bu imkân türüne örnek gösterilebilir. Zira insanın cenîn olma hâli onun nutfe olma hâlinden insanlığa kâbil olması bakımından daha kuvvetlidir. Ayrıca söz konusu isti'dâd, maddenin ortadan kalkmasıyla kalkabilir. Örneğin nutfe hâlinden embriyo hâline geçince insandaki nutfe olma isti'dâdı kalkar, aynı şekilde embriyo hâline geçişte nutfe hâli zayıfladığı için nutfe isti'dâdı da azalma gösterir. Yalnızca maddede ortaya çıkabilen ve mürekkep varlıklarda beliren bu isti'dâd hâli filozoflar tarafından keyfiyet kategorisindeki arazlar içerisinde sayılmıştır.[108] Dolayısıyla isti'dâd, genel olarak mümküne değil, madde olması bakımından mümküne yüklenen bir arazdır. Ayrıca isti'dâd, sayısız zıt sûreti kabul eden maddenin sûreti kabul etmek için geçirdiği özelleşme ve hazırlanma süreci neticesinde

[107] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 1/191.
[108] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/161-162; Koca, *Ma'dûmun Şeyiyyeti*, 67.

ortaya çıkan gücün adıdır.[109] Bu imkân çeşidinin de ihtiyacın illetindeki imkân olmadığı açıktır. Zira müessire muhtaç kılan imkân, isti‘dâdî olanın aksine asla mümkünden soyutlanamaz. Dolayısıyla onu hem varlıkta hem de yoklukta müessire muhtaç kılar. Ayrıca isti‘dâdî imkân yalnızca madde olması bakımından mümküne yüklenirken müessire muhtaç kılan imkân, maddî olsun veya olmasın her türlü mümkünü müessire muhtaç kılmaktadır.

İslâm düşünürlerinin kullandığı bir diğer imkân çeşidi ise imkân-ı hâstır. İmkân-ı âmm ile yakın bir ilişkisi bulunan bu imkân türü, “varlık ve yokluk taraflarının her ikisinden mutlak zorunluluğu kaldırmakla hükmedilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.[110] Tanımından da anlaşılacağı üzere imkân-ı âmm ile olan ilişkisi, taraflardan mutlak zorunluluğu nefyetme noktasındadır. İmkân-ı âmm'da bu durum hükme muhalif taraftan mutlak zorunluluğu kaldırmakla gerçekleşirken imkân-ı hâsta ise bu durum hükme muhalif taraf dikkate alınmaksızın bir şeyin varlık ve yokluk taraflarının her ikisinden de mutlak zorunluluğu kaldırmakla gerçekleşir. Örneğin “imkân-ı hâs ile her insan kâtiptir” veya “imkân-ı hâs ile hiçbir insan kâtip değildir” önermelerinin ilkinde her insanın kâtip olmasının zorunluluğu, ikinci önermede ise hiçbir insanın kâtip olmamasının zorunluluğu selbedilmektedir. Bu anlamıyla imkân-ı has vücûb ve imtinâ‘ın da mukabilidir. İmkân-ı âmm ve imkân-ı hâs kavramlarındaki genellik ve özellik ise bu iki kavramın birbirlerine kıyasladır. Bu imkân çeşidiyle mefhum bakımından hemen hemen aynı olan bir diğer kavramsallaştırma ise imkân-ı zâtidir. Nitekim o da imkân-ı hâs gibi mümkün varlığın varlık ve yokluk taraflarının zorunlu olamayacağını ifade eder ki bu da imkân-ı hâs ile olan ilişkisini ortaya koyar. Ancak imkân-ı zâtî daha çok metafizik bahislerde incelenirken imkân-ı hâs yukarıda da açıklandığı üzere daha çok mantıkta inceleme konusu olmuştur.

Filozofların ve müteahhir kelâmcıların müessire ihtiyacın illeti konusundaki ifadeleri dikkate alındığında onların benimsediği imkân çeşidinin bu tarz bir imkân (imkân-ı zâtî veya imkân-ı hâs) olduğunu dile getirmek gerekir. Bu durumu İbn Sînâ'nın

---

[109] İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti‘dâd ve Teheyyu’ Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 57; Mümkünün Vâcib varlığa dayanmasını ve O'ndan sâdır olma keyfiyetini inceleyen Fahreddin er-Râzî de mümkün varlık için iki tür imkândan bahseder ki; ilkini aşağıda yer alan imkân-ı zâtî, ikincisini ise mümkünün varlığından önce gelen şartların birlikteliği ve engellerin ortadan kalkmasını ifade eden tam isti'dâd olarak isimlendirir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1/218.

[110] Kutbuddin er-Râzî, *Şerhü’ş-Şemsiyye* 296.

İşârât'taki şu pasajından çıkarsamak mümkündür: "Her ne kadar akıl, apaçıklığı fark etmese ve başka açıklama tarzlarına sığınsa bile akılda öncelikli olarak apaçıktır ki yokken var olan her şeyin imkânın iki tarafından birinde baskın gelmesi bir şey ve bir sebeple olur."[111] Ayrıca düşünürlerin müessire ihtiyacın illetini ele aldıkları bölümün bazen içerisinde bazen de hemen akabinde mümkünün iki tarafından birinin herhangi bir sebep olmaksızın baskın gelemeyeceği konusunu işlemeleri de bu hususta imkân-ı zâtîyi ele aldıklarını şüpheye yer kalmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla düşünürlere göre müessire olan ihtiyaç, mümkünün varlık ve yokluğa nispetinin eşitliği üzerinden tamam olmaktadır.[112]

1.3.2. Filozoflara Göre İmkânın Vücûdîliği

Vücûb, imkân ve imtinâ' kavramlarıyla ilgili İslâm düşünürlerinin tartıştığı meselelerden biri söz konusu üç kavramın vücûdî/varlıksal olup olmadığıdır. Tartışmanın önemi ise bu üç kavramın ontik durumlarıyla onların konuları olan varlıkların ontik durumları arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Nitekim daha önce ifade edildiği ve biraz sonra ayrıntısına inileceği üzere İbn Sînâ, âlemin kıdemi görüşünü imkânın hâdis nesneyi önceleyip vücûdî oluşundan hareketle bir madde tarafından taşınmasıyla temellendirmiştir. İmkânın vücûdîliğine dair argümanlara geçmeden önce vücûdî kavramıyla hangi anlamların kastedilebileceğine değinmemiz gerekir.

İslâm düşünürleri vücûdî kavramını birden fazla anlamda kullanmışlardır. Bunlardan bazıları, "mefhumuna selb dâhil olmayan" anlamı, diğeri "hâricî varlığı [elde etmesi] şânından olan" anlamı ve son olarak "hâricî mevcut" anlamıdır.[113] Görüldüğü üzere vücûdîye dair tanımlamalar genelden özele doğru sıralanmaktadır. İlk tanım olan "mefhumuna selb dâhil olmayan" anlamı diğer iki tanımdan daha geniştir. Zira bu anlamıyla herhangi bir mefhumu düşündüğümüzde beraberinde hiçbir olumsuzlamaya

[111] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139; Müessire ihtiyacın illetinde kastedilen imkân türünün imkân-ı zâtî olduğunu gösteren pasajlar için ayrıca bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/329; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/218; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/684, 689, 701; Şemseddin Ahmed İbn Kemâl Paşa, "Risâle fî Beyani Kavlihî (a.s) el-Fakru Fahrî", *Mecmûu Resâili'l-allâme İbn Kemâl Bâşâ* içinde, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 6/429.

[112] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/326.

[113] et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfı ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1771.

sahip değilsek o mefhumun varlıksal olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu anlamıyla vücûdî kavramı var olanları, yok olanları ve hatta izâfî/i'tibârî olanları dahî kapsayabilmektedir. İkinci tanımda kastedilen ise örneğin bir cisim için beyazlık var olmasa bile var olma özelliğini taşıması anlamındadır. Üçüncü ve en özel olan "hâricî mevcut" anlamı ise vücûdî kavramının hariçte var olanlar için kullanılabileceğini göstermektedir. Vücûdînin yukarıda zikredilmeyen bir başka anlamı ise "mevsûfuna sübûtu, onda var olmasıyla gerçekleşen" manasıdır.

Vücûdînin tanımlarını bu şekilde aktardıktan sonra filozofların ve kelâmcıların vücûdî ile bu tanımlardan hangisini anladıklarına ve dolayısıyla imkânı hangi tür vücûdî içerisinde konumlandırdıklarına değinmemiz gerekir. Filozoflar imkânı vücûdî ve izâfî kabul etmişlerdir.[114] İmkânın vücûdî ve izâfî oluşunu anlamak için İbn Sînâ'nın şu pasajı önemlidir:

> Her hâdis, hudûsundan önce kendinde ya var olması mümkün ya da var olması imkânsız olandır. Var olması imkânsız olan ise var olamaz. Var olması mümkün olanı varlığının imkânı öncelemiştir. Bu durumda varlığının imkânı ma'dûm veya mevcut olmaktan hâlî kalamaz. Ma'dûm bir mana olması imkânsızdır. Aksi takdirde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o [varlığının imkânı] mevcut bir manadır ve her mevcut mana ya bir konuda olmaksızın kāimdir ya da bir konuda kāimdir. Ve konuda olmaksızın kāim olan her şeyin özel bir varlığı vardır ve bu varlık nedeniyle göreli olması gerekmez. Varlık imkânı ancak varlık imkânına sahip bir şeyin kendisine izâfetledir. Dolayısıyla varlık imkânı, konuda olmayan cevher değildir. Öyleyse o bir konuda olan manadır ve bir konuya ilişendir. Biz varlık imkânını varlık kuvveti olarak isimlendiriyoruz. Ayrıca varlık kuvvetini taşıyan şeyi -ki o bir şeyin varlığının kuvvetinin bulunduğu şeydir- mevzû, heyûla, madde vb. olarak isimlendiriyoruz. Öyleyse her hâdisi bir madde öncelemiştir.[115]

Bu pasajdan çıkarılacak bazı önemli hususlar vardır; biri imkânın mevcut bir mana olup madde tarafından taşınması, ikincisi ise onun izâfî oluşu. Pasajda da görüldüğü üzere

---

[114] Vücûdî ve izâfî derken burada imkânın iki farklı durum olduğunu değil, tek bir durumda izâfî ve vücûdî olduğuna dikkat çekmekteyiz. Zira izâfet durumu bir şeyin vücûdî oluşuna engel değildir.

[115] İbn Sînâ, *en-Necât*, 357-358; a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 327; İbn Sînâ bu bölümde imkânın varlıksal olup olmadığı tartışmasını muhdes varlıkların maddeyle öncelendiği görüşünü savunurken açıklamış, sonraki düşünürler de bu bahsi genellikle hudûs veya hâdisin bir maddeyle öncelenip öncelenmediği konusu altında ele almışlardır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/403-408; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/342-348; Eş-Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadeleri Aristoteles'ten naklen aktardığını belirttikten sonra muhdesi önceleyen imkânın salt aklî bir takdîr olduğunu, dolayısıyla bir maddeyi gerektirmediğini, aksi takdirde filozofların maddesiz ve hâdis kabul ettikleri insan nefislerinin de (imkânla öncelendikleri için) maddî olması gerekeceği yorumunda bulunur. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 30.

İbn Sînâ doğrudan vücûdî kavramına yer vermeyip imkân için mevcut nitelemesinde bulunmuştur. Fahreddin er-Râzî ise onun görüşlerini aktarırken vücûdî veya sübûtî ifadelerini kullanarak açıklamalarda bulunmuştur.[116] Öncelikle İbn Sînâ'nın bu pasajda kullandığı mevcut imkân ile imkân-ı zâtîden ziyade imkân-ı isti'dâdîyi kastettiğini ifade etmek gerekir. Zira önceki bölümde imkân-ı isti'dâdînin maddeyle ilişkili olduğunu belirtmiştik, burada ise İbn Sînâ imkânı maddede mevcut bulunan bir mana olarak değerlendirmiştir. Bir diğer husus ise İbn Sînâ'nın bu pasajdaki "mevcut bir mana" ile kastının ne olduğudur. Zira onun bu ifadesini Fahreddin er-Râzî, vücûdînin tanımlarından olan "dışta mevcut olan şey" olarak anlamış olacak ki ilerleyen pasajlarda "şâyet [imkân] sübûtî bir durum olursa ya vacip ya da mümkün olur" şeklinde başlayan itirazı da bunun bir göstergesidir. Zira bu duruma göre imkânı dışta varlığa sahip şey olarak aldığımızda varlık taksiminde yaptığımız vâcip nitelemesini ona yükleyemeyiz. Çünkü imkân, zâtı gereği vacip olabilecek durumda değildir. Aksi takdirde maddeye bağlı olarak izâfî bir şekilde bulunan imkânın, zâtı gereği var olduğunu söylemiş oluruz ki bu çelişkidir. İmkân, zâtının aynısı olan mümkün de olamaz. Zira bir şeyin imkânı varlığa nispetle mâhiyete ârız olan bir niteliktir.[117] Bu durumda mümkünden sonra gelmesi ve ondan farklı olması gerekir ki sonuç olarak imkân mümkünün kendisi olmamış olur.[118] Bu açıklamalardan hareketle Fahreddin er-Râzî'nin bu konuda vücûdîliğin tanımlarından yukarıda zikrettiğimiz "hâricî mevcut" anlamını esas aldığını söyleyebiliriz. Ancak ifade etmek gerekir ki İbn Sînâ'nın bu pasajdaki mevcûdiyetle kastı hâricî mevcut anlamından ziyade "mefhumuna selb dâhil olmaması" anlamındaki vücûdîliktir. Bu durumda imkânın dışta müstakil olarak veya herhangi bir şekilde hâricî bir varlığa sahip olması gerekmez. Ancak her hâlükârda o, İbn Sînâ'ya göre sırf yokluk veya sırf i'tibârî bir durum da değildir.[119]

Aktarılan pasajda ayrıca dikkat çekmemiz gereken husus madde ile imkân arasındaki sıkı ilişkidir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde imkân mâhiyete zorunlu olarak ilişmektedir. Bu bakımdan ona göre varlık-mâhiyet ayrımı yapılan her varlık özünde mümkündür. Ay altı âlemde madde ve zamana bağlı oluşan varlıklarda eşyanın

[116] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/404.
[117] İlerleyen bölümlerde imkân-mâhiyet ilişkisine değinileceği için burada ayrıntılarına inmemeyi tercih ettik.
[118] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2/406.
[119] Koca, *Ma'dûmun Şeyiyyeti*, 65.

maddedeki varlık imkânı ve maddenin madde olması bakımından imkânı olmak üzere iki imkân mevcuttur. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Özetle mâhiyet bir imkânla mümkündür. O imkân mâhiyet için zorunludur ve ondan önce başka bir imkân da yoktur. Bu imkân o şeyin kendinde imkânıdır. Şeylerin heyûlâdaki varlık imkânları ise başka bir şeydir ve bu konuyla alakalı değildir. Dolayısıyla burada şeylerin heyûlâdaki varlık imkânı ve heyûlânın kendinde heyûla olması bakımından imkânı şeklinde (iki imkân) bulunmaktadır. Heyûlânın kendinde heyûla olması bakımından bu imkânı, şeylerin ondaki varlık imkânından öncedir. Şeylerin heyûlâdaki varlık imkânı, mâhiyet bakımından olan imkândır. Bu imkân da dıştaki başka şeylere kıyasladır ve bu imkâna da başka bir imkân gerekmez. Sonuçta ise madde ve sûretin bu imkânıyla mâhiyetin varlığı mümkün olur.[120]

Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bir şeyin kendinde mümkün olduğunu düşündüğümüzde onun zâtî imkânını düşünmekteyiz ve zâtî imkân, söz konusu şeyin sûretinin varlık ve yokluk taraflarının zorunlu olmamasını ifade eder. Bir şeyin mâhiyetine nispetle değil de o şeyin varlığa çıkış imkânını sağlayan maddesine nispetle düşündüğümüzde ise isti‘dâdî imkânından bahsetmiş oluruz.[121] Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre bir nesnenin oluşumu sûretin maddedeki imkânı ve maddenin kendinde taşıdığı imkânla birlikte sûrete kâbiliyeti/isti‘dâdı neticesinde gerçekleşir. Aynı zamanda nesnelerin şu veya bu şekilde olmasının imkânını sağlayan şey ise yine madde/heyûlâdır.

Filozofların imkânın vücûdîliğine dair görüşleri için temelde üç delil zikredilmiştir. Biz bu delilleri kelâmcıların eleştirileri ile birlikte ele alacak, bir sonraki bölümde ise kelâmcıların niçin imkânın vücûdî oluşuna karşı çıktıklarını ve kendilerinin imkânın ontik keyfiyetini nasıl değerlendirdiklerini ele alacağız.

İmkânın türlerini açıkladığımız bölümde imkânın genel ve özel şeklindeki taksimine değinmiştik. Düşünürler imkânın vücûdîliğini tartışırken her iki imkân türünü de dikkate almışlardır. Genel imkânın vücûdî olduğunu savunanlar onun imtinâ‘ın çelişiği olmasından hareketle bu görüşlerini temellendirmişlerdir. Buna göre imtinâ‘ (imkânsızlık) ademîdir. Ademînin çelişiği ise vücûdî olacağı için genel imkân vücûdî/sübûtî olmak durumundadır.[122] Kelâmcılar bu argümana ademî olan şeyin

[120] Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h.1413), 238.
[121] Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü”, 55.
[122] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1/211; Ayrıca Râzî ilgili bölümde ve diğer eserlerinde, genel imkânın sübûtî olduğunu takdir ettiğimizde onun cinsin türlere söylendiği gibi izâfe edildiği varlıklara söylenemeyeceğini, aksi takdirde genel imkânın hem vâcibe hem de mümkünlere

çelişiğinin vücûdî olmasının zorunlu olmadığını belirterek körlük ve körlüğün yokluğu örneğiyle karşı çıkmaktadır.[123] Buna göre mesela Zeyd'de bulunan körlük, görmenin yokluğu anlamında ademî bir şeydir. Onun çelişiği ise kör olmamaklıktır ki bu da yine vücûdî değil ademî bir şeydir. İmkânın ademî olduğunu savunan Fahreddin er-Râzî'nin bir başka itirazı ise imkânın ma'dûmlara yüklenebilmesi üzerinden gerçekleşir. Buna göre imkân şayet sübûtî olsaydı onun izafe edildiği şeyin de sâbit olması gerekirdi ki ma'dûmun sübûtu imkânsız olduğu için bu görüş de yanlıştır.[124]

İmkân-ı hâssın da vücûdî olduğunu kabul eden filozofların zikrettiği ve Fahreddin er-Râzî'nin "delillerin umdesi/dayanağı" şeklinde dile getirdiği bir başka argüman ise, imkân ademî olduğu takdirde "imkânı ademîdir (*imkânuhû ademiyyun* veya *imkânuhû lâ*)" demekle "imkânı yoktur (*lâ imkâne lehû*) sözümüz arasında farkın olmayacağı üzerine kuruludur.[125] Bu durumda imkân sâbit olmazsa bir şey kendi zâtında mümkün olmamış olur. Ancak Fahreddin er-Râzî bu argümanın imtinâ' ile nakzedilebileceğini belirtir. Zira imtinâ' her ne kadar ademî olsa da mümtenî için biz, mesela "şerîk-i Bârînin varlığı imkânsızdır" hükmünde bulunabilmekteyiz. Öyleyse bir şeyin zâtına dair hüküm verebilmek için zâtın taşıdığı şeyin sübûtî olması zorunlu değildir. Ayrıca genel imkânda zikrettiğimiz imtinâ'ın çelişiği olma argümanını burada aynıyla özel imkân için de zikreden Râzî, bu argümana karşı imkânın imtinâ'ın değil vücûbun mukabili olduğunu, vücûb ise vücûdî olduğu için onun mukabili olan imkânın ademî olması gerektiğini savunur.[126]

Kelâmcılar İbn Sînâ'ya nispet edilen "imkân ademî olursa selbî imkân ile imkânın yokluğu arasında fark kalmaz, bu durumda bir şey kendinde mümkün olmamış olur" şeklindeki itiraza karşı selbî imkân ile imkânın yokluğu arasında farkın bulunduğunu, aksi takdirde herhangi bir varlık için olumladığımız her bir mananın vücûdî olması gerektiğini belirterek karşı çıkmışlardır. Zira görmeyen birisi için "kördür" dediğimizde

yüklendiğinde vacibin mümkünden bir fasıl ile ayrışması gerekeceğini, bu durumun da vacibin cins ve fasıldan mürekkep olmasını gerektireceğini belirtir. Bk. a.mlf., *Şerhü'l-İşârât*, 1/192.

[123] Semerkandî, *el-Maârif*, 147.

[124] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 1/192.

[125] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/211.

[126] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/212; Şemseddin es-Semerkandî, Râzî'nin itirazının problemli olduğunu ifade ederek tıpkı ademînin mukabilinin ademî olmasının caiz oluşu gibi vücûdînin mukabilinin de vücûdî olmasının caiz olduğunu dile getirir. Bk. Semerkandî, *el-Maârif*, 147.

körlüğü olumlamanın yolu İbn Sînâ'nın itirazına göre vücûdî olmasından geçer.[127] Hâlbuki körlük görmenin yokluğudur ve ademîdir. Dolayısıyla her iki anlam arasındaki fark açıktır ve imkân selbî olsa bile bir şey için mümkündür yüklemesinde bulunabiliriz. Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* isimli eserinde İbn Sînâ'nın bu görüşüne karşı çıkmış, aklın bir ma'dûmu düşündüğünde onun hakkında imkânla hüküm verdiğini ve bu durumda söz konusu ma'dûmun zihnî mevcutlardan olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Ayrıca "akıl ma'dûmu zihnine getirdiğinde onun mevcut bir imkânı olduğuna hükmeder" itirazına da karşı çıkan Râzî, aklın ma'dûmu düşündüğünde imkânının varlığına değil ancak varlığının imkânına hükmettiğini belirtir.[128]

1.3.3. Kelâmcılara Göre İmkânın Ademîliği ve Müessire İhtiyacın İlleti Oluşuyla Arasındaki İlişki

Filozofların imkânın vücûdîliği hakkındaki görüşlerini ve kelâmcılar tarafından yöneltilen eleştirileri aktardıktan sonra kelâmcılara göre imkânın ontolojik keyfiyetine değinebiliriz. Kelâmcılar filozofların imkânın vücûdîliği anlayışının âlemin kıdemi ve *mûcib bi'z-zât* anlayışıyla ilişkili olduğunu belirterek bu görüşe yönelik eleştirilerde bulunmuş ve imkânın ademî i'tibârî bir mâhiyete sahip olduğunu savunmuştur. Zira önceki bölümde aktardığımız pasajda İbn Sînâ'nın, imkânı mevcut bir mana olarak maddede taşınan bir şey olarak görmesi âlemin kıdemine giden yola zemin hazırlamıştır. Aradaki mülâzemet ilişkisi esasen zamansal hudûsun, "varlığın yokluk tarafından öncelenmesi" tanımında karşımıza çıkar. Nitekim Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr* isimli eserinde bu hususa dikkat çekmiş, filozoflara göre hudûs bu şekilde tanımlandığında madde ve zamanın söz konusu hâdisi öncelemesi gerektiğini belirtmiştir. Zira onlara göre muhdesin imkânı mevcuttur ve muhdesten öncedir. Bu durumda imkân, hâdis varlıktan önce ezelî bir duruma sahip olmakta ve ezelî bir mahalle gereksinim duymaktadır ki o da İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere maddedir. Beyzâvî, filozofların âlemin kıdemini gerektiren

[127] Semerkandî, *el-Maârif*, 148; Kelâmcıların ayrıca yokluklar arasında ayrışmayı kabul ettiğini de burada ifade etmek gerekir, zira illetin yokluğu ma'lûlün yokluğundan ayrışmıştır.
[128] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/212.

bu argümanına karşı imkânın vücûdî değil ademî niteliğe sahip bir şey olduğunu ispata çalışmıştır.[129]

İmkânın vücûdî olduğu görüşünün kelâmcılar tarafından eleştiriye uğramasının bir diğer sebebi ise filozofların zorunlu nedensellik ile imkân arasında kurdukları bağlantıdan kaynaklanmaktadır. Kelâmcıların yoktan varlığa gelen hâdis nesne kuramları doğal olarak fâil-i muhtâr Allah anlayışlarıyla yakından ilişkilidir. Diğer açıdan düşünüldüğünde ise filozofların âlemin kıdemi anlayışları onların *Mûcib bi'z-zât Tanrı Anlayışları*yla yakından ilişkilidir. Zira aradaki ilişkinin sebebi Allah ile âlem arasında herhangi bir fasıla gözetip gözetmemekle alakalıdır. Araya fasıla girdiğinde kelâmcılara göre yaratıcı, iradesini devreye sokarak âlemi var etme ya da yokluk hâlinde bırakma seçeneklerine sahip olacaktır. Ancak arada fasıla olmadığı durumda yaratıcı zorunlu olarak âlemi meydana getirecektir.

Mûcib bi'z-zât Allah anlayışının âlemin kıdemiyle ilişkisi bu şekilde kurulduğunda, kelâmcıların imkânın vücûdîliği anlayışına niçin karşı çıktıklarının bir diğer sebebi de açıklığa kavuşmuş olur. Zira yukarıda açıklandığı üzere âlemin kıdemi mevcut imkânın veya imkânın taşındığı maddenin ezelîliğiyle yakından ilişkilidir. Bu şekilde düşünüldüğünde esasen imkânın vücûdî oluşunun müessire ihtiyacın illeti problemiyle ilişkisi de anlaşılmış olacaktır. Zira filozoflara göre mâhiyete zorunlu ve yaratıcıdan bağımsız olarak (kendinde) ilişen imkân müessire ihtiyacın illeti olduğunda, yaratıcının etkisini de zorunlu olarak gerektirecektir.[130] Bu da esasen müessire muhtaç kılan illetle mümkünlerin kıdemi arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir husustur. Beyzâvî de *Tavâliu'l-envâr* isimli eserinde daha sonra ayrıntısına ineceğimiz müessire ihtiyacın illeti konusuyla doğrudan ilişkili olan "eserin bekāsının bir sebebe dayanıp dayanmadığı"

[129] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/342-343; Gazzâlî de imkânın sübûtî oluşunun onun ezelî olması anlamına geleceğini ve bu durumda taaddüd-i kudemânın gerekeceğini belirterek bu fikre karşı çıkmıştır. Ancak Alâeddin et-Tûsî gibi bazı düşünürler imkânın ezelîliği ile ezelînin imkânının birbirinden farklı olduğunu belirterek birincinin ikinciyi gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Bk. Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225.

[130] Nitekim Semerkandî de *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* isimli eserinde müessire ihtiyacın illeti problemine dair farklı kanaatleri aktardıktan sonra söz konusu meseleden doğan tartışmalardan birini "bir şeyin eserinin hâdis olması zorunlu mudur" şeklinde aktardıktan sonra müessire ihtiyacın illetini "hudûs" kılanların söz konusu soruya olumlu cevap vereceklerini belirtmektedir. Bk. Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 160.

meselesini analiz ettikten sonra, kıdem başlığı altında fâil-i muhtâr Allah anlayışını kabul edenlerin âlemin hudûsuna kāil olduklarını zikretmektedir.[131]

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki müessire ihtiyacın illetini imkân kabul etmekle âlemin kıdemi ve zorunlu nedensellik arasında mutlak zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Zira müteahhir kelâmcıların çoğunluğu ihtiyacın illetini filozoflarda olduğu gibi imkân kabul ederken onlardan farklı olarak imkânın ademî i'tibârî bir niteliğe sahip olduğunu savundukları için zikredilen problemlerden kaçınabilmişlerdir. Beyzâvî'nin imkânı ademî kabul etmesinin sebebi de budur. Ayrıca kelâmcılara göre aklın i'tibârına bağlı olarak nefsü'l-emrde mâhiyetle nitelenen imkân herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Zira bu tarz imkân, hâdis nesnenin varlık ve yokluk taraflarının zorunlu olmaması gerektiğini ifade eder ki bu durum, hâdis nesneye sâbık bir maddenin veya mevcut ezelî bir imkânın gerekliliğini de ortadan kaldırır. Öyleyse şimdi kelâmcıların imkânın ademî i'tibârî oluşuna dair argümanlarına ve bu argümanlara yönelik filozofların cevaplarına geçebiliriz.

İmkânın ademî oluşuyla ilgili zikredeceğimiz ilk delil imkânın sübûtî olması durumunda vacip veya mümkün olması gerektiği üzerine kuruludur. İmkân vacip olamaz, zira o kendinde müstakil bir varlığa sahip değil aksine izâfî bir şeydir. İzâfî olanın da vacip olması mümkün değildir. İmkânın mümkün olması durumunda ise bir başka imkânın ona ilişmesi gerekir ki bu durum teselsüle yol açar.[132] Tûsî, Râzî'nin serdettiği ve sonraki kelâmcıların büyük oranda takip ettiği bu argümana karşılık imkânın aklî bir i'tibâr olup hâricî bir şeye taalluk ettiğini, hâricî bir şeye taalluk etmesi bakımından ise hâriçte mevcut olmadığını, aksine hâricî bir şeye taalluk etmesinin o şeyin hâriçte varlığına delâlet ettiğini -ki o konusudur- belirtmiş ve imkânın akılla kāim olması bakımından dışta mevcut olduğunu söyleyerek Râzî'ye karşı çıkmıştır. Ayrıca Tûsî'ye göre imkânın mümkün olması durumunda bir başka imkânın gerekmesiyle birlikte teselsülün ortaya çıkması da imkânın i'tibârî olduğu düşünüldüğünde herhangi bir probleme yol açmaz. Zira aklın i'tibârı kesildiğinde teselsül de ortadan kalkmış olur.[133]

---

[131] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/340.

[132] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/406; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/212.

[133] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/104-105; Tûsî'nin, Fahreddin Râzî'nin imkânın mümkün olması durumunda kendisine bir başka imkânın gerekeceği ve bu durumun sonsuza dek süreceğine yönelik itirazına karşı cevap olarak sunduğu, imkâna bir başka imkânın ilişebileceği ve aklın i'tibârı kesildiğinde teselsül probleminin de çözüleceği açıklamaları hiç şüphesiz izlerini İbn Sînâ'da bulduğumuz açıklamalardır. Nitekim İbn Sînâ *el-Mubâhasât* isimli eserinde bir kimsenin şüphe ederek imkâna bir başka imkânın

Tûsî'nin kastı şu ki, imkânı dıştaki bir varlığa nispetle düşündüğümüzde söz konusu imkân dışta mevcut olmaz. Zira o aklî bir i'tibârdır. Ancak dıştaki bir şeyin varlığına taalluk etmesi bakımından düşündüğümüzde bu durum taalluk edilen şeyin -ki o imkânın konusudur- varlığına delâlet ettiğini belirtir. İmkânın akılla kāim olması bakımından hariçte mevcut oluşu ise aklın dışta bulunmasının bir neticesidir. Buna göre akıl dışta mevcut olduğu için akılla kāim olan imkân da dışta bulunmuş olacaktır. Ancak ne var ki Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365), Tûsî'nin imkânı akılda kāim olması üzerinden dışta bulunan bir şey olarak değerlendirmesini son derece zayıf bulmuş, zayıf idrak sahiplerinin bile bu tarz bir argümanı hatırlarına getirmesinin yakışık almayacağını belirtmiştir. Zira aklın dışta bulunmasının anlamı onun dışta hakiki, müstakil (*asîl*) bir varlığa sahip oluşudur. Ancak imkân i'tibârî olduğu için bu tarz müstakil bir varlığa sahip değildir (*gayr-ı asîl*). Dolayısıyla imkânın dışta bulunan akılla kāim olsa bile herhangi bir hâricî varlığı olmayacaktır.[134] Ayrıca Tûsî'nin, imkânı bir şeye izâfetle düşünüldüğünde dışta varlığı bulunmayan ancak kendi zâtı açısından düşünüldüğünde -akılla kāim olması bakımından- dışta mevcut olan şeklindeki değerlendirmeleri de, tek bir şeyin bir açıdan hariçte olup diğer açıdan hariçte olmamasını gerektirdiği için geçersiz sayılmalıdır. Kutbuddin er-Râzî, Tûsî'nin bu sonuca götüren görüşlerine karşı şaşkınlığını gizleyememiştir.[135]

İmkânın ademî oluşuna dair getirilen ikinci delil ise yine imkânın sübûtî olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkacak imkânsızlıklar üzerine kuruludur. Zira sıfat olan imkânın sübûtî olduğu düşünüldüğünde ya mümkün varlık olan hâdise ya da hâdisten başka bir şeye hulûl eder. İlk durum geçersizdir, zira hâdis mevcut değildir, mevcut olmayanın ise mevcut olana (*imkân*) mahal olması düşünülemez. İkinci durum da geçersizdir, zira bir şeyin sıfatı kendinden başka bir şeye hulûl edemez. Aksi takdirde hareket bir mahalle ilişmiştir dediğimizde nitelenen şeyin başka bir mahal olması geçerli olurdu ki bu

eklenmesi durumunda bu durumun sonsuza dek götürülebileceğine yönelik itirazlarını kabul eder. Ona göre mümkün olan her imkâna bir başka imkânın daha eklenmesi ve bu durumun sonsuza dek sürmesi mümkündür. Zira her bir imkân, mümkünün varlığa olan nispetini ifade etmesi bakımından müstakil değil izâfîdir. İzâfetler ise araz olup izâfe edilen cevherlerden farklıdır. İbn Sînâ Tûsî'den farklı olarak sonsuza dek süren şeylerin dışta bilfiil bulunmalarının mutlak olarak imkânsız olmadığını, ancak özel şeylerde imkânsız olduğunu açıklayarak söz konusu teselsül problemini çözmeye çalışmıştır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 293-294.

[134] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/106.

[135] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/106.

imkânsızdır.[136] Filozoflar bu delile karşılık bir şeyin imkânının o şeyin maddesine hulûl ettiğini belirterek karşı çıkmışlardır. Zira bir şeyin, konusunda bilkuvve bulunmasının anlamı budur. Aynı zamanda imkân, konusunda bulunmakla birlikte mümküne de nispet edilebilir. Dolayısıyla ilk anlamda düşünüldüğünde imkân bir şeye hulûl eden araz, ikinci anlamda düşünüldüğünde izâfet gibi değerlendirilebilir.[137] Esasen bu cevapta imkânın iki i'tibâri yönünden bahsedilmiştir. Birincisi -ki bu vücûdî olduğunu belirttiğimiz imkândır- imkânın konuya ilişmesi, ikincisi ise mümküne kıyas edilmesidir. Bunu bir örnekle açmak gerekirse kâğıt-ağaç yaprağı örneğini verebiliriz. Kâğıdın kâğıt olma imkânı ağacın yaprağında bilkuvve olarak bulunur ve yaprağa hulûl eder. Bununla birlikte biz ağaç yaprağının kâğıt olma imkânı vardır diyerek söz konusu imkânı henüz adem hâlinde bulunan kâğıda nispet edebiliriz. Dolayısıyla bu cevapla birlikte Râzî'nin ileri sürdüğü itiraz da cevaplanmış olur. İmkân izâfî olduğu ve izâfetin de birden fazla şeye nispeti mümkün olduğu için Râzî'nin son cümlede zikrettiğimiz "hareket bir mahalle ilişmiştir dediğimizde nitelenen şeyin başka bir mahal olması" itirazı da ortadan kalkmaktadır. Ancak Semerkandî filozofların bu cevabına karşı çıkmış, bir şeyin o şey olmaya dönüşmesinin sıfatıyla bizzat o şeyin sıfatı olmasını birbirinden ayırmıştır. Yukarıdaki örnek üzerinden gidecek olursak ağaç yaprağının kâğıda dönüşebilme imkânı ile kâğıdın kendi imkânı arasında farkın olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre yaprağın kâğıda dönüşme imkânı yaprağın kendi imkânı olurken kâğıdın kendi imkânı ondan farklıdır. Bu durumda ya kâğıdın kendi imkânını nefyedeceğiz ya da bir şeyin sıfatının başka bir şeyde kāim olduğunu kabul edeceğiz ki bu da bedihî olarak yanlıştır.[138]

İmkânın ademî oluşuna dair getirilen üçüncü delil ise imkânın izâfî olmasından hareketle sübûtî olması durumunda izafe edildiği iki şeyin de -ki onlar mâhiyet ve varlıktır- sâbit olması gerektiği üzerine kuruludur. Zira imkân, varlığa nispetle bir şeyin hakikatine ilişen izâfî bir sıfattır. İzâfetler ise babalık örneğinde olduğu gibi ancak iki göreli mevcut olduğunda ortaya çıkan bir durumdur. Zira babalık, ancak oğul meydana geldiğinde babaya ilişen bir durumdur. Dolayısıyla imkânın sâbit olması iki göreli olan mâhiyetin ve varlığın sübûtunu gerektirecek ki bu da mümkünün varlığının imkândan

[136] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/406; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/213-214; Semerkandî, *el-Maârif*, 147.
[137] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/106.
[138] Semerkandî, *el-Maârif*, 147-148.

önce olmasını gerektireceği için imkânsızdır.[139] Nasîrüddîn et-Tûsî Râzî'nin bu itirazına karşılık izâfetin gerçekleşebilmesi için mâhiyet ve varlığın dışta değil akılda sâbit olmasının yeterli olacağını belirtir. Buna göre mütezâyif olan mâhiyet ve varlık akılda sâbittir, bununla birlikte dışta mevcut bir şeye -maddeye- taalluk ederler ki bu durumda imkân, dışta mevcut bir konuyu gerektirir. Kutbuddin er-Râzî Tûsî'nin cevaplarının genellikle imkânın i'tibârî oluşuna dayandığını ve Fahreddin er-Râzî'nin itirazlarına yönelik doğru cevaplar olmadığını düşünmektedir.[140] Zira Fahreddin er-Râzî'nin amacı zaten imkânın dışta olmadığını ispatlamaktır, dolayısıyla imkânı i'tibâri kılıp akla nispet etmek bu anlamda ancak Râzî'nin itirazlarını pekiştirir.

İmkânın ademî oluşuna dair getirilen dördüncü delil imkân sübûtî olduğu takdirde bir maddeye ihtiyaç duymasının mufârık akıllar ve nâtık nefisler için geçersiz olacağı üzerine kuruludur. Zira mufârık akıllar ve nefisler filozoflara göre varlığı mümkün olan şeylerdir ve maddeden müstağnîdirler.[141] Dolayısıyla imkânın sübûtî olduğunu ve bir maddeye/konuya ihtiyaç duyduğunu söyleseydik bu durum maddesi olmayan mufârık akıllar için geçersiz olacaktı. Tûsî'nin bu itiraza karşılık cevabı hâdisler ile ezelîler arasındaki imkânın farklı oluşu üzerine kuruludur. Zira ezelî varlıkların imkânı varlık ve yokluktan mücerred mâhiyetlerin bir sıfatıdır, hâdislerde olduğu gibi maddelerinin değil.[142] Hiç şüphesiz Tûsî'nin bu cevabının izleri İbn Sînâ'da da görülebilir. Zira İbn Sînâ da *el-Mubâhasât* isimli eserinde hâdislerin imkânıyla ezelîlerin imkânı arasındaki farkı ortaya koymuş, hâdislerin imkânının varlıklarını önceledeğini, ezelîlerin imkânında ise bu durumun geçerli olmadığını belirtmiştir. Bir diğer fark ise hâdislerin mâhiyetlerinin dışta daima bulunmadığı için kendilerinin gerektirdiği imkânın da dışta daima bulunmadığı üzerine kurulmaktadır. Ancak ezelîlerin imkânı böyle değildir. Onların mâhiyetleri dışta daima mevcut olduğu için varlık imkânları da dışta daima mevcut olmaktadır. Bu durumda hâdislerin tek bir imkânı bulunurken ezelîlerin "dışta varlığı dikkate alınmaksızın mâhiyetin gerektirdiği imkân ve dışta varlığı dikkate alınarak mâhiyetin gerektirdiği imkân" olmak üzere iki imkânı mevcuttur.[143] Hâsılı kelâm ezelî varlıkların

[139] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/406; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/214; Semerkandî, *el-Maârif*, 148.
[140] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/107.
[141] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/407; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 746.
[142] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/108.
[143] İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 292-293.

mâhiyetleri imkânlarını öncelemektedir ve imkânı gerektiren şey de söz konusu mâhiyetlerdir. Dolayısıyla onların sahip oldukları imkân salt varlık ve yokluk taraflarını gerektirmeyen anlamındaki imkândır ve dışta sâbit olmaları için herhangi bir maddeye ihtiyaç duymazlar. Ancak hâdisler isti‘dâdların tamamlanması neticesinde dışta gerçekleşebildikleri için söz konusu isti‘dâdın sağlanacağı bir maddeye gereksinim duymaktadırlar.

İmkânın ademî oluşuna dair getirilen ve zikredeceğimiz son delil ise yine imkânın sübûtî olması durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara dayanır. Şüphesiz sübûtî olan şeyler vâcibü'l-vücûd olmadığı durumda bir müessirin tesirine ihtiyaç duymaktadır. Öyleyse imkân sübûtî olduğu takdirde ya bir müessire ihtiyaç duyar ya da duymaz. Vâcibü'l-vücûd olmadığı için bir müessire ihtiyaç duyan imkân için bazı seçenekler mevcuttur. Ya imkâna tesir eden şey kendisini gerektiren mâhiyettir ya da mâhiyetin dışında bir şeydir. Mâhiyetin dışında bir şey eğer imkânı verirse bu durumda söz konusu imkânı alan şeyin öncelikle imkânı kabul edici olması gerekir. Ancak imkânı kabul etme durumu nihayetinde imkânın kendisidir. Öyleyse ya her bir imkânı önceleyen bir başka imkânın bulunması gerekir ki bu durum teselsüle yol açar ya da dıştan bir fâilin etkisiyle olmayan bir imkânda son bulur. Müessirin dıştan bir fâil değil de mümkün olan mâhiyetin kendisi olması durumunda ise üç problem karşımıza çıkar: birincisi şayet mâhiyetin imkânın varlığındaki tesiri ve mâhiyetin imkânı kabul ediciliği tek bir cihetten olursa bu durumda bir şeyin tek bir yönden hem fâil hem de kâbil olması gerekir ki bu filozofların ilkelerine göre imkânsızdır. Ya da mâhiyetle imkân arasındaki ilişki iki cihetten gerçekleşir ki bu da yukarıda zikrettiğimiz imkânın teselsülü problemine yol açar. Müessirin mâhiyet olması durumunda ortaya çıkan ikinci problem ise filozofların ilkelerinden olan illetin ma‘lûle olan önceliği düşünüldüğünde ortaya çıkar. Zira illet olan mâhiyet ma‘lûl olan imkândan önce geldiğinde ve mâhiyetin mümkün olduğu düşünüldüğünde mâhiyetin varlığının kendi imkânını öncelemesi problemi ortaya çıkar. Ortaya çıkacak üçüncü problem de ikinciye benzer olarak sıfat-mevsûf ilişkisinin tersine dönmesini gerektirmesidir. Zira vücûdî bir sıfatla nitelenmek, -mevsûf sıfattan önce geleceği için- mevsûfunun varlığından sonradır. Eğer mâhiyet imkânın illeti olur imkân da mâhiyetten önce olursa sıfat olan imkânın mevsûf olan mâhiyetten önce gelmesi

gerekir ki bu da imkânsızdır.[144] Bu delile ilave olarak devr problemini de ekleyebiliriz. Zira şayet mâhiyet imkânın varlığını gerektiriyor ve filozoflara göre mâhiyet ancak mümkün olarak bulunabiliyorsa bu durumda mâhiyetin imkâna imkânın da mâhiyete ihtiyaç duyması gibi bir problem ortaya çıkar.

Netice olarak kelâmcılar filozofların maddeyle ilişki kurdukları ve âlemin kıdemine yol açan imkânın vücûdî i'tibârî olduğu anlayışını reddetmişler, onun ademî i'tibârî bir niteliğe sahip olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla her iki görüş savunucuları imkânın i'tibârî olmasında hemfikirdirler. Ayrıca belirtmek gerekir ki burada filozoflar tarafından vücûdî olduğu savunulan imkân türü İbn Sînâ'nın metinlerinde isti'dâd, zâtî, hâss vb. şeklinde kavramsallaştırılmamış olduğu için -ki bu tarz kavramsallaştırmalar daha çok Râzî ve sonraki dönemlerde oluşmuştur- bir karışıklığa sebebiyet verebilir. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin filozofların argümanlarını aktarmadan önce imkân-ı hâssı -ki onun zâtî imkânla yakın bir anlam taşıdığını belirtmiştik- çoğunluğunun sübûtî kabul ettiğini belirtmesi, ayrıca İbn Sînâ'nın önceki bölümde aktardığımız bir pasajda heyûlânın kendinde imkânıyla diğer mümkün mâhiyetlerin imkânını ayırdıktan sonra "şeylerin heyûlâdaki varlık imkânı, mâhiyet bakımından olan imkândır" ifadesi ve *İşârât*'tan aktardığımız pasajda heyûlâdaki varlık imkânını mevcut bir mana olarak değerlendirmesi, son olarak da Şemseddin es-Semerkandî'nin *el-Maârif fî şerhi's-Sahâif* isimli eserinde filozofların, "varlığı ve yokluğu gerektirmeyen" anlamındaki imkânı -ki bu daha önce ifade ettiğimiz üzere zâtî imkânın tanımıdır- tanımından hareketle ademî kabul etmeleri gerektiği yönündeki itiraza karşılık filozoflara göre bu tanımın aslında "imkânın resmi" olduğunu ve onlara göre vücûdî kabul edilen bir şeyin resminin ademî olmasının caiz olduğunu belirtmesi,[145] bize vücûdî kabul ettikleri imkân türünün zâtî imkân olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak yine belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'nın imkânı mevcut bir mana kabul etmesindeki vücûdîlik kelâmcıların anladığı tarzda "dışta mevcut olan şey" anlamında değil, "mefhumuna selb dâhil olmayan" anlamındaki vücûdîliktir ve dışta bulunması gerekmez. Tekrar zikredilmesi önemli olan bir başka husus ise kelâmcılara göre bir şeyin mümkün olması için mümkünde bulunan imkân durumunun sübûtî olmasının gerekmediğidir. Dolayısıyla müessire ihtiyacın illetini imkân kılan müteahhir

[144] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/213.
[145] Semerkandî, *el-Maârif*, 148.

kelâmcılar, İbn Sînâ'nın mümkün için "selbî imkânı (*imkânuhû ademiyyun*) kabul etmekle imkânı yok (*lâ imkâne lehû*)" demek arasında fark olmadığı itirazını kabul etmemiş, her ne kadar ademî i'tibârî bir mâhiyete sahip olsa da imkânı müessire ihtiyacın illeti olarak kabul etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Filozofların ve kelâmcıların imkân hakkındaki görüşlerini tespit ettikten sonra müessire ihtiyacın illeti meselesinde diğer kavramlar olan ihtiyaç ve müessiriyyetin mâhiyetini açıklamaya geçebiliriz.

1.4. İhtiyaç ve Müessiriyyet

Müessire ihtiyacın illeti meselesine giriş yapmadan önce tartışılması gereken diğer kavramlar ihtiyaç ve müessiriyyet kavramlarıdır. Bu kavramları araştırmanın önemi özellikle onların ontolojik durumlarının sorgulanmasında karşımıza çıkar. Zira ihtiyaç ve müessiriyyet kavramlarının ontik sorgulaması selbî imkân ile imkânın yokluğu meselesinin bir devamı olarak düşünülmelidir. Zira İbn Sînâ'nın, imkân ademî kabul edildiğinde mümkün için, "imkânsız" dememiz gerekir şeklindeki eleştirisinde yer alan irtibat, ihtiyacın ademî oluşuyla mümkünün muhtaçlığı arasında da kurulmuştur. Nitekim ihtiyacın ademî olmasıyla müessire ihtiyaç arasındaki ilişkiyi İsfahânî açık bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

> İhtiyaç ademî olduğu zaman mümkün, müessire muhtaç olmaz. Çünkü mümkün muhtaç olduğunda ihtiyaç ile nitelenir. Yani ihtiyaç mümkün için sâbit olur. İhtiyacın mümkün için sâbit olması, ihtiyacın kendinde sübûtunu gerekli kılar. Çünkü ihtiyacın mümkün için sâbit olması, ihtiyacın kendinde sübût bulmasından daha özel/ehass bir durumdur. Daha özel bir durumun doğruluğu, daha genel olanın doğruluğunu gerektirir. Çünkü ihtiyaç sübûtî olmadığı zaman bir müessire muhtaç olmaz. Bu durumda mümkün de müessire ihtiyaç duymamış olur. Çünkü sıfat müessire muhtaç olmayınca mevsûf da muhtaç olmamış olur. Zira ihtiyaç ademî olduğu zaman onun bir illeti olmaz. Bu durumda imkân da ihtiyacın illeti olamaz ve mümkün, müessire muhtaç olmamış olur.[146]

Cürcânî bu ifadeyi bir ilke olarak benimsenen, "bir şeyin başkası için sâbit olmasının öncelikle o şeyin kendinde sâbit olmasını gerektirdiğini" belirterek açıklar. Yani bir şey öncelikle kendinde sâbit olduktan sonra bir başkası için sâbit olabilir. Ancak tersi zorunlu değildir. Yani bir şeyin kendinde sâbit olması başkası için de sâbit olmasını

[146] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/327-328.

gerekli kılmaz.[147] Bu durumda mümkünün muhtaç olduğunu söylemek, kendisi için sâbit olan ihtiyacın da ontik anlamda olumlanmasını gerektirir.

Müessire ihtiyacın illeti bağlamında düşünüldüğünde ihtiyaçtan kasıt: mümkün varlığın varlık ve yokluk taraflarının eşit olması durumunda ortaya çıkan durumu ifade etmektedir. Tesirden kasıt ise müessirin varlığının eserin varlığını gerektirmesinden ibarettir. Dolayısıyla müessiriyyet, eser gerçekleştiğinde müessir ile eser arasında ortaya çıkan zihnî bir durumdan ibarettir. İleride daha detaylı aktarılacağı üzere düşünürlere göre mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliği bizi bedihî bir şekilde bir müreccihe sevk etmektedir. İhtiyacın sübûtî veya ademî oluşuyla ilgili tartışmaların imkânın vücûdî veya ademî oluşu tartışmasıyla benzer bir mâhiyete sahip olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla imkânın sübûtî olması durumunda ya vacip ya mümkün olması gerektiği, mümkün olması durumunda ise bir başka imkânı gerektirdiğine yönelik argüman aynıyla ihtiyaç için de zikredilmiştir. Buna göre ihtiyaç sübûtî olduğunda ya vacip ya da mümkün olacaktır. Vâcip olması tıpkı imkânın vâcip olamaması gibi mümkün değildir. Zira ihtiyaç da imkân gibi, mümkünün bir niteliğidir. Mümkün olması durumunda ise bir başka ihtiyacın kendisine gerekmesinden dolayı bu durum teselsüle yol açacaktır. Ayrıca ihtiyaç, sübûtî olması durumunda mevsûfu olan mümkünden de önce gelmek durumundadır. Zira ihtiyaç gerçekleşmeden tesir gerçekleşmediği için hem eserin varlığından hem de tesirden önce gelir. Bu da bizi bir şeyin sıfatının kendisinden önce gelmesi gibi imkânsız bir sonuca götürmektedir.[148] Benzer bir argüman müessiriyyetin ademî oluşu hakkında zikredilmiştir. Zira müessiriyyet yani tesir etme durumu müessirin bir sıfatı olarak eserle müessir arasındaki bir nispetten ibarettir. Sübûtî olması durumunda aynı şekilde mümkün veya vacip taksimine girmesi gerekir, mümkün olduğunda ise bir başka müessirin müessiriyyetine ihtiyaç duyacağı için bu durum teselsüle yol açacaktır.[149] İtirazlardan anlaşıldığı üzere kelâmcılara göre ihtiyaç ve müessiriyyet sübûtî değil tıpkı imkân gibi izâfî i'tibârî durumlardır.

Burada değinmemiz gereken önemli bir husus, ihtiyaç ve müessiriyyet hakkındaki söz konusu itirazların kimler tarafından yöneltildiği veya kimlere cevap oluşturacak

[147] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/327.
[148] Argümanın Râzî tarafından sunulduğu şekli için bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 150-151; Kâtibî her sıfatın mevsûfundan sonra gelme zorunluluğunun bulunmadığını belirterek imkânı buna örnek göstermiştir. Bk. Necmüddîn el-Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abbâs Sadrî (Tahran, h.1368), 290.
[149] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/325.

şekilde takrir edildiğinin sorgulanmasıdır. Bu noktada üç farklı şekilde düşünme ihtimali mevcuttur. İlki, genellikle konu hakkında aktarılan ibarelerin lafzı dikkate alındığında "mümkün bir varlığın müessire muhtaç olmadığını"[150] savunanlar ki bu anlamda zikri geçen itirazların, var olan şeylerin ezelî olup herhangi bir yaratıcının tesirine dayanmadığını benimseyenlere ait olduğu söylenebilir.[151] İkincisi ise müessire ihtiyacın illetini imkân kılanlara yönelik kelâmcılar tarafından bir eleştiri olarak sunulma ihtimalidir. Üçüncüsü ise her iki ihtimalde yer alan görüş sahiplerinin görüşlerini çürütmek amacıyla argümanın bu şekilde takrir edilme ihtimalidir. İlk ihtimali konu hakkındaki ibareler doğrudan çağrıştırdığı için açıklamaya gerek yoktur. Beyzâvî'nin "imkânın hükümleri" başlığı altında ilk mesele olarak ele aldığı "müessire muhtaç kılanın imkân oluşu" görüşüne karşı bir eleştiri olarak zikrettiği "ihtiyaç sübûtî değildir (...)" itirazı[152] ise ikinci ihtimale olanak tanımaktadır. Nitekim İsfahânî de Beyzâvî'nin açıklamalarını şerh ederken itiraz sahiplerine göre ihtiyaç ademî olunca bir illetinin de bulunamayacağını, dolayısıyla ihtiyacın illetinin imkân olmadığını savunduklarını aktarmaktadır.[153] Bu durumda ihtiyacın illeti imkân olmasa da hudûs olabilir, dolayısıyla bu durum mutlak anlamda ihtiyacın reddedildiğini değil, ihtiyacın illetinin imkân oluşunun reddedildiğini gösterir.

Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin, mümkünün iki tarafından birinin diğerine baskın gelişinin bir tercih ediciye dayanmasının zorunluluğunu açıklarken "(…) yaptığınız bu değerlendirmeler, sonradan yaratılanın (*muhdes*) müessire muhtaç olduğu bilgisinin zorunlu olduğunu gösterirken, mümkünün müessire muhtaç olduğu bilgisinin zorunlu olduğunu göstermez (…)"[154] şeklinde aktardığı itiraz da ikinci ihtimali güçlendiren bir diğer olgudur. Zira müessire muhtaç kılanın hudûs olduğunu benimseyenlerin imkân hakkında düşünülen varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin bir müessire muhtaçlığı gerektirmeyeceğini, dolayısıyla mümkünün müessire muhtaç olmadığını ancak hâdisin bir müessire muhtaç olacağını savunmaları beklenebilir. Böylece ifade etmek gerekir ki

---

[150] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/221; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/327.

[151] Nitekim Fahreddin er-Râzî *el-Halk ve'l-ba's* isimli eserinde ilgili itirazları sofistlere nispet ederek aktarmıştır. Bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 80 vd.; Teftâzânî ise Râzî'nin, eserin müessire ihtiyaç duymayacağını savunan ve "inkârcıların şüpheleri" şeklinde aktardığı görüşlerin Demokritos ve takipçilerine ait olduğunu belirtmektedir. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makāsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 1/484-485.

[152] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/324.

[153] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/328.

[154] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/39.

bu noktada onlar ilk ihtimalde yer alan görüş sahiplerinden ayrılmaktadırlar. Zira bu anlamda hudûsu savunan kelâmcılar müessire ihtiyacı mutlak anlamda reddetmeyip, sırf imkân durumunun bizi müessire yönelik ihtiyaca götürmeye yeterli olmadığını düşündükleri için yoktan var olmuş şeyler üzerinden ihtiyacı temellendirmiş olacaklardır.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki konuyla ilgili pasajlar okunduğunda, mümkünün müessire muhtaçlığını reddedenlerin itirazları; mutlak anlamda tesiri imkânsız görenler ile imkândan dolayı tesirin gerekliliğini reddedenler şeklinde ayırt edilmeden okunduğunda bazı yanlış sonuçlara sebebiyet verecektir. Zira müessire ihtiyacın illetini hudûs kabul edenler ile mümkünün muhtaçlığını reddedenlerin argümanları neredeyse aynıdır.[155]

Bu açıklamadan sonra ihtiyaç ve müessiriyyet üzerinden mümkünün müessire muhtaç oluşunu reddedenlere yönelik cevaplara geçebiliriz. Beyzâvî'ye göre ihtiyaç ademî olsa da mümkün muhtaç olabilir, müessiriyyet ademî olsa da mümkünün sebebi olan zât müessir olabilir. Bu cevabı desteklediği argüman ise yokluğun sübûtî bir şey olmamasına rağmen ma‘dûma “yoktur” diyebilmenin imkânına dayanır.[156] Dolayısıyla imkân ve ihtiyacın ademî i‘tibârî nitelikte olması ihtiyacın illetinin imkân olmasını geçersiz kılmaz. Zira bu durumlar aklın i‘tibârına bağlı olarak nefsü'l-emrde tahakkuk eden durumlardır ve ademî i‘tibârî olmaları bu duruma bir engel teşkil etmez. Ancak aksini düşünenlere göre ihtiyaç sübûtî değilse onun bir illeti de olamaz. Dolayısıyla imkân, ihtiyacın illeti olmamış olur.[157] Bu anlayışın dayanağı esasen yokluğun illet kabul etmemesi prensibine dayanmaktadır. Zira yokluğa tesirde bulunulamayacağı için ihtiyaç ademî olduğu sırada herhangi bir illeti kabul etmez. Ancak müteahhir kelâmcıların çoğunluğu yok olan şeyler arasında da illet-ma‘lûl ilişkisini kabul ettikleri için bu problemi çözebilmişlerdir. Zira onlara göre ma‘lûlün yokluğu, varlığın illetinin

---

[155] Karşılaştırmak için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, 207; a.mlf., *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/195; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/693; Îcî'nin konuyla ilgili itirazlara cevaplarını yorumlayan Cürcânî de dördüncü şüpheye geldiğinde, bu şüphenin "imkânın müessire muhtaç kıldığını nefyedenlere" özgü olduğunu belirtmiş, böylece söz konusu itirazların taksimde zikredilen iki grubu da kapsadığını ortaya koymuştur. a.mlf., *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/701; Öyle görünüyor ki müessire ihtiyacı mutlak anlamda reddeden sofistler ile ihtiyacın illetinin imkân oluşunu reddeden kelâmcıların argümanları Fahreddin Râzî tarafından ortak itirazlar olarak sunulmuş, dolayısıyla her iki grup için de benzer itirazlar zikredilmiştir. İleride yer vereceğimiz üzere Kādî Abdülcebbâr'ın sınırlı itirazlarının Fahreddin er-Râzî ile birlikte genişletilmesi ve felsefî bir mâhiyete bürünmesi bu yorumu desteklemektedir.

[156] İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/325.

[157] İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/328; Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/699.

yokluğuna dayanmaktadır ve her ikisi de yoktur. Dahası onlara göre, yok olup aynı zamanda illet-ma‘lûl olabilen şeyler mahza yokluk değil, akılda kāim olan şeylerdir ve aklî şeylerin illet-ma‘lûl olabilmesi mümkündür.[158]

İhtiyaç ve müessiriyyetin ontik durumları üzerinden yöneltilen teselsül vb. itirazlara İsfahânî bir başka açıdan daha cevap vermiştir. Her iki durumun da i‘tibârî olduğunu belirten düşünür, zâtları itibarıyla düşünülmeleri ve akletmenin (*taakkul*) âleti olmaları ihtimallerini değerlendirir. O, ihtiyaç ve müessiriyyet durumlarının mümkün ve müessirin birer hâli olarak değil de zâtları itibarıyla düşünüldüğünde mümkün olacaklarını ve yukarıda zikrettiğimiz teselsül probleminin ortaya çıkacağını kabul eder. Ancak i‘tibârî şeyler aklın i‘tibârının kesilmesiyle bir noktada son bulacağı için bu durum herhangi bir problem teşkil etmez. Akletmenin âleti olması bakımından düşünüldüğünde ise kişi bu durumları zâtları itibarıyla değil, örneğin imkândan dolayı iki tarafı eşit olan mümkünün varlığının yokluğuna nasıl baskın geleceğini düşünürken zihninde ihtiyaç dediğimiz durum oluştuğu için düşünür. Bu anlamda ihtiyaç, bi'z-zât kastedilen ve bi'z-zât kendisine yönelinen bir şey olmamış olur. Dolayısıyla kişi, ihtiyaç dediğimiz durum aracılığıyla mümkünün müessire muhtaç olduğunu düşünür ve ihtiyaç bu anlamda mümkünün bir niteliği olur. Aynı süreç eserin müessirden meydana gelmesi düşünüldüğünde hâsıl olur ve müessiriyyet müessirin bir niteliği olur.[159]

İhtiyaç ve müessiriyyet hakkında görüş belirten bir diğer düşünür olan Adudüddin el-Îcî ise, yukarıda zikrettiğimiz teselsül problemini mümkünün müessire ihtiyaç duymasını inkâr edenlerin üçüncü şüphesi/delili olarak ele almıştır.[160] Ancak bu noktada yukarıdaki taksim dikkate alınarak; mutlak olarak müessire ihtiyacı imkânsız görenlerle müessire ihtiyacın illetinin imkân olmasını reddedenleri ayırmak, Îcî'nin aktardığı itiraz sahiplerinin ise daha çok ikinci gruptakiler olduğunu belirtmek gerekir. Zira Îcî ve Cürcânî'nin: “ihtiyaç ve müessiriyyetin ademî olması durumunda bir müessire yönelik ihtiyaç ortadan kalkar” itirazına karşılık, “duyulur sıfatların hudûsunda da aynı şey

[158] Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2/224-225; İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/325; Semerkandî, *el-Maârif*, 150, 165; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ - Metafizik*, 75; Cürcânî de yok olanlar arasında illet-ma‘lûl ilişkisini kabul etmiş, ihtiyacın i‘tibârî olduğunu belirterek mümkünün müessire muhtaç olmasının nefsü'l-emrde doğru bir önerme olduğunu ifade etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/701, 713, 715.

[159] İsfahânî, *Metâliu‘l-enzâr*, 1/329; İsfahânî benzer bir cevabı imkânın ontolojik durumu için de vermiştir. Bk. Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2/219.

[160] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/699.

gerekirdi ki bu bâtıldır"[161] şeklindeki sözleri müessire ihtiyacı mutlak anlamda reddedenlerin değil, imkândan vb. bir şeyden dolayı müessire yönelik ihtiyacı reddedenlere işaret etmektedir. Îcî'nin söz konusu teselsül problemine yönelik cevabının İsfahânî'nin açıklamalarıyla benzer olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre bazı şeyler nefsü'l-emrde ademî i'tibârî şeylerle nitelenebilir ve bu durumda mümkün zâtın nefsü'l-emrde muhtaçlıkla, müessir zâtın ise müessiriyyetle nitelenme imkânı doğar.[162]

Her ne kadar farklı bağlamlar ve farklı gayelerle ele alınmış olsa da ihtiyaç hakkında mütekaddim dönem kelâmında da bazı yorumlar bulunmaktadır. Örneğin Kādî Abdülcebbâr söz konusu meseleyi tevhîd ve adalet prensibiyle ilişkilendirmiş ve ihtiyaç duyma (*hâcet*) ile ihtiyaç duymama (*ğınâ*) durumlarını açıklayarak Allah'ın ihtiyaç duyma imkânını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.[163] Düşünür öncelikle ihtiyaç duyma ve ihtiyaç duymama durumlarının yalnızca canlılar (*hayy*) için geçerli olabileceğini ve hiçbir canlının bu iki durumdan beraberce soyutlanamayacağını açıkladıktan sonra ihtiyacın anlamını menfaati celb, zararına olan şeyleri ise defetmekle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla bu yoruma göre bir kimsenin muhtaç olması demek, elde edeceği menfaate ve zararı defetmeye veya kendisiyle menfaatin elde edileceği veya zararın defedileceği şeye yönelmesi anlamına gelir. Allah Teâlâ ise her ne kadar örneğin kendisine âlim diyebilmemiz için bir ilme ihtiyaç duyuyorsa da herhangi bir menfaati celbetmekten münezzeh olduğu için bu anlamda bir ihtiyaç duymakla nitelenemez.[164] Müellif ayrıntısına girmemekle birlikte yaratıcıya ihtiyaç duyulmasının, yaratıcıyla elde edilecek bir menfaat anlamında değil, kendi varlığımızın ve O'nun tarafından verilen diğer bazı şeylerin O'nun yaratmasıyla gerçekleşmesi anlamında olduğunu belirtir.[165] Dolayısıyla Allah, hem menfaate bağlı bir şekilde muhtaç olmaktan hem de menfaat elde edinilmesi için ihtiyaç duyulmaktan münezzehtir. Kādî'nın ihtiyacın tanımına dair zikrettiği bir

[161] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/697, 699-701.
[162] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/699.
[163] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/7-10; Kādî meseleye girişmeden önce bu konuyu hangi bağlamda ele alacağına değinmiş, doğrudan tezimizle alakalı olan; bir şeyin veya bir hükmün hudûs noktasında fâiline veya bir sebebe ihtiyaç duymasına burada değinmeyeceğini belirtmiştir. Bk. a.mlf., *el-Muğnî*, 4/8; Nitekim müellif bu konuyu ileriki bölümlerde ele aldığı için burada ayrıntıya girmemesi doğaldır. Biz de müellifin ihtiyaç kavramı hakkındaki görüşlerini açıklamakla iktifa ederek ihtiyacın illeti hakkındaki görüşlerine ileriki bölümlerde değineceğiz.
[164] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/11.
[165] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/12.

başka husus ise “kendisinde etkimizin bulunduğu durumlarımızdan biri” tanımıdır.[166] Müessire ihtiyacın illeti probleminde zikrettiği bu tanım konumuz için önemli olmakla birlikte bu tanımın hangi arka plana dayanılarak yapıldığı meselesini ikinci bölüme bırakmak yerinde olacaktır.

Sonuç olarak müteahhir kelâmcılar tıpkı imkânda olduğu gibi ihtiyaç ve müessiriyyet durumlarının da ademî i‘tibârî olduğunu benimsemiş, ancak bazı kelâmcıların aksine söz konusu iki durumu hâiz olan mümkün ve müessir zâtın nefsü'l-emrde bu iki durumla nitelenmesini mümkün görmüşlerdir. Dolayısıyla ihtiyaç ademî olsa da mümkün muhtaç olabilir, müessiriyyet ademî olsa da tesir sahibi olan zât müessir olabilir. Ayrıca imkân, yok olan aklî şeyler arasında illet-ma‘lûl ilişkisi düşünülebildiği için ademî olan ihtiyacın illeti olabilir. Böylece ihtiyacın ademî olmasından ötürü illet kabul etmeyeceğini, dolayısıyla imkânın ihtiyacın illeti olamayacağını savunanların itirazları da ortadan kalkmış olur. Kādî üzerinden aktardığımız erken dönem ihtiyaç hakkındaki açıklamalar ise görüldüğü üzere müteahhir dönemde tartışılan bağlamsal içerik ve kaygılardan neredeyse tamamen farklıdır.

1.5. İllet

Müessire ihtiyacın illeti dediğimizde klasik tasnifte yer alan maddî, sûrî, fâil ve gāî illetlerden hangi tür illeti kastettiğimizi açıklamak yerinde olacaktır. Zira İbn Sînâ da müessire ihtiyacın illeti meselesini hacimli eseri *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın Metafizik bölümünde, illetler bahsi altında incelemiştir. Müessire ihtiyacın illetini imkân gören filozofların ve müteahhir kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri incelendiğinde, onların bu konuda yer alan illetle fâil illeti dikkate aldıkları söylenebilir. Ancak hudûsu savunan kelâmcıların hangi tür illeti kastettikleri yeterince açık değildir. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî bu tartışmanın farkında olarak kelâmcıların müessire ihtiyacın illetini tartışırken gāî illeti kastetmiş olma ihtimallerinin yüksek olduğunu, bu durumda ise Fahreddin er-Râzî'nin [ve dolayısıyla benzer eleştirilerde bulunan filozofların] konu hakkındaki eleştirilerinin geçersiz olacağını belirtmiştir.[167] Öyleyse öncelikle illetin filozoflar ve kelâmcılar

[166] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/193.
[167] Semerkandî, *el-Maârif*, 171.

tarafından hangi anlamda kullanıldığını, illet-ma‘lûl ilişkisini, son olarak da müessire muhtaç kılan illetin hangi tür illet olduğunu incelemeye koyulabiliriz.[168]

İbn Sînâ klasik Aristotelesçi illet tasnifini esas alarak illetleri dört kısma ayırmaktadır. Sûret, unsur, fâil ve gaye olarak ifade ettiği illetler, bir şeyin varlığının (*kıvâm*) bir parçası (cüz')/sebebi olup olmamasına göre farklı i‘tibârlar kazanmaktadır. Şeyin varlığının bir parçası/sebebi olup onu bilfiil kılan şey sûrî illet, şeyin varlığının bir parçası/sebebi olup bilkuvve kılan şey ise unsurî (*maddî*) illettir. Dolayısıyla illetler, madde ve sûret gibi mâhiyetin kendisine ihtiyaç duyması bakımından ma‘lûlün bir parçası olması durumunda mâhiyetin illeti (*illetü'l-mâhiyye*), varlığın kendisine ihtiyaç duyması bakımından ma‘lûlün bir parçası olmaksızın illet olanlar ise varlığın illeti (*illetü'l-vücûd*) şeklinde isimlendirilmiştir. Zâtından farklı bir varlık veren illeti fâil illet, şeyin varlığının kendisi için hâsıl olduğu şeyi ise gaye illet olarak açıklamaktadır. İbn Sînâ'nın fâil illeti açıklarken kullandığı “zâtından farklı bir varlık veren” tanımı, kendi açıklamasına göre illetin, varlık verdiği şeye mahal olmaması anlamındadır. Ayrıca İbn Sînâ, tabiatçıların kullandığı anlamıyla tabiî fâil illetin hareketin ilkesi olduğunu, metafizikçi filozofların kullanımına göre ise fâil illetin tıpkı âlem için Bârî Teâlâ gibi varlık veren ve varlığın ilkesi olan şeyi ifade ettiğini belirtmektedir.[169]

İbn Sînâ’nın dört illete dair teknik açıklamalarını bir örnek üzerinden anlatmak mümkündür. Buna göre bina-usta örneği üzerinden gittiğimizde binanın varlığının (*kıvâm*) parçası sayılan hususlar binanın maddesi ve onu bilfiil kılan sûretidir. Buna göre madde, binanın oluşabilmesi için gerekli malzemeleri ifade ederken sûret, fâil illetin kendisine tesirinden sonra binaya bina diyebilmemizi sağlayan bilfiil formu kazanması anlamındadır. Öyleyse yukarıdaki dörtlü tasniften geriye binanın varlığının bir parçası olmayan fâil illet ve gaye illet kalmaktadır. Binanın ustası binayı hangi amaçla tasarladıysa, örneğin içerisinde insanların oturup yaşaması için tasarladıysa binanın gaye illeti bu amaç olmaktadır. Fâil illet ise İbn Sînâ’nın da ifade ettiği üzere metafizik düzlemde “varlık veren şey”, tabiî düzlemde ise “hareketin ilkesi olan şeye” tekabül etmektedir.

[168] Klasik illet tasnifi derli toplu biçimde İbn Sînâ'nın eserlerinde incelendiği için biz de filozofların görüşlerini onun anlatımı üzerinden ele almayı uygun gördük.
[169] İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ - Metafizik*, 451-453.

İbn Sînâ'nın söz konusu illetleri dörtle sınırlaması başka tür illetin olmadığı anlamında değil, diğer türdeki illetlerin söz konusu dört illete râci olmasından kaynaklıdır. Zira boyacı için elbise örneğinde olduğu gibi illet-ma'lûl ilişkisinde *konu*, marangoz için çekiç örneğinde olduğu gibi *âlet*, deri tabaklayan kimse örneğinde olduğu gibi *yaz mevsimi*, acıkan kimsenin yemek yemesine sebep olmasındaki *güdü* (*dâiye*) ve ateşin yanması için yaşlığın ortadan kalkması örneğinde olduğu gibi *engellerin yokluğu* gibi durumlar dört illete eklenen şartın içerisindeki durumlardır. Ancak söz konusu şartı filozoflar fâil illetin tamamlayıcı unsurları olarak gördükleri için ayrıca zikretmemişlerdir. Bu durumda şart, fâil illetin tesirinin dayandığı şeyler olarak fâil illet kabîlindendir. Öyleyse bu durumda örneğin nemliliğin ortadan kalkmasını ateşin yanması için fâil illet kabul edebiliriz. Ancak filozoflara göre söz konusu fâil illet oluşu nispet yoluyla (yani ateşin yanmasını bir sebep olan rutûbetin yokluğuna nispet etmemiz gibi) gerçekleşmektedir, yoksa hakiki anlamda fâil değildir.[170]

Ayrıca filozoflar illetleri yakın ve uzak olmak üzere iki kategoride değerlendirmişlerdir. Bu ayrımı ise illetin ma'lûlüne tesir etmesi bakımından yapmışlardır. Buna göre ma'lûlün meydana gelmesine son aşamada etki edene yakın illet, ma'lûlün meydana gelmesine dolaylı yoldan etki edenlere ise uzak illet demişlerdir. Buna göre uzak illetler yakın illete tesir etmektedir ancak yakın illetin tesir ettiği şeye doğrudan etkide bulunmamaktadırlar. Örneğin filozoflar yanmaya tesir eden sıcaklıkta ateşi yakın illet saymışlardır. Bir diğer ayrım ise tam illet ve nâkıs illet ayrımıdır. Buna göre tam illet: bir şeyin/ma'lûlün varlık hususunda ihtiyaç duyduğu bütün olarak tanımlanırken nâkıs illet: bir şeyin/ma'lûlün varlık hususunda ihtiyaç duyduğu bazı şeyler olarak tanımlanmaktadır. Buna göre tam illet ma'lûlün varlığa getirilmesinde kendinde tüm şartları hazır bulundurmalıdır.[171] Filozoflara göre illeti tam ve nâkıs şeklinde ayırmak tam taksimdir. Çünkü bir şeyin varlığı ya bir şeyin tamamına ya da o şeyin bazısına ihtiyaç duymaktadır.

İbn Sînâ'nın metinlerinde sıkça karşımıza çıkan sebep-sebepli kavramları da onun illet-ma'lûl kullanımıyla eş anlamlıdır. Ayrıca sebep yerine kullandığı bir başka kavram

[170] Semerkandî, *el-Maârif*, 150; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 138-139.

[171] Semerkandî, *el-Maârif*, 149-150; Muhammed İbn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, thk. Cafer Zâhidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdevsî, h.1353), 174-175; İbn Mübarekşâh, Kâtibî'nin tanımlarını aktardıktan sonra tam illet için evlâ olan tanımın: "Ma'lûlün yalnızca kendisine veya kendisine ve parçalarına dayandığı şey" olduğunu belirtir. Ayrıca tüm şartların, âlet ve edevâtın vs. tam illette bulunmasının ise çokluğu gerektirmediğini ifade eder. Bk. a.mlf., *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 175; Çünkü aksi takdirde tam illet olan Tanrı'da da çokluğun bulunması lazım gelir ki bu imkânsız bir durumdur.

da mebde'dir.[172] Bu bağlamda İbn Sînâ kelâmcılardan, özellikle de Mu‘tezilî kelâmcılardan ayrılmaktadır. Zira Kādî'ya göre sebep: varlığından, başka bir şeyin var olduğu şeydir.[173] Ona göre illet her var olduğunda ma‘lûlün var olması zorunlu olmaktaysa da sebep var olduğu takdirde sebeplinin ortaya çıkması her zaman için gerekmez. Ancak sebepli var olduğunda onun bir sebebinin bulunması zorunludur. Bu durumda kelâmcılara göre illet ve sebep benzerlikler taşısa da iki farklı kavramı ifade eder. Sebep, farklı fiil ve hareketlerin ortaya çıkması için bir imkân anlamı taşıdığından, ortaya çıkması muhtemel seçeneklerin teke indirilmesi gerekir. Bu noktada ise illet devreye girer. Örneğin insanın kudret sahibi olması kelâmcılar için sebebi ifade eder ve sebep, onlara göre insanın farklı şekillerde eylemde bulunmasını sağlar. Tercih ise bir illet olarak çeşitli imkânları teke indirir.[174] Sünnî kelâmcılar da dâhil kelâmcılar ile filozoflar arasında illet-ma‘lûl ilişkisinin zorunlu olduğu hususunda çok fazla tartışma yoktur. Bu durumda illet var olduğunda ma‘lûlü, ma‘lûl var olduğunda illetin bulunmasını gerektirir.

İbn Sînâ illetle ma‘lûlün birlikteliğini savunmaktadır. Ona göre hakiki illet ma‘lûlüyle birlikte olandır. Ancak buradan ma‘lûlün ma‘lûl olması bakımından illetle ontolojik olarak aynı düzlemde olduğu düşünülmemelidir. Zira İbn Sînâ'ya göre illet olması bakımından illet varlıksal bir öncelemeyle -ki bu ma‘lûlün illete ihtiyaç duymasındaki illetin önceliği ve illetin ma‘lûlden müstağnî olması bakımından- ma‘lûlden öncedir. Buna göre her yönden iki eşit şeyi düşündüğümüzde bunlardan biri diğerine illet olamaz.[175] Burada illetle ma‘lûlün birlikteliğinden kasıt, illetin bulunduğu her durumda ma‘lûlün de bulunması gerektiğidir. Ma‘lûlden önce gelenler ise (*mütekaddimât*) ya bi’l-araz ya da yardımcı illetlerdir. Mesela binanın şeklinin illeti toplanmadır (*ictimâ'*); toplanmanın illeti ise toplananların doğaları ve bunların bir araya gelip oluştukları şey üzerinde sâbit olmalarıdır; bunun illeti de doğaların ayrık-fâil sebebidir. Çocuğun illeti, sûretleri veren sebeple birlikte madde ve sûretin bir araya gelmesidir. Ateşin illeti ise sûretleri veren sebep ve o sûretlerin zıddına olan tam isti‘dâdın

[172] Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 8; Koçak, *Felsefi ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi*, 150.
[173] Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâid (Kahire, 1963), 8 (el-Mahlûk) /80.
[174] Örnek olarak bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/79; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 7; Sebep-sebepli ilişkisinde ifade ettiğimiz ilişki şart-meşrût ilişkisi için de geçerlidir. Bk. Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-kelâm* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 1/510.
[175] Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu’t-Ta‘lîkāt*, thk. Hasan Mecîd el-Ubeydî (Dımaşk: Dâru’l-Ferkad, 2009), 376.

ortadan kalkmasıdır.[176] Dolayısıyla çocuğun veya ateşin meydana gelmesi, söz konusu iki varlığın var olmasındaki engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte onlara sûret veren ilkeye ihtiyaç duymaktadır. İşte söz konusu illetler İbn Sînâ'ya göre ma'lûlle birlikteliğini muhafaza etmektedir.

İbn Sînâ'nın bu noktada bina örneğini vermesi manidardır. Zira o, müessire muhtaçlığın illeti konusunda kelâmcılara eleştiride bulunurken genelde bu örneği kullanmaktadır.[177] Onun, kelâmcıların, bânî yok olduğunda binanın varlığı devam eder örneğinde vurgulandığı üzere eserin bekāsının sebep olmaksızın sürdürülebilirliğine yönelik eleştirisi temelde illet kavramının çözümlenmesine dayalıdır. Çünkü ona göre (kelâmcıların vurguladığı tarzda) eserin, fâil ortadan kalksa bile varlığını sürdürebilmesi, söz konusu fâilin zâtî veya yakın illet olmaması durumunda söz konusu olabilir. Zira eserin zâtî ve yakın illeti olmaması durumunda söz konusu eserin, varlığını sonsuza dek sürdürmesi imkânsız değil, aksine zorunlu olan bir husustur.[178] Ancak bir şey, zâtı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda, zâtı var olduğu sürece onun sebebi olmaya devam eder. İbn Sînâ hakiki illetin bu tarz bir illet olması gerektiğini, çünkü bu durumda o şeye tam varlığın verildiğini ifade etmektedir.[179]

Yukarıdaki illet-ma'lûl açıklamalarına binaen filozoflara göre illetin her daim bulunması ma'lûlün devamlılığını da gerektirmektedir. Dolayısıyla ma'lûlün varlığını muhafaza etmesi illetin varlığının devamlılığına bağlıdır. Zira Fahreddin er-Râzî'nin, "başkasına ihtiyaç duyan her türlü mümkün" şeklinde atıfta bulunduğu fiil tanımına göre,[180] İbn Sînâ ve filozoflara göre bir şeyin mâhiyeti, yalnızca yokluktan varlığa gelişte değil, her durumda fâile ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. İbn Sînâ bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Bu durum ortaya çıktığına göre şu da açıklık kazanmıştır ki ma'lûl, varlık veren şeye bizzat varlığın kendisi nedeniyle muhtaçtır; fakat hudûs ve onun dışındakiler ma'lûle ilişen şeylerdir ve ma'lûl ise var olduğu sürece ona sürekli ve kesintisiz olarak varlık verene muhtaçtır.[181]

[176] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 468.
[177] Örnek için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 134.
[178] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 470.
[179] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 472.
[180] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/387.
[181] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 464.

İbn Sînâ ma‘lûlün varlık modunu ve faille olan ilişkisini ise şu şekilde açıklamaktadır:

> Ma‘lûlün zâtı dikkate alındığında onun varlığı zorunlu değildir. Aksi hâlde zâtı gereği zorunlu olduğu varsayıldığında, illeti olmaksızın varlığı zorunlu olur. Yine zâtı bakımından ma‘lûlün varlığının bulunması imkânsız değildir. Aksi hâlde illetle var olamazdı. Şu hâlde ma‘lûlün zâtı, illetinin olması veya illetinin olmaması şartı olmaksızın kendisi bakımından dikkate alındığında varlığı mümkündür. Onun varlığı hiç kuşkusuz illetle zorunlu olur.[182]

Bu açıklamaları takiben filozofların âlemin ezelîliği hususundaki görüşlerini de anlamak mümkündür. Zira şayet illet var ve ma‘lûlün ortaya çıkmasındaki engellerin tamamı ortadan kalkmışsa ve ayrıca ma‘lûlün ortaya çıkması için gereken şartların tamamı yerine gelmişse bu durumda söz konusu ma‘lûlün illetten geri kalması düşünülemez. Öyleyse ma‘lûl olan âlemin ortaya çıkması için gereken tüm şartlar illet olan Tanrı için meydana gelmişse -ki filozoflara göre meydana gelmiş olması zorunludur, aksi takdirde Allah için eksiklik doğurur- âlemin Allah'ın bulunduğu her an diliminde bulunması da zorunlu olacaktır.[183]

Filozofların illet-ma‘lûl anlayışları ayrıca *mûcib bi'z-zât* teorisiyle de yakından ilişkilidir. Zira yukarıda açıkladığımız üzere fâil illet: bir şeye tahakkukunu veren yani o şeyi var kılan anlamında kullanılmıştır. Bu hususta çok fazla tartışmanın olduğu söylenemez. Ancak esas tartışma fâil illetin ma‘lûlü ne şekilde ve neyden meydana getirdiğidir. Neyden meydana getirdiği sorusu önceki bölümlerde tartışılan ezelî madde veya yoktan var etme seçenekleriyle ilişkiliyken ne şekilde sorusunun cevabı olarak karşımıza illetin zorunlu (*mûcib*) veya irade sahibi (*muhtâr*) olması seçenekleri çıkmaktadır. Buna göre filozofların kabul ettiği *mûcib* illet: "dilediği şeye yönelik tesiri zorunlu olan veya dilemeyen" olarak karşımıza çıkarken kelâmcıların benimsediği *fâil-i muhtâr* illet ise "dilerse yapan dilerse terk eden" tanımıyla karşımıza çıkmaktadır. Filozofların tanımladıkları zorunlu illet, bir şeyi yalnızca varlığa çıkarmakla (yani varlığın o şey sebebiyle meydana gelmesiyle) kalmayıp o şeyin varlığının devamına da sebep olmaktadır. Bu duruma güneşin doğduktan sonraki her an diliminde gündüzün meydana gelmesine tesirde bulunmasını örnek verebiliriz. Dolayısıyla *mûcib* illet hem

[182] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 494; İbn Sînâ'ya göre zâtı gereği zorunlu olan illetin varlığı daha gerçektir (*ehakk*).
[183] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139.

varlığın hem de söz konusu varlığın devamlılığının illetidir. Kelâmcılara nispet edilen illet anlayışı ise daha çok bina-bânî/bennâ örneğinde olduğu gibi söz konusun varlığın var oluşunda etkili olduğu ve devamlılığının söz konusu ma'lûlün kendi özel durumlarıyla veya arazlarının her an yaratılmasıyla sağlandığına yöneliktir. Bu noktada kelâmcılar için ma'lûlün bekāsı hususunda olası iki durum söz konusudur; ya bu devamlılık binanın parçalarının özel bir şekilde bir araya getirilip sağlam parçalardan oluşması yoluyla hudûs anında sağlanacak ya da ateşin temasıyla yanmaya başlayan gaz lambasının fitili örneğinde olduğu gibi hudûstan sonra (gaz lambası yandıktan sonra) sürekli yağ ilave edilmesiyle söz konusu devamlılık sağlanacaktır.[184] Bu hususlar müessire ihtiyacın illeti probleminin *mûcib bi'z-zât* ve *fâil-i muhtâr* Allah anlayışlarıyla ilgili olması bakımından önem taşımaktadır.

İllet-ma'lûl ilişkisinde tartışılan bir başka husus ise, engellerin yokluğu gibi ademî şeylerin ma'lûllerine illet olması meselesidir. Kelâmcılar ile filozoflar arasındaki ihtilaf noktalarından biri olan bu tartışma, daha çok mütekaddimîn kelâmcılarıyla filozoflar arasında cereyan etmiştir. Zira ilk dönem kelâmcıları ademî olan şeylerin mahza yokluk olmasından dolayı ma'lûllerine herhangi bir tesirde bulunamayacaklarını ve dolayısıyla illet olamayacaklarını düşünürken, müteahhir dönem kelâmcıları bu anlayıştan vazgeçmiş, güneşin doğmamasının gündüzün olmayışına illet olması gibi ademî şeylerin ma'lûllerine illet olabileceğini kabul etmiştir. Bu durumu açıklayan Şemseddin es-Semerkandî ademî şeylerin, ma'lûllerinin yokluğunu gerektireceği hususunu inkâr etmenin uzak bir ihtimal olduğuna işaret etmiştir.[185] Yok olan şeye yok olanın illet olamayacağını savunan kelâmcılar, bu görüşlerini illiyet ve ma'lûliyetin sübûtî veya ademî olması seçeneklerini tahlil ederek ortaya koymuşlardır. Buna göre illiyet ve ma'lûliyet şayet sübûtî iki şey olursa, bu durumda yok olan illetin mevcut şeylerle kāim olması gerekir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla yokluğun illet veya ma'lûl oluşu imkânsızdır. İlliyet ve ma'lûliyetin ademî olması durumunda ise, yok olan bir şeyin mutlak yokluk üzerine tesiri imkânsız olduğu için yine illet ve ma'lûl oluşu imkânsız olacaktır. Semerkandî, kelâmcıların bu görüşünü aktardıktan sonra illiyet ve ma'lûliyetin

[184] Semerkandî, *el-Maârif*, 150-151.
[185] Semerkandî, *el-Maârif*, 150, 165; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 75.

i‘tibârî durumlar olduğunu söyleyerek yokun illetinin yok olmasının imkânsız olmadığını savunmaktadır.[186]

Ademî şeyler hususundaki illet-ma‘lûl ilişkisini reddeden kelâmcıların bir başka itirazı ise, eserin müessir olmaksızın varlığını devam ettirmesidir. Buna göre şayet illetin yokluğu ma‘lûlün yokluğunu gerektiriyorsa örneğini verdiğimiz binanın da bânî ortadan kalktığında yok olması gerekmektedir. Semerkandî bu itiraza karşılık bânînin yalnızca hudûs ve îcâdın illeti olduğunu, dolayısıyla onun ortadan kalkmasıyla ancak hudûs ve îcâdın ortadan kalkacağını belirtmiştir.[187] Aslında bu açıklama her ne kadar itirazı yönelten kelâmcılara bir cevap olsa da bir başka açıdan baktığımızda müessire ihtiyacın illetini hudûs kabul eden kelâmcıların istidlâlde bulundukları: “bânî ortadan kalksa bile binanın varlığı devam eder, öyleyse illet, o şeyin varlığa getirilmesidir” önermesini destekleyen bir husus olarak zikredilebilir.

1.5.1. Müessire Muhtaç Kılan İlletin Türü

Klasik illet anlayışını bu şekilde açıkladıktan sonra baştaki soruya, yani illet çeşitlerinden hangisinin müessire muhtaç kılan illet türü olduğuna değinebiliriz: Müessire muhtaç kılan illet fâil illet mi, gāî illet mi yoksa maddî veya sûrî illet midir? Semerkandî’nin şu ifadeleri konumuz için önemlidir:

> Şayet onlar illet ile veya onun parçası ile veya onun şartı ile gāî illeti kastediyorlarsa tartışma bunlar hakkında değildir. Aksine [tartışma], ihtiyacın kendisiyle gerçekleştiği şey hakkındadır, yoksa kendisi sebebiyle ortaya çıkmasında değil. Bu durumda tartışma devam etmez.[188]

Dolayısıyla “müessire ihtiyacın illeti” dediğimizde filozoflar ve müteahhir kelâmcılar için burada asıl kast olunan illetin fâil illet olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Zira burada araştırdığımız husus ihtiyacın kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Gāî illet olamaz, çünkü gaye illet o şeyin var oluş maksadını ortaya koyar, maddî ve sûrî illetler de olamaz, çünkü bu tür illetler ma‘lûlün parçaları olması bakımından fâilin onlara yönelik tesir sebebini oluşturamaz. Öyleyse geriye fâil illet olması durumu kalmaktadır.

[186] Semerkandî, *el-Maârif*, 165.
[187] Semerkandî, *el-Maârif*, 165.
[188] Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, 159.

Ancak Semerkandî, kelâmcıların ihtiyacın illeti derken fâil illetten ziyade gāî illeti kastedebileceklerini belirterek ilginç bir yorumda bulunur:

> Bil ki İmam'ın [Fahreddin er-Râzî] eleştirisi ancak onlar [hudûsu savunanlar] bu üç görüşle; fâil illet veya illetin yarısı veya illetin şartı olmasını kastettikleri zaman tamam olur. İlletin gāî olmasına sığınmalarına gelince [imamın eleştirisi] geçerli olmaz. Doğrusu bu konumda fâil illet imkândır, gāî illet ise iki taraftan birinin tahakkuk etmesidir. Muhtemelen kelâmcılar burada illet ile gāî illeti kastetmişlerdir. Çünkü onlar çoğunlukla illeti gāî illet için kullanırlar ve illeti, "bir şeyin, kendisiyle veya kendisi için sâbit olduğu şey" şeklinde tanımlarlar. Bu durum fıkhî kıyaslarda yaygındır. Aynı şekilde illetin parçası için de geçerlidir.[189]

Aktardığımız pasaj bir önceki pasajla birlikte okunduğunda anladığımız şey, Semerkandî'ye göre müessire ihtiyacın illeti derken asıl ele alınması gereken fâil illettir ve ona göre fâil illet imkândır. Bu görüşüyle o, müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğunun görüşüne katılmıştır. Ancak hudûsu savunan kelâmcıların kastını sorgularken onların ihtiyaç illeti ile "bir şeyin kendindeki hâlinden ziyade tahakkukunu, yani varlık ve yokluk taraflarından birinin gerçekleşmesini" düşündüklerini zikretmesi önemlidir. Semerkandî'nin bu yorumunu destekleyen ifadeler Kādî Abdülcebbâr gibi ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcıların metinlerinde fazlasıyla mevcuttur. Buna göre hudûs, fâilin/muhdisin amacını teşkil eder. Yani fâil, var etmek amacıyla bir nesneye yönelir ki bu durumda muhdesin var edilmesindeki gāî illet hudûs olur. Böylece filozofların ve müteahhir kelâmcıların hudûsu savunan kelâmcılara yönelik eleştirileri de yeniden göz önüne alınabilir. Çünkü bu durumda bir şeyin nefsü'l-emrde var olma ihtiyacının illeti değil, o şeyde varlık ve yokluk durumlarından birinin gerçekleşmesi dikkate alınacaktır ki bu durumda kelâmcılara yöneltilen itirazlar geçersiz olacaktır.[190]

---

[189] Semerkandî, *el-Maârif*, 171; Tanrıbilir, konuyla ilgili makalesinde, ilgili pasajlardan hareketle Semerkandî'ye göre fail illetin imkân, gāî illetin ise hudûs olduğunu, ayrıca Semerkandî'nin, bu görüşüyle imkânla hudûsu bir anlamda sentezleyerek sürekli yaratma teorisine alternatif bir çözüm ürettiğini belirtir. Bk. Tarık Tanrıbilir, "Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi", 710.

[190] Nitekim Semerkandî'nin bu yorumu, sonrasında mukaddimât-ı erbaa'ya haşiyesi bulunan Alâeddin el-Arabî tarafından savunulmuş, kendisi mutlak sebep olarak imkânı, gāî sebep olarak da hudûsu savunarak müteahhir kelâmcıların ihtiyacın illeti hakkındaki görüşleri taksim ederken belirttikleri "imkânla birlikte hudûs" görüşünü temsil eden düşünürlerden biri olmuştur. Bu görüşün ayrıntılı bir tahlili için bk. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 145-149; İlgili bölümde Öztürk, Arabî'nin görüşünü "imkânla birlikte hudûs" şeklinde sunmuştur. Ancak müellifin görüşleri dikkate alındığında "hudûs şartıyla imkân" görüşünü benimsemesinin olanaklı olduğu da eklenmelidir.

II. BÖLÜM
MÜESSİRE İHTİYACIN İLLETİ MESELESİ

Hâdis veya mümkün bir varlığı tasavvur ettiğimizde ve onun varlıktaki hâliyle birlikte var oluş aşamalarını göz önüne getirdiğimizde onun bir var ediciye ihtiyaç duymasında kuşku yoktur. Zira bir şeyin kendi kendine meydana gelmesinin imkânsızlığı bedihî yargılarımızdandır. Ancak söz konusu hâdis/mümkün varlığın kendisini meydana getiren fâil ile olan ilişkisinin hangi yönden gerçekleştiğini sorgulamak aynı açıklıkta değildir. Fâil ile olan ilişkide ve fâile ihtiyacın illetini tespit etme noktasında mümkün varlığın sahip olduğu sırf imkân hâli bize bir ihtiyacın bulunduğunu göstermekte midir? Yahut imkân durumunu düşünmeksizin bir nesnenin sırf hâdis olduğunu tasavvur ettiğimizde müessire ihtiyaç duyma yönünün yalnızca hudûs olduğunu söyleyebilir miyiz? Yahut söz konusu varlığı düşündüğümüzde imkânla birlikte hudûsun da illet olması mümkün müdür? Yahut ne sırf imkân ne de sırf hudûsu değil de bir varlığın hâdis olma şartıyla birlikte ihtiyacının illetinin imkân olduğunu söyleyebilir miyiz? Açık bir şekilde ilk olarak Kādî Abdülcebbâr'ın çeşitli eserlerinde tartışıldığını gördüğümüz bu problemin daha öncesinde Sünnî kelâmcılar tarafından ele alınıp alınmadığı hususu net değildir. Daha öncesinde mutlak ifadelerle mütekaddim kelâmcılara atfedilen hudûs görüşü öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın kelâmcıların görüşlerini aktarım biçimiyle Râzî'nin, eserin müessirden bağımsız bir biçimde devamlılığı meselesinde arazlar üzerinden kelâmcıları kurtarma/savunma girişimi Seyyid Şerîf Cürcânî tarafından bir araya getirilmiş ve müessire ihtiyacın illeti meselesi, arazların bâkī olamayacağı prensibiyle birlikte takrir edilmiştir.[191]

Müessire ihtiyacın illeti problemi, Allah'ın varlığına yönelik istidlâl biçimleri olan hudûs ve imkân teorilerinin alt başlıklarından biridir. Dolayısıyla bu problemin ortaya çıkış süreci, hudûs ile başlayıp imkân deliliyle devam eden istidlâl biçimleriyle yakından ilişkilidir. Mütekaddim kelâmcılar Allah'ın varlığına istidlâlde bulunurken

[191] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. ve nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/51; Mihirig ise arazların bâkī olamamasıyla müessire ihtiyacın illeti problemi arasında ilişki kuran ilk ismin Teftâzânî olabileceğini ancak sonraki ulemânın bu konudaki görüşlerini belirleyen ilk ismin Cürcânî olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Teftâzânî meseleyi incelerken İbn Sînâ tarafından kelâmcılara nispet edilen "onlara göre Allah yok olsa da âlemin varlığı devam edebilir" sözünü nispet etmeksizin görüşlerini açıklamıştır. Bk. Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1236-1237.

özellikle Cüveynî'ye kadar gelişen süreçte ağırlıklı olarak hudûs delilini kullanmış, sonraki dönemlerde hudûs argümanı çeşitli yönlerden savunulmaya devam etmekle birlikte ağırlıklı olarak yerini imkân teorisine bırakmıştır. Kelâmcılar için her ne kadar mümkün ile muhdes benzer anlamlar taşısa da öyle görünüyor ki hudûs fikrinin temellerini oluşturan cevherin; yalnızca bir hayyize sahip olarak dış dünyada boyutsuz bir şekilde bulunması, akabinde boyutsuz cevherlerin bir araya gelerek cismin kuruluşunu sağlaması, cevherlerin temas etmeksizin yan yana gelerek cismin birliğini sağlaması, cevher için bilkuvve ve bilfiil bölünmenin belirli bir noktada sona ermesi ve arazların varlığıyla cevher arasındaki ilişkinin açıklanmasını gerektiren ispat yöntemi, yerini mevcut olması bakımından mevcûdun taksim edilerek vâcip, mümkün ve imkânsız varlık türleri üzerinden yaratıcının ispatını hedefleyen imkân teorisine bırakmıştır. Nitekim Îcî ve Seyyid Şerîf Cürcânî de Allah'ın varlığına yönelik istidlâl çeşitlerinin analiz edildiği bölümde, filozofların imkân delilini, hudûsa yöneltilen birçok itirazı ortadan kaldıran bir argüman olarak takdim etmiştir.[192] Dolayısıyla ihtiyacın illetinde hudûs yerine imkânın dikkate alınması, isbât-ı vâcib argümanlarının değişim süreciyle de yakından alakalıdır.

Müessire ihtiyacın illeti problemi ele alınırken genelde dört yaklaşımdan bahsedilmiştir; (i) Müessire ihtiyacın illetini hudûs kabul edenler (mütekaddim kelâmcılar), (ii) Müessire ihtiyacın illetini imkân kabul edenler (filozoflar ve muhakkik/müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğu),[193] (iii) Müessire ihtiyacın illetini imkânla birlikte hudûs kabul edenler (İbnü't-Tilimsânî ve Alâeddin el-Arabî, bir yönüyle de Bâkıllânî ve Cüveynî bu ve sonraki görüşün temsilcileri arasında sayılabilir), (iv) Müessire ihtiyacın illetini hudûs şartıyla imkân kabul edenler.[194] Bu dört yaklaşımdan ilk ikisinin savunucularına açıkça yer verilirken son iki yaklaşımın temsilcileri kaynaklarda yeterince zikredilmemiştir. Bununla birlikte dönemsel olarak bakıldığında; sırf imkân

[192] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. ve nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/15; Ancak mezkûr problemlerin zikredilmesi, müteahhir kelâmcıların cevher araz teorisinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda imkân teorisi, hem hudûs teorisine zemin hazırlayacak şekilde kullanılmış hem de yaratıcının ispatında kullanılan önemli bir argüman hâline gelmiştir. Dolayısıyla imkânı kabul etmek, kelâmcıları teorik fizik bağlamında filozofların benimsediği madde sûretçi bir anlayışa mutlak olarak sevk etmemiştir diyebiliriz.

[193] Müteahhir dönem âlimlerinden olmakla birlikte Sadrüşşerîa mütekaddim kelâmcıların bu hususta ki anlayışını devam ettirmiş ve ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu savunmuştur. Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 141 vd.

[194] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 158.

görüşünü filozoflar ve müteahhir kelâmcılara hasrettiğimizde, diğer üç yaklaşımın mütekaddim ve onları takip eden bazı müteahhir kelâmcılara nispet edildiğini anlamak zor değildir.

İhtiyacın illeti noktasında imkân fikrini kabul etmek, kelâmcılar için birtakım riskleri de beraberinde getirmiştir. Zira müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmak, hâdisin varlığını yokluk önceleyeceği ve müessirle eser arasında bir boşluğu öngördüğü için âlemin de zamansal bir sonralıkla meydana gelmesini zorunlu olarak gerektirmektedir. Ancak ihtiyacın sebebini imkân kılmak aynı sonucu zorunlu kılmamaktadır. Zira zâtı gereği düşünüldüğünde varlık ve yokluğa eşit mesabede bulunan mümkün, mümkün olmasına rağmen zamansal olarak kendisini var eden müessirle beraber bulunabilir. Kelâmcılar için imkân fikrinin beraberinde getirdiği ve âlemin kıdemini de gerektiren asıl unsur diyebileceğimiz problem ise eserin müessirle ilişkisinin müessirin iradesine değil, zâtının zorunluluğuna dayalı bir hâlde gerçekleşmesine kapı aralamasıdır. Zira filozoflara göre mâhiyetlerin yaratılmadığı ve imkânın da mâhiyetin bir gereği olduğu düşünüldüğünde ihtiyacın illetinin imkân olması, -illetle ma‘lûlün birlikte oluşu düşünüldüğünde- beraberinde ma‘lûlü olan ihtiyacın da gerçekleştiği anlamına gelecektir. Bu durumda mümkün, şayet maddî ise maddenin isti‘dâdı tamamlandığında belirli bir sûrette varlık kazanacak, maddî olmayanlar ise bir silsile hâlinde doğrudan müessir tarafından var edilecektir. Dolayısıyla ilk akıldan maddî varlıkların ortaya çıktığı aşamaya kadar zorunlu varlık dışındaki her bir varlık türü zâtı gereği imkânla nitelendiği ve ma‘lûlün de illetinden geri kalması düşünülemeyeceği için bu durum mümkünlerin kıdemi problemine yol açacaktır. Ancak hudûs fikrini benimsemek, varlığın yokluk tarafından öncelenmesi anlamını taşıdığı için zorunlu nedensellik fikrini ortadan kaldırarak müessirin tercih edebilen (*muhtâr*) iradesini devreye sokacak, bunun bir neticesi olarak ise âlemin hâdis olduğu fikrini beraberinde getirecektir. Müessire ihtiyacın illetini imkân kılan müteahhir kelâmcılar yukarıda zikredilen risklerden kaçınabilmek için birtakım çözüm yollarına başvurmuşlardır. İmkân fikrini kabul etmenin *mûcib bi'z-zât* ve âlemin kıdemi sonuçlarını zorunlu olarak gerektirmeyeceğini düşünen kelâmcılar için çözüm noktalarından biri, imkân kavramını ele aldığımız bölümde değindiğimiz

üzere imkânın ademî olduğunu veya mümkün varlık düşünüldüğünde aklın bu mümkünden hareketle bir imkânı takdîr ettiği üzerine dayanmaktadır.[195]

Meseleyi ele alırken ikinci bölümün birinci kısmında müessire ihtiyacın illeti problemine temelde verilen iki cevaptan biri olarak hudûs, ilk olarak problemin tartışma zeminini oluşturduğunu düşündüğümüz Kādî Abdülcebbâr özelinde mütekaddim kelâmcılar üzerinden incelenecek, sonrasında müteahhir düşünürlerin konuyla ilgili eleştirilerine ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Akabinde müteahhir dönemin genel anlatısına karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkan güncel bir makaleye değinilecek, konu hakkında yazarın iddiaları incelenecektir. İkinci bölümün ikinci kısmında ise ihtiyacın illetini imkân kabul edenlerin görüşleri, filozoflar nezdinde ilk olarak İbn Sînâ eliyle sistematik hâle geldiği için onun ortaya koyduğu eleştiriler dikkate alınarak serdedilecek, bununla birlikte müteahhir kelâmcı/filozofların imkâna yöneltilen eleştirilere cevapları ve konuyla ilgili mülahazaları ele alınarak sonuç bölümüne geçilecektir.

2.1. İlletin Hudûs Olduğunu Savunanların Delilleri

2.1.1. Eserin Yalnızca Yokluktan Varlığa Çıkışında Müessire İhtiyaç Duyması Argümanı ve Eleştiriler

Ma‘dûmun şey’iyyetini savunan Mu‘tezilî âlimlerin henüz bir mümkünün varlığa çıkmadan önce Allah’ın bir tesiri olmaksızın imkânı zâtları gereği taşıdıklarını, zâtlarının, şeyliklerinin ve dahi birtakım sıfatların Allah'tan bağımsız bir şekilde sübût hâlinde bulunduğunu savundukları aktarılmıştı. Bu görüşün bir sonucu olarak Allah’ın tesirinin

[195] Bir başka çözüm yolu ise Tanrıbilir’in de ifadesiyle Semerkandî’nin fail illeti imkân, gāî illeti ise hudûs kılmasında karşımıza çıkar. Bu durumda devamlılık hâlindeki eserin ihtiyaç sebebi olan imkân devam edecek, aynı zamanda müessirden etkilenen mümkün varlık, varlığının her bir aşamasında hâdis olacaktır. Bk. Tanrıbilir, “Şemseddin es-Semerkandî’de Sürekli Yaratma Eleştirisi”, 710, 712; Bu tespitle birlikte, Öztürk'ün, ispat-ı vâcib meselesinde hudûsa ek olarak imkân delilinin kullanılmaya başlanmasına bir sebep olarak sunduğu: filozoflar ve kelâmcıların ihtiyacın illetini yalnızca hudûs veya yalnızca imkân kılmanın gerektirdiği birtakım problemleri aşmak için hudûsla birlikte imkân veya hudûs şartıyla imkân görüşüne ağırlık verdikleri söyleminin doğru olmadığı da anlaşılmış olur. Zira daha sonraki bölümlerde de görüleceği üzere filozoflar ve müteahhir kelâmcıların ihtiyacın illeti meselesinde ağırlıklı olarak benimsedikleri görüş yalnızca imkân görüşüdür. Bununla birlikte müteahhir kelâmcılar, filozofların benimsedikleri âlemin kıdemi ve *mûcib bi'z-zât* anlayışı gibi bazı problemleri aşmak için, açıklamada belirttiğimiz üzere imkânın filozoflarda olduğundan farklı bir tarzda çözümlenmesine odaklanmışlardır. Öztürk'ün değerlendirmesi için bk. Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*, 145-146.

ancak söz konusu sübût hâlindeki ma‘dûmları varlığa getirme noktasında olabileceğine kāil oldukları ve bu sebeple ihtiyacın illetini hudûs kıldıklarına değinmiştik. Mevcut literatür göz önüne alındığında ilk dönem kelâm eserlerinde hudûs kavramının sistematik bir şekilde ihtiyacın illeti olarak kullanımı ilk kez Kādî Abdülcebbâr'da karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz Kādî, *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* gibi hacimli ve sistematik eserleriyle ve *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* adlı muhtasar eseriyle birlikte Mu‘tezile mezhebinin görüşlerinin aktarılmasında en önemli kaynaklardan biridir. Hudûsun illet olarak kullanımının Kādî'dan önceki dönemlere uzanması ihtimal dâhilinde ise de biz eldeki kaynaklar göz önüne alındığında bu kavramsallaştırmanın ve konu hâline getirilişinin ilk kez onun tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Kâdı Abdülcebbâr, müessire ihtiyacın illeti problemini birden fazla eserinde ele almıştır.

*el-Muğnî***,** *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* isimli eserlerinde cisimlerin hâdis oluşunu diğer kelâmcılarda olduğu gibi arazların hudûsu üzerinden ortaya koyan Kādî, arazların ve cisimlerin hâdis olmaları üzerinden, onları var edecek bir muhdise/fâile nasıl ihtiyaç duyduğu sorusunu ele almaktadır.[196] Ona göre bu ilişki şâhit âlemden hareketle bizimle fiillerimiz arasındaki ilişkiden yola çıkarak ispatlanabilir. Zira kişi öncelikle insan fiillerinin/tasarruflarının sonradan olduğunun ispatını, sonrasında ise bu fiillerin bizim tarafımızdan var edildiğini bilmelidir. Kādî Abdülcebbâr "tasarruflarımız bize ihtiyaç duymaktadır" sözündeki ihtiyacın: "kendisinde etkimizin bulunduğu durumlarımızdan biri"[197] anlamında olduğunu belirtir. Fiillerin bize ait oluşunun delilinin ise oturmamız, kalkmamız, yaklaşmamız ve uzaklaşmamızın bize ait olan irade, ilim ve arzuyla gerçekleşmesi olduğunu ifade eder.[198]

Kādî, hâdis olan fiillerimizin sırf muhdes olmaları cihetinden bir fâile ihtiyacından bahsetmektedir ki bu nokta konumuz açısından önemlidir. Zira o, muhdisin ispatında hudûs dışında herhangi bir kavrama yer vermez. Dolayısıyla fiillerimizin, meydana geldiğinde sırf meydana gelme cihetiyle fâiline işaret ettiği gibi cisimler ve sair arazlar da meydana geldiklerinde bir muhdise ihtiyaç duymaktadırlar. Zira illette ortaklık

[196] Kādî Abdülcebbâr, "*el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*", 207; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/193.
[197] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/193.
[198] Kādî Abdülcebbâr, "*el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*", 207; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/195.

hükümde ortaklığı gerektirir. Sonrasında Kādî, bu muhdisin bizden farklı bir varlık olması gerektiğini belirterek kadîm olan Allah'ın varlığına işaret etmektedir.[199]

Kādî Abdülcebbâr fâile ihtiyacın sebebi meselesini biraz daha derinleştirerek, fiilleri bizim ihdâs ettiğimize ve sırf muhdes olmaları cihetinden bir fâile ihtiyaç duymalarına yönelik istidlâl faaliyetine girişmektedir. Ona göre yazı; hâlihazırdaki varlığında ve henüz meydana gelmeden önceki vakitlerde bir kâtibe ihtiyaç duymamaktadır.[200] Aksine yazı, ancak meydana gelme esnasında kâtibe ihtiyaç duymaktadır. Zira kâtibin kastı ve bilgisi olmaksızın yazının meydana gelmesi mümkün değildir. Bu tarz bir örnekten yola çıkarak Kādî, yazının ve sair fiillerimizin meydana gelmeden önce veya meydana geldikten sonra değil, sırf meydana gelmeleri (yani yokluktan varlığa çıkışı) açısından fâile ihtiyaç duyduklarını ifade eder.[201]

Hâdis varlıkların yalnızca hudûs anında müessire ihtiyaç duyduğu ve dolayısıyla ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu yazı-kâtip ilişkisinden yola çıkarak ispatlamaya çalışan Kādî, aynı argümanı bir diğer eserinde varlığa dair üç durumdan hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre hâdis tasarruflarımız bize şu üç durumdan birinde ihtiyaç duyabilir; (i) ya varlığının devamlılığı için, (ii) ya yokluğunun devamlılığı için, (iii) ya da varlığının yenilenmesi/ortaya çıkışı için. İlk iki ihtimalin geçersiz olduğunu düşünen müellif yalnızca son şıkkın doğru olabileceğini ortaya koyar ki bu da onun savunduğu hudûs görüşüdür.[202]

Argümanı değerlendirecek olursak, ilk şıkkın geçersiz olması, daha sonra müteahhir kelâmcıların da ele alıp tartışacağı üzere temelde *tahsîlü'l-hâsıl* prensibine dayanır ki o, zaten varlığını devam ettiren bir varlığın var olmak için herhangi bir fâile ihtiyaç duymayacağı, aksi takdirde var olan şeyin yeniden meydana getirileceği problemidir. Ancak müellifin ifadesiyle bizim tarafımızdan ortaya çıkan bir fiil, biz hem kādir hem de hayat sahibi olmaktan çıksak bile varlığını devam ettirebiliyorsa bunun için bir fâile ihtiyaç duymayacaktır. Binayı inşâ eden ustanın ölmesine rağmen binanın var olmaya devam etmesi buna örnek olarak verilebilir.

---

[199] Kādî Abdülcebbâr, "*el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*", 207; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/155.
[200] İbarede "kitap" geçmekle birlikte müellifin kastını dikkate alarak yazı olarak çevirdik. Zira kâtibin fiili yazının ortaya çıkışındadır.
[201] Kādî Abdülcebbâr, "*el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*", 207.
[202] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/195.

İkinci şıkkın geçersizliği ise ilk şıkka benzer şekilde, yok olan bir şeyin yokluğunu devam ettirmesi için herhangi bir fâile ihtiyaç duymayacağına dayanmaktadır. Çünkü yok olan bir fiilin devamlılık için tesire ihtiyacı yoktur.[203]

Geriye son şık kalmaktadır ki, o da fiillerin varlığının sürekli yenilenmeye konu olmasıdır. İşte fiiller bize bu noktada, yani varlığa gelişleri durumunda ihtiyaç duymaktadır. Kādî Abdülcebbâr, her ne kadar verdiği örneklerde fiillerin hudûsunu değerlendirmiş olsa da ona göre varlığa gelme sebebi bakımından cisimlerin de fiillerden herhangi bir farkı yoktur. Zira fiil ve cisim, varlığa gelmeleri ve bir muhdise ihtiyaç duymaları bakımından eşittir. Dolayısıyla ihtiyaç duyma sebepleri de eşit olacaktır ki bu da fâile olan ihtiyacın illetinin her ikisinde de hudûs olduğunu göstermektedir.[204]

Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr'a göre bir fiilin taşıdığı niteliklerden kādir ile ilişki kurulabilecek nokta yalnızca hudûstur. Yani bir şeyin yokluktan varlığa çıkışıdır. Fiilin muhkem, hasen veya kabîh ve emir veya nehiy olması gibi sair nitelikleri ise hudûsa tâbi olarak ortaya çıkar.[205] Mu‘tezilî âlimlerin ma‘dûmun şey'iyyetini ve adem hâlinde zâtların birtakım sıfatları taşıyabileceklerini savundukları önceki bölümlerde aktarılmıştı. Ancak Kādî'nın bu konudaki ifadeleriyle ma‘dûmun şey'iyyetini bir arada düşündüğümüzde ona göre fâile nispet edilebilecek tek şeyin ihdâs olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Onun “fâille ilişki kurulacak nokta yalnızca hudûstur” demesinin sebebi hudûsun, bizzat öncelikli olarak bizi fâille buluşturan olgu olmasından dolayıdır. Zira örneğin Kādî, hüsün ve kubuh meselesinde her ne kadar aklın yararlı ve yararsız olan şeyleri aklen bilmesinin imkânını savunsa da muayyen fiiller hususunda vücûh teorisini benimseyerek bir nevi göreceliliği kabul etmiş olmaktadır. Ona göre muayyen bir fiil zâtı gereği hasen veya kabîh değildir, kendisinde ortaya çıkan bir vecihten dolayı hasen veya kabîh olur. Zira puta secde etmekle Allah'a secde etmek aynı fiille gerçekleştirilir. Birincisi kişiyi şirke sokarken ikincisi Allah'a yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla fiil, bağlamına ve sonuçlarına göre farklı nitelemeler kazanabilmektedir.[206] Muayyen bir fiil Kādî'ya göre sahip olduğu vecihlerden dolayı hasen veya kabîh oluyor ve bu vecihler de

[203] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/195; Zira yokluğa tesirde bulunulamaz. Cüveynî bu durumu açıklarken: "şey olmayana güç yetirmekle" "bir şeye güç yetirememenin" aynı şeyi ifade ettiğini belirtir. Zira her ikisi de yokluk hâlidir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 196.
[204] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/195.
[205] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/64, 66.
[206] Orhan Şener Koloğlu, *Kadı Abdülcebbâr’da Adalet Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 59.

fiilin zâtından kaynaklanmıyorsa geriye bu vecihleri ona kazandıranın ancak fâil olduğu ihtimali kalır. Konumuzla bağlantısını kurmak için Kādî'nın müessire muhtaçlığın sair vasıflarda değil de hudûs noktasında olduğunu belirtmesine karşı ona yöneltilen şu eleştiriyi dikkate alalım: "Bu [söylediğiniz] sizin kitaplarınızda tekrarlanan şu [ifadelerle] çelişir; hasen, fâil ile hasen, kabîh [de fâil ile kabîh] olabilir, iyi de fâil ile iyi olabilir, aynı şekilde durum, sayılması uzun olan birçok şey için böyledir."[207] İtirazda, fiilin fâile göre değişkenliğinden hareketle fâilin etkisinin yalnızca hudûs noktasında olmadığına dikkat çekilmiştir. Kādî ise, fâille gerçekleşmesi mümkün hususlarla fâile bağlı olamayacak hususları birbirinden ayırmış, siyahlık gibi cins olan şeylerin bir fâille gerçekleşemeyeceğini ifade etmiştir.[208] Ancak Kādî'ya göre bu itirazla kendi görüşü arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü o, hudûsla birlikte birtakım sıfatların hudûsa tâbi olarak fâille gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Zira bir fâili düşündüğümüzde onun âlim olması bakımından fâil olmasıyla, kādir olması bakımından fâil olması arasında hâl farklılığı vardır. Ancak Kādî'nın bu noktada fâil için kādir olmaklığı diğer hâllerine (âlim, mürîd vb.) kıyasla zamansal olmasa da zâtî olarak ve önem sıralaması bakımından öne aldığını ifade etmek gerekir. Zira bir şeyin muhkem, tahsis edilmiş olması gibi özellikler ancak hudûsla birlikte ve hudûsa tâbi olarak, aynı zamanda fâilin kādir olmasına zâid olarak meydana gelir. Çünkü bir şey var olduğu zaman ancak muhkem olabilir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr bu hususta herhangi bir çelişkinin olmadığını kendi hüsün-kubuh teorisine de uygun bir şekilde açıklamış, hudûsa tâbi sıfatların fâile bağlı olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğunu zikrederek "kādirden fiilin ancak ihdâsı mümkündür" sözüyle çelişmeyeceğini ortaya koymuştur.[209]

Kādî Abdülcebbâr'ın müessire muhtaçlığın illetini tespit etmede şâhit âlemden hareketle istidlâlde bulunduğunu söyleyebiliriz. Açıklamalarından da anlaşılacağı üzere tamamen sağ duyuya dayalı olarak istidlâlde bulunan Mu'tezilî kelâmcı, mevcut bir nesnenin var oluş aşamalarını incelediğimizde fâile ihtiyaç duyulan tek noktanın varlığa geliş durumu yani hudûs olduğunu belirtir. Kādî'nın bir nesneyi tasavvur ederken imkânı dikkate almadığını söylemek mümkün değildir. Zira imkânsızlar Mu'tezile'ye göre varlığın bir üst kategorisi olan sübût hâlinde dahi bulunamamaktadırlar. Öyleyse Kādî'ya

[207] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/63.
[208] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/66.
[209] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/63, 66.

şu iki soru yöneltilebilir: Niçin bir şeyin mümkün olmaması durumunda asla varlığa gelemeyeceğini kabul ettiğin hâlde müessire ihtiyacın sebebini imkân değil de hudûs kıldın? Bir şeyin hâdis olabilmesi için öncelikle mümkün olması gerekmez mi? Muhtemelen Kādî dâhil bütün kelâmcılar ikinci soruya evet cevabını vereceklerdir. Ancak Kādî'nın ihtiyacı tanımlarken ifade ettiği "kendisinde etkimizin bulunduğu durumlarımızdan biri" açıklamasına dikkat etmek gerekir. Onun ihtiyaç tanımı müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmasının sebebini de göstermektedir. Kādî, bir nesnenin kendinde taşıdığı hâli düşünmekten çok onun varlığa çıkma noktasında fâil ile olan ilişkisine odaklanmıştır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere nesnenin kendi zâtında taşıdığı bazı durumlar fâilin etkisinden bağımsız olarak bulunmaktadır. İmkân da bu durumlardan biridir ve iliştiği mümkünü sâbit kılar. Dolayısıyla mümkün varlık zaten fâilin etkisinden bağımsız olarak sübût hâlinde bulunduğu için ihtiyacın illeti olabilecek bir konumda değildir. Ayrıca imkân durumunda olan bir şeyin meydana gelip gelmemesi zorunlu da değildir. Öyleyse bize fâil ile ilişki kurduracak tek seçenek hudûs olmaktadır ki bundan dolayı ihtiyaç sebebi ona göre hudûstur.

Bu durumu destekleyen bir başka husus ise yine Kādî'nın Ebû Hâşim'e referansla aktardığı amaç-istek ilişkisidir. Buna göre bir şeyin amaç edinilmesi onun istenilebilir olmasının bir sonucudur. Şayet bir şeyin istenilmesi mümkün değilse onun amaç edinilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu durumda amacın isteğe ilişmesinin (*hulûl*) sebebi o şeyin istenilebilir olmasıdır. Aynı şekilde kādir zâtın bir sıfata güç yetirebilmesi ancak bir fiil mümkün olduğunda söz konusu olur ki bu imkân durumu o şeyi makdûr kılar. Fiil imkânsız olduğunda ise makdûr olması imkânsız olur.[210] Görüldüğü üzere bir şeyin var olabilmesinin ilk şartı onun kendinde mümkün oluşudur. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Kādî, nesnelerin kendindeki hâlinden ziyade fâille ilişkisine odaklandığı için bu noktada fâil olan kādirin güç yetirdiği sıfatı hudûs olarak ifade etmiştir. Müessire ihtiyacın illetini hudûs gören mütekaddim kelâmcıların argümanları kendi eserlerinde bu şekilde aktarılmıştır. Şimdi müteahhir dönem düşünürlerinin konuyla ilgili takrirlerine ve tahkiklerine geçebiliriz.

Müteahhir düşünürlere göre ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcılar; ihtiyacın illetini hudûs görenler, hudûsla birlikte imkân görenler ve hudûs şartıyla imkân

[210] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/68-69.

görenler[211] olmak üzere üç gruptur. Düşünürler hudûsu savunan kelâmcıların argümanlarını veya kimler olduklarını yeterince zikretmemiş, genellikle pozisyonları aktardıktan sonra hudûsun ihtiyacın illeti olamayacağını ispata girişmişlerdir. Bu bağlamda müteahhir düşünürlerin çoğunluğu ihtiyacın illetini imkân kılmıştır. Onların ihtiyacın illeti hakkındaki görüşleri ise hiç şüphesiz Fahreddin er-Râzî'nin konu hakkındaki açıklamaları etrafında şekillenmiştir. Zira Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın *Metafizik*, *el-İşârât ve't-tenbîhât, Kitâbu't-Ta'lîkât* ve *en-Necât* gibi bazı eserlerinde ele aldığı bu meseleyi gerek İbn Sînâ'nın eserine yazdığı şerhte gerekse diğer eserlerinde bir konu başlığı hâline getirerek tartışmış, nihayetinde İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerini haklı bularak ihtiyacın illetini imkân kılmıştır.[212] Dolayısıyla müessire ihtiyacın illeti problemini müteahhir düşünürler çerçevesinde incelerken, kendisinden sonraki düşünürlerin meseleyi işleyiş tarzını belirlediği için Fahreddin er-Râzî bağlamında ele almak yerinde olacaktır.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserine yazdığı şerhte söz konusu tartışmayı "muhdesin fâile ihtiyacı" ve "muhdesin fâile ihtiyacının illeti" olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Birinci durumda "muhdesin fâile hangi durumlarda ihtiyaç duyacağını" ihtimaller hâlinde sıralayan Râzî, bu ihtimalleri; (i) Önceki yokluğunda, (ii) Meydana gelen varlığında ve (iii) Yoklukla öncelenmesinde şeklinde üç kısma ayırmaktadır.

İlk seçeneği sırf yokluk hâli olması ve müessirin yoklukta herhangi bir tesirinin olamayacağı düşüncesiyle bâtıl görmüştür.

Üçüncü seçeneği de geçersiz sayan Râzî, bu geçersizliği "yoklukla öncelenmeyi" muhdeste zorunlu bir şekilde meydana gelen bir niteliği olmasına bağlamıştır. Zira muhdesin ortaya çıkmasıyla muhdes ortaya çıktıktan sonra meydana gelen nitelik arasında sıfat-mevsûf ilişkisi vardır. Yoklukla öncelenmiş olmak muhdesle birlikte meydana gelen bir nitelik olduğu için fâilin tesirine konu olacak durumda değildir. Râzî bu noktada İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu gibi muhdesin varlığının zorunluluğunu

[211] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 158.

[212] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,*2/385 vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/218, 230; Râzî, *el-Muhassal*, 70; Fahreddin Râzî, *Kelâm İlminin Esasları: Me'âlimü usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 59-61; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/46; Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 246 vd; Râzî ihtiyacın illetini imkân görmekle birlikte bazı noktalarda İbn Sînâ'ya eleştiriler de yöneltmiştir. Bu eleştirilere İbn Sînâ'nın konu hakkındaki açıklamalarını ele alırken değineceğiz.

nefyetmiş, muhdes meydana geldikten sonra onda -meydana gelen varlığa tabi olarak- hudûs niteliğinin ortaya çıkmasını zorunlu görmüştür.[213] Diğer eserlerinde de benzerini ifade ettiği üzere Râzî hudûsun, muhdesin zorunlu bir niteliği olduğunu ispat ettikten sonra onun birkaç mertebe sonra gelmesi gerektiğine dayanarak müessire ihtiyacın illeti olma ihtimalini geçersiz görmüştür.[214] Bu durumda geriye son şık yani muhdesin meydana gelen varlığı ihtimali kalmıştır.[215]

Tablo 1: Muhdesin Faile İhtiyaç Duyma İhtimali Bulunan Durumlar



Râzî ilk durumu bu şekilde açıkladıktan sonra ikinci durumda "muhdesin fâile ihtiyacının illeti" olabilecek ihtimalleri yukarıdaki taksimi yaparak açıklamış ve yine benzer gerekçelerle şıkları eleme yoluna başvurmuştur. Buna göre hudûs ihtiyacın illeti olamaz. Zira hudûs, îcâda ihtiyaç duyan varlığa muhtaç bir keyfiyettir. Yani hâdisin varlığı mevcut olabilmek için îcâda, hudûs sıfatı ise var olabilmek için söz konusu hâdis varlığın meydana gelmesine ihtiyaç duymaktadır. Zira sıfat [*hudûs*], mevsûf [*muhdes*] olmaksızın meydana gelemez. Akabinde söz konusu muhdes varlık, mûcide ihtiyaç

[213] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/391.
[214] Örnek için bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 59-61; Hudûsu yalnızca hâdisin bir sıfatı olarak gördüğü bu görüş ve onun gerektirdiği neticeler, "illetin imkân olduğunu savunanların delilleri" bölümünde detaylıca ele alınacaktır.
[215] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/391.

duyması bakımından ihtiyaca muhtaçtır. Yani muhdes varlık, varlığa gelebilmek için mûcide ihtiyaç duyacaktır. Muhdesin mûcide ihtiyacının ise bir illeti olması gerekir. Sonuç olarak müessire ihtiyacın illetini doğrudan hudûs kılmamız durumunda, bir şeyin kendisinden birkaç mertebe sonra gelmesi gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır. Dolayısıyla henüz muhdes varlığın geriye dönük var olma şartları tamamlanmadan onun bir sıfatı olan hudûsu illet kılmak, hudûsu kendisinden birkaç mertebe ileriye taşımak anlamına gelir. Râzî bu delilin her ne kadar İbn Sînâ tarafından zikredilmese de talep edilen sonucun elde edilebilmesi için zorunlu olduğunu belirtmektedir.[216]

Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî, yukarıda Kādî Abdülcebbâr üzerinden aktardığımız ihtiyacın illetine dair argümanları İbn Sînâ'nın sonraki bölümlerde değineceğimiz açıklamaları üzerinden takrir etmiş, onun, hudûsun varlığın bir niteliği olduğu ve ihtiyacın illeti olması durumunda kendisinden birkaç mertebe sonra gelmesi gerekeceğine yönelik açıklamaları sonraki düşünürlerin konuyu benzer tarzda ele almalarına zemin hazırlamıştır.[217]

Müteahhir dönemin bir başka düşünürü olan Şemseddin es-Semerkandî de ihtiyacın illeti meselesinde Râzî'nin görüşünü benimsemiş, hudûsun ihtiyacın illeti olması durumunda ma'lûlü olan ihtiyaçtan önce bulunması gerekeceğini belirterek söz konusu görüşün çelişkili olduğunu ifade etmiştir. Zira sebep, sebepliden önce gelir.[218] Râzî'nin yukarıdaki takririni de değerlendiren Semerkandî, illete olan ihtiyacı hudûs kabul eden kelâmcıların şöyle bir itirazda bulunabileceğini aktarır: "Biz hudûsun, varlığın yoklukla öncelenmesi olduğunu kabul etmiyoruz. Tam aksine hudûs yokluktan varlığa çıkıştır. Şayet dediğinizi kabul etsek bile ihtiyaç duyanın bu mana olduğunu söyleriz." Semerkandî bu itirazın: "Bu anlamdaki hudûs, başkasına ihtiyaçtan sonra gelen fâilin tesirinden sonradır" şeklindeki takrirle ortadan kalkabileceğini vurgular. Dolayısıyla Semerkandî, hudûs ister "varlığın yoklukla öncelenmesi" şeklinde isterse de "yokluktan varlığa çıkışı" olarak tanımlansın her hâlükârda fâilin tesirinden ve onun da başkasına duyulan ihtiyaçtan sonra geleceğini aktarır.[219]

---

[216] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/391; Râzî'nin bu argümanı ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

[217] Örnek için bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 58; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/156.

[218] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 158-159.

[219] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 159-160; Benzer bir cevap İsfahânî tarafından verilmiş, bununla birlikte hudûsun: "yokluktan varlığa çıkış" şeklinde tanımlandığında varlığın bir sıfatı olmayacağı, zira

Müteahhir kelâmcıların çoğunluğunun müessire ihtiyacın illeti meselesinde Râzî'yi takip ederek yalnızca imkân görüşünü savunduklarını aktarmıştık. Ancak bu hususta imkân fikrine karşı çıkarak hudûsu savunan bazı müteahhir kelâmcıların da olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Mâtürîdî kelâmcılarından Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), *Ta'dîlü'l-ulûm* ve üzerine yazdığı şerh olan *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*'da filozoflara ve Fahreddin er-Râzî ile takipçilerine karşı çıkarak müessire muhtaç kılan illetin hudûs olduğunu savunmuştur.[220] Dolayısıyla onun müteahhir dönemin genel kanaatine aykırı olan bu görüşünü incelemekte yarar vardır.[221]

Sadrüşşerîa öncelikle hâdis bir varlığın bazı zamanlarda yok olup bazı zamanlarda var olmasının herhangi bir fâil/müreccih olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsızlığına vurgu yaparak, esasen iki taraf arasında müsellem olan bir olguya dikkat çekmektedir. Zira bu durum bir şeyin kendi kendine varlığa veya yokluğa sahip olması (*rüchân/tereccüh bilâ müreccih*) gibi imkânsız bir sonuca yol açacaktır. Akabinde hâdis olan varlıkla kendisini meydana getiren varlık arasında bir ilişkinin (*illiyyet*) bulunması gerektiğini belirten düşünür, hudûsun sebebinin ihtiyaç olmasını ve ihtiyaç ile hudûsun birlikte imkânın ma'lûlü olması seçeneklerini geçersiz görmektedir. Buna göre hâdis bir varlık ihtiyaçla ma'lûl olduğu için gerçekleşmediği gibi imkân olduğu için ihtiyaç sahibi veya hâdis oluyor da değildir. Zira imkân, hudûstan daha genel olduğu için hudûsun illeti olabilecek durumda değildir. Bu durumda geriye imkânın aracılığı olmaksızın hudûsun ihtiyacın illeti olması seçeneği kalmıştır.[222]

Sadrüşşerîa, sonraki bölümlerde de ele alacağımız üzere imkân taraftarlarının ileri sürdüğü: "hudûs, yalnızca varlığın bir keyfiyetidir, dolayısıyla mümkünün var olma ihtiyacı hudûstan önce gerçekleşir" itirazlarına karşı çıkarak ihtiyacın hudûsun illeti olamayacağını, dolayısıyla ihtiyacın hudûstan önce gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtir. Zira akıl, bir şeyin muhtaç oluşuna o şey meydana geldiği zaman "bu şey ancak birinin var etmesiyle meydana gelmiştir" şeklinde hükmeder. İhtiyaçla hudûsun

---

bu durumda varlıktan önce olması gerekeceği itirazına karşı bu görüşün, varlık ve yokluk arasında bir vasıtayı ön gördüğü için geçersiz olacağı ifade edilmiştir. Bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/334-335.

[220] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 144.

[221] Sadrüşşerîa üzerine yapılmış güncel bazı çalışmalarda bu konu ele alınmıştır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın yorumlarına burada genel hatlarıyla değinilecek, müellifin görüşlerinin hatalı takrir edildiğini düşündüğümüz bazı yerlerde değerlendirmeler yapılacaktır. Söz konusu çalışmalara örnek için bk. Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*: *Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 203 vd.

[222] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 144-145.

birlikte imkânın ma‘lûlü olması da geçersizdir. Zira varlık ve yokluk taraflarının eşitliği anlamına gelen imkân durumu bir şeyin meydana gelmesini (*hudûs*) gerekli kılmaz. Sadrüşşerîa'nın ihtiyacın illeti olma noktasında hudûsu imkâna öncelemesi hudûsun bedihî, imkânın ise nazarî olduğu fikrine dayanmaktadır. Çünkü bir şeyin imkânından hareketle fâille ilişki kurabilmek, dolayısıyla ihtiyacın illetini imkân kılabilmek için iki şeyi göz önüne almak gerekir, bunlar; [1] imkân durumundaki mümkünün varlık ve yokluk taraflarının zâtına nispetle eşit oluşunu ispatlamak, [2] müessire yönelik ihtiyacın [2.1.] varlık ve yokluk taraflarının eşitliği durumunda veya [2.2.] varlık tarafının -vücûb sınırına ulaşmayacak şekilde- râcih olması durumunda veya [2.3.] yokluk tarafının -imkânsızlık sınırına ulaşmayacak şekilde- râcih olması durumunda gerçekleşebileceği ihtimallerinin ele alınmasıdır.[223] Sadrüşşerîa söz konusu ihtimaller ispatlanmadan veya göz önüne alınmadan imkânın savunulamayacağını belirterek, hudûsun zihinde çok daha açık bir şekilde fâille ilişkiyi gerektirdiğini ifade etmiş, dolayısıyla ihtiyacın illetini imkânın aracılığı olmaksızın hudûs kılmıştır. Zira bedihî olan nazarî olana ihtiyaç duymaz.

2.1.2. Devamlılık Hâlindeki Eserin Sebebe İhtiyacı Probleminin Oluşum ve Gelişim Evresi

Bekā hâlindeki eserin sebebe ihtiyacı problemi, müessire ihtiyacın illeti problemiyle birlikte gündeme gelen önemli bir konudur. Burada ele almamız gereken husus ise müessirin tesiriyle eser arasında nasıl bir ilişki olduğunu, ayrıca eserin kadîm olması durumunda müessire muhtaç olup olmayacağını analiz etmektir. Öncelikle ifade etmeliyiz ki bu problem, ilk kez müessire muhtaç kılan illetin hudûs olduğunu savunanlar tarafından zikredilen argümanın bir parçası olarak, İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eserinde kelâmcılara yönelik itirazlarının temelini oluşturan iki unsurdan biri olmuş, sonrasında Fahreddin er-Râzî ile birlikte diğer kelâmcıların konuyla ilgili açıklamalar yapmasına neden olmuştur. Dolayısıyla problemin oluşumu ve müteahhir döneme taşınma evresini tespit edebilmek için İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta yer alan şu açıklamalarını aktarmamız gerekmektedir:

[223] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta‘dîli’l-ulûm*, 145-146.

> Onlar [mef'ûl] var edildiğinde fâile ihtiyacın ortadan kalkacağını, hatta binayı inşa edenin yok olması ve binanın varlığının devam etmesini müşahede ettikleri gibi fâil yok olsa bile mef'ûlün mevcut olmasının caiz olacağını söyleyebilirler. Hatta onlardan birçoğu belki şöyle demekten bile çekinmezler: Bârî için yokluk caiz olsa bile O'nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermez. Çünkü âlem ona göre Bârî'ye [yalnızca] O'nun var etmesi bakımından, yani onu yokluktan varlığa çıkarma hususunda ihtiyaç duyar. Hatta fâil bununla fâil olur. [Âlem] var edildiğinde ve onun için yoktan varlık hasıl olduğunda nasıl olur da (tekrardan) fâile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar? Ayrıca şöyle dediler: Şayet [âlem] Bârî Teâlâ'ya mevcut olması bakımından ihtiyaç duysa o zaman mevcûd olan her şeyin başka bir var edene ihtiyaç duyması gerekir, Bârî de [mevcut olması bakımından başkasına ihtiyaç duyar], böylece sonsuza kadar giderdi. Biz bunun keyfiyeti hakkındaki durumu ve bunda inanılması gereken şeyi açıklayacağız.[224]

Genelde kelâmcılar ile İbn Sînâ, özelde ise Mu'tezile ile İbn Sînâ arasındaki etkileşim henüz yeterince ortaya konulmamış olsa da İbn Sînâ'nın kelâmcıları eleştirirken çoğunlukla Mu'tezile ekolünü hedef aldığını kendi ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymak mümkündür.[225] Dolayısıyla özellikle müteahhir kelâma geçiş aşamasında Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazlarını İbn Sînâ'nın Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerine karşı verilmiş bir cevap olarak okumak mümkündür.[226] Ancak bu ifadeden hareketle Gazzâlî'nin Mu'tezilî sistemi savunduğu gibi yanlış bir çıkarım yapmak elbette doğru değildir. Dolayısıyla onun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin, İbn Sînâ'nın Mu'tezile

---

[224] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 134-135; Kādî Abdülcebbâr *el-Muğnî* adındaki hacimli eserinde başlangıcı olmayan zorunlu varlığın varlığının bir fâil ile olamayacağına vurgu yaparak fâil ile gerçekleşen varlığın yalnızca başlangıcı olan varlıklar olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bir şeyin müessire ihtiyaç duyması sırf mevcut olduğu için değil başlangıcı olan bir varlık olmasından ötürüdür ve bundan dolayı söz konusu ihtiyacın illeti hudûs olmaktadır. Ayrıca Kādî'ya göre sebep-sebepli ile illet-ma'lûl ilişkisi aynı anlamları ifade etmese de sebepli var olduğunda sebebin bulunması zorunludur. Bu durumda şayet başlangıcı varsa bir şeyin zorunlu olması onun fâil ile meydana gelmesine engel teşkil etmez. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/77.

[225] İbn Sînâ'nın *el-Mubâhasât* ve *et-Ta'lîkât* isimli eserlerinde Mu'tezile'ye yönelik değinilerini/eleştirilerini bir araya toplayan bir çalışma için bk. Muhammet Özdemir, "İbn Sînâ Felsefesi ile Mutezile Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Mukaddime Denemesi ve Filozofun Mutezile Değinilerinden Bir Seçki", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/260-267; İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkāt,* 375-376; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 93-94; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.

[226] Özdemir, "İbn Sînâ Felsefesi ile Mutezile Düşüncesi Arasındaki İlişki", 1/259; Ayrıca İbn Sînâ'nın Mu'tezile'yi eleştirirken onlardan etkilendiği de mezkûr çalışmada ifade edilmiştir. Bk. a.mlf., "İbn Sînâ Felsefesi ile Mutezile Düşüncesi Arasındaki İlişki", 1/258.

özelinde tüm kelâmcılara teşmil edilebilecek itirazlarına karşı bir reddiye olduğunu söylememiz gerekir.

İbn Sînâ'nın ihtiyacın illeti ve devamlılık hâlinde eserin müessirden müstağni kalmasına yönelik eleştirilerinde doğrudan Kādî Abdülcebbâr'ı hedef aldığını söylemek mümkündür. Rey'de bizzat karşılaşmış olabileceklerine dair ihtimallerimiz kesinlik seviyesine ulaşmasa da İbn Sînâ'nın bazı konularda Kādî'yı bizzat isim vererek eleştirdiğini bilmekteyiz.[227] Bu yakın ilişkiyle birlikte Kādî'nın ihtiyacın illetinin hudûs oluşunu diğer kelâmcılardan farklı bir şekilde açıkça dile getirmesi ve her iki düşünürün argümanları ele alış noktasındaki benzerlikler, İbn Sînâ'nın Mu'tezile'yi eleştirirken Kādî'yı merkeze almış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim o, *et-Ta'lîkât* isimli eserinde Kādî'nın adını zikretmese de Mu'tezile'nin, varlığın illeti olarak varlığın (hakiki) illetini değil, varlığın hâllerinden biri olan hudûsu illet gördüklerini, söz konusu (hakiki) varlık illetinin ma'lûlle beraber bulunduğunu ancak hudûsun illetinin ma'lûlle beraber olmadığını belirtmektedir. Ayrıca onun aktarımına göre illetin hudûs olduğunu savunanlar, mevcutların yalnızca bu sıfat (*hudûs*) sebebiyle (müessire) ihtiyaç duyduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. İbn Sînâ, Mu'tezile'ye nispet ettiği bu illet/hudûs anlayışını, yokluğun illeti öncelemesi şeklinde değerlendirir. Ancak -ileride ayrıntısına inileceği üzere- özel varlıkların (*el-vücûdât*), kendilerini yokluğun öncelemesinde herhangi bir illete ihtiyaç duymayacaklarını, bilakis bu varlıkların kendilikleri hâlinde (*fî enfüsihâ*) bir illete ihtiyaç duyacakları şeklinde cevap vererek kısa bir eleştiride bulunur.[228] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın aktardığımız pasajda kelâmcılara yönelik itirazları öyle görünüyor ki Kādî Abdülcebbâr'ın müessirin tesirinin gerçekleştiği noktayı tespit etmek için tesir ihtimali olan üç durumu taksim ettiği; varlıkta, yoklukta ve o şeyin meydana gelmesinde ihtimallerinden ilk ikisini eleyip üçüncü ihtimali kabul etmesine karşı oluşmuştur. Zira var olana tesirde bulunulamıyorsa İbn Sînâ'nın yukarıdaki "(onlara göre) Bârî için yokluk caiz olsa bile O'nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermez" şeklindeki eleştirileri tam olarak tesirin varlık durumunda olmadığını söyleyen bu anlayışa karşı yöneltilmiştir. Bu bağlantıyı güçlendirecek açıklamaları ilerleyen pasajlara bırakarak şimdi İbn Sînâ ile

[227] Alnoor Dhanani, "Göklerdeki Kayalar?! Abdücebbar ve İbn Sînâ Arasındaki Karşılaşma", çev. Mehmet Bulğen, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (30 Kasım 2017), 129-130; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", 75.

[228] İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkāt*, 374.

başlayan eleştiri sürecinin sonraki düşünürler tarafından nasıl değerlendirildiğine geçebiliriz.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın yukarıda aktarılan pasajdaki kastını açıklarken araştırılması gereken iki durumdan bahseder; [fâile] muhtaçlık ve ihtiyacın illeti. Râzî fâile ihtiyaç duyanın varlık olduğu hususunda akıllı kimseler arasında bir tartışma olmadığını, tartışmanın fâile ihtiyaç duymanın illeti üzerinde olduğuna vurgu yapmaktadır. Kelâmcılara göre fiilin fâile ihtiyacında illet olanın hudûs, filozoflara göre ise imkân olduğuna işaret eden Râzî, yukarıda tercümesini verirken aktardığımız "onlar [*mef'ûl*] var edildiğinde fâile ihtiyacın ortadan kalkacağını (…) söyleyebilirler" sözündeki "onlar söyleyebilirler" ifadesini açıklarken İbn Sînâ'nın kasıtlı olarak bu ifadeyi kullandığına, zira kelâmcıların tamamının bu görüşte olmadığına dikkat çekmektedir. Râzî bu noktada bekānın zâta zâid olup olmadığı meselesine atıfta bulunarak kelâmcılardan azımsanmayacak derecede büyük bir gruba göre bâkī olanın kendisinde kāim bir bekā sıfatıyla varlığını devam ettirdiğini ve söz konusu "bekā"nın bâkī olmayıp Allah tarafından anbean yaratılan bir şey olduğuna vurgu yapar. Şüphesiz bu görüş bekāyı zâid kabul edenlerin görüşüdür. Buna göre varlığı devam eden (*bâkī*), fâilden müstağni olmayıp her an kendisinde söz konusu devamlılığı (*bekā*) yaratacak bir fâile muhtaçtır. Bekānın zâid oluşunu reddedenlerin de bulunduğunu belirten Râzî, onlara göre cevherin, devamlılık hâlinde bâkī olmayan arazlara ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla aynı şekilde bu kimselere göre de fâile ihtiyacın ortadan kalkmadığını belirtmektedir.[229] Bu durumda hem filozoflara hem de kelâmcılara göre mevcutların bekāsı hâricî bir sebep tarafından sağlanmaktadır. Filozoflara göre bu durum mevcutların kendinde taşıdıkları imkân ve li-gayrihî vacip olmalarından dolayı zorunlu bir varlığa bağlı olmalarıyla gerçekleşirken, kelâmcılara göre araza muhtaç olan cevherde her an arazların yaratılması yoluyla gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ'nın yukarıdaki açıklamalarıyla birlikte Râzî'nin değerlendirmeleri daha sonra konuyla ilgili görüş belirten diğer kelâmcıları da etkilemiştir. Nitekim Seyyid Şerîf Cürcânî, Îcî'nin *el-Mevâkıf* isimli eserine yazdığı şerhte Eş'arî kelâmcıların "arazların iki anda varlıklarını devam ettiremeyeceği ve var oldukları ânın bir Kādir-i mutlak tarafından tahsis edildiği" görüşlerini yorumlarken şu ifadeleri kullanmıştır:

[229] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/387-388.

> (…) Onlar bu görüşe vardılar. Çünkü onlar müessire muhtaç kılan sebebin hudûs olduğunu benimseyince âlemin bekā hâlinde iken Sâni‘den müstağnî olması onlar için gerekli oldu. Öyle ki [Sâni‘] için yokluk caiz olsa -ki yüce Allah bundan münezzehtir ve yücedir- O'nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermez. Onlar bu [problemi] cevherin bekā şartının araz olduğunu söyleyerek defettiler. [Araz] her daim yenilenince ve her daim bir müessire muhtaç olunca cevher de aynı şekilde bekāsı hâlinde şartının kendisine [müessire] ihtiyaç duyması vasıtasıyla o müessire muhtaç oldu ve müstağnî olma durumu ortadan kalktı. (…)[230]

Bu pasajla Cürcânî, İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerinin doğrudan muhatabı olarak Eş‘arîler’i göstermiştir. Hâlbuki yukarıda da kısmen yer verdiğimiz üzere İbn Sînâ'nın eleştirilerinde ilk muhatap olarak Mu‘tezile'nin hedef alındığını söylemek daha yerinde olacaktır. Nitekim onun aynı konuyla ilgili yorumda bulunduğu diğer eserlerinde Mu‘tezile'yi doğrudan hedef göstermesi bu durumu pekiştiren bir niteliğe sahiptir.[231] Cürcânî'nin açıklamalarını değerlendiren İbn Kemâl Paşa ise, Eş‘arîler’in “arazların bâkī olamayacağı” görüşlerini Cürcânî'nin belirttiğinin aksine “Allah yok olsa bile âlemin varlığına zarar gelmezdi” eleştirisine bir çözüm olarak sunmadıklarını dile getirerek Cürcânî'nin takrîrine karşı çıkmıştır. Nitekim Eş‘arîler’e göre cevherlerin bekā şartının arazlara dayanmasıyla kastedilen âdete dayalı bir gereklilik (*iştirât*) ise bu tarz bir gereklilik söz konusu eleştiriyi defetmekte herhangi bir yarar sağlamaz. Eğer kastedilen gereklilik hakiki ise bu durum da Eş‘arîler’in benimsediği “şeyler arasında illiyet yoktur” görüşüne aykırıdır.[232] Ancak İbn Kemâl Paşa'nın Cürcânî'ye karşı çıkışı, Eş‘arîler’i bu konuda desteklediği için değil, arazların âdete dayalı bir biçimde her an yaratılarak cevherin bekāsını sağlayan nedensellik anlayışlarının, “âlemin Allah'tan müstağnî olması” eleştirisine yeterli bir cevap oluşturmayacağını ifade etmek içindir.

Görüldüğü üzere bekā hâlindeki eserin sebebe ihtiyacı tartışması, ilk kez Kādî Abdülcebbâr özelinde müessire muhtaç kılan illetin hudûs olduğunu savunan

---

[230] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/51; "Bazı kelâmcılar" diyerek bu görüşü aktardığı benzer bir pasaj için bk. a.mlf., *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2/225-226; Seyyid Şerîf'in Eş‘arî ve takipçilerine nispet ettiği bu görüşe çağdaş bazı araştırmacılar karşı çıkmış, sanıldığının aksine Eş‘arîler'in müessire ihtiyacın illetini hudûs değil imkân kıldığını savunanlar olmuştur. Bk. Mihirig, “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1226-1273; Mihirig'e göre ihtiyacın illetinin hudûs olduğu görüşünün muhatabı, ancak şeylerin yokluk hâlinde sübûtunu kabul eden Mu‘tezile olabilir. Bk. a.mlf., “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1226; Yazarın iddiaları ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.

[231] İbn Sînâ, *Kitâbu’t-Ta‘lîkāt*, 374.

[232] İbn Kemâl Paşa, “el-Fakru Fahrî”, 6/432-434.

kelâmcıların argümanında yer alan "varlıkta tesir geçersizdir" öncülünün, İbn Sînâ tarafından kelâmcılara yönelik "(onlara göre) Bârî için yokluk caiz olsa bile O'nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermez" şeklindeki eleştirileriyle müteahhir döneme taşınmış, Râzî'nin, âlemin devamlılığının kelâmcılara göre de Bârî Teâlâ'ya ihtiyaç duyacağını arazlar yoluyla gösterme çabası, Cürcânî tarafından, arazların bâkī olamayacağı prensibinin İbn Sînâ'nın bu eleştirisinden kaçmak için savunulduğu şeklinde takrir edilmesiyle sonuçlanmıştır. Öyleyse bekânın zâta zâid olup olmaması ve arazlar tartışmasına değinerek, Râzî ve Cürcânî tarafından sunulduğu biçimde bu konunun âlemin yaratıcıdan müstağnî olmadığını gösterme çabasının bir ürünü olup olmadığını sorgulayabiliriz.

Bekā sıfatıyla ilgili tartışmalar genellikle Allah'ın sıfatları ve cevherlerin bekāsı bağlamında yapılmıştır. Allah'ın varlığına herhangi bir yokluğun ilişemeyeceği anlamında kullanılan bekā sıfatı, "kıdemi sâbit olanın yokluğu imkânsızdır" şeklindeki önermede içerilen kıdem kavramıyla da yakından ilgilidir. Ancak bekânın hangi sıfat grubundan olduğuyla alakalı kelâmcılar arasında ihtilaflar mevcuttur. Yani Allah'ın varlığının devamlılığı O'nunla kāim olan bir bekā ile mi olmaktadır yoksa herhangi bir zâid mana olmaksızın zâtının sürekliliği mi bâkī olarak nitelendirilmektedir? İlk görüşün savunucusu olarak genellikle İmam Eş'arî zikredilmektedir.[233] Eş'arî arazların, cisimde kāim olan bir bekā ile devam etmesiyle Allah'ın sıfatlarının O'nunla kāim olan bir bekā ile devamlılığını birbirinden ayırmış, ilkini imkânsız görüp ikincisini mümkün görmüştür. Zira cismin arazları şayet cisimde bulunan bir bekā ile bâkī olsaydı, bu durumda cisim var olmaya devam ettikçe onda değişimin (*tebeddül ve teğayyür*) olmaması gerekirdi. Çünkü arazlar cisimde bulunan bekāya bağlı olarak varlığını devam ettirmektedir. Gözlemle şahit olunduğu üzere arazlar değişiyorsa onların bağlı oldukları bekânın da -ki o da arazdır- değişmesi gerekir. Aynı kıyası Allah'ın sıfatları için uyguladığımız düşünüldüğünde Eş'arî, Allah'ta bulunan bekā ile sıfatların kadîm olmasını, O'nda herhangi bir değişikliğin olamayacağı prensibinden hareketle mümkün görmüştür.[234] Ayrıca Eş'arîler; filozoflar ve Mu'tezile'nin aksine arazların bâkī olamayacağını ispatlarken bekânın araz olmasıyla istidlâlde bulunmuşlardır. Buna göre şayet arazlar bâkī

[233] Metin Yurdagür, "Bekā", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/359.
[234] İbn Fûrek, *Makālâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 247.

olacak olsa bu durumda arazlar bekā sıfatıyla nitelenmiş olacak, dolayısıyla arazın arazla kāim olması problemi oluşacaktır.[235]

Eş‘arî’nin bu görüşüne karşılık onun takipçileri olan Bâkıllânî, Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî ise bekānın zâta zâid sübûtî bir şey olmadığını, aksine zât ile özdeş olduğunu benimsemişlerdir.[236] Zira bekānın ifade ettiği devamlılık (*istimrâr*) sübûtî olursa, mahza yokluk da devamlı olduğu için yokluğun sübûtî bir şeyle nitelenmesi gerekecektir ki bu imkânsızdır.[237] Râzî'nin cevherin bekāsının cevherin zâtına zâid olduğunu savunanlara yönelik bir başka eleştirisi ise bekā ile onun taşıyıcısı olan cevher arasındaki muhtaçlık ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre bekā, cevher ile kāim olduğu için ona muhtaçtır, cevherin ise varlığının devamlılığı için bekāya muhtaç olması durumunda devir problemi ortaya çıkar ki bu imkânsızdır. Cevherin sürekliliğinin zâtına zâid bir bekā ile olmadığına dair bir başka ispat ise cevherin ikinci andaki varlığı ile birinci andaki varlığının aynı oluşu üzerine kuruludur. Buna göre ikinci anda müşahede ettiğimiz cevherin varlığı birinci andaki ile aynıdır. Bu durumda birinci anda cevherin varlığı bekādan hâlî kalabiliyorsa ikinci anda da bekā olmaksızın varlığını sürdürebilir.[238]

Aktarılan görüşlerden anlaşılacağı üzere bekānın zâta zâid olup olmaması konusunda ihtilaflar mevcuttur. Bazı Eş‘arî kelâmcıları bekānın zâta zâid olduğunu kabul ederken bazıları bekāyı zâta özdeş kılmıştır. Öyleyse Râzî'nin İbn Sînâ'nın ifadelerini yorumlarken kelâmcıların âlemi yaratıcıdan müstağnî kılmadıklarını, bekāyı zâta zâid kabul edenlerin cevherin sürekliliğini bekānın sürekli var edilmesiyle, zâta zâid kabul etmeyenlerin ise cevherin sürekliliğini diğer arazlara muhtaç kıldıklarını aktarması

---

[235] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/51; Benzer bir istidlal için bk. Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhü’l-Umde fî akīdeti Ehli’s-sünne ve’l-cemâa el-müsemmâ bi’l-İ’timâd fi’l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2012), 150; Ne var ki Cürcânî ilgili bölümde, arazın arazla kāim olmasının imkânsızlığına yönelik mütekaddim Eş‘arî kelâmcıların bu deliline katılmamış, arazın cevherle nitelendiği gibi arazın arazla nitelenmesini ve yine arazın arazla kāim olmasını mümkün görmüştür. Ancak yine ifade etmek gerekir ki Cürcânî, arazın arazla kıyamını mümkün görürken bir cevherde durmaksızın birbirleriyle kāim olup teselsül hâlinde bulunmalarını imkânsız görmektedir. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/47; Benzer bir itiraz daha öncesinde Şemseddin es-Semerkandî tarafından yapılmış ve bir cevherde durma şartına bağlı olarak arazın arazla kıyamının mümkün olacağı dile getirilmiştir. Bk. Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, 247; Tanrıbilir, “Şemseddin es-Semerkandî’de Sürekli Yaratma Eleştirisi”, 701, 707.

[236] Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn ve’r-redd alâ ehli’l-bida' ve’l-mülhidîn*, thk. Ömer Yûsuf Abdülğanî Hamdân - Tağrîr Muhammed Abdurrahman Hamdân (Amman: Mektebetü’l-Misk, 2022), 1/377; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 160; Yurdagür, “Bekā”, 5/359; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015), 2/447.

[237] Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 2/447-448.

[238] Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 2/450-451.

yerindedir. Zira -her ne kadar bekāyı zâta zâid kabul etmeseler de- Cüveynî ve Bâkıllânî gibi düşünürlerin cevherin arazdan hâlî kalmasının ve arazın arazla kāim olmasının imkânsızlığını savunmaları,[239] eserin müessire dolaylı yoldan da olsa her daim muhtaç olduğunu kabul ettikleri anlamına gelir. Cürcânî'nin takririne gelecek olursak, bekā-zât hakkındaki ihtilafı bir kenara bıraktığımızda Eş‘arî kelâmcıların arazların bekāsını kabul etmemeleri elbette âlemin devamlılığı noktasında yaratıcıya aktif bir rol vermektedir. Ancak Eş‘arî kelâmcıların bu görüşleri temelde arazların ve onlardan hâlî kalamayan cevherlerin hâdis oluşu ve her bir anda var olabilmek için bir yaratıcıya ihtiyaç duymalarından hareketle topyekün âlemin hudûsunu ispatlama gayesi gütmektedir. Öyleyse onların ilk hedef olarak âlemin hudûsundan hareketle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunduklarını, ikincil olarak ise Cürcânî’nin belirttiği gibi âlemin devamlılığını yaratıcıya muhtaç kılma amaçlarının bulunduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Mu‘tezile'nin cevherin ve arazların bekāsı görüşlerine baktığımızda İbn Sînâ'nın eleştirilerinin muhatapları daha net açığa çıkmaktadır. Bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte onlar genel olarak cevherin bekāsının zâtına zâid olmadığını benimsemiş, ayrıca “cevher gibi kalıcı olmayan” şeklinde tanımlasalar da oluş arazları gibi birtakım arazların bekāsını caiz görmüşlerdir.[240] Râzî'nin aktarımına göre Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bekānın bâkī olanla kāim bir sıfat olduğunu, ancak Kādî ve Mu‘tezile'nin çoğunluğunun bu görüşü reddettiğini belirtir. Ka'bî'ye göre ise bekā şâhid âlemde zâta zâid bir sıfat olup gâib için aynı durum geçerli değildir.[241] Eş‘arî, bekā hakkındaki görüşleri aktarırken yaratma ile yaratılan arasında fark gözetenlerin bekāyı zâta zâid kılmadıklarını, yaratma ile yaratılanın aynı olduğunu savunanların ise bekāyı zâta zâid kıldıklarını belirterek Mu‘tezile'nin görüşlerini bu taksim üzerinden aktarmaktadır. Bu taksim üzerinden

[239] Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli’l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dîniyye, 2009), 23-24, 26, 29 vd.; Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 18, 22.

[240] Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Ma’hedu’l- İlmî el-Fransî li'l-Âsâri’ş-Şarkiyye bi’l-Kâhire, 2009), 72; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 196 vd.; Hâkim Mu‘tezilî görüşten farklı olarak cevherin kalıcı olmayıp, anbean hudûsa uğradığı fikri Nazzâm'a atfedilmiş, daha sonrasında Fahreddin er-Râzî, Nazzâm'a atfedilen bu görüşü, bir sonraki bölümde daha detaylı ele alacağımız, filozofların, cevherin varlığını sürdürebilmesi için her an müessire bağlı olması gerektiği görüşünün aynısı olarak yorumlamıştır. Bk. Fahreddin Râzî, *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm: er-Riyâzu’l-Mûnika fî ârâi ehli’l-ilm*, çev. Ahmet Koca (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 172-173.

[241] Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 2/446.

düşünüldüğünde Ebü'l-Hüzeyl'in yaratma ile yaratılanı birbirinden farklı görmesi, ona göre bekānın zâta zâid olmadığını göstermektedir. Ancak ona göre bekā, bâkī olandan farklı olup o, Allah'ın bir şey için "İbka" yani "bâkī ol" emrinden, fenâ da Allah'ın bir şey için "İfne" yani "yok ol" emrinden ibarettir. Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933) de bu hususta Ebü'l-Hüzeyl'i takip ederek bekānın zâta zâid bir şey olmadığını savunmuştur.[242]

Bekānın zâta zâid ve cevherin varlıkta süreklilik sahibi olup olmaması problemi, devamlılık hâlindeki eserin müessire ihtiyaç duyup duymaması tartışmasını da beraberinde getirmiş, bekāyı zâta özdeş kılan ve cevherin süreklilik sahibi olduğunu benimseyen Mu'tezilî ulemâyı, eserin müessir olmaksızın devamlılığını sağlayabileceği görüşünü kabule sevk etmiştir. Bu açıdan İbn Metteveyh'in şu açıklamaları konumuz için önemlidir:

> Bir kimse şöyle dese: hâdis, varlığında kendisini ilk kez meydana getiren varlığa ihtiyaç duyduğunda bu ihtiyaç her durumda ve varlık sıfatı illetten sâdır olan sıfat konumunda illet var olmaya devam ettikçe sâbit olmaz mı? Şöyle denir: fiil, fâiline îcâdı noktasında ihtiyaç duyar, varlığında değil. [Fiil] var olduğunda [fâilden] istiğnâ gerçekleşir. Bundan dolayı [fâil] âciz kalsa veya ölse fiilinin varlığına etkide bulunamaz. Tıpkı binayı yapanın, kâtibin ve diğerlerinin gerçekleştirdiği bir araya getirme (*te'lîf* fiili) gibi (…)[243]

İbn Metteveyh'in konuyla ilgili görüşleri hocası Kādî Abdülcebbâr'ın ihtiyacın illeti konusundaki argümanıyla hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla onlara göre cevher var olduğunda bekāsı bir zât tarafından anbean yaratılan bir olgu olmaktan çıkmaktadır. Cevherin var olmadan önce birtakım sıfatlara sahip olması ise daha önceki bölümlerde açıklandığı üzere ma'dûmun şey'iyyetiyle ilişkili olarak zâtın herhangi bir müessire dayanmaksızın taşıdığı sıfatlardır. İbn Sînâ'nın eleştirisi ise tam olarak bu nokta üzerindedir. O, İbn Metteveyh'in "[fâil] âciz kalsa veya ölse fiilinin varlığına etkide bulunamaz (dolayısıyla fiil bu durumda varlığını devam ettirebilir)" ifadelerini, yaratıcının yokluğunun âlemin varlığına zarar vermeyeceği eleştirisiyle zikretmiş, bu hususta Mu'tezile'yi eleştirilerinin hedef noktası hâline getirmiştir.

---

[242] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 507.

[243] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 68; Cevherin varlığının onu var eden olmaksızın devam edebileceği görüşü arazların varlığı hususunda da Mu'tezile'ye nispet edilmiştir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 411.

Girişte yaptığımız açıklamalarla birlikte İbn Sînâ'nın eleştirilerinin genelde Mu‘tezile'ye, özelde ise Kādî'ya yönelik olduğunu daha güçlü bir ihtimal olarak zikretmiştik. Kādî'nın bu eleştirileri ne denli hak ettiği sorusu ise çözülmesi gereken bir hususdur.[244] Bu durumda Kādî'nın cevherin fenâsı hakkındaki görüşlerine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Kādî bu konuda, aklın, cevherin hem fenâsına hem de fenâsının imkânsızlığına delâlet ettiğini belirterek iki taraftan birini kabul etmek için yeterli delilin olmadığını ifade etmekte ve bu tarz konularda tevakkuf etmenin şer'î maslahatlara daha uygun olduğunu açıklamaktadır. Ancak cevherin fenâsının imkânsız olması durumunda Kadîm Teâlâ'nın aynısı olacağı eleştirisine yanıt arayan Kādî, bu durumda kadîmin, bir fâil veya illet sebebiyle değil, zâtı gereği kadîm olduğu için cevherden farklı olacağını belirtir. Zira cevher, bir fâil sebebiyle varlığa gelmesi ve hudûsu ile kadîmden ayrılmış olacaktır. Ayrıca cevherlerin varlığı için gelecek bakımından zorunluluk (*vücûbu vücûdihâ*) sâbit olsa dahi bu zorunluluk, onu bir fâilden müstağnî kılacak şekilde gerçekleşmez. Böylece her iki varlığa da (Kadîm Teâlâ ve cevherler) zorunluluğun yüklenmesi, ikisinin aynı olmasını gerektirmez. Bu bağlamda Kādî, zorunluluğun nefsî sıfatlardan olması hasebiyle bu zorunluluğun; (kadîm için) her durumda gerçekleşmesiyle, (cevherler için) bazı

[244] Koçak, İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinde yer bulan eleştirilerin Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi arazların bekāsını mümkün gören, bekānın ise zâta zâid olmadığını savunan kelâmcılara yönelik olduğunu savunur. Ayrıca İbn Sînâ'nın eleştirilerinin tab' teorisini kabul ederek nesnenin kendi varlığını idame ettirebileceğini savunan kelâmcılara yönelik olabileceğini ekleyen Koçak, Nazzâm gibi kümûn-zuhûr konusunda Allah'yı aktif kabul eden kelâmcıların bu kapsamdan çıkarılabileceğini belirtmektedir. Koçak, İbn Sînâ'nın eleştirilerinin tabiatçı kelâmcılara yönelik olabileceğini düşündüğü için Kādî Abdülcebbâr ve onun gibi tab' teorisini reddeden Mu‘tezilî kelâmcıların çoğunluğunun söz konusu eleştirinin muhatapları arasında bulunamayacağını, zira onun tabiatçılığı reddettiğini sözlerine ekler. Bk. Koçak, *Felsefî ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi*, 107, 109-112; Bir başka çalışmada ise Nazzâm gibi düşünürler tarafından Allah'ın eşyaya tabiatlar yerleştirdiği görüşü, âlemin var olduktan sonraki devamlılığının müessire/Allah'a yönelik ihtiyacı zayıflattığı ve bu durumun fâile ihtiyacın illeti meselesiyle ilişkili olduğu zikredilmiştir. Bk. Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, 173; Kādî Abdülcebbâr'ın tab' teorisini reddetmekle birlikte tevlîdi kabul ettiğini, ancak onun tevlîd anlayışının temelinde i'timâd görüşünün yattığını belirten Koçak, Kādî'ya göre hem doğrudan (*mübâşir*) hem de dolaylı (*mütevellid*) fiillerin fâilinin aynı zât olduğuna dikkat çeker. Buna göre söz konusu fâil insan veya Allah olabilmekte ve fâil ile fiil arasında -illet/ma‘lûl anlamında- zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Tab' teorisini reddettiği düşünüldüğünde Kādî'ya göre nesnenin varlığını devam ettirebilmesinin, kendisinde bulunan bir potansiyel ile gerçekleşmeyeceği de açığa çıkar. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın kelâmcıları eleştirisinin tab'ı reddeden Kādî ve birçok kelâmcıyı bağlamayacağını ifade eden Koçak, ayrıca dilediğinde "yok ol" emriyle Allah'ın nesnelere müdahalesine imkân tanıdıkları için yaratmanın bekāyı ihtiva ettiğini, yani nesnenin varlığa çıktıktan sonra kendi bekāsını sürdürebileceğini savunan Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi kelâmcıların da bu kapsamdan çıkarılabileceğini sözlerine ekler. Bk. Koçak, *Felsefî ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi*, 112-129; Kādî Abdülcebbâr'ın birazdan konu hakkındaki görüşlerini irdelerken bu açıklamaların hatırda tutulması gerekir. Kādî'nın görüşleri incelendikten sonra Koçak'ın iddialarının ne denli tutarlı olduğuna yeniden değineceğiz.

vakitlerde gerçekleşmesinin söz konusu iki varlığın nefsî sıfatlarda ortaklaşması ve diğer varlıklardan farklı olmalarını gerektireceği itirazına karşı çıkar. İtiraz sahibi, zorunluluğun nefsî sıfat olması hasebiyle, her vakit diliminde gerçekleşmesiyle bazı vakitlerde gerçekleşmesini iki varlığın ayrışması için yetersiz görmüş, cevherlerin her hâlükârda nefsî sıfatta kadîm varlık ile aynı durumda bulunacağını belirtmiştir. Örneğin zât için siyahlığın meydana gelişi, tıpkı kadîm için zorunluluğun başkalarından ayrışmasını gerektirmesi gibi o zâtın geri kalan tüm vakitlerde diğer varlıklardan farklı olmasını gerektirir. Kādî'nın bu soruya cevabı esasında üstteki cevabıyla paralellik içermekte olup, bununla birlikte o, nefsî sıfatların iki çeşit olduğunu belirterek bu itiraza karşı çıkmıştır. Nefsî sıfatlar ya zât için kendiliğinden açık olup zât bununla nitelenir, ki bu durumda söz konusu sıfatı hak eden her şey başkasından ayrışmış olur. Ya da sıfatın zât için açık seçikliği kendinden olmayıp, nitelenenin (*mevsûf*) o sıfatı hak etmesiyle açığa çıkar, ki bu durumda zâtın doğrudan kendisine bakılmayıp, sıfatın, nitelenene itibarla hak edilişine bakılır. Kādî'nın bu taksimle amaçladığı husus, Kadîm Teâlâ'nın diğer varlıklarla hangi noktada müşterek olup hangi noktada ayrıştığını ortaya koymaktır. Buna göre Kadîm Teâlâ, varlıkla sırf nitelenen olması noktasında diğer varlıklardan ayrışmaz. Zira varlık, tüm var olanlar için müşterek bir anlamdır. Ancak O'nun ayrıştığı nokta, zâtına nispetle bu varlığı hak etmesinden kaynaklanır, ki zâtı varlığını gerektiren de yalnızca O'dur. Zâtının varlığını gerektirmesi durumu ise bu varlığın ancak hiçbir fâil tarafından meydana gelmemesiyle mümkündür. Öyleyse cevherler için nefsî sıfatlar gerçekleşse de söz konusu sıfatlar asla cevherleri bir var ediciye ihtiyaç duyma durumundan çıkarmaz.[245]

Bu açıklamalarıyla Kādî, Kadîm Teâlâ ile cevherlerin varlığı arasındaki farkı açıkça ortaya koysa da cevherin var olduktan sonra kesinlikle fenâ bulup bulmayacağı konusunda açık bir kanaat belirtmez. O, bu noktada aklın delaletiyle naklin delaleti arasında bir ayrıma giderek, Allah'ın evvel ve âhir olduğunu belirttiği ayeti[246] kabul ettiğini, dolayısıyla yalnızca Allah Teâlâ'nın "varlığı son bulmayan" olduğunu benimsemiş, ancak akıl bakımından cevherin fenâsını/yokluğunu gerektiren bir zıddının olmasına şüpheyle yaklaşmıştır. Ona göre akıl; ne cevherin asla yok olmayacağına ne de

[245] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/432-433.
[246] el-Hadîd, 57/3.

varlığının sürekliliğine engel bir durumun kesinliğine hükmedebilir. Kādî her ne kadar akıl bakımından iki görüşten birine meyletmenin mümkün olmadığını, dolayısıyla bu hususta tevakkuf etmek gerektiğini belirtse de son kertede nakle tâbî olarak cevherin fenâsına hükmetmenin mümkün olduğu görüşünü savunmuştur.[247] Bu noktada dikkati çeken bir başka husus, Kādî'nın, akıl tarafından cevherin fenâsı ve bekāsının imkânına vurgu yapmasıdır. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere ihtiyacın illetini imkân kılanlar da mümkün mevcutların varlık ve yokluk taraflarının eşitliği üzerinden mümkünün varlığının, illete bağlı sürekliliğini savunmuştur. Ancak Kādî'yı akıl bakımından fena ve bekā hakkında tereddütte bırakan ve cevherin fâil olmaksızın bekāsını mümkün gören anlayışı, cevherin varlık sahasına girdiği anda yokluğunu gerektiren unsurların bulunmayışıyla alakalıdır. Nitekim o, cevherin fenâ bulabilmesi için üç seçenekten en az birinin tahakkuk etmesini gerekli görmüştür; (i) bir zıddının var edilmesi, (ii) varlığında ihtiyaç duyduğu şeyin ortadan kalkması, (iii) bekāsının ortadan kalkması. Kādî, mezkûr üç seçenekten en azından birinin tahakkuk etmediği durumda cevherin bâkī olmasına karşılık fenâ bulmasını daha evlâ göremeyeceğimizi belirtir.[248] Ayrıca cevherin bekāsına hükmetmenin imkânı, daha önceki bölümlerde Kādî'nın argümanlarını aktarırken sunduğumuz gibi sağ duyuya yönelik müşahedemize dayanır. Örneğin bir şeyi irade eden bir kimsenin, dün de bugün de aynı kişi olduğuna yönelik bilgimiz zorunludur. Öyleyse bu durum da cevherin bekāsının imkânını gerektirir.[249] Dolayısıyla imkân savunucuları, hiçbir şart gözetmeksizin sırf zâtî imkâna odaklanarak varlıkta veya yoklukta mümkün şeyin illete bağlı sürekliliğini savunurken, Kādî, mümkün şeyin varlığa çıktığında fenâ bulması için bazı şartların gerçekleşmesini ön görmüştür. Nihayetinde bu şartların tahakkukuna dair bir emare bulunmadığı durumlarda Kādî'ya göre cevherin fenâsına hükmetmek, en azından aklın doğrudan gerektirmediği bir husus olacaktır.

Kādî'ya sorulması gereken bir başka husus ise, cevherin, varlığı noktasında oluş (*kevn*) arazlarına ve bekā sıfatına ihtiyaç duymasıdır. Zira eğer cevher, varlığını devam ettirme noktasında oluş arazına ihtiyaç duyuyor ve oluş arazları da iki anda varlığını sürdüremiyorsa kendisine ihtiyaç duyan cevherin de bâkī olamaması gerekir. Bekā sıfatına sahip olması durumunda ise aynı soru bekā sıfatı için sorulacak, bekā sıfatı eğer

[247] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/435-437.
[248] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/441.
[249] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/443.

iki anda var olamıyorsa bağlı bulunduğu cevherin de bâkī olamaması gerekecektir. Kādî'nın ilk probleme cevabı oluş arazlarının sürekliliğe sahip olma imkânıdır.[250] Örneğin cisimdeki telif arazı, zıddı olan tefrîk ârız olmadığı sürece sürekliliğini korur. Dolayısıyla cevherin ihtiyaç duyduğu oluş arazının geçici olması ve buna bağlı olarak cevherin sürekliliğini kaybetmesi gerekmez. Ayrıca onun, "telif arazı sürekli yaratılırsa varlığını tek bir tarzda sürdüremez" diyerek birlik problemine değinmesi de dikkat çekicidir.[251] İkinci probleme ise Kādî, yukarıda da aktardığımız üzere bekānın zâta zâid bir sıfat olmadığını söyleyerek cevap verir.[252]

Kādî'nın, aklen cevherin bekāsının imkânını savunmasını gerektiren hususlardan biri de konu hakkındaki yorumları dikkatlice incelendiğinde anlaşılacağı üzere, bir makdûrun iki kudret altına girmesinin imkânsızlığıdır. Zira o, telif arazı üzerinden verdiği örnekte şöyle der:

> Şayet [telif] sürekli değilse, Kadîm Teâlâ'nın taşta anbean telifi var etmesi, bazı zamanlarda [taşı] ayırmada engellenmemizi, bazı zamanlarda ise zorlanmamamızı gerektirirdi. Allah Teâlâ o [telifi] var eder (*ihdâs*) ve ona yönelirse bizim [taşı] ayırmaya yönelmemiz imkânsızlaşır, yönelmezse ayırmamızın zor değil, kolay olması gerekir. Bunun bâtıl oluşunda, telifin sürekli oluşuna ve muhdisin onu anbean yaratmasının zorunlu olmadığına delâlet vardır. Telifte bunu gerektiren husus cevherlerde de gerektirmektedir. Nitekim biz bu konuyu "sürekli olan ve sürekli olmayan" bölümünde işledik.[253]

Dolayısıyla Allah'ın taşta telifi var etmeye yönelmesi bizim taşı ayırmaya yönelmemizi engelleyecek, telifi var etmesi de bizim taşı ayırmamıza engel olacaktır. Görüldüğü üzere bu anlayışın temelinde bir makdûrun iki kudret altına giremeyeceği şeklindeki Mu'tezilî prensip yatmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu imkânsızlık, cüz'î irade üzerinde birtakım anlaşmazlıklara sahip olsalar da fiilin yaratılmasını mutlak anlamda Allah'a nispet eden Ehl-i sünnet kelâmcılarını bağlamayacaktır. Zira kulun yöneldiği taşı ayırt etme fiili her zaman Allah tarafından yaratılacağı için, iki kādirin iradesinin veya kudretinin çatışması gibi bir problem de gündeme gelmeyecektir.

---

[250] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/442.
[251] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/443.
[252] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/442.
[253] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/443-444.

Sonuç olarak Kādî, cevherin bekāsının tıpkı siyahın beyaz ile ortadan kalkması gibi ancak bir zıddın (*fenâ*) var edilmesi yoluyla ortadan kalkabileceğini, söz konusu zıddın da cevherde Allah tarafından yaratılabileceğini vurgulamıştır. Ancak Allah, söz konusu zıddı yaratmadığı sürece cevherin bâkī olması mümkündür. Dolayısıyla Kādî, imkân savunucularından farklı olarak, bir şeyin hâdis olduktan sonraki sürekliliğini, tıpkı mümkün ma'dûmun sâbit olduğu durumda fâil ile hiçbir taalluku olmaksızın, kendi zâtının bir lâzımı olan imkânla sürekliliğini koruduğu gibi hudûstan sonra da bu imkân ile birlikte sürekliliğini muhafaza ettiğini savunur. İmkân savunucuları da eserin, devamlılığı durumunda mümkün olduğunu belirtmişlerdir, ancak Kādî, var olduktan sonra bir şeyin yokluğunu gerektiren unsurlar olmadıkça o şeyin yok olmayabileceğini savunarak söz konusu imkânın yokluk tarafını bir şarta bağlamıştır. Biz Kādî'nın bu görüşünün, ihtiyacın illeti meselesinde hudûs görüşünü savunanların argümanları aktarılırken zikredilen; "imkânın varlık tarafı yokluk tarafından evlâ olabilir" görüşüne zemin hazırlamış olabileceğini düşünüyoruz. Zira bir şartın varlığı veya yokluğuna bağlı olarak mümkünün varlık veya yokluk tarafının evleviyeti itirazı, müteahhir dönem eserlerinin çoğunda yer almıştır.[254] Hâdis cevherler bâkī olmakla birlikte sahip oldukları imkân gereği fenâya/yok olmaya da kâbildirler. Söz konusu fenâ ise bekânın zıddı olup, Allah tarafından cevherin varlık sürecinin herhangi bir ânında yaratılarak cevherin yok edilmesi sağlanabilir. Böylece İbn Sînâ'nın, müessir olmaksızın eserin devamlılığı üzerinden kelâmcılara yönelik eleştirilerinin, Kādî'nın görüşleri incelendiğinde haklı bazı yönleri olduğu söylenebilir.[255]

---

[254] Örnek için bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 177-178.

[255] Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki, Kādî Abdülcebbâr'ın bu açıklamaları ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili metinleri göz önüne alındığında, söz konusu filozofun eleştirileri tabiatçı olsun veya olmasın müessire muhtaçlığın yalnızca hudûs noktasında olduğunu ve varlıkta herhangi bir tesirin olduğunu reddeden kelâmcılara yöneliktir. Durum bu şekilde düşünüldüğünde hem Kādî Abdülcebbâr'dan hem de öğrencisi İbn Metteveyh'ten aktarılan metinler, İbn Sînâ'nın muhataplarının bu konuda Kādî ve onunla benzer düşünenler olduğunu ortaya koymaktadır. Kaya da İbn Sînâ'nın eleştirilerinin Kādî Abdülcebbâr'ın açıklamalarıyla örtüştüğünü ifade etmektedir. Bk. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 56; Ancak Kādî Abdülcebbâr'ın tab' teorisini reddedişi, Koçak'ın da belirttiği gibi müessire ihtiyacın mutlak anlamda ortadan kalkmadığını gösterme çabası olarak okunabilir. Bu anlamda düşünüldüğünde Koçak'ın ifadelerini, tab' teorisini reddedenleri mezkûr eleştirinin kapsamından çıkarmaya yönelik bir çaba olarak okumak mümkündür. Ancak Kādî'nın tab' teorisini reddi, yine de mezkûr eleştirilerin kapsamından çıkarılması için yeterli veri sağlamaz. Dolayısıyla Koçak'ın, Kādî ile birlikte, dilediğinde "yok ol" emriyle Allah'ın nesnelere müdahalesine imkân tanıdıkları için yaratmanın bekāyı ihtiva ettiğini ve nesnenin varlığa çıktıktan sonra kendi bekāsını sürdürebileceğini savunan Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi kelâmcıları İbn Sînâ'nın eleştirilerinin kapsamından çıkarma çabası, İbn Sînâ'nın aslında onları değil de başka kelâmcıları eleştirdiği gibi bir sonuca mebnî olduğundan biz bu çıkarımın -yukarıda da aksini göstermeye çalıştığımız üzere- hatalı

Bununla birlikte Eş‘arî kelâmcılar ise her ne kadar âlemin hudûsunu ispatlama gayesiyle de olsa, Cürcânî'nin ifade ettiği gibi arazların iki anda varlığını devam ettiremeyecekleri görüşleriyle cevherin bekāsını bir yaratıcıya dayandırmışlardır. Nitekim Bâkıllânî, girişte aktardığımız Kemâl Paşazâde'nin Cürcânî'ye yönelik takririni de doğrulayacak tarzda, cevherin fenâsının, illet-ma‘lûl ilişkisi olmaksızın ve var olmak için ihtiyaç duymayıp yalnızca belirli bir yönde veya hizada tahakkuk etmesi için gerekli olan oluş arazlarından hâlî kalmasıyla gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır.[256] Dolayısıyla oluş arazlarının yokluğu, her ne kadar cevherin yokluğunun hakiki illeti değilse de âdete dayalı şartı olarak anlaşılmaktadır.

2.1.2.1. Müessir Olmaksızın Eserin Devamlılığına Yönelik Argümanlar ve Eleştiriler

İbn Sînâ'nın eleştirilerine muhatap olabilecek ekolleri analiz ederek söz konusu problemin oluşum ve gelişim evrelerini tespit ettikten sonra eserin bekāsıyla ilgili müteahhir dönemde yer alan tartışmalara değinebiliriz. Girişte açıkladığımız üzere bekā hâlindeki eserin sebebe ihtiyacı meselesi, hâdis varlığın yokluk veya varlık aşamasında değil, yokluktan varlığa çıkışında müessire muhtaç olduğu argümanının bir devamı niteliğindedir. Bu bölümde önce eserin müessir olmadan da devam edebileceğine yönelik argümanları, sonrasında İbn Sînâ tarafından başlatılan ve müteahhir dönem üzerinden gelişen itirazların seyrini ele alacağız. Fahreddin er-Râzî müessir olmaksızın eserin devamlılığını savunanların beş argümanını şu şekilde aktarmaktadır:

olduğunu düşünüyoruz. Ancak Koçak, şayet İbn Sînâ'nın bu eleştirilerinin onlara yönelik olduğunu kabul edip eleştirilerinde haksız olduğunu düşünüyorsa bu konuda ona kısmen hak vermek mümkündür. Zira gerçekten de görüldüğü üzere Kādî'ya ve diğer Mu‘tezilî düşünürlere göre cevherin, zıddının var edilmesi yoluyla fenâsı her an dilimi için mümkündür. Ancak cevherin, var ediciye bağlı olmaksızın varlığını sürdürme imkânı yukarıda görüldüğü üzere Kādî tarafından açıkça kabul edilen bir hususdur ve akıl bunun aksine zorunlu bir şekilde hükmetmez. Koçak'ın, yaratmanın bekāyı ihtiva etmesi çözümü ise, yaratıcının yok olduğu düşünüldüğünde söz konusu hâdis nesnenin yine de sürekliliğini sağlayabileceği anlamına gelir ve İbn Sînâ'nın eleştirileri bu durumda da geçerli olur. Ancak Kādî'nın, Allah'ın ilk ve son olduğunu belirttiği ayeti tevil etmeksizin kabul ederek söz konusu meseleye yaklaşması ve bekāyı zâta zâid kılmasa da Râzî'nin belirttiği gibi cevherin bazı geçici arazlara ihtiyaç duyduğunu kabul etmesi, İbn Sînâ'nın, "yaratıcı yok olsa bile âlemin sürekliliğine imkân tanırlar" şeklindeki katı eleştirisini hafifletmeye imkân tanır. Nitekim görüşlerini aktardığımız üzere Kādî'yı bu pozisyonu savunmaya iten husus nakil değil, ona göre aklen cevherin sürekliliğine mâni bir durumun olmayışıdır.

[256] Bâkıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, 1/378, 380.

Birincisi: *Tahsîlü'l-hâsıl* ve iki çelişiği bir araya getirmek anlamındaki *cem-i nakîzeyn* problemidir. Zira makdûrun var olduğu durumda ona yönelik îcâd mevcûdun îcâd edilmesini gerektirecek, makdûr yok olduğu durumda ona yönelik îcâd ise yokluk ve varlığın cem' edilmesini gerektirecektir. Bu problemlere yönelik hudûsu savunanların çözümü ise müessirin eserden önce olması, dolayısıyla ona birinci anda güç yetirip ikinci anda var etmesidir.[257]

İkincisi: Oku fırlattığımızda her bir i'timâd bir diğer i'timâdı düzenli bir şekilde meydana getirir. Şayet ok, i'timâdlarla hareketini gerçekleştirmeseydi elden fırladığı anda düşmesi gerekirdi. Dolayısıyla elden fırlayan okun, akabinde elin hareketine ihtiyaç duymaksızın kendi hareketinin sürekliliğini sağladığı için müessir olmaksızın bekāsı caiz olacaktır.

Üçüncüsü: Aşağı doğru hareket eden ağır bir cismin her biri diğerinin illeti olan hareketinin parçası, ya Mu'tezile'de olduğu gibi müessir illet olur ya da filozoflarda olduğu gibi hazırlayıcı illet olur. Her iki takdire göre de amaç hâsıl olur. Bu argüman da ikinci argümana benzer şekilde cismin hareketinin, müessir olmaksızın parçaların birbiri arasındaki hareketlerin illeti olmasına dayanmaktadır.

Dördüncüsü: Zorunlu olarak bilmekteyiz ki müessir tamamen var olmadıkça eserin ondan sâdır olması imkânsızdır. Müessirin tamamen var oluşu ise eserin varlığından öncedir. Bu argümanı da birinci argümanla birlikte okuduğumuzda, müessirin eserin varlığından önce oluşu eseri var ettikten sonra aralarındaki ilişkinin zorunlu bir biçimde devam etmediğini, dolayısıyla eserin müessir olmaksızın devamlılığının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Beşincisi: Elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti denilir. Akıl bu tertibe şahitlik eder ve bu durum illetin ma'lûlden önce olduğuna delalettir. Bu argümanı da birinci ve dördüncü argümanla birlikte okumak gerekir.[258]

Şemseddin es-Semerkandî ise eserin bekāsının bir müessir olmaksızın mümkün olabileceği argümanını şu şekilde dile getirir:

> Birinci [görüş sahipleri] şöyle hüccet getirdi: Mümkün, yokluktan varlığa çıkışında müessire ihtiyaç duyar. Zira mümkünün mâhiyeti [yokluktan varlığa

[257] Teftâzânî mezkûr problemi Demokritos ve takipçilerine nispet etmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makāsıd*, 1/484-485.
[258] Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 188-189.

> çıkış için] yeterli değildir. Mümkün varlığa çıktığında -binâ örneğinde olduğu gibi varlığı evlâ hâle geldiği için- ihtiyaç ortadan kalkar. Zira [bina], binayı yapan kimsenin etkisiyle var olduktan sonra binayı yapan kimse olmasa da [bu durum binanın] varlığına zarar vermez. Öyleyse müessire muhtaç kılan hudûstur (…)[259]

Zikredilen argümanda içerilen iki husus bulunmaktadır; mümkün varlığın hudûs noktasında müessire muhtaç olması dolayısıyla ihtiyacın illetinin hudûs olması, ikincisi ise mümkünün var olduktan sonra bir müessire ihtiyaç duymayacağı hususudur. Tesirin neden varlık veya yokluk durumunda olamayacağı problemi ise girişte Râzî'nin, önceki bölümlerde ise Kādî Abdülcebbâr'ın yazı-kâtip örneğinde müessirin tesirinin var olan üzerinde olursa *tahsîlü'l-hâsıl* probleminin gerekeceği, yok olması durumunda ise yokluğa tesirde bulunulması gerektiği üzerine kuruludur.

Aktarılan argümanlara yönelik eleştiriler ilk kez ciddi anlamda İbn Sînâ tarafından yöneltilmiş, sonrasında Fahreddin er-Râzî öncülüğünde müteahhir kelâmcılar tarafından devam etmiştir. İhtiyacın illetini imkân kılan bu düşünürlere göre mümkünün özü gereği taşıdığı zâtî imkân, var olmadan önce mümkünü bir sebebe muhtaç kıldığı gibi var olduktan sonra da söz konusu imkân hâli devam ettiği için mümkünü sebebe muhtaç kılmaya devam eder.[260]

İbn Sînâ eleştirilerine öncelikle fiil, mef'ûl ve fâil kavramlarını tahlil ederek başlamaktadır. Yalnızca var etmek bir fâile fâil denilmesi için yeterli midir yoksa onun sürekliliğini sağlaması da zorunlu mudur? O, halkın fâil kavramına yükledikleri anlamı eleştirirken onların fâil ile hakiki illeti değil, öncesinde fâil olmayıp sonrasında etkide bulunan şeyi kastettiklerini dile getirir.[261] Hiç şüphesiz onun bu eleştirisi halkın kullanımıyla paralellik arz eden kelâmcıların fiil-fâil kullanımına yöneliktir. Nitekim yukarıda kelâmcılara atfen aktardığımız Kādî Abdülcebbâr'ın sebebi: "varlığından, başka bir şeyin var olduğu şey" şeklindeki tanımlamasıyla, onun *İşârât*'ta halkın fâil ve mef'ûle yükledikleri anlamı incelerken ifade ettiği "bir şeyin yok iken bir başka şeyden varlık kazanması"[262] tanımı örtüşmektedir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki

[259] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 158-159.
[260] Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran, 1363), 3-4; Söz konusu görüş müteahhir dönem kelâm âlimleri tarafından kabul edilmiş, ayetlerin tefsirine dahi yansımıştır. Örnek için bk. Kadı Nasîrüddîn Ebû Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Beydavî Tefsiri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 1/23.
[261] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 462.
[262] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 134.

benzer ifadelerini yorumlarken kelâmcıların fiil ile ancak "yokluktan sonra var olan şey"i, fâil ile ise "ilkte tesirde bulunmayıp daha sonra bir şeyin var edilmesinde tesirde bulunan" anlamını benimsediklerini, filozofların ise fiil lafzıyla "başkasına ihtiyaç duyan her türlü mümkünü", fâil ile ise "başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu her şey" olarak anladıklarını aktarması söz konusu ilişkiyi ortaya koyacak netliktedir.[263] Halkın söz konusu kavram çiftine yükledikleri anlama göre bir fâil, henüz etkide bulunmamışken sonradan etkide bulunduğunda bilfiil illet olması bakımından fâil olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre böyle bir kullanım, beraberinde fâilin edilgenliğini gerektirmektedir.[264] Söz konusu durumu (âlemin de en nihayetinde Allah'ın bir fiili olması hasebiyle) Allah-âlem ilişkisi için düşündüğümüzde, âlemin yaratılmadığı esnada Allah'ın bilkuvve fâil, yaratıldığı esnada ise bilfiil fâil olması itibarıyla etkinlik ve edilgenlik özelliklerini kendinde bir araya getirmesi şeklinde anlamak mümkündür. Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre fâil olabilmenin yeter şartı yalnızca varlık vermek değildir. Bir varlık, fâiline yalnızca sûreti veya maddesi yoluyla değil bütünüyle bağlıdır ve zâtı gereği yokluğu hak etmekle birlikte varlığını başkasından (fâilden) almaktadır. Fâil ile olan bu bağlılığın bir an için kesildiği farz edilse söz konusu varlığın yokluğa düşmesi vacip olur. Dolayısıyla fâil, varlık vermekle birlikte söz konusu varlığın sürekliliğini sağlamak adına onun yokluğa düşmesine de mâni olmaktadır ki bu tarz bir yaratma mutlak ibdâ' olarak tanımlanmaktadır.[265] Öyleyse kelâmcılar -Allah bağlamında düşünüldüğünde- fâil olmak için "yoktan var etmeyi veya var edilmesinde tesirde bulunmayı" şart koşarken, İbn Sînâ, var etmekle birlikte söz konusu varlığın sürekliliğini sağlamasını da zorunlu görmektedir.

Bu hususta bir diğer mesele ise "*sunia*", "*fuile*" ve "*ûcide*" kavramlarının çözümlenmesine yöneliktir. Râzî'nin biri lafzî diğeri manevî olarak taksim ettiği bu meselede İbn Sînâ, ma'dûm olan bir şeyin, yokluktan sonra bir şey sebebiyle mevcûd olması üzerinde durmaktadır. Ona göre bu durum kendisine "mef'ûl" dediğimiz şeydir. Bunun mukabili olan ve kendisi sebebiyle olana ise yukarıda aktarıldığı gibi "fâil" denilmektedir. İbn Sînâ mef'ûl kavramına zâid olan "bir şeyin hareket etmesiyle olması", "doğrudan olması", "bir âlet sebebiyle olması" ve "ihtiyârî bir kasıt yoluyla olması" gibi

[263] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/387.
[264] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 464.
[265] Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ - Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2004), 2/86.

hususlar üzerinde tartışmayacağını belirterek doğrudan mef'ûl kavramının kendisine odaklanmaktadır. Zira ona göre bir şeyin kasıtla, tab' ile, hareketle veya âletle yapılması gibi sözler fiilin fiil olmasıyla çelişen durumlar olmayıp mefhum bakımından da tekrar içermez. Çünkü fiil mefhumu şayet tab' ile oluşa [kullanım bakımından] mâni olsaydı bu durumda bir çelişki gerekirdi. Yani eğer "fiil" dediğimizde bu durum yalnızca "bir şeyi kasıtla yapmak" vb. bir anlamı ihtiva etseydi bu durumda "tab' ile yaptı" dediğimizde bu sözün ilk kullanımla çelişiyor olması gerekirdi. Ayrıca fiil mefhumu kendinde "ihtiyarla fiilde bulunma" anlamını taşısaydı bu durumda tıpkı "insan hayvandır" sözünde olduğu gibi tekrar içermesi gerekirdi.[266] Zira insan, hayvan cinsinin bir parçasıdır, dolayısıyla insanı cins olan hayvanla tanımlamak bir şeyi parçası olduğu şeyle tanımlamak olurdu ki bu durum fayda içermeyip tekrara yol açardı.

Hiç şüphesiz İbn Sînâ'nın bu lafzî değerlendirmeleri Râzî'nin de ifade ettiği gibi kelâmcıların "mef'ûl" ile "zamansal muhdes" arasında umûm-husus farkını filozofların aksine bir biçimde düşünmelerinden kaynaklıdır. Zira kelâmcılara göre lügat bakımından mef'ûl lafzının anlamı, zamansal muhdes lafzının anlamından daha özeldir. Çünkü onlara göre mef'ûl lafzı hakiki olarak yalnızca kādir-i muhtâr tarafından meydana getirilen muhdesleri içermektedir. Böyle olmayana ise fiil denilmez. Filozoflar ise mef'ûl lafzının anlamını zamansal muhdes lafzının anlamından genel görmüştür. Zira onlara göre her ne kadar âlem Allah'ın fiili, Allah da âlemin fâili olsa da âlem zamansal bir hudûs ile muhdes değildir.[267] Dolayısıyla filozoflara göre bir şey fiil kategorisine girdiğinde zamansal hâdis kategorisine de girmek zorunda değildir. Burada her iki ekolün "mef'ûl" kavramına Allah-âlem ilişkisine yaklaşımları çerçevesinde anlam verdikleri görülmektedir. Râzî söz konusu tartışmanın salt lafzî olduğunu, kelâmcıların zaten ilk örnekteki kullanımın [ihtiyar ile yaptı sözünün] tekrar içerdiğini, ikinci örnekteki kullanımın [tab' ile yaptı sözünün] ise fiil lafzıyla çeliştiğini kabul ettiklerini belirtir. Söz konusu lafzî tartışmada

[266] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/389.

[267] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/390; Ayrıca İbn Sînâ yoklukla öncelenmediği için mef'ûl olarak isimlendirilmeyen şeyler hakkında -ki bu şey âlem gibi ezelî bir şey olabilir- mananın tahakkuk etmesinden sonra isimler üzerinde durmaya gerek olmayacağını belirtmektedir. Buna göre aslolan mananın tahakkukudur. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139.

kelâmcılara hak veren Râzî, bu tarz meselelerde asıl merciin edebiyatçılar olduğunu söyleyerek tartışmanın anlamsal yönüne odaklanır.[268]

İbn Sînâ yukarıdaki lafzî tartışmada fiilin kelâmcıların ifade ettiği gibi bazı anlamları içermesi ihtimalinin yine de kendi amacına zarar vermeyeceğini bildirmektedir. Zira fiil; varlık ile yokluk ve varlığın yokluktan sonra olması -ki bu durumda varlığa yüklem olan bir sıfat gibi olur- anlamlarını kendinde taşımaktadır. Fâil-mef'ûl ilişkisine değinen İbn Sînâ, mef'ûlün hangi durumlarda fâile ihtiyaç duyabileceğini araştırmaya koyulur. Buna göre fâile ihtiyaç ya mef'ûlün yokluğu durumunda ya mef'ûlün yokluktan sonra varlıkla nitelenmesinde ya da mef'ûlün varlığında olabilir. İlk iki seçeneği imkânsız gören düşünür yokluğun, mef'ûlün varlığını meydana getiren fâile ilişmeyeceğini, ayrıca bu varlığın [mef'ûlün] yokluktan sonra olmakla nitelenmesinin ise ne fâilin fiiliyle ne de yaratıcının yaratmasıyla (*câilin ca'li*) olduğunu ifade eder. Zira mef'ûlün bu sonradan meydana gelen varlığı, "yokluğu caiz olan" anlamına denktir ve ancak yokluktan sonra mümkün olabilir. Mef'ûlün fâile ihtiyaç duyması durumunda tek olası ihtimalin [mef'ûlün] varlığı oluşunu belirten İbn Sînâ, bu durumda ihtiyaç duyan varlığın; ya varlığı zorunlu olmayan [mümkün] varlık ya da varlığını yokluğun öncelemesi zorunlu olan [muhdes] varlık olabileceğini belirtmektedir.[269]

İbn Sînâ'nın son kısımda yaptığı taksimin amacı mümkün ve muhdes kavramlarının tahlilinden hareketle müessirin tesirine ihtiyaç duyan şeyin, "zâtı gereği mümkün olup başkası sebebiyle zorunlu olan varlık" mı yoksa "yoklukla öncelenen varlık" mı olduğunu araştırmaktır. Buna göre "başkası sebebiyle zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd bi-gayrihî*)" mefhumu hem başkası sebebiyle zorunlu olup varlığı devamlı olanları hem de varlığı herhangi bir vakitte gerçekleşenleri kapsamaktadır. Zira "*vâcibü'l-vücûd bi-gayrihî*" nitelemesi her iki varlık türü için de yüklem olabilmektedir. O, başkası sebebiyle zorunlu olup varlığı devamlı olanla zâtı gereği mümkünü, başkası sebebiyle zorunlu olup herhangi bir vakitte olanla ise yoklukla öncelenen [muhdes] varlığı kastetmektedir.[270] Ayrıca İbn Sînâ'nın "yoklukla öncelenen varlık" yerine "başkası

[268] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/390; Tûsî ise aslında dilde bu tarz kullanımların olduğunu bazı şiirleri de örnek getirerek göstermiş ve Râzî'ye bu hususta karşı çıkmıştır. Bk. Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/73.
[269] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 135-137.
[270] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/76.

sebebiyle zorunlu varlığı" tercih etmesindeki amaç mef'ûlü yalnızca hudûs anında değil her anında müessire muhtaç kılmaktır.

"Yoklukla öncelenmek (*mesbûku'l-adem*)" kavramı ise İbn Sînâ'ya göre başkası sebebiyle zorunlu varlık anlamına nispetle daha özel bir mefhuma sahiptir. Ancak Kutbuddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi bu durum kavramlar mefhum bakımından taksim edildiği için böyledir. Taksim şayet hariç dikkate alınarak yapılsaydı "başkası sebebiyle zorunlu olan varlık" ile "muhdes varlık" arasında umûm-husus bakımından herhangi bir fark olmazdı.[271]

İbn Sînâ ister "yoklukla öncelenmek" anlamında bir varlık olsun isterse "başkası sebebiyle zorunlu olan bir varlık" olsun her hâlükârda ikisi için de "başkasına ilişmek (*et-taalluk bi'l-gayr*)" durumunun ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Zira şayet [muhdes varlıkta] "yoklukla öncelenmek (yani hudûs)" durumu "başkası sebebiyle zorunlu olan (yani mümkün)" sayesinde olmayıp haddi zâtında mümkün olan olsaydı fâile "taalluk" imkânsız olurdu. Çünkü bu durumda bir şey zâtı gereği yoklukla öncelenmeyi kendinde taşıyacak, herhangi bir fâile yönelik taalluk/ilişkiden müstağnî kalacaktır. O, söz konusu taallukun muhdes varlıkta her zaman var olması gerektiğini, dolayısıyla bu taalluku sağlayacak sebebin de onda her an bulunması gerektiğini ifade ederek aslında "zâtı gereği mümkün olup başkası sebebiyle zorunlu olmak" mefhumuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre bu sebebin "yoklukla öncelenmek" olması durumunda söz konusu [muhdes] varlık, yalnızca "yokluktan sonra olma [yani hudûs]" hâlinde fâile taalluk edebilir, akabinde ise fâile gereksinim duymaksızın varlığını sürdürebilirdi. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre müessire ihtiyacın illetinde asıl kabul edilmesi gereken şey ma'lûllerine her daim yüklem olacak şeydir ki o bu şeyle, Râzî'nin de açıklarken ifade ettiği gibi imkânı kastetmektedir.[272]

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarını temellendirirken ileri sürdüğü genel mefhum/özel mefhumun yüklem olma keyfiyetini şöyle bir kıyas formatında ifade edebiliriz:

Başkası sebebiyle zorunlu olmak, yoklukla öncelenmekten mefhum bakımından daha geneldir.

---

[271] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/75-76.
[272] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 136.

Biri diğerinden genel olan iki kavrama üçüncü bir anlam yüklenirken her zaman önce genel olana sonra özel olana yüklenir.

Sonuç: Öyleyse üçüncü bir anlam birincil olarak başkası sebebiyle zorunlu olana, ikincil olarak yoklukla öncelenene yüklenir.[273]

Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre imkân hâli daha genel olduğu için başkasına yönelik taalluku yani ihtiyacın yüklenmesini kabul etme noktasında hudûstan önceliklidir. Söz konusu argümanı Tûsî üzerinden değerlendiren Sadrüşşerîa, imkânın daha genel oluşu sebebiyle ihtiyaç yüklemesini öncelikli olarak kabul ettiği fikrine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre bir mefhum daha genel olana daha özel sebebiyle yüklenebilir. Bu durumda ihtiyacın imkâna yüklenmesi hudûs sebebiyle olabilir. Sadrüşşerîa, genel olan mefhuma yüklem yapmak ile kastedilebilecek hususları ikili bir taksim üzerinden ele almaktadır. Ona göre şayet genel olana yüklem yapmak ile, o şeyin tabiatına yüklenmesinden daha genel olduğu için yüklem yapmanın öncelikli oluşu kastediliyorsa bu durum geçersizdir. Zira bir mefhum, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi özel olan sebebiyle genel olana yüklenebilir. Bu duruma örnek ise gülmek ile canlı ve insan arasındaki ilişkidir. Zira gülmek, genel olan canlıya insan sebebiyle yüklenmektedir. Kastedilebilecek ikinci ihtimali de değerlendiren Sadrüşşerîa'ya göre, şayet genel olana yüklem yapmak ile, genel olanın tabiatına yüklenmesi kastediliyorsa zaten tartışmanın mahalli bu noktadadır. Yani üçüncü mefhum olan ihtiyacın, imkâna mı yoksa hudûsa mı yüklendiği üzerinedir. Bu durumda henüz ihtiyacın asıl sebebi çözümlenmeden onu imkâna yüklemek, sonucu öncüller içerisine yerleştirmekten başka bir şey değildir. Sadrüşşerîa bir mefhumun genel olana bi'z-zât, özel olana ise bi'l-araz yüklendiğine karşı çıkmaz. Onun karşı çıktığı nokta ihtiyacın, genelin tabiatına yüklenmesidir.[274]

Sonuç olarak Sadrüşşerîa'ya göre henüz ihtiyacın illeti tespit edilmeden bir mefhumun, sırf genel olması sebebiyle genelin tabiatına yüklenmesi yanlıştır. Zira

[273] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 136.

[274] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 146-147; Müessire ihtiyacın illeti görüşünde de değindiğimiz üzere Sadrüşşerîa'ya göre imkân hudûstan daha geneldir. Dolayısıyla onun, hem bir mefhûmun genel olana bi'z-zât yüklenmesi hem de imkânı hudûstan genel kabul etmesi, sanki ihtiyacın imkâna yüklenmesini gerektiriyormuş gibi bir çıkarıma yol açabilir. Ancak belirttiğimiz üzere onun karşı çıktığı nokta bir şeyin sırf genel olması itibarıyla yüklemeyi kabul etmesi, dolayısıyla ihtiyacın illeti olmasıdır. Hatta aksine o, imkânın hudûstan daha genel olduğu için ihtiyacın illeti olamayacağını vurgulamıştır. Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 144-146.

yüklem yapmak özel olan sebebiyle gerçekleştiğinde genel olanın bi'z-zât öncelikli oluşu da ortadan kalkar. Zira sebep sebepliden önce gelir.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın buraya kadar olan açıklamalarında sözü gereksiz yere uzattığını düşünmektedir. Zira ona göre fâile ihtiyaç duyanın "muhdesin varlığı" oluşunda zaten herhangi bir tartışma yoktur. Ona göre asıl tartışılması gereken husus, ihtiyacın illetinin hudûs mu yoksa başka bir şey mi olduğu, varlığı devamlı olanın ise fâile ihtiyaç duyup duymadığıdır. Devamında Râzî, İbn Sînâ'yı ispatlamak istediği şeyi öncüllerde örtük biçimde kabul etmiş olmakla (*müsâdere ale'l-matlûb*) eleştirmektedir. Zira ispatlanması gereken husus zaten "başkasıyla taalluk" durumunun "zamansal hudûsla muhdes olan" şeyden genel oluşudur. İbn Sînâ'nın bunu ispatlamaksızın bedîhî bir öncül gibi kabul ettiğini belirtir. Ayrıca hudûsu ihtiyacın illeti gören kimse için imkânın meydana gelmesi veya gelmemesi önemsizdir. Zira hudûs gerçekleştiği anda müessire yönelik ihtiyaç zorunlu olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın "muhdesin mümkün olmadığı düşünülürse müessire ihtiyacı ortadan kalkar" sözünün bir anlamı yoktur.[275]

Ancak hem Tûsî'nin hem de Kutbuddîn Râzî'nin ifade ettiği üzere Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik bu eleştirisi haksız görünmektedir. Zira İbn Sînâ fâile taalluk eden şeyin muhdesin mi yoksa mümkünün mü varlığı olduğunu tartışmıştır. Her ne kadar kelâmcılarla filozoflar hâdisin/mümkünün bir sebebe dayanmasını zorunlu görseler de zaten tartışma noktası söz konusu varlığın muhdes olduğu için mi yoksa mümkün olduğu için mi sebebe ihtiyaç duyduğu üzerinedir. İbn Sînâ ise açıklamalarıyla ilk dönem kelâmcılarının benimsediği "hâdis varlık kendinde bulunan ve illet olan hudûstan dolayı fâile ihtiyaç duyar" görüşünü eleştirerek fâile ihtiyaç duyanın "*vâcib li-gayrihî*" yani haddizatında mümkün olan varlık olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci aşamada ise mef'ûlün fâile hangi sebepten dolayı ihtiyaç duyduğunu araştırırken Râzî'nin kavramsal bir şekilde sunduğu "müessire ihtiyacın illeti"ni sorgulamıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ her ne kadar Râzî'nin kavramsallaştırmasını kullanmasa da onun eleştirdiğinin aksine hem fâile ihtiyaç duyan şeyi hem onun niçin fâile ihtiyaç duyduğunu hem de bir

[275] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/393-394.

vakitte değil varlığının her vaktinde fâile ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuş olmaktadır.[276]

Fahreddin er-Râzî İbn Sînâ'nın buraya kadarki açıklamalarından âlemin zamansal olarak ezelî olduğunu ve yine de müessire ihtiyacını devam ettirdiğini ispatlama gayesi güttüğünü şu sözleriyle açıklamaktadır:

> Bil ki Şeyh'in bu meseleyi bu namatın başında ortaya koymasının sebebi, bu namattaki küllî gayenin: âlemin ezelî [olup], Bârî Teâlâ'nın varlığının devamıyla onun varlığının devam ettiğini açıklamaktır. Buna yönelik meşhur soru şöyle denilmesidir: Şayet [âlem] ezelî olursa -ezelînin fâile ve Sâni'e ihtiyaç duymasının imkânsızlığından dolayı- bir fâilden ve Sâni'den müstağnî olur. Şeyh bu mukaddimeyi [âlemin] ezelî olmasının fâile ihtiyaç duymasıyla çelişmeyeceğini açıklamak için takdim etti.[277]

Râzî'nin bu ve sonraki açıklamaları konumuz açısından önemlidir. Zira bu açıklamalarıyla sonradan meydana gelen varlığın en temelde hudûs sebebiyle mi yoksa imkân sebebiyle mi Allah'ya ihtiyaç duyduğu meselesinin âlemin ezelîliğiyle doğrudan ilişkili bir mevzu olduğunu göstermiş olmaktadır. Ancak tekrardan ifade etmek gerekir ki her ne kadar İbn Sînâ bir şeyin fâile imkân sebebiyle ihtiyaç duyduğunu belirterek âlemin ezelî oluşu görüşüne temel hazırlamışsa da fâile ihtiyacın sebebini imkân kabul eden müteahhir kelâmcılar aynı sonucu kabul etmemişlerdir.[278]

Râzî'nin yukarıdaki açıklamayı yaptıktan sonra üzerinde tartıştığımız konuyu salt lafzî bir tartışma olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ona göre kelâmcılar âlemin salt ezelî olması durumunda ezelî bir illetin ma'lûlü olmasını inkâr etmezler. Ancak ne var ki onlar illet ve ma'lûl görüşünü kabul etmemektedirler. Bunu kabul etmemelerinin sebebi ise âlemin varlığında tesir sahibi olan fâilin kādir olmasıdır. Filozoflar ise ezelî olan şeyin

---

[276] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/79-80; Tûsî yanlışlıkla olsa gerek, müessire olan ihtiyacın hudûs olduğu görüşünü burada filozoflara atfetmiştir.

[277] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/394; Cürcânî de kadîmin bir müessire dayanması konusunda ihtiyacın illetini sadece hudûs veya imkânla birlikte hudûs kabul edenlerin bu soruya olumsuz cevap vereceğini, ancak sadece imkânı kabul etmekle bu görüşün savunulabileceğini belirterek aslında İbn Sînâ'nın amacını teyit etmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/731.

[278] Şemseddin es-Semerkandî eserin devamlılığı meselesinde ihtiyacın illetini hudûs kabul edenlerin müessirden istiğnâyı ve eserin hâdis oluşunu zorunlu olarak kabul edeceğini, imkânı savunanların ise olumsuz cevap vereceğini belirtmiştir. Bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 160; Ancak Semerkandî'nin bu açıklamasını filozoflara atfen okumak yerinde olacaktır. Zira her ne kadar müteahhir kelâmcılar imkân fikrini kabul etse de imkânın ademîliği meselesinde değindiğimiz üzere âlemin ezelîliği fikrinden kaçınmaya çalışmışlardır.

ihtiyar sahibi bir fâilin fiili olamayacağını, aksine mûcib bir illetin fiili olacağını benimsemektedirler. Dolayısıyla onlara göre bir şeyin ezelî olması fâil-i muhtâra ihtiyaç duymasıyla çelişmektedir. Bu açıklamalarıyla Râzî, tek tartışmanın âlemin ezelî bir illetin ma'lûlü olduğu takdir edildiğinde onun fiil, illetin ise fâil olarak isimlendirilmesi üzerinde olduğunu ve bu tartışmanın da lafzî olmaktan öteye geçemeyeceğini belirtmektedir.[279]

Râzî'nin bu tahkiki Tûsî'ye göre "iki hasmın uzlaşımı olmaksızın aralarında sulh yapmaktan" öteye geçmemektedir. Zira her ne kadar birbiriyle doğrudan ilişkili olsa da kelâmcılar âlemin hâdis oluşunu ihtiyar sahibi fâilden (Allah'tan) hareketle ispatlamamaktadırlar. Onlar öncelikle âlemin hâdis olduğunu, sonrasında bir muhdise ihtiyaç duyduğunu ispatlamakta, nihayetinde ise söz konusu muhdisin ihtiyar sahibi bir fâil olması gerektiğini aksi takdirde (yani mûcib olması durumunda) âlemin kıdeminin gerekeceğini düşünmektedirler. Dolayısıyla onlar için âlemin fâilinin ihtiyar sahibi olması sonraki aşamada ispatlanacak husustur. Râzî ise sanki kelâmcıların âlemin kıdemini fâil-i muhtârı kabul ettikleri için reddettiklerini düşündürecek ifadeler kullanmıştır. Tûsî bu hususta Râzî'yi eleştirirken kelâmcılardan hâlleri kabul eden Mu'tezilî ulemanın illet-ma'lûlü açıkça kabul ettiğini ifade etmiştir.[280] Ancak önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi Mu'tezilî kelâmcılar İbn Sînâ'nın benimsediğinin aksine illet-ma'lûl ile sebep-sebepli arasındaki ilişkinin aynı olmadığını düşünmüş, iradenin fonksiyonunu korumak için Allah ve insan gibi iradeli varlıklarda sebep-sebepli ilişkisini ortaya koyarak filozofların benimsediği zorunluluğu (*îcâb*) reddetmişlerdir. Bundan dolayı Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda filozoflar illet-ma'lûl anlayışını ortaya koyarken Kādî Abdülcebbâr gibi düşünürler sebep-sebepli üzerinden bu ilişkiyi tesis etmişlerdir.[281] Dolayısıyla burada illet-ma'lûlün mâhiyeti sorgulandığında kelâmcılarla filozoflar arasında çok büyük bir fark gözükmemektedir. Her iki ekole göre de illet var olduğunda ma'lûlün hemen var olması gerekir.[282] Ancak ne var ki kelâmcılar bu tarz bir sonuçtan kaçınmak için illet-ma'lûl ilişkisini özellikle Allah ve insan gibi iradeli varlıklar söz konusu olduğunda kullanmamışlardır. Bu durumda Tûsî'nin Râzî'ye yönelik "Mu'tezilî kelâmcılar illet-ma'lûl ilişkisini kullanmaktadırlar" şeklindeki

[279] Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât,* 2/394-395; Îcî de söz konusu meselenin takririnde Râzî'yi takip etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/731.
[280] Tûsî vd., *Şerhü'l-İşârât*, 3/81.
[281] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/77; Koçak, *Felsefî ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi*, 151-152.
[282] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/177; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139.

örneğini mutlak olarak düşündüğümüzde doğrudur. Ancak konumuz Allah ile onun yarattığı âlem arasındaki ilişki olduğu için Râzî'nin yorumu daha isabetli gözükmektedir. Râzî'yi destekleyen bir diğer husus ise Mu‘tezilî kelâmcıların kādir-makdûr arasındaki ilişkiye dair görüşleridir. Zira Mu‘tezile'ye göre bir hâdisin makdûr olabilmesi fâilinin ihtiyar sahibi olmasına bağlıdır. Bunun tersini düşündüğümüzde zorunluluk yoluyla tesirde bulunan fâilin fiili O'nun için makdûr değildir.[283]

Râzî'nin ifade ettiğinin aksine âlemin kıdemini kabul eden filozoflar için Allah’ın kādir ve/ya muhtâr olmasında da herhangi bir problem olmayacağı zikredilmiştir. Zira Kutbuddin er-Râzî'nin ifade ettiği gibi onların kudret ve irade tanımı “zâtın dilerse yapması dilerse terk etmesi” şeklindedir. Bu şartlı önermedeki “dilerse terk etmesi” öncülü hiçbir zaman gerçekleşmemiş olsa bile söz konusu önermenin geçersiz olmasını gerektirmez. Aksine onun zâtının her daim “dileyerek yaptığı”nı gösterir. Bu durumda Allah’ın kādir-i muhtar olmasıyla fiilinin ezelî oluşu arasında herhangi bir çelişki bulunmamış olur.[284] Ancak kelâmcılar açısından düşünüldüğünde bu görüş hatalıdır. Zira kelâmcılara göre fâil-i muhtâr varlığın fiili “îcâda kast etmek” ile öncelenmiştir. Âlemin Allah’ın zâtı gereği varlığa geldiği düşünüldüğünde ise ya zaten var olan varlığa [âleme] kast edilecektir ki bu var olanın yeniden var olmasını gerektirir, ya da yok iken kast edecektir ki bu da âlemin hâdis olmasını gerektirir. Ancak Îcî'nin aktarımına göre kasıtlı var etmenin zamansal olarak eserin varlığıyla birlikte, zât bakımından ise ondan önce olabileceğini belirten Âmidî, kadîm eserin fâil-i muhtâr ilkeye dayanmasını mümkün görmüştür.[285]

---

[283] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/59.

[284] Tûsî vd., *Şerhü’l-İşârât*, 3/82.

[285] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/731-733; Âmidî'ye nispet edilen bu görüş bazı çağdaş araştırmacılar tarafından incelenmiş ve söz konusu nispetin geçersiz olduğu ifade edilmiştir. Bk. Çamur, *Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları*, 46 vd.; Cürcânî'nin konuyla ilgili Kutbuddin er-Râzî'nin yukarıda aktardığımız yorumunu takrir etmesi ve yöneltilebilecek bir itiraza yine muhtemel bir cevap vermesi ise kendisinin bu görüşü mümkün görebileceği izlenimini vermektedir. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/733-735; Ayrıca Cürcânî'nin kadîm mümkünün fâil-i muhtâr ilkeye dayanmasını mümkün gören bir başka açıklaması *Haşiye-i Tecrîd* isimli eserinde de mevcuttur. O, Nasîrü'l-Hillî'nin, "kadîm mümkün mûcib illete dayanır, fâil-i muhtâr ilkeye dayanamaz" şeklinde Tûsî ve İsfahânî tarafından serdedilen görüşe yönelik itirazını kabul etmektedir. Hillî, itirazında fâilin sürekli olan bir kasda sahip olabileceğini, dolayısıyla varlığı zamansal olarak sürekli olan mümküne her an yönelebileceğini belirtmektedir. Cürcânî ise yukarıda Âmidî'ye nispet edildiği şekliyle kasıt için bi'z-zât ve bi'z-zaman ayrımlarını kullanarak Hillî'ye ait bu görüşün desteklenebileceğini vurgular. Buna göre insan iradesi sınırlı ve kusurlu olarak irade ettiği şeyi doğrudan meydana getiremese de mükemmel olan kadîm irade, irade ettiği şeyi arada zamansal hiçbir kopukluk olmaksızın meydana getirebilir. Hatta Cürcânî, kadîm mümkünün fâil-i muhtâr ilkeye bu şekilde ihtiyaç duymasını hâdis varlığın ihtiyaç duymasından daha

Konuyla ilgili görüş belirten düşünürlerden biri de Sadrüşşerîa'dır. İhtiyacın illetini hudûs kabul eden Sadrüşşerîa'ya göre zamansal olarak kadîm olan bir varlığın (âlemin) müessire muhtaç olması düşünülemez. Onun bu karşı çıkışı iki argüman üzerinden ilerlemektedir. İlk argüman kendi görüşü de olan varlıkla mâhiyetin ayniyyeti üzerine kuruludur. Zira o, varlığı mâhiyetin aynısı kabul ettiği ve mâhiyetin mec'ûl olduğunu düşündüğü için mâhiyetin yaratıldıktan sonraki devamlılık hâlinde bir müessire ihtiyaç duymayacağını belirtmektedir. İkinci argüman ise varlığı mâhiyete zâid kabul eden anlayış üzerine kurulmuştur. Müessirin kadîm varlığa verdiği varlık [1] şayet devamlılık hâlinde sahip olduğu varlıksa bu durum *tahsîlü'l-hâsıl* problemine yol açar, [2] devamlılık hâlinde iken başka bir varlığı vermesi durumunda ise bu durum ihtiyaç duymadığı bir varlığın verilmesi anlamına gelir. Önceki varlığın ortadan kalkması durumunda verilen varlık ise önceden var olanın yok olduğu anlamına gelir. Zira önceden verilen varlık (*vücûd*) ortadan kalkınca önceki varlığın (*mevcut*) da ortadan kalkması gerekir.[286] Mevcut, kendisine vücut verilen veya vücûda sahip olan şey demektir. Dolayısıyla önceden verilen vücûdun yok olması durumunda ait olduğu ve önceden bulunan mevcûdun da yok olması gerekecektir. Bu durumda verilen varlık sayesinde şu anda var olan mevcut öncekinden farklı olacaktır. Ancak kadîm, yoklukla öncelenmeyen anlamında olduğu için bu ihtimal de geçersizdir.

Sadrüşşerîa zikrettiği bu argümanla *mûcib bi'z-zât* görüşünü savunarak âlemin ezelî olduğu görüşünü benimseyenlerin çelişkiye düştüğünü belirtmektedir. Zira buna göre âlemin bir bütün olarak her an yok olup var olması görüşü mahza safsatadır.[287] Onun çelişki gördüğü nokta, âlemin hem ezelî kabul edilip hem de önceki anda var olan varlığın yokluğa mâruz kalarak bir müessirin tesirine ihtiyaç duymasıdır. Ayrıca o, önceki anda bulunan zaman diliminin yok olması sebebiyle o zaman diliminde bulunan oluşun yok olmasını ve her bir ân yok olduğunda ortaya çıkan yeni âna özgü bir varlığın verilmesi (*feyz*) ihtimallerini de geçersiz görür.[288] Zira ilk durumda tesir, yalnızca önceki zamanla

---

evlâ görmektedir. Zira ilk durumda ihtiyaç her an korunmakla birlikte ikinci durumda hudûs ortadan kalktığında ihtiyaç durumu da ortadan kalkacaktır. a.mlf., *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/228.

[286] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 141; Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 195-197.

[287] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 141.

[288] Şensoy'un, *Sadrüşşerîa'da Varlık ve Uluhiyet* adlı çalışmasında bu itirazı "her bir zamanın kendine has vücûdu olduğu ve bu vücûdun müessir tarafından verildiği" şeklinde takrir etmesi kanaatimizce hatalıdır. Zira itiraza göre müessir tarafından verilen varlık zamanın kendisi değil, her bir zaman dilimine özgü olan özel varlıktır. Ayrıca itiraz sahibi, her bir zaman dilimine özgü yeni bir varlığın verildiğini savunarak ilk ihtimalde zikredilen "yalnızca önceki zaman dilimindeki oluşa yönelik tesirin" çıkardığı

ilişkili olan "oluş" üzerinde gerçekleşecek ve bu oluşun dışında kalan mevcut, herhangi bir tesire ihtiyaç duymaksızın bâkī olabilecektir. Bu da mevcûdun müessire her an muhtaç olduğu fikriyle çelişecektir. İkinci ihtimal olan mevcut varlığa her an söz konusu zaman dilimi yok olduğunda özel bir varlığın verilmesi fikrine de karşı çıkan Sadrüşşerîa, bu durumun ancak var olup yok olan geçici arazlar için mümkün olacağını, varlığı (*vücûd*) ortadan kalktığında mevcûdun ortadan kalkmasını gerektiren cevher için geçerli olamayacağını belirtmiştir.[289] Zira bu durumda filozofların karşı çıktığı yoktan var olma düşüncesi kabul edilecek, âlemin ezelîliği anlayışlarıyla bir çelişki meydana gelecektir.

Sadrüşşerîa kadîm varlığın tesire muhtaç olamayacağına yönelik son bir eleştiriden daha bahseder ki o, Sünnî kelâmcılara göre Allah'ın sıfatlarının kadîm olmakla birlikte varlığını sürdürebilmek için Allah'ın varlığına muhtaç olmasıdır. Bu durumda Sadrüşşerîa'nın karşı çıktığı "kadîm varlık müessire muhtaç olmaz" argümanı da geçersiz hâle gelecektir. Ancak Sadrüşşerîa'ya göre mûcidin îcâdından kasıt "müstakil bir varlık vermek" olduğu için sıfatlar bu kapsama girmemektedir. Zira sıfatlar her ne kadar kadîm olsalar da Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı oldukları için müstakil bir varlığa sahip değildirler. Aynı değildir, zira zihinde zât ile sıfatı ayrıştırabilmekteyiz, gayrı değildir, zira sıfatlar zât olmadığı için hâriçte yaratıcıdan müstağnî kalacak bir hüviyete sahip değildir. Öyleyse âlemin bütününe her an müstakil bir varlık verilmesine karşı çıkan Sadrüşşerîa için bu itiraz da geçersiz olacaktır.[290] Açıklamalardan anlaşıldığı üzere Sadrüşşerîa'ya göre zâtın bekāsı caiz olmakla birlikte sıfatların değişmesi mümkündür. Dolayısıyla Sadrüşşerîa için ister varlık-mâhiyet ayniyyeti isterse varlığın mâhiyete zâid oluşu savunulsun, kadîm olması durumunda âlemin yaratıcıya ihtiyaç duyması düşünülemez. Esasen onun bu görüşünü hâdis varlıkların zâtı için de söylemek mümkündür. Zira hâdis nesne dış dünyada yaratıldığında ihtiyacın illeti olan hudûs ortadan kalkacağı için müessirle zât bağlamında ilişkisi kopacaktır. Ancak Sadrüşşerîa'nın arazları geçici kabul ettiği düşünüldüğünde onun da diğer Sünnî kelâmcılar gibi eserin sürekliliği noktasında müessire ihtiyacı dolaylı da olsa kabul ettiğini belirtmek mümkündür.

problemi defetmek istemiştir. Şensoy'un itirazı takriri için bk. Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 198.

[289] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 142.

[290] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 142-143; Cürcânî, Sadrüşşerîa özelinde aktardığımız bu cevabın lafzî olmaktan öteye geçemeyeceğini belirtmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/733.

Müteahhir dönem düşünürleri tarafından hudûs sebebiyle eserin müessir olmaksızın devamlılığını mümkün gören kelâmcılara yönelik birçok eleştiri yöneltilmiştir. İlk olarak kelâmcıların binâ ile binayı yapan usta örneğini eleştiren düşünürler, binayı yapan ustanın, binayı var kılan hakiki illet olmadığını belirtmişlerdir. Zira ustanın fiili, ancak elini hareket ettirmesiyle binanın parçaları olan ahşap ve tuğla gibi araçların hareketine illet olmasıdır. Söz konusu hareketler ise araçlar arasındaki özel konumları hazırlayıcı birer illettir. Bu özel konumlar ise ustanın hareketine dayanan parçaların hareketinden farklı olan fâil illetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bunlardan birinin yok olması ona zarar vermez.[291] Cevapta vurgulanmak istenen husus, kelâmcıların düşündüğü gibi binayı yapan hakiki illetin usta olmadığı, dolayısıyla ustanın yokluğuyla binanın varlığını devam ettirmesi arasında bir ilişki olmadığını ortaya koymaktır. Nitekim usta yalnızca malzemeleri taşıyarak belirli ilişkilerle onları bir araya getirmiştir. Ancak ustanın bu taşıma, hareket vs. fiilleri sürekli değildir. Sürekli olan, malzemelerin doğal yapısıdır. Doğal yapı bozulduğunda bina da dağılacaktır. Öyleyse usta hakiki fâil illet olmadığı için binanın varlığının devamlılığına hakiki bir tesiri yoktur.

Müteahhir düşünürlerin bu konu bağlamında cevap verdikleri bir başka husus ise yukarıda zikredilen *tahsîlü'l-hâsıl* problemidir. Zira yukarıda aktarıldığı üzere hudûsu savunan kelâmcılar, sürekliliğe sahip olan bir varlığa var olması durumunda tesirde bulunmanın var olanın var kılınması, yokluğu sürekli olan ma'dûma tesirin ise yok olana tesirde bulunmak, dolayısıyla hem yok olanın eser olması hem de iki çelişiğin (varlık ve yokluk) bir araya getirilmesi problemlerine yol açacağını belirtmişlerdi.[292] İtiraza yönelik cevaba geçmeden önce Îcî ve onun cevaplarını yorumlayan Seyyid Şerîf, kelâmcıların zikrettiği problemlerin aynıyla hudûs görüşü için de geçerli olabileceğini belirtmektedir. Zira kelâmcılar sıcaklık ve ses gibi arazların yaratıldığını kabul etmektedirler. Bu durumda sıcaklık ve sesin yaratılması ya yoklukları hâlinde olacaktır ki bu durum iki çelişiğin bir araya getirilmesini gerektirecektir, ya da varlık durumunda olacaktır ki bu durum da *tahsîlü'l-hâsıl* problemine yol açacaktır. Ancak sesin ve sıcaklığın varlığı ve bir muhdis tarafından meydana getirilmesi bedihî olduğu için kelâmcıların itirazı geçersiz olacaktır.[293] Tesirin imkânını çözümlemeye çalışan Îcî, yüklem şartıyla zorunluluk ile zâtî

[291] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/711; a.mlf., *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/226; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/85.
[292] İtirazın takriri için ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/693.
[293] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/695; Benzer bir itiraz için bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/330.

imkânı ayırarak tesirin varlık veya yokluk şartı dikkate alındığında geçersiz olacağını, ancak varlık ve yokluk kayıtları düşünülmeksizin sırf zâtın düşünülmesi durumunda mümkün olacağını ifade etmektedir.[294] Dolayısıyla tesirin imkânsızlığı, mümkün mâhiyetin gereği olan zâtî imkân düşünüldüğünde değil, varlık ve yokluk kayıtlarıyla düşünülen varlık hakkındadır. İki çelişiğin bir araya getirilmesine yönelik bu çözümün yanında yokluğun eser olması problemine de değinen düşünürler, bu problemi yok olanın yok olana dayanmasının mümkün olabileceğini belirterek çözmektedirler.[295]

Hudûsu savunan ve yokluğa tesirde bulunulamayacağını benimseyen kelâmcılar yok olanların, illetlerinin yokluğuna dayanmaları şeklindeki cevabı da geçersiz görmektedirler. Sadrüşşerîa'nın "benzersiz burhan" olarak takdim ettiği cevabı şöyledir:

> Hâdis olan Zeyd'in önceki yokluğu, şayet varlığının illetinin yokluğuna ihtiyaç duysaydı, bu yok olan illet de kendi varlığının illetinin yokluğuna dayanırdı. Sonra bu durum sonsuza dek sürerdi. Zira bu yok olanların tamamı mümkündür. Onlardan biri vâcip veya imkânsız olsaydı Zeyd'in varlığı veya yokluğu devamlı olurdu. Dolayısıyla bu sonsuz illetlerin yokluğu [Zeyd'de] Zeyd'in varlığından önce bir araya gelmiştir. Zeyd'in varlığı ise ancak bu [sonsuz yok olan illetlerin yokluk durumundan] kalkması durumunda mümkün olur. Bu durumda sonsuz illetlerin sıralı bir şekilde tek bir anda [varlıkta] bulunması gerekir ki bu durum muhaldir.[296]

Sadrüşşerîa'nın cevabı açık olmakla birlikte son cümlede kastedilen hususu şu örnekle ifade etmek mümkündür: D var olmak için C'ye, C var olmak için B'ye B ise A'nın var olmasına muhtaç ise, D'nin varlığı önceki A, B ve C'nin birbirlerini gerektirecek şekilde düzenli olarak tek bir defada var olmalarına muhtaç olur. Bu durum ise D'nin varlığı için öncesindeki tüm illetlerin tek bir seferde var olmalarını gerektirir. Sadrüşşerîa'ya göre bu durum imkânsızdır. Zira biz her ne kadar durumu açıklamak için

---

[294] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/695; İhtiyacın illetinin imkân olduğunu benimseyen ve dolayısıyla imkân var olduğu sürece müessire ihtiyacın devamlılığını savunan düşünürlere yönelik benzer bir itiraz imkân üzerinden yöneltilmiştir. İmkân var olduğu sürece müessirin tesirine ihtiyaç devam ediyorsa bu tesir ya bekā hâlindeki mümkün varlığın sahip olduğu aynı varlık üzerinde olacak ki bu durum yine önceki itirazda aktarıldığı gibi *tahsîlü'l-hâsıl* problemini doğuracak ya da müessirin tesiriyle var olan durum, bekā hâlindeki eserin varlığının aynısı değil yeni bir şey üzerinde olacak ki bu durumda da müessirin bâkī olanın varlığında tesiri geçersiz olacaktır. Bk. a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/703; Îcî ilgili bölümde bu itiraza "tesir" kavramını çözümleyerek cevap verir. Müessirin esere tesirinden kasıt, eserin devamlılığının, müessirin devamlılığıyla sürmesi anlamındadır. Bu durumda bekā hâlindeki eserin ikinci anda "devamlı" veya "yenilenen" olarak isimlendirilmesi ancak lafzî bir tartışmadır.

[295] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/703.

[296] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 152-153.

örneği A'da durdursak da Zeyd'in varlığını önceleyen sonsuz illetlerin varlıkta bilfiil olarak tek bir anda var olmaları imkânsız olduğu için, yok olanların kendileri gibi yok olanlara dayanması fikri de geçersiz olur. Ayrıca yok olanların, illetlerinin yokluğuna dayanmaları şeklindeki cevap aynıyla bu görüşü savunanlara yönelik eleştiri malzemesi olarak kullanılmıştır. Şöyle ki, eserin bir müessir olmaksızın sürekliliğini sağlaması, sebep ma'dûm olsa dahi eserinin devamlı olabileceğine imkân tanımaktadır. Bu durumda yok olan şeyin illeti yok olan bir şeye dayanabiliyorsa, var olan şeyin illetinin de yok olması mümkündür.[297] Ne var ki ihtiyacın illetini imkân görenler, esere tesir anında illetin mevcûd olması gerektiğini savunarak buna karşı çıkmışlardır. Zira aksi takdirde ma'lûlün kendi kendine baskın gelmesi problemi ortaya çıkacaktır. Bu itiraza da karşı çıkan hudûs savunucuları, hiçbir zaman bulunmayan müreccihin yokluğuna rağmen ortaya çıkan tercih ile eserin tesiri kabul ettiği zaman diliminde müreccihin yokluğuna rağmen ortaya çıkan tercihi ayırmışlar, ilkini imkânsız görüp ikincisinin mümkün olduğunu savunmuşlardır.[298]

Görüldüğü üzere devamlılık hâlindeki eserin müessire ihtiyacı konusunda hudûsu savunan kelâmcılar; *tahsîlü'l-hâsıl*, *cem-i nakîzeyn* ve yokluğa tesirde bulunmanın geçersiz oluşu argümanlarıyla varlık veya yokluk hâlindeki eserin müessire ihtiyacını reddetmişler, müteahhir düşünürler ise imkân fikrini benimsedikleri için müessirin esere varlık hâlinde tesirini mümkün görmüşlerdir. Zira imkânı savunanlar, tesirin varlık veya yokluk kaydı dikkate alınmaksızın gerçekleştiğini düşünmüşler, tesirden ise müessirin varlığının devamlılığının eserin varlığının devamlılığını gerektirdiğini anlamışlardır.[299] Kelâmcılar tarafından yöneltilen, mâhiyete varlık veya yokluk kaydı olmaksızın tesirde bulunulması durumunda bu hususun vasıtayı kabul etmek anlamına geleceğine yönelik eleştirileri ise müteahhir düşünürler tarafından geçersiz bulunmuş, mâhiyet her ne kadar varlık veya yokluktan hâlî kalamasa da mâhiyet olması bakımından mâhiyetin kabulü fikrinin bir vasıtayı gerektirmeyeceği belirtilmiştir.[300] Ayrıca kelâmcıların vasıta eleştirisi aynıyla kendilerine de yöneltilmiştir. Zira kelâmcılara göre de müessirin tesiri eserin

[297] Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 182.
[298] Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 187.
[299] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/325; Tesir bu şekilde açıklandığında *tahsîlü'l-hâsıl* problemine de cevap verilmiş olacaktır.
[300] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/223.

varlığı veya yokluğu hâlinde değil, varlığın yoktan meydana getirilmesi üzerindedir. Bu durumda onların da vasıtayı kabul etmeleri gerekir.[301]

Bu noktada ifade etmek gerekir ki müteahhir düşünürler ve filozoflara göre müessirin tesiri, mâhiyetin mâhiyet kılınmasında veya ikinci ma'kûllerden olan varlığın (*vücûd*) yaratılmasında değil, mâhiyetin varlıkla nitelenmesindedir.[302] Mâhiyetin mec'ûliyeti fikrini reddetmeye dayanan bu görüş, varlığın (*vücûd*) yaratılması durumunda yaratılan şey mevcut olacağı ve mevcûdun ise vücûd sahibi olmasından ötürü onun da yaratılmaya konu olacağından dolayı teselsüle yol açacağı için bu durum da geçersiz görülmüştür. Zira varlığın bu şekilde düşünüldüğünde türü tekrar edeceği ve türü tekrar eden her anlam da i'tibârî olduğu için aklî olması gerekir.

Hudûsu savunan kelâmcılar tarafından imkânı savunanlara yönelik eleştirilerden biri de imkânın eserin varlığının aslında muhtaç olup bekāsı için ihtiyaç duymayacağı üzerinedir. Zira imkân, mümkünün zâtı gereği taşıdığı bir vasıfsa ve iki tarafının eşitliğinden dolayı müessirin tesirine ihtiyaç duyuyorsa bu ihtiyaç söz konusu varlığın ancak aslî varlığında olduğu için bekā için herhangi bir ihtiyaca gereksinim duymayacaktır. Bu durumda müessirin tesiri eserin aslî varlığında gerçekleşecek, bekāsı için herhangi bir tesirde bulunamayacaktır. İtiraza cevap veren Cürcânî, mümkünün zâtının varlıkla nitelenmeyi ilk anda gerektirmeyeceği gibi varlık ve yokluk taraflarının eşitliği korunduğu için ikinci anda da gerektirmeyeceğini savunmuştur. Zira mümkünün zâtı ikinci anda varlıkla nitelenmeyi gerektirseydi ilk anda da bu durum mümkün olurdu ki bu durum imkânsızdır. Dolayısıyla ilk anda varlıkla nitelenmek için nasıl müessire muhtaç ise ikinci anda da varlığın bekāsı için müessire ihtiyaç duyacaktır.[303]

Tesirin hangi durum üzerinde olduğunu tartışırken müteahhir dönem âlimlerin ortaya koyduğu mümkünün varlıkla nitelenen oluşu ve devamlılığını var kılmak ile nitelenmenin kendisini var kılmak arasındaki farka dikkat çekmek gerekmektedir. Zira Tûsî, müessirin eserinin bekā hâlindeki eserin birinci anda hâsıl olan varlığı olmadığını, onun bekāsı olduğunu dile getirmiştir. Bu açıklamanın iki ihtimale dayanabileceği

[301] İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/330.

[302] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/223-224; Mâhiyetin mâhiyet kılınmasından kasıt beyazın beyaz, siyahın siyah kılınması anlamındadır. Zihnimizdeki siyahlık mâhiyeti bir başkasına bağlı olarak değil zâtı gereği düşünülmektedir ve bu durum herhangi bir müessirin tesirine dayanmaz. Ancak siyahlığın dışta mevcudiyeti başka bir şeye bağlı olarak gerçekleştiği için bu durumda müessirin ortadan kalkması siyahın mevcudiyetini de ortadan kaldırır. a.mlf., *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/224.

[303] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/226; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/705.

belirtilerek; [1] birinci andaki varlığın aynıyla ikinci andaki varlığa eşlik etmesi kastediliyorsa, bu eşlik etmenin i‘tibârî olduğu ve bir fâile dayanmayacağı, [2] birinci zamana eşlik eden varlığın yok olduğu ve fâilin onu ikinci zamanda var etmesi kastediliyorsa bu durumun da ma‘dûmun aynıyla iâdesini gerektireceği itirazları, Cürcânî tarafından eserin varlıkla nitelenen oluşunun var edilip nitelenmenin var edilmediği şeklinde cevaplanmıştır.[304] Cevabı açımlamak için Cürcânî'nin bir başka eserinde sunduğu boyacı ve elbise örneğini düşünebiliriz. Nitekim boyacı, elbiseyi bir renge boyadığında elbisenin boyayla nitelenmesini var kılmasa da onu boyayla nitelenen kılmaktadır. Zira boyayla nitelenmiş olmak elbise boyandığında zihnimizde beliren ademî bir durumdur ve bir müessire dayanmaz. Ancak elbisenin boyalı oluşu boyacının eseri olmaktadır.[305] Örneği yukarıdaki cevaba uyarladığımızda mümkün varlığın ikinci anda varlıkla ve varlığın devamlılığıyla nitelenmesi i‘tibârî iken bunlarla nitelenen oluşu bir müessire dayanmaktadır ve tesir ile kastedilen de budur.[306]

2.1.3. Müteahhir Dönemin Genel Anlatısına Çağdaş Bir Eleştiri: Eş‘arî ve Takipçilerine Göre Müessire İhtiyacın İlleti İmkândır

Müessire ihtiyacın illeti problemini Kâdı Abdülcebbâr'dan müteahhir döneme uzanan hâliyle ele aldıktan sonra şu soruyu sorabiliriz: Kādî'dan önce bu probleme değinen Sünnî kelâmcı var mıydı? Her ne kadar Eş‘arî'nin metinlerinde açıkça görmesek de Seyyid Şerîf'in girişte aktardığımız sözlerine göre, Eş‘arî ve takipçileri müessire ihtiyacın illetini hudûs kıldıkları için âlemin Allah'tan müstağnî kalabileceği endişesiyle arazların iki anda var olamayacaklarını, dolayısıyla her an Allah tarafından yaratılarak âlemin Allah'a olan bağlılığını korumak istedikleri zikredilmişti.[307] Çağdaş dönemde bu açıklamaya karşı çıkan bir anlatı geliştirilmiştir. Biz bu anlatı üzerinden Eş‘arî ve takipçilerinin müessire ihtiyacın illeti probleminde hangi pozisyonda durduklarını netleştirmeye çalışacak, bu vesileyle ihtiyacın illeti meselesindeki görüşlerin taksiminde zikredilen “hudûsla birlikte imkân veya hudûs şartıyla imkân” görüşünü kimlerin savunabileceğini sorgulayacağız.

---

[304] Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2/226-227.
[305] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/556.
[306] İbn Sînâ da yukarıda aktardığımız üzere mef'ûlün yokluktan sonra olmakla nitelenmesinin ne fâilin fiiliyle ne de câilin ca'liyle olduğunu ifade ederek esasen nitelenmenin aklî bir i‘tibâr olduğuna ve eser olamayacağına dikkat çekmek istemiştir. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 135.
[307] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/51.

Abdurrahman Ali Mihirig, "Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İlleti ve Arazların Bekāsı Problemi: Müteahhirîn Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi" isimli Arapça makalesinde[308] Cürcânî'yi merkeze alarak müteahhir kelâmcıların müessire ihtiyacın illeti meselesinde mütekaddim kelâmcılara atfettiği hudûs görüşünü ele almaktadır. Mihirig, müteahhir kelâmcıların mütekaddimîne yönelik bu bütüncül atfını hatalı bularak müessire ihtiyacın illetinin hudûs olduğu görüşünün ancak Mu'tezile'ye nispet edilebileceğini belirtir. Zira onun kanaatine göre Eş'arî ve takipçileri müessire ihtiyacın illetini zannedildiğinin aksine hudûs değil imkân kılmıştır. Mihirig, Cürcânî özelindeki müteahhir kelâmcıların, Eş'arî ve takipçilerinin arazların bâkī olamayacağı prensibini müessire ihtiyacın devamlılığını sağlayabilmek için ortaya koydukları, Allah Teâlâ'nın -hâşâ- yokluğu düşünüldüğünde âlemin varlıktaki sürekliliğine herhangi bir zararın gelmeyeceği şeklindeki itirazdan kaçınabilmek için bu yola başvurdukları şeklindeki takrirlerini hatalı bulmaktadır. Mihirig'e göre bu yorum, ancak arazların bâkī olabileceğini ve ma'dûmun şey'iyyetiyle birlikte varlık-mâhiyet ayrımını savunarak ma'dûm zâtların henüz adem hâlindeyken sâbit olduğunu benimseyen Mu'tezile için geçerli olabilir. Ona göre Eş'arîler Cürcânî'nin ifadesinin tam aksine müessire ihtiyacın illetini imkân kıldıkları için arazların bākî olamayacağını benimsemişlerdir.[309]

Mihirig'in bu savını dayandırdığı noktalardan biri Bâkıllânî'nin mütevellid fiillerin fâilinin olmadığını savunan Sümâme b. Eşres'e yönelik itirazındaki açıklamalardır. Bâkıllânî söz konusu itirazında muhdesin muhdise ihtiyaç duyma cihetini "meydana gelmemesi, daha sonra veya daha önce meydana gelmesi mümkün olmakla birlikte muhdes oluşu"[310] şeklinde açıklaması onun temel dayanaklarından birini oluşturur ve o, bu açıklamayla birlikte "muhdesin muhdise ihtiyaç yönü" hakkındaki tartışmaların ilk kez kelâmcıların kendi aralarında ortaya çıktığını belirtir.[311] Mihirig, Bâkıllânî'nin bu açıklamasında serdedilen "meydana gelmemesi mümkün olan" ifadesinden hareketle Eş'arîler'e göre müessire ihtiyacın yönünün hudûs değil imkân olması gerektiğini

[308] Söz konusu makalenin varlığından haberdar ettiği için Dr. Öğr. Üyesi Münzir Şeyhhasan hocama teşekkürü bir borç bilirim.
[309] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1226, 1230.
[310] Daniel Gimaret, "Un Extrait de la 'Hidāya' d'abū Bakr al-Bāqillānī: Le 'Kitāb at-Tawallud', Réfutation de la Thèse Mu'tazilite de la Génération des Actes", *Bulletin d'études orientales* 58 (2009), 287.
[311] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1238.

savunur. Ayrıca Mihirig, Bâkıllânî'nin yine Sümâme'ye itiraz ederken "şayet dolaylı fiiller (*mütevellidât*) hâdis olmakla birlikte bir muhdisten müstağnî kalırsa doğrudan (*mübaşir*) olan fiiller de bir muhdisten müstağnî kalır ve Allah'a nispet edilen hâdislerin O'ndan müstağnî olması gerekir" şeklindeki ifadelerine rağmen, müteahhir kelâmcılar tarafından -Allah yok olsa bile âlemin varlığının devamı mümkün olur- tarzındaki İbn Sînâcı eleştirinin Eş'arîler'e nispet edilmesini ilginç bulur.[312] Mihirig'in kelâmcılara atfettiği imkân görüşünü temellendirmeye çalıştığı bir başka husus ise Bâkıllânî'nin yukarıda zikredilen "daha sonra veya daha önce meydana gelmesi mümkün olan" ifadeleridir. *Hidâyetü'l-müsterşidîn'*de yer alan bu söylemin benzerlerini Bâkıllânî'nin *el-İnsâf*, *et-Temhîd* gibi diğer eserlerinden yaptığı alıntılarla destekleyen yazar, Eş'arî kelâmcının bir şeyin farklı zamanlarda meydana gelmesinin imkânını kabul etmekle, müessire ihtiyacın illetini imkân kıldığını düşünmektedir.[313]

Bâkıllânî'nin bu ifadesinden yola çıkarak ihtiyacın yönünü "sırf" imkân kıldığını düşünmek acele verilmiş bir hüküm olabilir. Bu noktada sorgulanması gereken husus, bir şeyin farklı zamanlarda meydana gelme imkânını kabul etmekle o şeyin meydana gelmesindeki ihtiyacın yegâne sebebinin imkân olup olmadığıdır. Bâkıllânî'nin ihtiyaç yönünü ortaya koyarken "meydana gelmemesi, daha sonra veya daha önce meydana gelmesi mümkün olmakla birlikte muhdes oluşu" açıklamasındaki "muhdes oluş (*kevnuhû muhdesen*)" ifadesi, onun mutlak anlamda ihtiyacın illeti olarak imkânı kabul etmediğini göstermektedir. Ayrıca hâdis varlığın farklı vakitlerde meydana gelmesinin imkânı ancak bu ifadede yer aldığı gibi o varlığın farklı vakitlerde meydana gelmesinin sebebini ifade edebilir. Yani hâdisin şu veya bu vakitte meydana gelmesinin imkânı, fâilin söz konusu mümkün vakitlerden birini tercih etmesinin illetini oluşturur. Zira fâil-i muhtâr olan Allah, iradesiyle hâdisi dilediği vakitte meydana getirebilir.[314] Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, Bâkıllânî'nin vakitlerin imkânından bahsederken hâdisin hâlihazırdaki hâricî varlığından hareket ettiğidir. Dolayısıyla o, sırf imkân hâlinden bahsetmemektedir ki ihtiyacın illeti salt imkân olsun. Benzeri bir pasaj ise *et-Temhîd*'de Bâkıllânî'nin, Allah'ın muhdes olamayacağına yönelik argümanında mevcuttur. O,

[312] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1238-1239.
[313] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1240-1241.
[314] Ensârî de cevherin bir yön ile tahsis edilmesinin fâil-i muhtâr ile olan ilişkisine değinmiştir. Bk. Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd*, 1/203.

Allah'ın muhdes olamayacağını, zira hâdislerin "muhdes olmaları bakımından" bir muhdise ihtiyaç duyduğunu, bu durumda benzer açıklamanın onu var eden için de gerekeceğini belirterek teselsül problemine dikkat çekmektedir.[315] Şüphesiz "muhdes olmaları bakımından" bir muhdise ihtiyaç duydukları ifadesi, ihtiyacın illeti olarak yalnızca imkânı kabul eden bir düşünürün kuracağı cümle değildir. İlginç olan bir diğer husus ise Mihirig'in: "imkân hudûsa dayanır, zira burada araştırma, mevcut gözlenebilir âlem hakkındadır"[316] demesine rağmen Bâkıllâni gibi kelâmcılar için sırf imkân görüşünü savunmaya devam etmesidir. Hâlbuki hâdisin meydana gelmesindeki ihtiyacın sebebinin sırf imkân olabilmesi için, en azından filozofların veya müteahhir kelâmcıların benimsediği hâliyle söz konusu mümkün varlığın "başka şeylerden kat-ı nazar ederek yalnızca kendi zâtı dikkate alındığında varlığı ve yokluğu gerektirmemesi" hâli göz önüne alınmalıdır. Hâlbuki Bâkıllânî'nin ve diğer mütekaddim kelâmcıların ifadelerindeki imkân mutlak değil "*kevnuhû muhdesen*" ibaresiyle kayıtlanmış bir imkâna tekabül etmektedir. Bu durumda onların, mümkün ile muhdesi benzer bir kategoride düşündükleri ortaya çıkar. Dolayısıyla Eş'arî düşünürün bu ifadesini Allah'ın varlığını ve muhtâr iradesini ispatlamak için ortaya koyduğunu söylemek hem kendisinin hem de mütekaddim kelâmcıların bu hususstaki benzer istidlâlleri dikkate alındığında daha mâkuldür.

Bâkıllânî'nin tevellüde karşı ileri sürdüğü bir argümanda konumuzla doğrudan ilişkili olan şu pasajını da zikretmemiz gerekir:

> [Tevellüdün bâtıl olduğuna] delâlet eden bir başka husus şudur: şayet müsebbeb kendisinden meydana geleceği bir sebebe ihtiyaç duysa ve hudûs dışındaki sıfatların hiçbirinde ona ihtiyaç duymasa ve yine hâdisler, kendilerini zorunlu kılacak sebebe hâdis olmaları bakımından ihtiyaç duysa, bu durumda [hudûsta ortaklık nedeniyle] sebebin de bir başka sebebe ihtiyaç duyması gerekir ki bu böyle sonsuza dek sürer, dolayısıyla her bir hâdis cinsi, sair hâdislerle hudûs hakikatinde eşit olmalarından ötürü hudûs özelliğinde kendilerine neden olacak sebeplere ihtiyaç duyardı. Bu ise ittifakla bâtıldır, dolayısıyla söyledikleri şey de bâtıl olmuştur.[317]

[315] Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.
[316] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1241, 1249-1250.
[317] Gimaret, "Un Extrait de la 'Hidāya' d'abū Bakr al-Bāqillānī", 272.

Bâkıllânî söz konusu pasajda görüldüğü üzere kısaca tevellüd fikrini savunanlara karşı, sebep ve müsebbebin hudûstaki ortaklıkları nedeniyle her zaman bir sebebe ihtiyaç duyacağı, dolayısıyla bir hâdisin meydana gelebilmesi için sonsuz hâdis sebeplere ihtiyaç duyacağı eleştirisinde bulunur. Bizim için asıl önemli olan nokta, Bâkıllânî'nin "zorunlu kılacak sebebe hâdis olmaları bakımından ihtiyaç duysa" ifadesidir. Bâkıllânî burada müessire ihtiyacın illetini hudûs kıldığımızda ortaya çıkacak probleme değinir. Mihirig de bu ifadelerden hareketle Bâkıllânî'nin açıkça illetin ihtiyacında hudûsu reddettiğini söyler.[318] Ancak Bâkıllânî'nin bu açıklamaları hudûsu bütünüyle reddettiğini değil, tam aksine ihtiyacın sebebi noktasında hudûsun hesaba katılması gerektiğine işaret eder. Zira onun Mu'tezile'yi veya daha da özelde Sümâme'yi eleştirdiği nokta, hâdislerin "hudûs hakikatinde eşit olmalarından ötürü" bir muhdise nispet edilmeleri gerektiğine yönelik değil, tevellüdü kabul ettiğimizde, şâhit âlemde bir müsebbebin "sırf hâdis olması sebebiyle" yine kendisi gibi hâdis olan muhdisine izafe edilmesine dönük problemlerdir. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin eleştirisi, şâhit âlemdeki hâdisler arasında sebep-müsebbeb ilişkisi zorunlu kılındığı takdirde hâdis olan bir sebebe ulaşmanın imkânsız olacağını anlatmaktadır. Hâlbuki bizim sorguladığımız husus fâil-i muhtâr, kadîm olan Allah ile hâdis olan varlık arasındaki ihtiyaç yönüdür ve "hudûs hakikatinde eşit olmalarından ötürü" muhdeslerin tamamı muhdes olmayan varlığa dayanmalıdır. Nitekim yukarıda *et-Temhîd*'den aktardığımız gibi Allah'ın muhdes olduğu düşünülürse, hudûs hakikatinde eşit olan muhdeslerin arasına katılacağı için O'nun da bir muhdisinin olması gerekecekti. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin buradaki açıklamalarıyla *et-Temhîd*'deki açıklamaları birlikte düşünüldüğünde Mu'tezile'yi eleştirdiği nokta daha iyi anlaşılacaktır.

Bâkıllânî'nin yukarıdaki ifadelerinden sırf imkânın çıkarılamayacağını ifade etmekle birlikte onun "imkânla birlikte hudûsu veya hudûs şartıyla imkânı" illet olarak benimsediği savunulabilir. Zira Eş'arî kelâmcının ihtiyaç yönünü "meydana gelmemesi, daha sonra veya daha önce meydana gelmesi mümkün olmakla birlikte muhdes oluşu" şeklinde ifade etmesi, müteahhir kelâmcıların ihtiyacın illetini mütekaddimîne atfederken hudûsun yanında zikrettikleri "imkânla birlikte hudûs veya hudûs şartıyla imkânı

[318] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1240.

savunanlar"[319] şeklindeki nispetin muhatapları da açığa kavuşturulmuş olur.[320] Ancak Mihirig, Bâkıllânî'nin ifadelerinden hudûsla birlikte imkânın da savunulamayacağını belirterek Eş'arîler'e göre geçerli tek şıkkın imkân olduğunu iddia eder. Zira imkân, ikinci ma'kûllerdendir ve dışta bir karşılığı yoktur, ancak mevcut bir hâdisten ya da mümkün ma'dûmdan soyutlanarak elde edilebilir, dolayısıyla hudûs ile birlikte illet olması veya hudûsun mukabili olması imkânsızdır. Ayrıca Mihirig'e göre eserle müessir arasındaki ihtiyaç: "bir başkasına dayanmakla" elde edilemez, aksine "bir başkasına dayanmak" ancak o şeyin, dayandığı şeye ihtiyacından sonra anlaşılabilir. Bu sebeple bir şeyin kadîm olması farz edildiğinde başkasına ihtiyaç duyması için zâid bir açıklamaya ihtiyaç duyulur.[321] Ancak Mihirig'in eleştirisi bir sonraki bölümde yer vereceğimiz üzere ihtiyacın illetini sırf imkân gören müteahhir kelâmcıların hudûsu savunanlara yönelik eleştirilerinin aynısıdır. Zira onlar da bir hâdisin ihtiyaç yönünün bilinmeden ihtiyacın sebebini hudûs kılmanın mantıksal birtakım problemlere yol açacağına vurgu yapmaktadırlar. Bu hususta Mihirig'in Bâkıllânî'den ihtiyacın illetinin niçin sırf imkân olması gerektiğine değindiği pasajlar aktarması gerekmektedir. Ancak Bâkıllânî kendi eserlerinde bu konuyu özel bir problem olarak ele almadığı için söz konusu pasajları bulmak zordur. Dolayısıyla Mihirig'in açıklamaları Bâkıllânî özelinde en azından hudûs ve imkân veya hudûs şartıyla imkân görüşünü iptal edecek yeterlilikte değildir.

Mihirig'in ihtiyacın illetini sırf imkân kıldığını düşündüğü bir başka isim ise Cüveynî'dir. Onun konu hakkındaki görüşlerini irdeleyen yazar, Eş'arîler'e göre ma'dûmun şey olmadığını ve *adem-i mahz* olduğunu belirtmiş, dolayısıyla sırf yokluk olan bir şey için ihtiyacın düşünülemeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre imkân, ancak zâtların hakiki sıfatlarından biri vasıtasıyla zâtlara ilişen bir şeydir ve hudûs gerçekleşmediği sürece onun mümkün olduğunu kavramak imkânsızdır.[322] Söz konusu yorumlar incelendiğinde imkân, esasen filozoflarda veya müteahhir kelâmcılarda olduğu gibi mâhiyetin varlık mefhumuna nispetinde ortaya çıkan bir şey değil, hâricî varlıktan hareketle düşünülebilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da aslında imkânla

[319] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157.
[320] Mütekaddim düşünürlerden olmasa da aşağıda sözlerini aktaracağımız üzere İbnü't-Tilimsânî de hudûs şartıyla imkân görüşünü doğruya daha yakın bulmuştur.
[321] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1239-1240.
[322] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1244; Ayrıca ilk bölümlerde ifade edildiği üzere mütekaddim Sünnî kelâmcılara göre bir şeyin hakikati mevcut olmasıdır ve her mevcut şeydir.

birlikte hudûs veya hudûs şartıyla imkân görüşümüzü desteklese de yazar tek başına imkânın ihtiyacın illeti olduğu hususunda ısrarcıdır. Ayrıca yazar, Cüveynî'nin imkân delilini kullanış biçimiyle kendi görüşünü desteklerken ona göre sırf mümkün/câiz olan varlığın müessire ihtiyaç duyduğunu belirtmiş, ancak kendisine şöyle bir soru yöneltilmiştir: "şayet varlık mümkün olduğu için bir müessire ihtiyaç duyuyorsa yokluk neden mümkün olduğu için müessire ihtiyaç duymasın? Hâlbuki o sırf yokluktur, bir yok ediciye ihtiyaç duymaksızın yok kalmaya devam eder."[323] Bu durumda mütekaddim kelâmcıların, ileriki bölümlerde değineceğimiz üzere, mümkünün iki tarafının eşitliği üzerinden ihtiyacın illetini imkân kılan ve söz konusu ihtiyacın her iki taraf için de tahakkuk ettiğini savunan müteahhir kelâmcıların yokluk hâlindeki mümkünün ihtiyacı için, "yokluğun illeti illetin yokluğudur" şeklindeki görüşlerini reddettikleri açığa çıkar. Bu da ihtiyacın sebebi olarak imkânı, hudûsla birlikte düşündüklerini destekleyen bir olgudur. Ayrıca onların sırf imkân hâlini dikkate almadıklarını gösteren bir başka husus, Cüveynî'nin talebesi olan Ensârî'nin de -bağlamı farklı olmakla birlikte- belirttiği üzere, yokluğu mümkün olan şeyin yokluk üzere devamlı oluşunun imkânıdır. Nitekim o, mümkün şeyin bir muhdis olmaksızın sırf imkânından dolayı gerçekleşmesini, muhdis olmasa yokluk üzere kalmasının mümkün olacağını belirterek reddetmiştir.[324] Elbette ihtiyacın illetini imkân görenler, muhdis olmaksızın mümkün şeyin tahakkuk edeceğini savunmamaktadırlar. Ancak bu ifade bize, mümkün şeyin "tahakkuk ettiği durumda" imkânından dolayı bir illete ihtiyacını bildirmektedir ki, bu da imkânla birlikte hudûsun dikkate alındığını göstermektedir.

Cüveynî genel olarak yokluğun bir zâta bağlı olarak devam edilebileceğini mümkün görerek bu problemi çözmek için biri Bâkıllânî diğeri de sair Eş'arî kelâmcıların bekā anlayışı üzerinden iki temellendirmede bulunur. Buna göre Bâkıllânî, geçmiş bölümlerde de ifade edildiği üzere bâkī olanın bekāsının kendi varlığıyla devam ettiğini savunur, dolayısıyla ona göre bekā zâid bir sıfat değildir. Bâkıllânî'nin bu görüşüne göre yokluk irade edilebilen bir şeydir. Yani irade edici bir muhassıs, bir şeyin yokluğunu irade

[323] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 268; Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd*, 1/265; Beyzâvî, müessire ihtiyacın illeti imkân kabul edildiği takdirde yokluğun da bir müessire ihtiyaç duyması gerektiğinden ötürü kelâmcıların bu problemin zorluğundan dolayı ihtiyacın illetini hudûs, imkânla birlikte hudûs veya hudûs şartıyla imkân kıldığından bahseder. Bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/326; Konuyla ilgili bir başka pasaj için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/701.

[324] Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd*, 1/264.

ederek onu yok kılabilir veya yokluk hâlinde tutabilir. Ancak Cüveynî yokluğun nasıl irade edilebileceği meselesini tartışmanın dışında tutar. Onun diğer çözümü ise sair Eş‘arî kelâmcıların bekā sıfatını zâid bir sıfat olarak kabul etmeleri üzerinden ele alınır. Buna göre bâkī olanın varlığı kendisinde her an bekā sıfatının yenilenmesi yoluyla devam eder. Şayet onda bekāyı yaratan, söz konusu yaratmayı keserse varlık yok olmaya mahkûm olur.[325] Mihirig Cüveynî'nin bu cevaplarıyla birlikte illetin imkân olmasının önünde bir engel kalmadığını savunur.[326] Ancak İbn Sînâ'nın eleştirisi, Râzî'nin ise bazı kelâmcılara göre arazların her an yaratıldığını, dolayısıyla fâil olan yaratıcıyı âlemin devamlılığında etkin gördüklerini belirterek İbn Sînâ'ya karşı çıkması, sonrasında Cürcânî'nin bu iki görüşü mezcederek Eş‘arîler’e nispetle onların, âlemin yaratıcıdan müstağnî kalmadığını savunabilmek için arazların iki anda varlıklarını koruyamadığını savunduklarını söylemesi tam da bu sebepledir. Zira mütekaddim Eş‘arî kelâmcıların çoğunluğu, cevherin varlık aşamasına çıktığında kudretle taallukunun kesildiğini, zira zaten var olana tesirde bulunulamayacağını, yok olanın ise mahza yokluk olduğundan yoklukta kalması için tesire konu olamayacağını savunmuş,[327] cevherin devamlılığını ise önceki bölümlerde değindiğimiz üzere -bekā zâta özdeş ise- kevn arazlarının yaratılmasına, -bekā zâta zâid ise- cevher için her an bekānın yaratılmasına dayandırmışlar, cevherin fenâsını da söz konusu arazların yaratılmaması üzerinden açıklamışlardır. Bu durumda Mihirig'in ifade ettiği şekliyle ihtiyacın illeti yalnızca imkân olsa bile, İbn Sînâ'nın eleştirisini ve Râzî ile birlikte Cürcânî'nin takdimini çürütecek bir açıklama sunmadığı söylenebilir.

Mihirig'in mütekaddim kelâmcılarda ihtiyacın illetinin hudûs değil imkân olduğu tezini dayandırdığı diğer ifadeler ise yine Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inde yer alan açıklamalardır. Onlardan biri Cüveynî'nin imkân delili hakkındaki şu sözleridir:

> Hâdisin varlığının imkânı (*cevâz*) sâbit olunca bunun gerektirdiği husus varlığı yerine yokluğunun da imkânıdır. Öyleyse [hâdis için] varlık ve yokluğun her ikisi de mümkündür ve iki durumdan biri diğerinden daha evlâ değildir. Varlık tahakkuk ettiğinde şu durumların birinden hâlî kalamaz: ya zâtı gereği (*li-nefsihî*), ya onunla kāim zâid bir mana sebebiyle ya imkânından dolayı ya bir muhassısın

[325] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 270.
[326] Mihirig, “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1245-1246.
[327] Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-kelâm* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 2/692.

> tahsisinden dolayı tahakkuk edecek ya da [ne bir mana ne tahsis] ne zâtı gereği ne de imkân olmaksızın tahakkuk edecek.[328]

Mihirig Cüveynî'nin bu ifadelerinden rahatlıkla ihtiyacın illetinin imkân olacağını çıkarsayabileceğimizi düşünür.[329] Ancak tekrardan ifade etmeliyiz ki Cüveynî'nin söz konusu hâdis varlığın meydana gelme sebebine dair ihtimalleri sıralamadan önce, "[hâdis] varlık tahakkuk ettiğinde" ifadesi bize Cüveynî'nin salt imkânı benimsemediği, hâdisin varlığını da dikkate aldığını gösterir.

Bu açıklamalardan sonra müessire ihtiyacın illetini imkânla birlikte hudûs veya hudûs şartıyla imkân kabul edenleri bir nevi açığa çıkarmış oluruz. Bu durumda ifade etmeliyiz ki, şayet ihtiyacın illetinin hudûs olduğu görüşü mütekaddim kelâmcılara izafe edilirken onların imkânı dikkate almadıkları kastediliyorsa bu yanlıştır. Zira hem Mu'tezilî hem de Sünnî kelâmcılar açıkça mümkün olmayan bir şeyin vâki olmasını imkânsız görmüşlerdir. Ancak Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerini yorumlarken ifade ettiğimiz üzere mütekaddim kelâmcılar âlemin hudûsu delilini işlevsel hâle getirebilmek için olsa gerek, eserin kendindeki durumunu ihtiyaç ilişkisini kurmak için yeterli görmemiş, daha çok varlığa çıktığı hâli üzerinden müessirle olan ilişkisine odaklanmışlardır. Bu hususu açıkça ifade eden *Meâlim* şârihi İbnü't-Tilimsânî'nin şu sözleri önemlidir:

> Bir topluluk dedi ki: İhtiyaç yönü imkânla birlikte hudûstur. Sonra bunlar [gruplara] ayrıldı ve bir grup bunlardan her birinin [illete ihtiyacı] gerektirenin yarısı olduğunu söyledi. Diğerleri ise [illete ihtiyacı] gerektirenin hudûs şartıyla imkân olduğunu söyledi ki muhtemelen bu [doğruya] daha yakındır. Zira biz imkânın yokluğunu farz ettiğimizde zorunluluk veya imkânsızlık sâbit olur ve başkasına ihtiyaç ortadan kalkar. Mümkünü ise yokluğu veya varlığı devam eden olarak farz ettiğimizde var ediciden (*muhassıl*) müstağnî olur. Hâl böyleyken bu durum ihtiyaç yönünün mümkünün [varlık tarafına] baskın gelmesine delâlet eder.[330]

İbnü't-Tilimsânî, bu pasajda açıklamak istediğimiz hususu net bir şekilde ortaya koymuştur. Zira bir varlığın imkân durumu düşünüldüğünde onun varlığı ve yokluğu eşit mesabededir. Dolayısıyla varlık veya yokluk imkânını farz etmemiz herhangi bir

[328] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 265.
[329] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1243.
[330] İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*, 129.

müessire dayanmamaktadır. Ancak mümkün olmayan şey de varlığa gelememektedir. Bu durumda müessire ihtiyaç ancak o şeyin varlığa gelişinde açığa çıkar ki bu da ihtiyacın illetini imkânla birlikte hudûs veya hudûs şartıyla imkân kılmayı gerektirir. İbnü't-Tilimsânî de hudûs şartıyla imkânı doğruya daha yakın görerek bu görüşe meyletmiştir.[331]

İbnü't-Tilimsânî'nin konu hakkındaki görüşlerini inceleyen Mihirig, ma'lûlün illetle şart kılınmasında herhangi bir problem olmayacağını, zira müessire ihtiyacın adem hâlinde değil (ki ma'dûm şey değildir, dolayısıyla *adem-i mahz* olanın ihtiyacından bahsedilemez) varlığa gelen mevcutta gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Ancak ona göre mütekaddim Eş'arîler imkânı salt illet kılmış, hudûsla mürekkep veya hudûs şartı olmaksızın imkânı savunmuşlardır. Bu durumda Mihirig, ma'lûlün illetle şart kılınmasıyla illetin tesirinin şart kılınmasını birbirinden ayırmış, ilkini mümkün ikincisini imkânsız görmüştür.[332] Bu hususstaki ifadeleri fazla açık olmayan yazarın, ma'lûlün illet olan hudûsla şart kılınabilmesini mümkün görüp ihtiyacın illetinde hudûsa asla pay vermemesi açıklığa kavuşturulması gereken bir husustur.

İbnü't-Tilimsânî'nin bu yorumlarını pekiştiren bir başka düşünür ise Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçilerinden biri olarak geç dönem Mu'tezilî kelâmcılardan İbnü'l-Melâhimî'dir. O, kendisinden önceki Mu'tezilî düşünürlerin müessire ihtiyacın illetini hudûs kıldıklarını açıklarken -yukarıda Kādî'nın metinlerinden aktardığımız istidlâllerin- bir asla, fer'e, hükme ve hükmün illetine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Asla gelince o bizim tasarruflarımızdır. Fer', âlemdir. Hüküm, muhdise ihtiyaçtır. İllet ise hudûstur. Kıyasta içerilen bu dört unsurun tek tek açıklamasını yapan İbnü'l-Melâhimî, neden hudûstan başka bir sıfatın ihtiyaç noktasında illet olamayacağına değinir. Ma'dûmun şey'iyyeti bahsinde açıkladığımız üzere cins sıfatları, yani adem hâlindeki şeyin zâtı gereği taşıdığı vasıflar fâilden bağımsız olarak zâtta bulunduğu için bir şeyin fâille ilişkisi ancak hudûs noktasında gerçekleşebilir. Söz konusu tasarruflar ise ne yokluğu ne de bekāsı sırasında bize ihtiyaç duymaz, dolayısıyla fâil yok olsa bile fiili devam edebilir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî fâille ilişki kurulacak ve kurulamayacak

[331] Bu görüşün bir başka savunucusu daha önce de aktarıldığı üzere Alâeddin el-Arabî'dir. Bk. Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*, 146-147.
[332] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1250-1251.

noktaları açıklığa kavuşturduktan sonra illet olmada yalnızca hudûs seçeneğinin mâkul olduğunu belirtir.[333]

İbnü'l-Melâhimî'nin müessire ihtiyacın illeti konusunda kendisinden önceki Mu‘tezilî âlimlere muvafakat etmediği görülmekle birlikte[334] onun bir şeyin kendinde imkân durumunu taşımasıyla hudûsu ayrıştırması önemlidir. Yorumlarımızı pekiştirdiğini düşündüğümüz nokta da burasıdır. O, bir şeyin kendinde imkân durumunun fâille ilişkili olmadığına, ancak hudûsun fâille ilişkili olduğuna dikkat çeker.[335] Bizim de dikkat çekmeye çalıştığımız husus budur.

Son olarak Mihirig mütekaddim Eş‘arî kelâmcılarda yalnızca imkânın illet olabileceğini savunurken bu tezini, onların illetin birden fazla anlamdan müteşekkil olamayacağına dair pasajlarına dayandırmaktadır. Buna göre Eş‘arîler özellikle aklî illetlerin mürekkep olamayacağını ve bi-aynihî hükmü gerektireceğini savunmuşlardır. Eş‘arî'nin rü'yeti varlık deliline dayandırdığı pasajlarda görülmenin illetinin hudûs değil yalnızca varlık olduğunu söylediği husus, aynıyla müessire ihtiyacın illetinde de kullanılabilir ve bir şey hudûsundan dolayı değil imkânından dolayı müessire ihtiyaç duyar.[336] Ancak bu noktada belirtilmesi gereken fark, Eş‘arî'nin vücûd delilinde var olanlar arasındaki müşterek illeti tespit etmesidir. Varlık ise yaratıcıyı da kapsadığından, illetin yaratıcıyla birlikte diğer var olanları kuşatması gerekir. İhtiyacın illetinde ise yalnızca sonradan var olanların ihtiyaç yönü araştırıldığı için bu noktada illetin tek bir anlam olmasını ihtiyacın illetine kıyas etmek doğru olmayacaktır. Ayrıca mezkûr iddia kabul edilse dahi, hudûsun şart kılınıp imkânın illet kılınması ihtimali, iki illetin mürekkep olmamasından ötürü savunduğumuz görüşün geçerliliğini koruyacaktır. Son olarak Mihirig, cevâz ve imkânın vücûdî manalardan olmadığı, ancak Eş‘arîler’in, illetleri eşyayla birlikte bulunan mevcut manalar olduğunu savunmalarının imkânın illet oluşuna engel olmadığını belirtmektedir. Zira yukarıdaki pasajlarda da aktarıldığı üzere Bâkıllânî

---

[333] Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü’l-Melâhîmî, *el-Mu’temed fî usûli’d-dîn*, thk. Wilfred Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012), 158-159.

[334] Nitekim İbnü'l-Melâhimî kendisinden önceki Mu‘tezilî âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine yer verdikten sonra onların söylediklerinin ancak hudûsun muhtaç olmasına delil teşkil edeceğini ancak hudûsun ihtiyacın illeti oluşuna delil olamayacağını vurgular. Bk. İbnü’l-Melâhîmî, *el-Mu’temed fî usûli’d-dîn*, 159; Mihirig de, ma‘dûmun şey'iyyetini benimsemediği için İbnü'l-Melâhimî'nin Mu‘tezilî geleneğe bu konuda karşı durduğunu ve ihtiyacın illetinin imkân olduğunu savunduğunu belirtir. Mihirig, “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1261-1262.

[335] İbnü’l-Melâhîmî, *el-Mu’temed fî usûli’d-dîn*, 160.

[336] Mihirig, “Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti”, 1252.

ve Cüveynî konuyu ele alırken "ihtiyaç illeti" değil "ihtiyaç yönü (*cihet*)" tabirini kullanmışlardır ve yön, hariçte mevcut olan veya olmayan şeylerden daha genel bir anlamı ifade eder. Dolayısıyla illetin mevcut bir mana oluşuyla i'tibârî, ikinci ma'kûllerden olan imkânın illet oluşu arasındaki problem de ortadan kalkmış olur.[337]

Sonuç olarak biz Mihirig'in, mütekaddim kelâmcılara atfettiği sırf imkân görüşünü ve bu anlamda Cürcânî'nin takririnin hatalı oluşunu yeteri kadar gerekçelendiremediğini düşünüyoruz. Bununla birlikte Mihirig'in karşıt yorumlarını değerlendirmek için konu hakkında daha detaylı çalışmaların yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla müteahhir dönem özelinde araştırma yapmayı hedeflediğimiz için şimdilik bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

2.2. İlletin İmkân Olduğunu Savunanların Delilleri

Müessire ihtiyacın illetini hudûs kabul edenlerin görüşlerini ve bu görüşe yöneltilen eleştirileri ele aldıktan sonra ihtiyacın illetini imkân görenlerin argümanlarına ve söz konusu argümanlara yönelik eleştirilere geçebiliriz. Önceki bölümlerde ifade edildiği üzere ihtiyacın illetini imkân kılarak hudûsu veya hudûsla birlikte imkânı savunan kelâmcılara yönelik ilk ciddi eleştiriler İbn Sînâ tarafından yöneltilmiştir. İbn Sînâ ile başlayan eleştiri süreci müteahhir dönem kelâmında gelişmiş, umûr-i âmme bahislerinin imkân ve hudûs başlıkları altında konusal bir biçimde tartışılır hâle gelmiştir. İbn Sînâ'dan mülhem olarak aldığı eleştirileri kendisinden sonraki hemen bütün dönemleri etkileyecek biçimde sistematik hâle getiren düşünür ise Fahreddin er-Râzî'dir. Onun, ihtiyacın illeti olarak hudûsun ne tek başına ne imkânla birlikte ne de imkânın şartı olarak savunulamayacağına yönelik açıklamaları kendisinden sonraki düşünürler tarafından büyük oranda kabul edilmiş, dolayısıyla imkân fikri ihtiyacın illeti olarak savunulan en baskın cevap hâline gelmiştir. Ancak bununla birlikte Râzî ve Tûsî'nin hudûs görüşünü takrir etmelerine yönelik birtakım eleştiriler de dile getirilmiştir. İhtiyacın illetini imkân kılmakla birlikte Râzî, Tûsî ve Seyyid Şerîf gibi bazı düşünürlerin, hudûsu savunanların maksadını yeterince ortaya koyamadıklarını düşünen İbn Kemâl Paşa, konuyu yeniden takrir etmek üzere tartışma mahallini tespit etmeye çalışmıştır.[338]

[337] Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1252.
[338] Söz konusu eleştirilere ileriki bölümlerde yer verilecektir.

İhtiyacın illetini imkân gören düşünürler bu görüşlerini ispat etmek için kabaca üç argüman ortaya koymuşlardır. İlk argüman bedâhet/apaçıklık fikri üzerine inşa edilerek mümkünün yalnızca varlık ve yokluk taraflarının eşitliği düşünüldüğünde zihinde açık bir şekilde ihtiyaç durumunun belirdiğini iddia etmektedir. Hudûsun illet, illetin parçası veya illetin şartı olmasının imkânsızlığı ile yine hudûsun yalnızca varlığın bir niteliği olabileceği şeklindeki argümanlar ise anlaşılacağı üzere hudûs fikrinin nakzedilmesine yönelik eleştirel argümanlardır. Argümanların tarihsel sürecini takip etmek adına bu bölümde İbn Sînâ üzerinden kabaca ele alacağımız bu argüman/eleştirileri,[339] sonrasında müteahhir dönemde dakik hâle gelen itirazlar ile düşünürlerin itirazlara yönelik cevaplarını sistematik bir biçimde ele alarak sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapacağız.

Önceki bölümlerde de yer yer değinildiği üzere İbn Sînâ'nın imkân düşüncesi varlık-mâhiyet ayrımına dayalıdır ve bu ayrım ona göre mümkünlerle sınırlıdır. Zira hudûsun aksine imkân, mâhiyetin bir lâzımı/gereğidir ve maddede gerçekleşir. Mâhiyetin gerekleri ise birden fazla olabilir. Örneğin üçgen mâhiyetinin gerektirdiği birçok şey vardır; bunlardan birisi de üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasıdır. Aynı şekilde imkân da mâhiyetin gerektirdiği bir şeydir.[340] Dolayısıyla ona göre müessire ihtiyaç, mâhiyetin lâzımı olan imkân düşünüldüğünde ortaya çıkan bir hususdur ve söz konusu imkân, mümkünün varlığıyla birlikte devamlılığını koruduğu için müessire ihtiyaç her an devam etmektedir. Bu hususu daha iyi anlayabilmek adına İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerine göz atmakta yarar vardır.

İbn Sînâ müessire ihtiyacın illeti problemine genelde kelâmcıların hudûs anlayışını eleştirirken değinmiştir. Onun kelâmcılara atfettiği ve eleştiri konusu edindiği iki temel hususdan ilki müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmaları, ikincisi ise eserin, bir sebep olmaksızın varlığını devam ettirebilmesidir.[341] İbn Sînâ en temel felsefe eseri kabul edilebilecek *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın Metafizik bölümü olmak üzere *et-Ta'lîkât*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *en-Necât*'ta söz konusu probleme değinmiş, yer yer kelâmcıları eleştirilere tâbî tutmuştur. Dolayısıyla biz öncelikle temel felsefe kitabı *Metafizik* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ını esas alarak İbn Sînâ'nın eleştirilerini ele alacağız. Sonrasında diğer

[339] Önceki bölümlerde İbn Sînâ'nın görüşlerine yer yer değinildiği için bu bölüm kısa tutulacaktır.
[340] İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 207.
[341] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 134-135.

eserlerinde bu iki eserindekilerden farklı eleştirileri veya değerlendirmeleri varsa onlara değineceğiz.

İbn Sînâ *Metafizik*'te müessire ihtiyacın illetini hudûs kılan ve sebep olmaksızın eserin varlığının bekāsını mümkün gören kelâmcılara şöyle atıfta bulunmaktadır:

> Bir kimse şöyle zannedebilir: Fâil ve illete, bir şeyin yokluktan sonra var olması için muhtaç olunur. Şey var olduğunda illet ortadan kalksa, şey, illete muhtaç olmadan kendi başına var olur. Bir kimse de bir şeyin ancak hudûsunda illete muhtaç olduğunu ve sonradan meydana gelip varlık kazandıktan sonra illete muhtaç olmadığını zannetti. Bu nedenle ona göre illetler, yalnızca hudûsun illetlerinden ibarettir ve onlar [ma'lûlleriyle] beraber değil [ma'lûllerinden] öncedir. Hâlbuki bu yanlış bir zandır (…)[342]

Aktardığımız pasajda İbn Sînâ, eserin müessire yalnızca yokluktan varlığa çıkış hususunda ihtiyaç duyduğunu zannedenlerin (yani ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcıların) görüşünü aktarmaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'nın yukarıda aktardığımız illet-ma'lûl birlikteliğiyle burada kelâmcıların illet anlayışının farklılık arz ettiğini tekrardan belirtmek gerekmektedir. Zira ma'lûlün var olduktan sonra devamlılığını sağlayabilmesi, illetle zorunlu birlikteliğini ortadan kaldıran bir husustur. İbn Sînâ böyle bir zannın yanlış olduğunu düşünmektedir. Zira hudûstan sonra meydana gelen varlık ya zorunlu varlıktır ya da zorunlu olmayan varlıktır. Şayet zorunlu varlık ise bu zorunluluk ya onun mâhiyetinden kaynaklanmaktadır ki bu takdirde varlığın zorunluluğunu bu mâhiyet gerektirmektedir. Ancak mâhiyetin söz konusu varlığı zorunlu kılması, İbn Sînâ açısından onun hâdis olmasını imkânsız kılmaktadır. Zira mâhiyetin varlığı zorunlu kılması, her vakitte onun var olmasını gerektireceği için söz konusu ihtimal geçersizdir. İkinci ihtimal ise söz konusu zorunlu varlığın mâhiyet için zorunluluğunun bir şart sebebiyle olması

[342] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 458; İbn Sînâ *en-Necât*'ta bizzat "zayıf kelâmcılar" ifadesini kullanarak buradaki görüşlerin bir benzerini kelâmcılara atfetmiştir. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 347; Mihirig ise İbn Sînâ'nın buradaki "kelâmcılar' ifadesiyle ya onlardan bir kısmının ya da tamamının kastedildiğini belirtmiş ve ikinci şıkkı daha muhtemel bulmuştur. Mihirig, "Mütekaddimin Kelamcılarda İhtiyaç İlleti", 1235; Kılıç ise İbn Sînâ'nın müessire ihtiyacın illeti konusundaki eleştirilerinin yoktan yaratmayı savunan tüm kelâmcıları hedef aldığını belirtir. Bk. Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 68; İbn Sînâ'nın kelâma etkisini incelediği çalışmasında ise Kaya, söz konusu ifadenin cevherin bekāsını savunan Mu'tezile'ye yönelik olduğunu aktarır. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 54; Biz mezkûr yorumlardan doğru olanının Kaya'ya ait olduğunu düşünüyoruz. Zira İbn Sînâ her ne kadar "kelâmcılar" diyerek mutlak bir ifade kullanmış ve Mihirig ile Kılıç'ın yorumunu haklı çıkarmış gözükse de bu ifadeyle kastının Mu'tezilî kelâmcılar olması daha mâkuldür. Nitekim *et-Ta'lîkât*'taki pasajda doğrudan Mu'tezile'yi zikrederek ihtiyacın illeti meselesini ele alması da bu durumu teyit eder niteliktedir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'lîkāt*, 374.

durumudur. Bu durumda o şart ya hudûstur ya o mâhiyetin sıfatlarından biridir ya da başka bir şeydir. İbn Sînâ şartın hudûs olması ihtimalini reddeder. Zira hudûsun kendisi, zâtı gereği zorunlu varlık değildir -ki o mâhiyete zorunluluk versin-. Çünkü hudûsun zorunlu olması demek onun her vakitte bulunması anlamına geleceği için ve hudûs, yalnızca bir şeyin yokluktan sonra meydana geldiğini ifade ettiği için bu şık da geçersizdir. Hudûs ortadan kalktığı hâlde, yokluğu esnasında başkasının zorunluluğunun illeti de olamayacağını belirten İbn Sînâ, söz konusu varlığın illetinin hudûs olamayacağını, ancak bir şey için hudûsun meydana gelmesi durumunun geçerli olabileceğini söylemektedir.[343] Buna göre hudûs, bir şeyin varlığında doğrudan illet olmak yerine varlığın bir sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır ki İbn Sînâ'nın hudûsla kastettiği de budur. Dolayısıyla onun için hudûs, illet olmak yerine yalnızca varlığın bir sıfatıdır.

İbn Sînâ hudûsu mâhiyetin gereği değil yalnızca varlığın bir sıfatı olarak görmektedir. Onun bu değerlendirmesi sonraki bölümlerde yer vereceğimiz üzere Fahreddin er-Râzî tarafından da benimsenmiş ve kelâmcılara yönelik bir eleştiri hâline gelmiştir. Zira hudûsun mâhiyet olmak bakımından mâhiyetin bir gereği olması, esasen onun yoklukta ve her durumda mâhiyetle birlikte bulunmasını gerektireceğinden böyle bir durum hudûs tanımı için geçersizdir. Zira o, hudûsun "yokken var olmaktan ibaret" olduğunu her fırsatta dile getirmektedir.[344] Dolayısıyla İbn Sînâ için asıl illet olacak şeyin ancak mâhiyetin gereği olması zorunludur. Hudûsa getiren illetin etkisi, [fâil illeti açıklarken aktardığımız gibi] o illetten varlığın gelmesindedir, yoksa hudûsa gelen şeyin önceki yokluğunda herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Esasen burada yokluğun tesire konu olamayacağından bahsedilmektedir. Söz konusu hâdis şeyin yokluktan sonra o vakitte olması ise ârızî bir durumdur ve o şeyin var edilmesinde/kurulmasında (*fî takavvümi'ş-şey'*) herhangi bir dahli yoktur. İbn Sînâ bu bölümde her ne kadar imkân kavramına yer vermese de bir şeyin imkânının fâil tarafından verilmesi değil de kendinde bulunmasından hareketle şöyle denilemeyeceğini vurgulamaktadır: "Bir şey, şeyin varlığını yok olma durumundan sonra olacak duruma getirmiştir."[345] Dolayısıyla "yok

[343] Arapça ifadesi: "*bel kevnü'ş-şey' ḳad ḥaṣale lehū el-hudûṣ*". İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 459-461.
[344] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 460.
[345] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafîzik*, 462.

olma durumundan sonra varlığa geçiş" esasında fâilin tesirinden zât bakımından önce olan ve mâhiyete ilişen imkân sayesinde gerçekleşmektedir. Zira ona göre böyle bir durum fâil tarafından güç yetirilebilir değildir. İbn Sînâ söylediklerimizi pekiştirecek şekilde *ibdâ'*yı açıkladığı ileriki bölümde, bir şeyin kendinde sahip olduğu şeyle onun başkasından aldığı şeyin zihinde zâtî olarak ayrıştığını, kendindelik durumunun başkasından aldığı şeyden önce olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre her ma'lûl, zât bakımından bir sonralıkla olmamaktan (illetten) sonra olmadır.[346]

2.2.1. Mümkünün Salt Varlık ve Yokluk Taraflarının Eşitliği Düşünüldüğünde Bedihî Olarak Bir İllete İhtiyaç Duyması

Müessire ihtiyacın illetini imkân kabul edenlerin argümanları zarûrî ve istidlâlî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zarûret iddiası, mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliğini tasavvur ettiğimizde bizi apaçık bir şekilde illete ihtiyaca sevk etmesi üzerine kuruludur. İstidlâlî argümanlar hakkında birtakım tartışmalar olmakla birlikte cumhur tarafından kabule şayan görülen argüman türü, zarûret iddiasına dayanan bu argüman olmuştur.[347] Argümanı son derece zarûrî ve bedîhî bir hakikat olarak değerlendiren düşünürler, en düşük temyiz becerisine sahip çocukların, hatta hayvanların dahi tabiatında bu olgunun yerleşik olduğunu savunmuşlardır. Zira varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şeyde varlık tarafının baskın gelmesi, bir tercih ediciye ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Örneğin çocuk, kendisinin koymadığı bir yiyeceği bulduğunda veya kendisinin koyduğu bir yiyeceğin kaybolması durumunda "Kim aldı bunu?" veya "Kim koydu bunu?" diye sorar. Hayvan ise odun veya yılan sesini işittiğinde bundan ürker ve kaçmaya başlar. Söz konusu durumların sebebi yiyeceğin varlığı ve yokluğu eşit iken var olması veya kaybolması, sesin ise aynı şekilde varlığı ve yokluğu eşit iken var olmasıdır. Çocuk ve hayvan, söz konusu durumların eşitliğini tabiatları itibarıyla bildikleri için iki taraftan birinin baskınlığına tepki göstermektedirler.[348] Ayrıca ifade etmeliyiz ki bu argüman,

[346] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*, 472.
[347] *el-Mevâkıf* isimli eserinde Râzî üzerinden aktardığı istidlâlî argümanları inceleyen Îcî, "müessire ihtiyacın illeti mutlak olarak imkândır" şeklindeki tümel iddianın ancak zarûrete dayanan argüman türüyle gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/693.
[348] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/38.

imkânın varlığa çıkış noktasında ihtiyacın illeti oluşunu ispatlamakla birlikte mümkünün yokluk hâlinde yokluğunu muhafazası ve var olduktan sonra varlığını muhafaza edebilmek için de bir illete ihtiyaç duymasını gerekli kılar. Zira imkân, eserin devamlılığı meselesinde de ifade ettiğimiz üzere mâhiyetin bir lâzımıdır ve ondan asla soyutlanamaz. İbn Sînâ bu argümanı *el-İşârât* isimli eserinde şöyle ortaya koymuştur:

> Akılda öncelikli olarak apaçıktır ki: yokken sonra olan her şeyin imkânının iki tarafından birinin baskın gelmesi, bir şey ve bir sebepten dolayı evlâ olmuştur. Akıl için bu açıklığı gözden kaçırıp başka açıklama tarzlarına sığınmak mümkün olsa bile bu, böyledir. Bu şey dolayısıyla olan baskınlık ve özelleşme ya vukû bulur ve bu sebep dolayısıyla zorunlu olur, ya da henüz zorunlu olmamıştır ancak ondan [bu sebepten] dolayı imkân sınırları içindedir. Çünkü ondan [sebepten kaynaklanan] hiçbir imkânsızlık yönü yoktur. Dolayısıyla baskınlık sebebini talep etme durumu yeniden geri döner ve durmaksızın devam eder. Bu durumda gerçek, ondan olmasının zorunluluğudur.[349]

Mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliği, esasen yaratıcının ispatı için kullanılan imkân delilinin bir öncülüdür. Zira bir tercih edici olmaksızın varlık ve yokluk taraflarından birinin baskın gelmesi, bir şeyin kendi kendine varlık tarafına çıkmasını da gerektireceğinden yaratıcının ispatını imkânsız hâle getirecektir. Düşünürler sırf bu eşitliğe dayanan imkân durumundan hareketle mümkünün bir tercih ediciye ihtiyaç duyacağını belirtmiş, söz konusu mümkün, varlığa gelsin veya gelmesin (yani iki taraftan biriyle mukayyed olmaksızın) ihtiyaç durumunun düşünülebileceğini ifade etmişlerdir.[350]

Argümanı sistematik olarak incelediğimizde mümkünün iki tarafının eşitliğinden hareketle müessire ihtiyacın illetini tespit etmek, bazı soruları da beraberinde getirmektedir; [1] Mümkünün varlık ve yokluk tarafları iddia edildiği gibi eşit midir? [1.1.] Bir tercih edici olmaksızın iki eşit taraftan biri diğerine baskın gelebilir mi? [2] Mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliği bedihî/zarûrî midir? [3] Mümkünün yalnızca varlık ve yokluk taraflarının eşitliği bizi bir tercih ediciye sevk etmekte midir?[351]

---

[349] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 139.

[350] İbn Kemal Paşa, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* isimli eserinde "zihin mümkünü mevcut olarak mülahaza ettiğinde başka hiçbir şeyi tasavvur etmeksizin bir illeti talep edeceğini" belirttiği cümlesinde yer alan "mevcut olarak" ifadesini eleştirmiş, bu ifadenin, imkânı varlıkla mukayyed bir şekilde düşünmeye yol açacağını belirtmiştir. Ona göre doğru olan, imkânın eşitliği sebebiyle hem varlık hem de yokluk tarafında bir illete muhtaç kılmasıdır. Bk. İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/449-450; Tûsî'nin ifadeleri için bk. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/156.

[351] Daha önce zikri geçen İbnü't-Tilimsânî ve Alâeddin el-Arabî gibi düşünürlerin benimsedikleri; "imkânla birlikte hudûs" veya "hudûs şartıyla imkân" görüşleri bu soru bağlamında ele alınmalıdır. Zira onların

Zira ikinci hususu reddeden bazı düşünürler üçüncüye olumlu cevap verebilmişlerdir. Nitekim müessire ihtiyacın illetini imkân kılan Cürcânî, iki tarafın eşitliğinin bedihî değil, mümkünün zâtının iki taraftan birini gerektirmesinin imkânsızlığına delalet eden burhânî argüman yoluyla sâbit olduğunu düşünmüştür.[352]

İhtiyacın illetini hudûs kabul edenlerden varlık ve yokluk taraflarının eşitliğini kabul edenler ise, hudûs gerçekleşmediği sürece sırf imkân durumunun ihtiyacı olumlamak için yeterli olmadığını düşünmektedirler. Buna göre muhdesin müessire muhtaç olduğu bilgisi zorunlu iken mümkünün müessire muhtaç olduğu bilgisi zorunlu değildir.[353] Bu görüşün tam aksini savunan Tûsî, imkânın illete muhtaçlığı bedihî olarak verdiğini, hâdisin varlığının ise bir illete ihtiyacı zihne getirmeyebileceğini belirtmiştir.[354] Râzî ise hudûsun da imkân gibi bedihî bir şekilde müessire muhtaç kıldığını kabul etmiş ancak ihtiyacın illetini imkân kılmıştır.[355] Tûsî'nin "zihin hâdisin varlığını tasavvur ettiğinde bir illeti talep etmez" sözünü tadîl eden İbn Kemal Paşa, doğru söylemin "zihin mümkünün hudûsunu tasavvur ettiğinde bir illeti talep etmez" şeklinde olması gerektiğini belirtir. Zira Tûsî'nin açıklamaları sanki hâdisin varlığı için bir illetin gerekmeyeceği izlenimini doğurmaktadır. Hâlbuki onun gayesi ihtiyacın illetinin hudûs değil imkân olduğunu göstermektir. Öyleyse hâdisin varlığının illetini değil hudûsunun illetini nefyeden bir ifade kullanmalıdır. Bu durumda imkân göz ardı edilerek yalnızca hudûs tasavvur edildiğinde ihtiyaca hükmedilmeyecek, ancak yalnızca imkân düşünüldüğünde ise ihtiyaç doğrudan zihinde belirecektir.[356] Cürcânî ise Nasîr el-Hillî'nin bir itirazını dikkate alıp, Tûsî'nin ifadesini bir başka açıdan yaklaşarak tadîl etmeye çalışmıştır. Hillî, Tûsî'nin bu ifadesinin hudûsun illet olamayacağına delâlet ettiğini kabul etmekle birlikte illetin parçası veya şartı olmasının geçersizliğini göstermediğini belirtmiştir. Cürcânî ise Hillî'nin itirazını kabul ederek evlâ olanın, yalnızca illiyeti nefyetmekle sınırlı olan

karşı çıktıkları husus, soruda ifade edildiği şekliyle, mümkünün sırf varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin bedihî bir biçimde ihtiyacın illetini gerektirmeyeceği argümanı üzerine kuruludur. Öyleyse soruya olumlu cevap verenlerin aktaracakları açıklamaların, burada adı geçen ve onlarla benzer kanaatlere sahip olan düşünürlerin görüşüne bir cevap teşkil edeceği hatırda tutulmalıdır.

[352] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/220-221; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/717; Bu savunuyla birlikte Cürcânî'nin, İbnü't-Tilimsânî ve Alâeddin el-Arabî gibi bazı düşünürlerden hangi noktada ayrıştığı da açıklığa kavuşturulmuş olur. Zira Cürcânî, eşitliğin bedâhetini reddetse de ihtiyacın illetinin yalnızca imkân olduğunu savunarak adı geçen düşünürlerden bu noktada ayrılmıştır.

[353] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/39.

[354] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/156.

[355] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/45-46.

[356] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/457-458.

"hudûs illet değildir" ibaresinin zikredilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca başka nüshalarda bu ibarenin bulunduğunu belirterek görüşünü pekiştirir.[357]

Hudûsu savunan düşünürlerin söz konusu argümanı eleştirdiği noktalardan biri, ilk problem olarak zikrettiğimiz [1] mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliği öncülüdür. Bu eleştiriyi yöneltenler ses, hareket ve zaman gibi varlığı geçici olan birtakım arazları örnek göstermişlerdir.[358] Zira yokluk bu tür varlıklar için evlâdır, aksi takdirde bâkī olmaları mümkün olurdu. Varlığın ise söz konusu arazlar için mümkün olmasında şüphe yoktur, zira mümkün olmasaydı bu arazlar varlığa gelemezdi. Bu durumda varlık ve yokluğu mümkün olan bazı şeylerde yokluğun daha evlâ olabildiği açığa çıkar ki aynı durum varlık tarafında da geçerli olabilir. Ayrıca benzer bir eleştiri illet-ma'lûl arasındaki ilişkide illetin ma'lûlünü bazı durumlarda bir şartın gerçekleşmesi veya bir engelin yokluğuna bağlı olarak daha fazla gerektirebileceği, dolayısıyla varlığın evlâ olabileceği anlayışı üzerine kuruludur. Örneğin yerin tabiatı cisimlerde aşağı yöne meyli daha fazla gerektirir. Bu durumda da varlık ve yokluk taraflarının eşitliği korunmamış olur. Varlık ve yokluk taraflarının eşit olmadığına yönelik benzer son eleştiri ise, belirgin (*müteayyin*) mâhiyetin iki taraftan birini gerektirmesi üzerine kuruludur. Zira bu mâhiyet aynı anda varlık ve yokluğu gerektiremez, ayrıca belirgin olduğu için varlık ve yokluktan da soyutlanamaz. Öyleyse mâhiyet bi-aynihî iki tarafı da kabul etmekle birlikte bir tarafı gerektirmektedir ki bu durum da eşitliğin bozulduğunu göstermektedir.[359]

Argümana yönelik ikinci eleştiri ise ilk problemin ayrıntısı olarak sunduğumuz [1.1.] öncülün, müreccih olmaksızın tercihin (*tercih bilâ müreccih*) kabulüyle ilişkilidir. Zira kelâmcılara göre âlemin yaratılması, yırtıcıdan kaçan birinin önüne iki eşit yol çıktığında bir tercih sebebi olmaksızın bu yollardan birini tercih etmesi vb. örnekler, filozofların imkânsız kabul ettikleri müreccih olmaksızın tercihin mümkün olduğunu gösteren durumlardır.[360] Durum bu şekilde olduğunda mümkünün iki eşit tarafının bir tercih edici olmaksızın baskın gelemeyeceği, sonuç olarak ise sırf imkân durumunun bir müessire muhtaç kıldığı iddiası geçersiz olacaktır.

---

[357] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157.

[358] Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar dikkate alındığında tüm arazların geçici olduğuna ve örnek gösterilebileceğine dikkat çekmek gerekir.

[359] Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 177-178; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/222-223.

[360] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/39-40; Bu itiraz aynı zamanda üçüncü tartışma olarak zikrettiğimiz, "mümkünün bir tercih ediciye muhtaç olduğu" yargısına da yöneltilmiştir. Bk. a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/45.

Argümana yönelik bir diğer eleştiri ise Cürcânî'nin de karşı çıktığı üzere bedâhet/zarûret iddiasına yöneliktir. Mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin bedihî olamayacağını, dolayısıyla müessire muhtaç olmanın bilgisinin akılda apaçık bulunamayacağını düşünenler; "bir, ikinin yarısıdır" ile "mümkünün tercih edicisinin olması gerekir" önermeleri arasındaki bilgisel değerin aynı güçte olamayacaklarına vurgu yapmışlardır. Buna göre ilki kesin bilgi verirken ikinci önerme zan içermektedir. Öyleyse bedâhet fikri geçersizdir.[361] Ayrıca daha önce de görüşlerini ele aldığımız üzere Sadrüşşerîa, mümkünün iki tarafının eşitliğinin bedihî oluşu bir kenara, bu eşitliği ispatlamanın dahi zor olduğunu düşünmektedir. Elbette kendisi de diğer düşünürler gibi mümkünün vücûb sınırına ulaşacak şekilde kendiliğinden baskın gelemeyeceğini kabul etmektedir ve bunu ispat için bazı argümanlar dile getirmiştir.[362] Ancak o, mümkün için yokluk tarafını olumlamakta veya yokluk tarafının baskın gelmesi durumunda varlık tarafının imkânsızlığının evlâ oluşunu kabul etmekte bir sakınca olmadığını belirtir. Bu durumda da Sadrüşşerîa'ya göre mümkünün iki tarafının mutlak olarak eşit değil bir tarafının evlâ olabileceği ihtimali ortaya çıkar. Nitekim o, iki tarafın eşitliğine yönelik bazı faziletli kimselerin (Râzî'yi kastetmesi kuvvetle muhtemel) aktardığı argümanları son derece zayıf bulmaktadır. Zira varlığa çıkış noktasındaki yakınlık dikkate alındığında on parçadan mürekkep bir mümkün, yüz ve bin parçadan mürekkep mümkünden daha önceliklidir.[363] Bu açıklamalarla birlikte Sadrüşşerîa; mümkünün iki tarafının eşitliği, yokluğun baskın gelişi ve varlığın baskın gelişi durumlarında aksi ihtimaller çürütüldüğü takdirde mümkünün müessire yönelik ihtiyacının gerçekleşebileceğini belirtir.[364] Ancak

---

[361] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/42-43; Bedîhîlikle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*, 138-145.

[362] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 148-150; Şensoy'un Sadrüşşerîa'yı takrir amacıyla belirttiği, mümkün varlık için "varlık tarafının baskın olması durumunda yokluğun mümkün olmasından dolayı müreccihsiz bir şekilde bazen var bazen yok olmasının mümkün olduğuna işaret etmekte" ifadeleri kanaatimizce hatalıdır. Argümanın takriri için bk. Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 226-227; Evet Sadrüşşerîa varlık ve yokluk tarafları eşit iken mümkün için "yok olur" şeklindeki hükmü, ayrıca yokluk tarafı baskın iken "varlığın imkânsızlığının evlâ olduğunu" söylemenin caiz olduğunu belirtir. Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 149; Ancak bu durum söz konusu mümkünün bazen var bazen yok olduğunu söylemeyi gerektirmemektedir. Zira bu durum varlık veya yokluğun kendiliğinden baskın gelmesini gerektirdiği için imkânsızdır. Sadrüşşerîa'nın bu ifadeleri zikretmesindeki gaye, mümkünün sırf zâtını düşündüğümüzde varlık ve yokluk taraflarının eşitliğini kabul etmenin zor olduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte mümkünün kendiliğinden bazen var bazen yok olması başka bir husustur ve bu durum onun da ifade ettiği gibi imkânsızdır.

[363] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 149-150; Örneğin detaylı tahlili için bk. Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 228.

[364] Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 149.

biraz önce belirttiğimiz gibi bu hususları ispatlamanın güç oluşu, onu imkân yerine zihinde bedihî bir şekilde ihtiyaç fikrine yönelten hudûsu kabule sevk etmiştir.

Zarûret iddiasına karşı çıkan isimlerden biri de *Meâlim* şârihi İbnü't-Tilimsânî'dir. Ona göre mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin ancak bir müreccih sebebiyle bozulacağı bilgisi zarûrî değil nazarîdir. Ancak İbnü't-Tilimsânî, zihnin bu önermeyi kabul etmeye yakın olması hasebiyle mezkûr önermenin bilgi değerini *nazar-ı karîb* olarak değerlendirmiştir. Yukarıda aktarıldığı üzere iki eşit durumdan birinin sebepsiz yere baskın gelemeyeceği bilgisinin çocukların hatta hayvanların fıtratında bile yerleşik olduğunu örnek göstererek mezkûr önermenin zarûrî olması gerektiğini vurgulayan Râzî'nin bu örneğini İbnü't-Tilimsânî abartılı bulmuştur. Zira temyiz becerisine sahip çocuklardan bazıları birtakım bilgileri nazarî yolla elde edebilir. Bu duruma örnek ise (matematiksel vb.) birtakım hesaplamalar yapabilmeleridir. Aynı şekilde eşek vb. hayvanlara vurulmadığı sürece odunun sesinden ürkmezler. Ancak vurma hadisesi tekrarlandıkça odunun acı vereceğine ilişkin hisleri devreye girer ve odunu algılamaları acıyı tahayyül etmelerine sebebiyet verir. Tüm bu algılamalar Râzî'nin kastettiği şekilde hayvanların tümel önermeleri idrak etmeleri sebebiyle değil, tahayyül yetilerinin devreye girmesi sebebiyledir.[365]

Aktardığımız eleştirilere karşı imkânın iki tarafının eşitliğini bedihî kabul edenler cevap olarak selim fıtrata atıfta bulunarak söz konusu eleştirilerin geçersiz olduğunu belirtmişlerdir.[366] Zira varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin bozulduğunu düşünmek, ilk baştaki eşitlik varsayımımızla çelişmektedir. Kelâmcıların müreccih olmaksızın tercihi kabul etmelerinden hareketle mümkünün müreccihsiz meydana gelebileceği, bu durumun da imkân üzerinden müessire gitmeyi geçersiz kılacağına yönelik eleştiriye ise Râzî, onların mümkünün müreccihsiz meydana geleceğini kabul etmediklerini, bu sonucun yalnızca sözlerinin gereği olabileceğini belirterek karşı çıkmıştır.[367] Teftazânî ise kelâmcıların yukarıdaki görüşlerinin, mümkünün müreccihsiz meydana gelebileceği anlamında olmayıp, ancak fâil-i muhtârın iki seçenekten birini herhangi bir müreccih

[365] İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*, 128-129; Hayvanların sesten ürkmelerinin sebebinin imkân değil hudûs olduğunu belirten Îcî de, bir ses meydana geldiğinde hayvanın bu sesin varlığı ve yokluğunun eşitliğini değil, sesin bir var edicisinin olduğunu tahayyül ettiğini belirtir. Dolayısıyla hayvan, her hâlükârda sesin meydana gelmesini tercih eden bir sebebin olduğunu bilse de bu sebep imkândan değil hudûstan kaynaklanmıştır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/685-687.

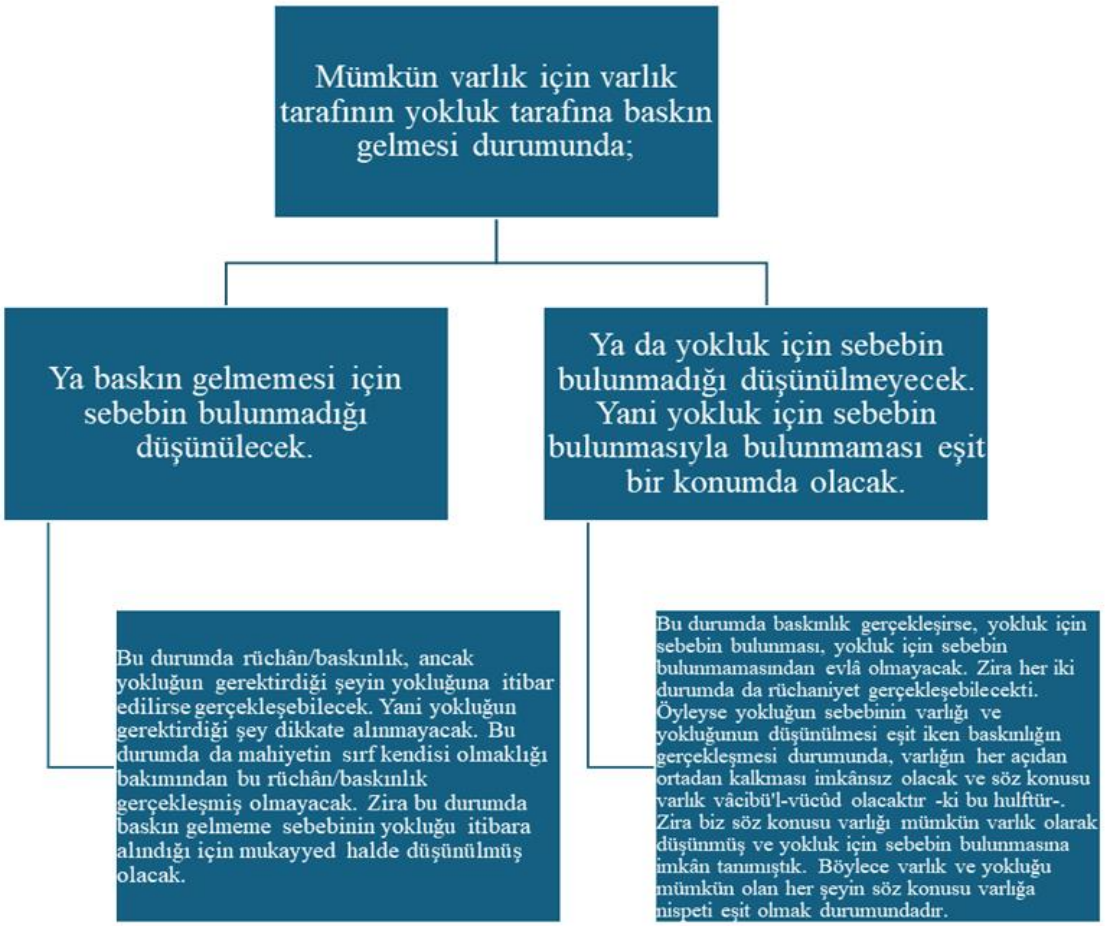
[366] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/47; a.mlf., *el-Halk ve'l-ba's*, 245-246.

[367] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/47; a.mlf., *el-Halk ve'l-ba's*, 246.

olmaksızın tercih ettiğini göstereceğini ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade ederek bu durumun, iki tarafın eşitliğinin ancak bir müreccih sebebiyle bozulmasının bedâheti fikriyle çelişmediğini vurgulamıştır.[368] Bedâhet üzerinden verilen bu cevapla birlikte düşünürler, yukarıda aktarılan itirazlara aklî birtakım cevaplar da üretmişlerdir. Söz konusu cevaplar ise daha çok mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliği bozulduğunda ortaya çıkacak imkânsızlıklar üzerine kuruludur. Şimdi bu cevaplardan bazılarını inceleyelim.

[368] Teftâzânî, *Şerhü'l-Makāsıd*, 1/482.

Tablo 2: Mümkünün İki Tarafından Birinin Baskın Gelemeyeceği Argümanı



Argümanı toparlayacak olursak tablodan[369] anlaşılacağı üzere mezkûr cevap *hulf* üzerine dayalı bir argümandır. Eşit kabul ettiğimiz varlık ve yokluk taraflarından birinin baskın gelmesi durumunda diğer tarafın etkisini sorgulayan bu argüman, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin iki tarafı da eşit bir şekilde gerektirmesinin zorunlu olduğunu, aksi takdirde mutlak mâhiyeti mukayyed bir biçimde düşünerek ya söz konusu mâhiyetin

[369] Tablo üzerinden aktardığımız cevap bazı yorumlar da içermekle birlikte Fahreddin Râzî'ye aittir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/223; Mümkünün iki tarafından birinde evleviyetin bulunamayacağına yönelik benzer bir argüman için bk. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/158 vd.; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 161 vd.

zorunlu varlık ya da imkânsız varlık olması sonucuna götüreceğini bildirmektedir. Ancak imkân fikrine aykırı olan bu düşünce tarzı mümkünü mümkün olmaktan çıkaracağı için geçersizdir.

Varlık ve yokluk taraflarının eşitliği gereği ses, hareket ve zaman gibi varlığı devamlı olmayanlar için yokluğun evlâ olması itirazına da [1] cevap verilmiştir. Bölünemeyen en küçük parça (*cevher-i ferd*) kabul edilsin veya edilmesin her hâlükârda yokluğun hareket için evlâ olamayacağını ortaya koyan bu cevabın takrîri şöyledir: Hareket, bölünemeyen en küçük parçayı (*cevher-i ferd*) olumlamamız durumunda şöyle iddia etmemizi zorunlu kılar: Hareket, cevherin ilk andaki husûlünün ikinci hayyizde de gerçekleşmesinden ibarettir. Mâlumdur ki bu husûlün devamlı olması veya olmaması mümkündü ve yokluk onun için evlâ değildi. Bölünemeyen en küçük parçayı reddetmemiz durumunda ise şöyle dememiz zorunlu olur: Hareket mesafenin başlangıcından sonuna değin tek bir harekettir ve ondaki parçalar ancak bilkuvvedir. Bu durumda da bilinir ki hareketin başlangıcından sonuna kadar olan durumda yokluk, söz konusu hareket için evlâ değildir, aksine devamlılığı, sona ermesi gibi mümkündür.[370] Dolayısıyla *cevher-i ferd* fikri kabul edilsin veya edilmesin her iki durumda da hareket için yokluk evlâ olamayacak, var olduğu her aşamada varlık ve yokluk tarafları eşit kalacaktır.

İllet-ma‘lûl ilişkisi üzerinden aktardığımız itiraza yönelik ise söz konusu durumda varlığın evlâ olmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Aksine evlâlık, tüm şartlar bir araya geldiğinde gerçekleşen bir durumdur. Ancak itirazda yalnızca birtakım şartlar dikkate alındığından tam anlamıyla evleviyet durumu gerçekleşmemiştir. Belirgin mâhiyetin iki taraftan birini gerektirmek zorunda olduğu, dolayısıyla evleviyet durumunun gerçekleşmesi gerektiğine yönelik itiraza ise, belirgin olan durumun varlık ve yokluk taraflarından hâlî kalmak olduğu, dolayısıyla belirgin mâhiyetin bu iki taraftan soyutlanmayı gerektirdiği şeklinde cevap verilmiştir. Bu durumda hakikatin (*mâhiyet*) ademî bir şeyi (soyutlanma) gerektireceği itirazına ise mâhiyetlerin olumsuz birtakım şeyleri gerektirmesinin mümkün olduğu şeklinde cevap verilmiştir.[371] Ayrıca dışsal birtakım şartların varlığı veya yokluğunun dikkate alınması, evleviyetin mümkünün

[370] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1/224.
[371] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, 1/224.

zâtına nispetle ortaya çıkmadığını gösteren bir durumdur. Öyleyse mümkünün zâtına nispetle varlık ve yokluk taraflarının eşit olması gereklidir.[372]

Son olarak tartışılmasını önemli bulduğumuz bir itirazı ve ona yönelik cevabı ele alacağız. Öncelikle anlattıklarımızdan açığa çıktı ki imkân savunucuları, sadece imkânı düşündüğümüzde ihtiyacın zihinde belirmesinden hareketle ihtiyacın sebebinin imkân olduğunu savunmuşlardır. Peki imkânı düşündüğümüzde ihtiyaçla ilişki kurulabilmesi imkânın ihtiyacın illeti olmasını gerektirir mi?[373] Daha teknik bir ifadeyle iki bilgi arasında ilişki kurulabilmesi, birinin diğerine illet olmasını zorunlu kılar mı? Ma'lûlü düşündüğümüzde bir illetin olması gerektiğini anlarız, ancak bu illet muayyen, kesin olarak şudur diyebileceğimiz bir şey olmayabilir. Bu durumu bir örnekle açıklığa kavuşturalım. Yerin ıslak olduğunu gördüğümüzde söz konusu ıslaklığın bir sebebi olduğunu biliriz. Ancak bu ıslaklığın sebebi yağmurun yağması mıdır? Yoksa belediyenin yerleri sulaması sebebiyle midir? Şimdi aynı örneği tersten alalım, yağmurun yağmasını düşündüğümüzde yerin ıslaklığıyla arasında ilişki kurabiliyoruz diye yerdeki ıslaklığın illeti zorunlu olarak yağmurun yağmasıdır diyebilir miyiz? Seyyid Şerîf bu itiraza karşılık öncelikle ma'lûlü bilmenin muayyen bir illetin bilgisini gerektirmeyeceğini kabul eder. Ancak ona göre mümkünün müessire ihtiyaç duyma sebebi hudûs ve imkân seçenekleriyle sınırlıdır. Sırf imkân hâlini düşünüp hudûsu göz ardı ettiğimizde ihtiyaç durumunu düşünebiliyorsak, öyleyse ihtiyaç duymanın tek sebebi imkân olabilir.[374]

Cürcânî'nin bu cevabını problemli gören düşünürler mevcuttur. Nitekim Kemâl Paşazâde, Cürcânî'nin "ma'lûlü bilmek muayyen illeti bilmeyi gerektirmez" sözünü iki ihtimale mebnî olarak eleştirir. Eğer Cürcânî bu ifadeyle, hiçbir ma'lûlün muayyen bir illeti gerektirmeyebileceğini kastettiyse bu delil gerektiren bir sözdür ve geçersizdir. Eğer bu ifadeyle, muayyen her ma'lûlün muayyen bir illeti gerektirmeyeceğini kastetmişse müsellemdir. Kemâl Paşazâde'nin iki ihtimale de karşı çıkmasındaki sebep şudur: biz muayyen ma'lûllerden bir kısmını bilince muayyen illeti bilebiliriz, dolayısıyla "ma'lûlü bilmek muayyen illeti bilmeyi gerektirmez" şeklindeki önerme tümel olumsuz ise bu reddedilir. Yok eğer Cürcânî bu ifadeyle: her muayyen ma'lûlün muayyen illeti gerektirmeyeceğini, bir başka ifadeyle bazı muayyen ma'lûller muayyen illeti

[372] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/719.
[373] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157.
[374] Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/157.

gerektirebilir önermesini kastettiyse o zaman bir problem yoktur, zira biz de "bazı muayyen ma'lûlleri bilmek muayyen illetin bilgisini verebilir" derken "bazı" lafzıyla tümel olumsuz önermeyi tikel olumlu hâline getirdik. Kemâl Paşazâde'ye göre ma'lûlün muayyen bir illeti gerektirmeyeceğini, dolayısıyla imkânın müessire muhtaç kılmasını reddeden itiraz sahibine verilecek asıl cevap: "bazı ma'lûllerin hususi bilgisi muayyen illeti gerektirebilir" yargısında saklıdır. Zira bu önerme kabul edildikten sonra muayyen bir ma'lûl olan ihtiyaç hâlini düşündüğümüzde imkânı gerektirmesi kolaylaşacaktır. Ancak İbn Kemal Paşa'ya göre Cürcânî, daha baştan "ma'lûlün bilgisi illetin bilgisini gerektirmez" diyerek işi çıkmaza sokmuştur. Ayrıca Kemâl Paşazâde bu cevabıyla illet-ma'lûl arasında küllî bir gerektirme ilişkisinin bulunması gerektiğini savunan Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) da cevap vermiştir. Nitekim Ali Kuşçu'ya göre ma'lûlün birden fazla illetinin bulunması mümkün olduğu için, tek bir illetin varlığını bilmek geçersiz hâle gelecektir. Ancak Kemâl Paşazâde tümel gerekliliği menederek Ali Kuşçu'ya da karşı çıkmaktadır. Zira biraz önce ifade ettiğimiz üzere bazı durumlarda muayyen bazı ma'lûlleri bilmek muayyen bir illeti bilmeyi mümkün kılıyorsa, birden fazla illetin bulunma ihtimali bu imkânı nakz etmeyecektir.[375] Peki İbn Kemâl Paşa'nın savunduğu üzere "bazı ma'lûllerin bilgisi muayyen illetin bilgisini verebilir" önermesini doğru olarak düşündüğümüzde, ma'lûl olan "ihtiyacı" düşünmek illet olan "imkânın" bilgisini kesin olarak bildirir mi? Sonuçta bu tarz bir tikel olumlu önerme, "bazı ma'lûllerin bilgisi muayyen illetin bilgisini vermez" önermesiyle çelişmemektedir. Aslında İbn Kemâl Paşa da bu durumun farkındadır. Ali Kuşçu'ya yönelik eleştirisinde istidlâl sadedinde değil men' sadedinde bu durumu eleştirdiğini bildirerek[376] bu hususa dikkat çekmiştir. Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, İbn Kemâl Paşa da salt imkânın ihtiyacı gerektirmede yeterli olduğunu düşünürken onun eleştirilerindeki asıl maksat meseleyi doğru takrir etmektir. Zira o da temel noktalarda Cürcânî ve müteahhir dönem düşünürleri ile benzer kanaate sahiptir.

[375] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/453-454; Ali Kuşçu'nun açıklamaları için bk. Ali b. Muhammed Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akāid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâreî er-Rızâî (Kum: Râid, h.1393), 1/247; Kemâlpaşazâde'nin Cürcânî ve Ali Kuşçu'ya yönelttiği itirazların farklı bir açıklaması için ayrıca bk. Ahmet Faruk Yolcu, *İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin İmkân Anlayışı*, 139-140.

[376] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/454.

2.2.2. Hudûsun Ne İllet Ne İlletin Parçası Ne de İlletin Şartı Olup Yalnızca Varlığın Bir Niteliği Olduğu Argümanı

İbn Sînâ'nın müessire muhtaç kılan illetin hudûs olduğunu savunanlara yönelik eleştirilerinin Fahreddin er-Râzî tarafından büyük oranda kabul edildiğini ve sonraki düşünürlerin tamamına yakınının İbn Sînâ ve Râzî etkisiyle ihtiyacın illetini imkân kıldıklarını daha önceki bölümlerde açıkladık. Hudûsun asla ihtiyacın illeti olamayacağını savunanlar, görüşlerini hudûsun ancak varlığın bir keyfiyeti olabileceği anlayışı üzerinden temellendirmektedir.[377] Dolayısıyla bu bölümde ihtiyacın illetinin hudûs olamayacağını göstermeye yönelik eleştirel bir argüman olan "hudûs yalnızca varlığın bir niteliğidir" argümanını, "hudûs ne müstakil illet ne illetin parçası ne de illetin şartı olarak ihtiyacın illeti olabilir" eleştirisiyle birlikte ele alacağız. Asılları İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu argüman, daha sonra hudûsun illet olması durumunda kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekeceği şeklinde sistematik bir argüman hâlinde Râzî tarafından sunulmuş ve sonraki düşünürler tarafından bu minvalde tartışılmıştır. Dolayısıyla bu meseleyi ilk olarak Râzî üzerinden inceleyecek, daha sonra diğer düşünürlerin konuyla ilgili yorum ve itirazlarına geçeceğiz.

Hudûsun varlığın bir niteliği olduğu ve ihtiyacın illeti olması durumunda bulunduğu konumdan birkaç mertebe önce olması gerekeceğine yönelik itiraz, özlü bir biçimde Râzî'nin *el-Muhassal* isimli eserinde mealen şöyle ortaya konulmuştur:

> Müessire ihtiyacın illeti -daha önce geçtiği üzere- hudûs değil imkândır. Çünkü hudûs, hâdisin varlığının bir niteliğidir ve ondan [hâdisin varlığından] sonradır. Hâdisin varlığı ise kādirin ondaki tesirinden sonradır. Kādirin tesiri ise mümkünün ona yönelik ihtiyacından sonradır. Mümkünün kādire yönelik ihtiyacı ise mümkünün ihtiyaç duyma sebebinden sonradır. İllet şayet hudûs olursa bir şeyin kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekir.[378]

[377] Örnek için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/84.
[378] Râzî, *el-Muhassal*, 70.

Tablo 3: Hudûsun Kendisini Birkaç Mertebe Öncelemesi Problemi



Tabloda yer alan sıralama, esasen mümkünün varlık sahasına çıkış aşamalarını göstermektedir ve bu süreç zihin tarafından düşünülmektedir. Buna göre bir mümkünün var olabilmesi; öncelikle kendisini var eden kādirin -ki o Hakk Teâlâ'dır- tesirini kabul edebilecek ihtiyaç sebebini zâtında taşımasıyla mümkün olur ki bu filozoflara ve Râzî ile takipçilerine göre imkândır. Biz bu illet (*imkân*) sayesinde mümkünün kādirin tesirine ihtiyaç duyduğunu biliriz. İhtiyacın sebebi ve ihtiyaç arasındaki ilişki ise illet-ma'lûl ilişkisinde olduğu gibi öncelik ve sonralığa sahiptir. İllet ma'lûlünü önceledeği için ihtiyacın sebebinin de aklen ihtiyacı öncelemesi gerekir. İhtiyacın sebebi ve ihtiyaç tespit edildiğinde mümkünün var olmasındaki bir sonraki aşama kādirin tesiridir. Zira mümkünün varlık ve yokluk tarafları önceki bölümde ortaya konulduğu üzere zâtı gereği eşittir ve varlık tarafının ağır basması hâricî bir etken sebebiyle olur. Tesir gerçekleştiğinde ise mümkünün varlığı meydana gelir ve artık hudûs dediğimiz durum açığa çıkar. Bu durumda hudûsun kādire yönelik ihtiyacın sebebi olabilmesi için kendisini önceleyen; vücûd, kādirin tesiri ve mümkünün kādire ihtiyacı aşamalarını öncelemesi gerekir. Ancak hudûsun "varlığın yoklukla öncelenmesi" veya "yokluktan varlığa çıkış" anlamları böyle bir öncelemeyi imkânsız kılmaktadır.

Yoktan yaratma fikri her ne kadar filozoflar ile kelâmcılar arasında tartışma konusu olsa ve filozoflar tarafından geçersiz görülse de nefsü'l-emr dikkate alındığında zihnin kurguladığı bu sıralamada hudûsun her hâlükârda sonra gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla yoktan yaratmayı kabul eden kelâmcıların bu konuda filozoflara katılması anormal bir durum teşkil etmez. Ancak belirtmek gerekir ki her iki grubun imkân ve Allah'ın iradesi anlayışındaki farklılıklar, mümkünün ontolojik durumuna yönelik bazı farklı sonuçları da beraberinde getirmektedir. Nitekim Tanrı'nın iradesini *mûcib* (zorunlu kılan) gören filozoflara göre, mümkünün zâtı gereği taşıdığı ihtiyaç sebebi (tam bir

isti'dâd ile birlikte) gerçekleştiğinde, kendisini var kılacak fâilden geri kalması düşünülemez. Zira ilk bölümlerde açıkladığımız üzere illet ile ma'lûl arasında kopmaz bir ilişki mevcuttur. Böylesi bir düşünce ise arada zaman farkı olmaksızın mümkünlerin kıdemi problemine yol açacaktır.[379] Kelâmcıların sahip olduğu fâil-i muhtâr Allah fikri ise, ihtiyacın illetinin imkân oluşunun gerektirdiği bu tarz bir sonuca engel konumundadır. Bununla birlikte -önceki bölümlerde açıkladığımız üzere- imkânı ademî gören metafizik anlayışları da mümkünlerin kıdemine giden yolu engelleyici bir işlev görmektedir.[380]

Önceki bölümlerde İbnü't-Tilimsânî, Bâkıllânî ve Cüveynî gibi isimlerin hudûsla birlikte imkân veya hudûs şartıyla imkân görüşünü kabule yakın oldukları zikredilmişti. Râzî üzerinden zikrettiğimiz ve şekildeki sıralamayla gösterdiğimiz bu argüman ise, hudûsun müstakil olarak illet olamayacağını ortaya koymakla birlikte illetin parçası veya şartı oluşunu da geçersiz kılar. Zira hudûsun illetin parçası olması durumunda yine illetle birlikte bulunması gerekeceği için "kendisini birkaç mertebe öncelemesi" problemi tekrardan devreye girecektir. Hudûsun şart kılınması durumunda ise hem kendini önceleme problemi hem de salt imkânı düşündüğümüzde ihtiyacın yeterli olmaması ihtimali ortaya çıkacaktır ki imkânı savunanlara göre bu da yanlıştır.[381]

Bu meyanda tartışılması gereken hususlardan biri de hudûsun taşıdığı "varlığın yoklukla öncelenmesi" anlamının bir müessirle gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Zira İbn Sînâ, mef'ûlün yokluktan sonra olmakla nitelenmesinin bir fâile dayanmadığını belirterek bu itirazı zikretmiştir.[382] İbn Kemâl Paşa'ya göre de hudûsun varlığın bir niteliği oluşu, hâdis varlığı meydana getiren mûcidin icadıyla gerçekleşmez. Zira bu durum, hâdis meydana geldiğinde onda zorunlu olarak ortaya çıkan bir niteliktir, dolayısıyla mûcidin etkisi hâdis üzerindedir, hâdisin hudûs sıfatı üzerinde değil.[383] Problemin çözümü için Cürcânî'nin, daha önce eserin bekāsına yönelik fâilin tesirini tartışırken aktardığı cevap buraya uyarlanabilir.[384] Buna göre fâil, her ne kadar hâdisin "yokluktan sonra var olmakla" nitelenmesini meydana getirmese de onu yokluktan sonra var olan kılmıştır.

[379] Koca, *Ma'dûmun Şeyiyyeti*, 74-75.
[380] Nitekim bu durumun farkında olan Beyzâvî, imkânın ademî kılınmasının, âlemin hâdis oluşu için önemli bir ilke olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/342-343.
[381] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/84-85.
[382] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 135.
[383] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/448-449.
[384] Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/556.

Dolayısıyla nitelenmeyi var etmekle o şeyi nitelenen kılmak arasındaki fark, problemin çözümü için yeterlidir.

İbn Sînâ tarafından tohumları atılan ve Fahreddin er-Râzî eliyle sistematik hâle getirilen "hudûsun ancak varlığın bir niteliği olabileceğine" dair zikrettiğimiz argüman, birçok düşünür nezdinde olumlu bulunmuş ve bazen aynıyla bazense birtakım farklılıklarla birlikte takrir edilmiştir.[385] Ancak argümana yönelik bazen Râzî'nin kendisi tarafından bir ihtimal olarak, bazense müteahhir düşünürler tarafından çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Nitekim birazdan eleştirilerini sunacağımız İbn Kemâl Paşa, konuyla ilgili risalesinde Râzî ve Âmidî gibi düşünürleri, ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcıların görüşünü yanlış anlamak ve aktarmakla suçlamıştır. Zira onların aktardığı şekliyle akıl sahibi hiç kimse hudûs görüşünü benimseyemez.[386] Dolayısıyla İbn Kemâl Paşa'nın konu hakkındaki açıklamaları büyük bir önem taşımaktadır.

İbn Kemâl Paşa *İşârât* şerhleri üzerinden Râzî ile Tûsî arasında gelişen tartışmaya kısaca değindikten sonra, ihtiyacın illeti meselesindeki tartışmanın mahallini tespit etmek için öncelikle hudûsun iki anlamda kullanıldığına değinir; (i) yokluktan varlığa çıkış, (ii) varlığın yoklukla öncelenmesi. İlk kullanıma tanıklık eden hususun, ihtiyacın illetini hudûs kılanların, hudûsun ortadan kalkmasıyla fâil ile taallukun kesileceğini düşünmeleridir. Zira hudûs ikinci anlamıyla düşünüldüğünde onların bu görüşü belirtmeleri mümkün olmazdı.[387] Bu görüşü biraz daha açmak istersek, ihtiyacın illetini hudûs kılan ve bekāsı hâlinde hâdis varlığın müessire muhtaç olmadığını benimseyenlerin, hudûsu ilk anlamıyla kullanmış olmaları gerekir. Zira ikinci anlamıyla hudûs, yokluktan varlığa çıkış anlamının aksine hâdis için devamlı bulunan bir keyfiyet olduğundan ve keyfiyet olan hudûsun da yukarıda aktarıldığı üzere fâil ile ilişkisi bulunmadığından ihtiyacın illetini hudûs görenlerin kastı bu seçenek olamaz. İleride hudûsu savunan kelâmcıların maksadını ortaya koymak için *illetü's-sübût* ve *illetü'l-isbât* taksimini de bu bağlamda değerlendiren düşünür, kelâmcıların hudûsu savunmadaki maksatlarının ilk anlamıyla hudûs olduğunu açıkça belirtecektir. Hudûsun ikinci kullanımına tanıklık eden husus ise Râzî'nin argüman hâline getirdiği "hudûs varlıktan,

[385] Tekrara düşmemek adına yer vermediğimiz bu takrirlerden bazıları için bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 58; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/156; İbn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 166; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, 1/334.
[386] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/446.
[387] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/437-438.

varlık îcâddan, îcâd ise ihtiyaçtan sonradır" sözüdür. Dolayısıyla hudûs, bu ikinci kullanım baz alındığında varlığın bir niteliği olur, ihtiyacın illeti olması ise söz konusu edilemez. Konuyla ilgili bu taksimi ilk kez kendisinin yaptığını belirten düşünür, ihtiyacın hangi noktada gerçekleştiği ile hangi şey sebebiyle gerçekleştiğini ayırmadan hudûsu savunan kelâmcıların maksadının anlaşılamayacağına vurgu yapmış, kendisinden önceki düşünürlerin konuyla ilgili izahlarını aktararak onların hatalarına dikkat çekmiştir.[388]

İbn Kemâl Paşa yukarıdaki hudûs taksimine bağlı olarak Fahreddin er-Râzî tarafından mütekaddim kelâmcılara yöneltilen ve Tûsî gibi daha sonraki düşünürler tarafından takrir edilen şu eleştiriyi ele alır:

> Hudûs, varlığı yokluğun öncelemesidir. O hâlde varlığın bir niteliğidir. Nitelik ise tabiatı gereği nitelendiği şeyden sonra gelir. Hudûs ile nitelenmiş varlık, zâtı gereği kendisini meydana getirenin tesirinden -illetin ma'lûlden sonra oluşu ile- sonradır. Meydana getirenin tesiri ise tabiatı gereği eserin varlıkta ona ihtiyaç duymasından sonradır. Eserin ihtiyaç duyması ise zâtı gereği bu ihtiyacın illetinden sonradır. Bunların tamamı dört sonradan gelendir. İki tanesi tabiat gereği iki tanesi zâtı gereği sonradır. Bu [durum] hudûsun ihtiyaç sebebi olmasını imkânsızlaştırmaktadır.[389]

Ona göre Tûsî'nin söz konusu itirazı geçersizdir. Zira ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcılar bu noktada illet ile sübût illetini kastetmemişlerdir. Zira en düşük temyiz becerisine sahip çocuklara bile temyizi kolay olan bu meselede, faziletli akıl sahiplerinin hata yapmaları beklenemez. Aksine onlar illet ile ispat illetini ve tasdikte vasıtayı kastetmektedirler. Zira aklın, mümkünün muhtaç oluşuna dair yargısı, söz konusu varlığın hudûsunu mülahaza etmek ve onun hâdis olduğunu bilmekle gerçekleşir.[390]

İbn Kemâl Paşa'nın, illeti; sübût illeti ve ispat illeti şeklinde taksim etmesi konumuz açısından önemli bir mâhiyete sahiptir. Ona göre hudûsu savunan kelâmcıların, ihtiyacın mümkün için sâbit oluşunu hâdis varlığa yönelik müşahede üzerinden temellendirmeleri onları muhtaç kılan illetin hudûs olduğu görüşüne sevk etmiştir. Dolayısıyla hâdis varlığın müşahedesi üzerinden müessire yönelik ihtiyaca hükmetmeleri, onların hudûs ile nefsü'l-emrde ihtiyaç duyma sebebi anlamında (yani sübût illeti anlamında) değil, hâdis varlık gerçekleştiğinde, "yokluktan varlığa çıkış"

[388] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/437-438 vd.
[389] Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 130.
[390] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/441.

anlamının zihinde ihtiyaç sebebini gerektirmesi (yani ispat illeti) anlamındadır. Kemâl Paşazâde'nin sübût illetiyle kastettiği husus, hâdisin varlığının gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi dikkate alınmaksızın nefsü'l-emrde müessire yönelik ihtiyacın sebebi olmasıdır. Sübût dediğimiz durum ispatın aksine nefsü'l-emrde tahakkuk ettiği için ispattan önce oluşu zorunludur. İspat ise zihinde tasdikin oluşmasını sağlayan vasıta olduğu için sonra gelmek zorundadır. O, bu anlamda hudûsun sübût illeti olamayacağını kabul etmektedir. Zira hudûs, ister yokluktan varlığa çıkış isterse varlığın yoklukla öncelenmesi şeklinde tanımlansın yine de nefsü'l-emrde ihtiyacın illeti olabilecek bir duruma sahip değildir. Dolayısıyla hudûsun illet oluşunun anlamı, bir nesnenin ancak yoktan var oluşu düşünüldüğünde zihinde söz konusu varlığı bir müessire muhtaç kılması anlamında bir tasdiki bildirmekten ibarettir. Onun Tûsî özelinde diğer düşünürlere yönelik eleştirileri de bu noktada açığa çıkar. Zira Râzî ve sonraki düşünürler, hudûsu gerekli şekillerde taksim etmedikleri için ihtiyacın illetini hudûs gören kelâmcıların illet ile sübût illetini kastettiklerini düşünmüş ve hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği bu pozisyonu onlara nispet ederek çürütme yoluna gitmişlerdir.

Kemâl Paşazâde, hudûsu savunan kelâmcıların ispat illetini kastettiklerine tanıklık eden iki unsurun bulunduğunu zikretmektedir; ilki, kelâmcıların, bir şey yoktan var olduğunda müessire ihtiyacının ortadan kalktığını savunmalarıdır. Zira hudûs, Kemâl Paşazâde'nin taksiminde ifade edildiği üzere "yokluktan varlığa çıkış" olarak tanımlandığında, hâdis olan nesnenin var olması akabinde fâil ile taalluk gerekçesi ortadan kalkacağı için fâile yönelik ihtiyaç da ortadan kalkacaktır. Ancak hudûs, "varlığın yoklukla öncelenmesi" anlamında düşünüldüğünde hâdis varlık için onun zorunlu bir niteliği olarak her daim sâbit olacaktır. Zira yoklukla öncelenmek anlamı, hâdis var olduğu sürece onun bir niteliği olarak bulunmaya devam edeceği için hudûs, sürekli olarak hâdise yüklem olabilecektir. Ancak hatırlanacağı üzere kelâmcılar, hâdis varlığın var olduktan sonra müessire muhtaç olmayacağını belirtmişlerdi. Öyleyse onların illet olarak benimsedikleri, "yokluktan varlığa çıkış anlamında" ispat illetini ifade eden hudûs olmalıdır.[391]

[391] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/442.

İspat illetini benimsediklerine tanıklık eden ikinci unsur ise ihtiyacın illetini hudûs gören bazı kelâmcıların[392] şeyler arasındaki hakiki nedenselliği (*illiyet*) ve aklî terettübü inkâr etmeleridir. Hakiki nedenselliği inkâr edenlerin mümkün için hudûsu hakiki illet kılamayacaklarını belirten müellif, bu durumu da kendi görüşüne delil olarak göstermiştir. Ancak ilk bölümde hudûsun i'tibârî bir mefhum olduğu zikredilmişti. Müellif, hudûsu savunan kelâmcıların mevcutlar arasındaki illiyeti reddedecekleri, ancak nefsü'l-emrde i'tibârî olanlar arasındaki illiyeti reddetmedikleri şeklindeki itiraza da karşı çıkar. Zira kelâmcılara göre yenilenen i'tibârlar mevcutlar hükmünde olduğundan söz konusu i'tibârlar arasındaki illiyeti de reddetmeleri beklenir.[393]

Fahreddin er-Râzî'nin, hudûsun illet olması durumunda kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekeceğine yönelik argümanını eleştiren bir diğer isim ise Adudüddin el-Îcî'dir. Ona göre Râzî'nin söz konusu argümanı açık bir yanıltmacadır (*mugālata*). Zira hudûsu ihtiyacın illeti gören kelâmcıların kastı, aklın, bir şeyin sırf yoktan var olduğunu (*hudûs*) mülahaza ettiğinde ihtiyaca hükmetmesidir. Yoksa onlar hudûsun hariçte ihtiyacın illeti olduğunu kastetmemektedirler. Eğer böyle bir şeyi kastetmiş olsalardı hâriçte önce hudûs gerçekleşir, akabinde ihtiyaç ortaya çıkardı.[394] Esasen Îcî'nin karşı çıktığı nokta, hudûsun hâriçte ihtiyacın illeti olarak lanse edilmesidir. Zira bu durumda Râzî'nin itirazı geçerli olacak ve hudûs, kendisinden önce gerçekleşmesi gereken durumlardan önce gelecektir. Ancak hudûs ve ihtiyaç, hâricî değil de zihnin i'tibârları olarak düşünüldüğünde hâdis bir varlığın yoktan var oluşunun mülahaza edilmesi, zihinde ihtiyaç dediğimiz durumun oluşması için yeterli olacaktır. Teftâzânî de ihtiyacın illeti meselesinde imkân ve hudûs görüşünü savunanların argümanlarını aktardıktan sonra bu meselenin aklî bağlamda ele alınması gerektiğini vurgulamış, imkânın veya hudûsun hariçte gerçekleştikten sonra illet olduğunu düşünmenin hatalı olduğuna dikkat çekmiştir.[395]

---

[392] Müellifin burada bazı kelâmcılardan kastının Eş'arî kelâmcılar olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Cürcânî'nin takririne yönelik eleştirilerinde bu durum kendini göstermektedir. Bk. İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/433.

[393] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/442-443.

[394] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/711-713; Kaynak bilgisini aktardığımız matbu nüshada "lâ enne'l-hudûs" ifadesi Arapça bakımından doğru aktarılmış, ancak tercüme ederken muhtemelen "li-enne" şeklinde okunularak hatalı bir çeviri yapılmıştır. Dolayısıyla Arapça ibareye odaklanmak daha doğru olacaktır.

[395] Teftâzânî, *Şerhü'l-Makāsıd*, 1/490-491.

Îcî'nin Râzî'ye yönelik itirazını değerlendiren Cürcânî ise, bu itirazda hudûs ile kastın iki ihtimal olabileceğini belirtir; (i) Hudûs, hâriçte değil de nefsü'l-emrde ihtiyacın illeti olmakla birlikte aklın ihtiyaca hükmetmesinin illetidir. Bu kesin bir şekilde devri gerektirir. (ii) Hudûs, yalnızca ihtiyacın tasdik edilmesi ve ihtiyaca hükmedilmesi için illettir. Bu da konumuzla ilişkisi olmayan bir husustur. Zira bu konuda amaç ihtiyacın illetini açıklamaktır, ihtiyacı tasdik etmenin illetini değil.[396] Kemalpaşazâde Cürcânî'nin hudûsla ilgili ikinci şıkta yer verdiği açıklamanın tam da hudûsu savunan kelâmcıların kastını ifade ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Cürcânî'nin, ihtiyacın illeti sorgulamasının hüküm ve tasdik hakkında olmadığı görüşünü paylaşmakta, ancak hudûsu savunan kelâmcıların görüşünü tashih etmesi bakımından Îcî'nin açıklamalarını yerinde görmektedir.[397]

Râzî'nin hudûsu varlığın bir keyfiyeti olarak sunduğu argümana yönelik açıklamalarda bulunan bir diğer isim ise Celâleddin ed-Devvânî'dir. O da Kemâl Paşazâde gibi hudûs görüşüyle kastın açıklanmadan kelâmcılara bu görüşün nispet edilmesini hatalı bulur ve Kemâl Paşazâde'nin sübût illeti olarak ifade ettiği görüşü benzer şekilde bilfiil hudûs ile yorumlayarak, bu anlamıyla hudûsun illet olmasını uzak bir ihtimal görür. Ona göre şayet kelâmcılar, hudûsu bilfiil olarak ihtiyacın illeti kılmışlarsa bu durumda Râzî'nin itirazları ve argümanı geçerlidir. Ancak hudûs ile: "şayet var olursa o şey hâdis olur" anlamında bir illetten bahsediliyorsa söz konusu itirazlar geçersiz olur. Zira bu haysiyetle düşünüldüğünde hudûsun varlıktan sonra gelmesi ve kendisini birkaç mertebe öncelemesi problemi ortadan kalkar.[398]

Hudûsun bilfiil ihtiyacın illeti oluşundan kasıt, nefsü'l-emrde illet olan hudûsun gerçekleştiği düşünülerek hâdisin varlığını müessire muhtaç kılmasıdır. Ancak bu durum imkânsızdır. Zira hudûsun bilfiil olduğu düşünüldüğünde hâdis varlığın henüz varlığa çıkmadan ihtiyacın illeti olması aklî imkânsızlığa yol açar ve bu durumda Râzî'nin itirazları geçerli olur. Ancak hudûsu bilkuvve olarak "şayet hudûs gerçekleşirse hâdis var olur ve müessire muhtaç kılan illet hudûs olur" şeklinde düşündüğümüzde söz konusu hâdis varlığın bilfiil gerçekleşmesi gerekmediğinden zikredilen itirazlar da geçersiz olur.

---

[396] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/717.

[397] İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/445. Nitekim *Tecrîd* şârihi Ali Kuşçu da imkânın ihtiyacın illeti oluşunun tasdik illeti olmadığını vurgulayarak onun nefsü'l-emrde illet olduğunu belirtmiştir. Bk. Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akāid*, 1/246.

[398] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akāid*, 1/249.

Ancak bu noktada cevap verilmesi gereken husus, mümkün ma‘dûmlara hudûsun yüklenip yüklenemeyeceğidir. Zira “var olması durumunda” ifadesi için hudûsu illet olarak düşünmek, yokluk durumunda olan şey hakkında konuşmaktır. Devvânî, hudûsun, bilkuvve “var olması durumunda” olarak düşündüğümüzde mümkün ma‘dûma da söylenebileceğini belirterek söz konusu problemin ortadan kalkacağını düşünür. Ayrıca Devvânî, hudûsa bilkuvve anlamının yüklenmesini ıstılâhî anlamda mecaza başvurmak olarak değerlendirmiş ve söz konusu kullanımın yeni bir ıstılah olmadığına dikkat çekmiştir. Nitekim bu durum, cevherin anlamına yönelik kadîm filozofların terminolojisinde yer alan “konuda olmayan mevcûd” anlamının, sonraki düşünürler tarafından “var olması durumunda konuda olmayan” açıklamalarının bir benzeridir. Devvânî'nin farklı tanımlamalar üzerinden hudûs hakkında yaptığı bu analizi inceleyen Kemâl Paşazâde ise her ne kadar hudûsun illet olmaya uygun başka bir açıklamasının bulunma imkânını kabul etse de, onun bu görüşünün ancak imkânın ezelîliğinin, ezelîliğin imkânını gerektireceğini kabul etmesiyle mümkün olacağını belirtir. Zira ihtiyacın illeti tartışması, mümkünün zâtı için gerekli olan ezelî bir ihtiyaç durumunun illetini araştırmaktır.[399] Ancak hudûs, müessir tarafından gerçekleştirildiği için ezelde ya müessir olmaksızın bulunacak ki bu imkânsızdır, ya da müessir tarafından gerçekleştirilecek ki bu durumda da hâdis olarak düşündüğümüz şeyin ezelî olması gibi bir problem ortaya çıkacaktır.

Toparlayacak olursak Îcî, Devvânî ve Kemâl Paşazâde'nin ihtiyacın illeti olarak imkânı savunmalarına rağmen hudûsu savunan kelâmcıların maksadını ortaya koyma çabası içinde olduklarını söyleyebiliriz. Zira her üç düşünüre göre de hudûs, hakiki anlamda ihtiyacın illeti olamaz. Ancak zihinde hâdis bir varlığın yokluktan varlığa çıkışı mülahaza edildiğinde muhdise/mûcide yönelik ihtiyacı gerektirmesi anlamında hudûs, hakiki illet olmasa da bir yönüyle ihtiyacın sebebi olarak düşünülebilir. Nefsü'l-emr bakımından düşünüldüğünde ise ihtiyacın asıl sebebi Râzî gibi onlara göre de imkândır. Dolayısıyla; Îcî'nin ihtiyacın tasdik edilmesi anlamında, Devvânî'nin bilkuvve anlamda ve Kemâl Paşazâde'nin ispat illeti anlamında kullandıkları hudûs bu yönüyle benzerlik gösterir. Bununla birlikte nefsü'l-emrde, bilfiil ve sübût illeti olarak ifade ettikleri ihtiyaç illeti ise imkândır. Râzî'ye yönelik itirazlar ise daha çok onun, hudûsu nefsü'l-emrde,

[399] İbn Kemâl Paşa, “el-Fakru Fahrî”, 6/447-448.

bilfiil ve sübût illeti olarak lanse etmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Kādî'nın görüşlerini aktarırken açıkladığımız üzere hudûsu savunan kelâmcıların açıklamalarına bakıldığında onların, hudûsu, nefsü'l-emrde ihtiyaç sebebi olmaktan çok, hâriçte bir mevcûdun yokluktan varlığa çıkışını mülahaza ettiğimizde zihinde muhdise yönelik ihtiyacı gerektirmesi anlamında kullandıklarını görmekteyiz.

Hudûsun varlığın bir keyfiyeti olduğu ve ihtiyacın illeti olması durumunda kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekeceğine yönelik itiraz, muaraza yoluyla imkânı savunanlara da yöneltilmiştir. Şöyle ki, hudûs, Râzî'nin takrir ettiği şekliyle varlığın sıfatı olduğu gibi imkân da mümkünün varlığa nispetinin bir sıfatıdır. Dolayısıyla imkân, mümkünün varlığından sonra meydana gelir. İhtiyaç ise mümkünün varlığından öncedir.[400] Dolayısıyla imkânın illet olması durumunda, kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekecektir. Esasında bu itirazın arka planında yatan unsur, mütekaddim kelâmcıların imkânı mâhiyet ile varlık arasındaki nispetin bir keyfiyeti olarak düşünmeleridir. Bu durumda imkânın mâhiyete ilişebilmesi, varlığın mâhiyete yüklem olduktan sonra ortaya çıkan nispetin tahakkuk etmesine bağlıdır. Varlık ise düşünürler arasında ortak bir kabul ile müessirin tesirinden sonra gelir. Müessirin tesiri de mâhiyetin ona ihtiyaç duyması akabinde olacağı için imkânın, tıpkı hudûs gibi kendisini birkaç mertebe öncelemesi gerekecektir.[401]

Müteahhir düşünürlerin bazı farklılıklarla birlikte mezkûr itiraza yönelik ortak cevapları, imkânın mâhiyete henüz varlık kazanmadan da ilişebileceği şeklindedir. Zira imkân, nispetin bir keyfiyeti olarak düşünüldüğünde, her ne kadar mâhiyetin kendisinden ve varlık mefhumundan sonra gelse de mâhiyetin mevcut oluşundan sonra gelmez. Dolayısıyla imkân, henüz varlık kazanmamış mâhiyet ve onun dıştaki taayyünü anlamındaki varlığın bir sıfatı olabilir. Hudûs ise ancak mâhiyet ve onun dışta tahakkuk edişinden sonra bunlarla nitelenebilir. Dolayısıyla kendisini var edenin îcâdından sonra gelmek durumunda kalır. Düşünürler bu sebepten dolayı mümkün mevcut için: "var edildi ve hâdis oldu" denilmesinin mümkün olduğunu belirtir.[402] Nitekim bu söz, bir şeye hudûsun yüklenebilmesi için îcâd edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak

[400] Teftâzânî, *Şerhü'l-Makāsıd*, 1/490.
[401] Koca, *Ma'dûmun Şeyiyyeti*, 75.
[402] Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akāid*, 1/250; İbn Kemâl Paşa, "el-Fakru Fahrî", 6/447; Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, 290.

imkân, mâhiyetin varlık veya yokluğu nazara alınmaksızın ihtiyacın illeti olurken, hudûs, "varlığın yoklukla öncelenmesi" veya "yokluktan varlığa çıkış" olarak düşünüldüğünde mâhiyetin varlıkla nitelenmesinden sonra olacağı için ihtiyacın hakiki illeti olabilecek durumda değildir.

Kâtibî (ö. 675/1277) ise mezkûr itiraza bir başka açıdan cevap vererek "varlığın yoklukla öncelenmesi" veya "yokluktan varlığa çıkış" şeklinde tanımlanan hudûs mefhumunun; varlık ve önceki yokluktan (*el-ademü's-sâbık*) mürekkep olduğunu, parçanın (*varlık*) ise bütünü (*hudûs*) ya öncelemesi ya da onunla birlikte olması gerektiğinden hareketle hudûsun varlığın bir sıfatı olduğunu ancak imkânın böyle olmadığını belirtmiştir. Zira imkânın mümkünün varlığından sonra gelmesi durumunda, var olmadan önce mümkünün ya vacip ya da imkânsız olması gerekirdi ki her iki ihtimal de geçersizdir.[403] Ancak kanaatimizce Kâtibî'nin parça bütün üzerinden zikrettiği bu cevap, hudûs, "varlığın yoklukla öncelenmesi" şeklinde tanımlandığında geçerli olabilir. Çünkü "yokluktan varlığa çıkış" anlamında düşünüldüğünde, hudûsun parçaları olarak zikredilen varlık veya yokluk mefhumları parça olmaktan çok ancak bir vasıta olarak değerlendirilebilir. Zira bu anlamıyla hudûs, olmuş bitmiş bir mefhumdan ziyade anlık bir süreci ifade etmektedir. Ancak daha öncesinde Semerkandî ve İsfahânî'nin yorumlarını da aktardığımız üzere hudûs, "yokluktan varlığa çıkış" şeklinde tanımlansa bile fâil illet bağlamında düşünüldüğünde ihtiyacın illeti olabilecek konumda değildir. Zira her hâlükârda hudûs; müessirin tesirinden, müessirin tesiri de başkasına ihtiyaçtan sonra gelecektir. Ancak hudûs, bazı düşünürlerin benimsediği gibi gāî illet veya yine Îcî, Devvânî ve Kemâl Paşazâde'nin ifade ettiği üzere ispat illeti olarak düşünüldüğünde mezkûr problem ortadan kalkacaktır.

[403] Kâtibî, *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, 290.

SONUÇ

İnsanlığın ilk evresinden bugüne değin süren isbât-ı vâcib tartışmaları kelâm ilminde önemli bir yere sahiptir. Nitekim kelâm ilminin tanımı ve gayesinin en önemli parçasını teşkil eden bu konu, kuruluşunun ilk dönemlerinden itibaren farklı teoriler vasıtasıyla ispatlanmaya çalışılmıştır. Hudûs ve imkân teorileri ise zaman içerisinde kelâmcıların kullandığı en önemli iki ispat vasıtası hâline gelmiştir. Mu‘tezile eliyle sistematik hâle gelen ve Sünnî kelâmcılar tarafından da kullanılan hudûs argümanı, Cüveynî ile başlayıp İbn Sina’nın etkisiyle sistemleşen imkân teorisiyle birlikte uzun süre kullanılmıştır. Yaratıcıya ihtiyaç İslâm düşünürleri tarafından kabul edilmekle birlikte söz konusu ihtiyacın sebebi/kaynağı hakkında bazı tartışmalar gündeme gelmiştir. Yaratıcıya ihtiyaç, zihinde, mümkünün sırf zâtı gereği sahip olduğu varlık ve yokluk taraflarının eşitliği sebebiyle mi, yoksa mümkünün yokluktan varlığa çıkışı dikkate alındığı için mi meydana gelmektedir? Arka planında âlemin ezelîliği, mûcib bi’z-zât/fâil-i muhtâr Allah anlayışları ve nedenselliğin zorunluluğu gibi kelâmın en önemli meselelerine zemin hazırlayan müessire ihtiyacın illeti tartışması, sistematik olarak ilk kez Kādî Abdülcebbâr tarafından hudûs argümanı kapsamında tartışılmış, İbn Sînâ’nın ilgili konuda genelde kelâmcıları özelde ise Mu‘tezilî kelâmcıları -dolayısıyla da Kādî Abdülcebbâr’ı- eleştirileriyle birlikte Fahreddin er-Râzî tarafından konu başlığı hâline getirilmiş, sonuç olarak ilgili mesele müteahhir dönem eserlerinin hemen tamamında ele alınan önemli bir mesele hâline gelmiştir. Bu tez, odağında müteahhir dönem tartışmaları olmakla birlikte müessire ihtiyacın illeti ve devamlılık hâlindeki eserin bir müessire muhtaç olup olmadığı meselesinin ortaya çıkış sebebini, mütekaddim dönemden müteahhir döneme geçiş serüvenini ve söz konusu problemlere cevap verenlerin konumunu tespit etmekle birlikte konu hakkında dile getirdikleri argümanları incelemiştir.

Müessire ihtiyacın illetine cevap olarak karşımıza çıkan hudûs ve imkân kavramları, bağlı olduğu bazı problemlerle birlikte ontolojik îmâlara da sahiptir. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin benimsediği ma‘dûmun şey’iyyeti görüşü, müessire ihtiyacın illetini hudûs kılmalarına zemin hazırlamıştır. Nitekim bilindiği üzere Allah’ın kudretine konu olacak nesnelerin kendinde ayrışmış olması gerektiğini ve kendinde ayrışan mümkünlerin de ontolojik bir mahiyete sahip olmaları üzerinden ma‘dûmun şey’iyyeti görüşünü benimseyen Mu‘tezilî ulemâya göre, yokluk hâlindeki zâtların sübût hâlinde

birtakım sıfatlara sahip olması mümkündür. İmkân ise, şey kategorisinde bulunan ma‘dûmun bir özelliği olup yaratıcıdan bağımsız olarak mümküne yüklenmektedir. Mu‘tezile açısından imkân niteliğini hâiz olan mümkünün herhangi bir yaratma olmaksızın sübût hâlinde bulunabilmesi, dolayısıyla dışta sâbit olmak için herhangi bir müessire ihtiyaç duymaması, müessire ihtiyacın illetinin imkân olmasını geçersiz kılmıştır. Farklı bazı kaygılarla da olsa hem Sünnî kelâmcılar hem de İbn Sînâ ma‘dûmun şey’iyyeti fikrine karşı çıkmıştır. Nitekim İbn Sînâ söz konusu yaklaşımı, “hiçten bir şey çıkmaz” ya da “birden bir çıkar” düşüncesi zemininde eleştirirken Sünnî kelâmcıların eleştirisinin sebebi, âlemin ezelîliği fikrini çağrıştırdığı için ma‘dûm anlayışının en önemli ilâhî sıfata, yani ezelîliğe halel getirmesidir.

İbn Sînâ tarafından sistemleştirilen ve müteahhir dönem kelâmcıları tarafından kullanılan hudûsun zâtî ve zamânî şeklindeki taksimi, âlemin ezelîliği fikriyle yakından alakalıdır. Zira İbn Sînâ’ya göre âlem zât bakımından hâdis, zaman bakımından ise ezelîdir. Kelâmcılar âlemin ezelîliği anlayışını çağrıştıran bu yaklaşıma karşılık önceliğin türleri meselesini ele almış, filozoflar tarafından serdedilen beş öncelik türüne -bazı eleştirilere konu olmakla birlikte- zâtî önceliği ekleyerek, zamanın birimlerinin birbirlerini zâtları gereği öncelediği fikrini savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre müessir, eserini hem zât hem de zaman bakımından öncelemektedir. Ayrıca hudûsun tanımlanma biçimiyle müessire ihtiyacın illeti arasında da bir ilişki mevcuttur. Zira hudûsu savunanların, Râzî tarafından kendilerine yöneltilen “bir şeyin kendisini birkaç mertebe öncelemesi” itirazına karşı; “varlığın yoklukla öncelenmesi” yerine “yokluktan varlığa çıkış” tanımları, alternatif bir çözüm oluşturma ihtimali sunmuştur. Ancak hudûs bu şekilde tanımlansa dahi Râzî’nin itirazları büyük oranda geçerliliğini korumuştur.

İhtiyacın illetine verilen ve müteahhir kelâmcıların hemen tamamının kabul ettiği cevap ise imkândır. İmkânın ise çeşitli anlamları mevcuttur. Söz konusu anlamlar incelendiğinde müessire muhtaç kılan imkânın türü zâtî imkân olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca imkân; vücûdî ve ademî olmak üzere bazı ontolojik îmâlara sahip olup âlemin ezelîliği fikriyle yakından ilişkilidir. Nitekim bilindiği üzere İbn Sînâ’nın kelâmcıların hudûs argümanına yönelik itirazları, akabinde hudûsu zât ve zaman bakımından öncelenen şeklinde taksim etmesi ile imkânı mevcut bir şey görerek, her hâdisin bir madde ve zamanla öncelendiğini belirtmesi, onun âlemin ezelîliği fikrine yol açan görüşlerinin temelini oluşturur. İbn Sînâ’nın şüphesiz en önemli şârihlerinden biri

olan Fahreddin er-Râzî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre o, İbn Sînâ'nın imkânı mevcut bir şey olarak takdim etmesini vücûdî kavramıyla açıklamış, ancak vücûdî kavramının ifade ettiği; "mefhumuna selb dâhil olmayan", "hâricî varlığı [elde etmesi] şanından olan" ve "hâricî mevcut" anlamlarından daha çok "hâricî mevcut" anlamını çıkarsamıştır. Ancak İbn Sînâ'nın açıklamalarına bakıldığında onun, "mefhumuna selb dâhil olmayan" anlamını benimsemesi de ihtimal dâhilindedir.

Her ne kadar müessire ihtiyacın illeti konusunda İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerine büyük oranda hak vererek ihtiyacın illetini imkân kılsalar da âlemin hâdis olduğu görüşünde ısrarcı olan müteahhir kelâmcılar, imkânın ademî olduğunu ve zamanın birimlerinin zâtları gereği birbirlerini önceledikleri vb. fikirleri savunarak İbn Sînâ'nın bu ezelîlik anlayışına karşı çıkmışlardır. Zira bu anlayışlarıyla imkânın bir madde tarafından taşınmasını reddetmişler, bu görüşün doğal bir sonucu olarak da fâil-i muhtâr ilkesini savunmaya devam etmişlerdir. Ayrıca sudûr nazariyesinin kabulüyle de ilişkili olarak nedenselliği zorunlu gören filozofların, sudûr sistemindeki her bir aklın bir diğerini zorunlu bir şekilde meydana getirmesinin arka planında ihtiyacın illetini imkân kılmaları önemli bir rol oynamıştır. Zira filozoflara göre ihtiyacın illeti imkân kılındığında ve imkân da mümkün mâhiyetin ayrılmaz bir gereği olduğunda mümkünler; ay üstü âlemde doğrudan, ay altı âlemde ise maddenin isti'dâdı ölçüsünde zorunlu olarak meydana gelmiş, bu durum hem âlemin ezelîliği hem de *mûcib bi'z-zât* görüşlerine yol açmıştır.

İhtiyaç ve müessiriyyet kavramları da müessire ihtiyacın illeti konusunun parçalarını teşkil eder. Zira müteahhir dönemde ontolojik îmâları da tartışılan bu kavramlar, ihtiyacın illeti meselesinde bazen argümanların kurulumunu da etkilemiştir. Yaptığımız tespitlerle birlikte bu argümanların, müessire muhtaçlığı mutlak anlamda reddeden ve müessire muhtaçlığın illetinin imkân oluşunu reddedenler şeklinde iki farklı gruba ait olduğu ortaya konulmuştur. Zira ihtiyaç ve müessiriyyetin ademî olduğunu savunan bazı gruplar bu görüşlerinden hareketle müessire muhtaçlığı ve müessirin eser üzerindeki tesirini mutlak anlamda reddetmişler, bazı gruplar ise imkânda olduğu gibi ihtiyaç ve müessiriyyet kavramlarının ademî oluşu üzerinden ihtiyacın illetinin imkân olmasını reddetmişlerdir. Sonuç olarak ilk görüşün daha çok sofistlere ve Demokritos ile takipçilerine, ikinci görüşün ise hudûs fikrini savunan kelâmcılara ait olabileceği belirtilmiştir. Müteahhir kelâmcılar ise ihtiyaç ve müessiriyyet kavramlarının ademî i'tibârî nitelikte olduğunu kabul etmiş, ancak bu durumun nefsü'l-emrde mümkünün

ihtiyaçla, müessirin ise müessiriyyetle nitelenmesine engel oluşturmayacağını savunmuşlardır. Buna göre ihtiyaç ademî olsa da mümkün varlık muhtaç olabilir, müessiriyyet ademî olsa da varlığa etkide bulunan zât müessir olabilir.

Müessire ihtiyacın illeti problemi, adından da anlaşılacağı üzere illet kavramının sorgulanmasını ve müessire muhtaç kılan illetin türünü araştırmayı gerekli kılar. Zira ihtiyacın illeti meselesinde İbn Sînâ ile başlayıp Râzî ile devam eden hudûs eleştirileri, müessire muhtaç kılan illetin türü belirlendiğinde anlamlı olabilir. İllet ise filozoflar ve müteahhir kelâmcılar tarafından; fail, gāî, maddî ve sûrî şeklinde dört başlık altında ele alınmıştır. Müessire muhtaç kılan illet filozoflara ve müteahhir kelâmcılara göre fail illettir. Gāî illet olamaz, çünkü gaye illet o şeyin var oluş maksadını ortaya koyar, maddî ve sûrî illetler de olamaz, çünkü bu tür illetler ma'lûlün parçaları olması bakımından failin onlara yönelik tesir sebebini oluşturamaz. Öyleyse geriye fail illet olması durumu kalmaktadır. İhtiyacın illetini hudûs kılan kelâmcılar ise her ne kadar söz konusu illet tasnifi üzerinden hudûs fikrini temellendirmeseler de konu hakkındaki argüman ve yorumları, onların illet ile daha çok gāî illeti kastetmiş olabileceklerini ortaya koyar. Nitekim Şemseddin es-Semerkandî de kelâmcıların ihtiyacın illeti meselesinde gāî illeti benimsemelerinin daha olanaklı olduğunu ve onların illeti, "bir şeyin, kendisiyle veya kendisi sebebiyle sâbit olduğu şey" şeklinde tanımladıklarını bildirmiştir. Bu yoruma göre hudûsu savunan kelâmcılar mümkün nesnenin kendinde bulunuşuyla ihtiyaç duyması yerine, o şeyin kendisi sebebiyle sâbit olduğu durumu dikkate alarak ihtiyacın illetini hudûs kılmışlardır. Kādî Abdülcebbâr gibi hudûs savunucularının argümanları dikkate alındığında ise bu yorum olanaklıdır. Dolayısıyla Râzî ve sonraki kelâmcıların hudûs fikrini savunanlara karşı yönelttiği bazı eleştiriler yeniden ele alınmalıdır.

İbn Sînâ özelinde filozofların illet-ma'lûl anlayışları da müessire ihtiyacın illetinde önemli bir rol oynamıştır. Zira illet-ma'lûl birlikteliğini zorunlu gören filozoflara göre şartlar tamamlandığında ma'lûlün meydana gelişi zorunludur. İhtiyacın illetini imkân kılan filozoflar, illet-ma'lûl fikrinin zorunluluğu ve imkânın mâhiyet için zorunlu bir lâzım olduğunu ve imkânın mahiyetten asla soyutlanamayacağını savundukları için müessire muhtaçlığın, mümkünün her bir zaman diliminde devam etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hudûs fikrini benimseyenlere göre ise fail ile yaratılmaya konu olan nesne arasında zorunlu bir birliktelik olmayıp, fail hudûs üzerinde etkili olduktan sonra nesne kendi varlığını devam ettirebilir.

Müessire ihtiyacın illeti problemi, girişte de ifade edildiği üzere İbn Sînâ'nın ilgili konuda genelde kelâmcıları, özelde ise Mu'tezilî kelâmcıları -dolayısıyla da Kādî Abdülcebbâr'ı- eleştirileriyle birlikte Fahreddin er-Râzî tarafından konu başlığı hâline getirilmiş, sonuç olarak ilgili mesele müteahhir dönem eserlerinin hemen tamamında ele alınan önemli bir mesele hâline gelmiştir. Hudûs teorisinin altyapısını oluşturan cevher araz ilişkisinde çözülmesi güç birtakım problemlerin bulunması, müteahhir düşünürlerin -hudûsu da tamamen terk etmeyecek bir biçimde- isbât-ı vâcib kuramlarını imkân teorisiyle güncellemelerine sebebiyet vermiş, buna bağlı olarak ihtiyacın illetini Râzî sonrası dönemde imkân kılmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin, ihtiyacın illeti meselesinde hudûs ve imkân taraftarlarının argümanlarını kendine özgü bir tarzda yeniden formüle etmesi, akabinde İbn Sînâ'dan devraldığı eleştirilere büyük oranda katılarak hemen hemen tüm eserlerinde ihtiyacın illetini imkân kılması, kendisinden sonra ihtiyacın illetini tartışan düşünürlerin hem meseleyi ele alış biçimlerini hem de söz konusu probleme yönelik cevaplarını büyük oranda belirlemiştir. Böylece Râzî'den sonra ihtiyacın illetini yalnızca hudûs kılan çok az düşünür kalmıştır.

Mu'tezile'nin benimsediği ma'dûmun şey'iyyeti teorisinin doğurduğu sonuçların farkında olan Kādî Abdülcebbâr, ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu birçok eserinde açıkça dile getirmiştir. Ona göre ihtiyacın illetinin hudûs oluşu, kendi fiillerimizden hareketle ortaya konulabilir. Zira yazı yazan kimse, yazının ne varlığa gelmeden önceki hâlinde ne de varlığa çıktıktan sonraki hâli üzerinde bir etkiye sahiptir. Onun etkisi, yazının meydana getirilmesi noktasındadır. İlk ihtimal geçersizdir, zira yokluğa tesirde bulunmak imkânsızdır, ikinci ihtimal de geçersizdir, zira var olan şeyi yeniden var etmenin (*tahsîlü'l-hâsıl*) herhangi bir anlamı yoktur. Geriye Kādî için hudûs olarak ifade ettiğimiz tek bir seçenek kalmıştır. Öyleyse müessire ihtiyaç bu noktada gündeme gelmektedir. Sonrasında Kādî'nın talebesi İbn Metteveyh tarafından da açıkça benimsenen bu anlayış, ma'dûmun şey'iyyetini benimseyen Mu'tezile'nin doğal olarak benimsediği bir görüş olup, gelenek içerisinde ma'dûmun şey'iyyetine yönelik eleştiriler yönelten İbnü'l-Melâhimî tarafından bazı itirazlara konu olmuştur. İhtiyacın illetini hudûs kılmalarından dolayı İbn Sînâ'nın "onlar, Allah yok olsa bile âlemin varlığının devam edeceğini söyleyebilirler" şeklinde kelâmcılara yönelttiği eleştiri; arazların bekāsını, cevherin devamlılık hâlinde fenâsına aklen zorunlu bir şekilde hükmedilemeyeceğini, ancak bir zıddının var edilmesi yoluyla gerçekleşebileceğini ve cevherin fenâsının mutlak

imkân hâlinde değil birtakım şartlarla mukayyed olduğu durumlarda tahakkuk edebileceğini savunan Kādî Abdülcebbâr gibi düşünürlere yöneliktir. Ancak Kādî Abdülcebbâr, cevherin fenâsını Allah'ın ilk ve son olduğunu belirten birtakım ayetleri kabul ederek mümkün görmüş, aklın cevherin fenâsına yönelik delâletinin ise zorunlu olmadığını belirterek bu noktada tevakkuf etmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Kādî vb. düşünürlere yönelik katı eleştirileri, Kādî'nın nakle tâbî olduğu görüşleri dikkate alınarak hafifletilebilir.

Müessire ihtiyacın illeti meselesi Mu'tezilî sistemde genel hatlarıyla bu şekildeyken, mütekaddim dönem Sünnî kelâmcılarda bu konunun sistematik bir biçimde ele alınıp alınmadığı hususu belirsizdir. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ihtiyacın illeti olması bakımından Eş'arîler'e nispet ettiği hudûs görüşü ve İbn Sînâ'nın eleştirisini Eş'arîler üzerinden okuyarak hudûsu benimseme sebeplerine yönelik açıklamalarına güncel bazı çalışmalarda karşı çıkılmış; Eş'arî, Bâkıllânî ve Cüveynî gibi mütekaddim Eş'arî kelâmcıların ihtiyacın illetini mahza imkân kıldıkları ifade edilerek, söz konusu meselenin ilk kez kelâmcıların kendi arasında ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Ancak Kādî Abdülcebbâr üzerinden gösterdiğimiz üzere söz konusu tartışmanın kelâmcılar arasında ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, bu meselenin Sünnî mütekaddim kelâmcılarda sistematik bir şekilde ele alındığını gösteren pasajlar bulmak güçtür. Zikredilen güncel iddiayı da değerlendirdiğimiz bu çalışmada, mütekaddim Sünnî kelâmcıların hudûsla birlikte imkân veya hudûs şartıyla imkân görüşünü kabul etmeye daha yakın oldukları ortaya konulmuştur. Ayrıca İbnü't-Tilimsânî ve Alâeddin el-Arabî gibi düşünürler de hudûs ile birlikte imkân veya hudûs şartıyla imkân görüşünü doğruya daha yakın görmüştür. Böylece müteahhir dönemde kimlerin savunduğu belirtilmeyen hudûsla birlikte imkân ve hudûs şartıyla imkân görüşlerinin savunucuları da açığa çıkmıştır. Zira mütekaddim kelâmcıların varlık-mâhiyet birliğini savunmaları, müteahhir kelâmcıların aksine yoklukta illet-ma'lûl ilişkisini kabul etmemeleri, imkânı yalnızca varlığa çıkmış hâdis nesneden hareketle aklın bir takdiri olarak soyutlamaları, nefsü'l-emr düşüncesinin yerleşmediği ve ayrıca iddiaya konu olan Bâkıllânî'nin, ihtiyaç yönünü bazı eserlerinde imkânla birlikte muhdes oluş, bazı eserlerinde ise sırf muhdes oluş üzerinden değerlendirmesi onların yalnızca imkân görüşünü kabul etmelerinin uzak bir ihtimal olduğunu göstermiştir. Cüveynî'nin de konu hakkındaki yorumları incelendiğinde, imkânı hudûsla birlikte değerlendirmesi, ihtiyacın illetini mahza imkân kılmadığını

göstermiştir. İbn Sînâ'nın yukarıdaki eleştirisi dikkate alındığında ise mütekaddim Eş'arî kelamcılardan; cevherin bekāsını zâtına özdeş kabul edenlerin cevherin devamlılığı için sair arazların her an yaratılması gerektiğini, cevherin bekāsını zâtına zâid kabul edenlerin ise cevherin devamlılığı için bekā arazının her an yaratılması gerektiğini savunmaları ve arazın devamlılığı ile arazın arazla kaim oluşunu reddetmeleri, onların âlemin devamlılığını her an yaratıcıya bağlı bir şekilde düşündüklerini göstermiştir. Fahreddin er-Râzî de İbn Sînâ'nın eleştirilerini bekā üzerinden tartışarak, söz konusu görüşlere sahip olan kelâmcıların bu eleştirinin kapsamından çıkarılabileceğini belirtmiştir.

Fahreddin er-Râzî üzerinden müteahhir kelâmcıların ihtiyacın illetini imkân kılmalarına ön ayak olan İbn Sînâ'nın imkân anlayışı, onun varlık-mâhiyet ayrımına dayalıdır ve bu ayrım ona göre mümkünlerle sınırlıdır. Zira hudûsun aksine imkân mahiyetin bir lâzımı/gereğidir ve maddede gerçekleşir. Mahiyetin gerekleri ise birden fazla olabilir. Örneğin üçgen mahiyetinin gerektirdiği birçok şey vardır; bunlardan birisi de üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasıdır. Aynı şekilde imkân da mahiyetin gerektirdiği bir şeydir. Dolayısıyla ona göre müessire ihtiyaç, mahiyetin lâzımı olan imkân düşünüldüğünde ortaya çıkan bir husustur ve söz konusu imkân, mümkünün varlığıyla birlikte devamlılığını koruduğu için müessire ihtiyaç her an devam etmektedir. Fahreddin er-Râzî *el-İşârât* adlı esere yazdığı şerhte, İbn Sînâ'nın ihtiyacın illetini imkân kılmak için gösterdiği çabanın arka planında; âlemin ezelîliğini ve ezelî olmasına rağmen bir müessire muhtaç olduğunu ispatlama gayesinin yattığını belirtir. Böylece filozofların ihtiyacın illetini imkân kılma gayelerinin arka planı da açığa çıkmıştır. Zira İbn Sînâ'ya göre varlık ve yokluk tarafları eşit olan mümkün ezelî de olsa, kendisini zât bakımından meydana getirecek ve varlıkta tutacak bir müessire her an ihtiyaç duyar.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerini "muhdesin faile ihtiyacı" ve "muhdesin faile ihtiyacının illeti" olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın taksimine benzer şekilde ihtiyaç duyulabilecek ihtimalleri; (i) Önceki yokluğunda, (ii) Meydana gelen varlığında, (iii) Yoklukla öncelenmesinde şeklinde üç kısma ayıran Râzî, ilk ihtimali yoklukta tesirin imkânsızlığından, üçüncü ihtimali ise yoklukla öncelenmenin muhdesin bir niteliği olmasından hareketle imkânsız görmüş, ihtiyacın gerçekleşebileceği noktanın ikinci kısımda, yani mümkünün meydana gelen varlığında olduğunu belirtmiştir. İhtiyacın illetini de benzer şekilde taksim eden Râzî'ye göre hudûs ihtiyacın illeti olamaz. Zira muhdesin hudûsu, îcâda ihtiyaç duyan

varlığa muhtaç bir keyfiyettir. Akabinde söz konusu muhdes varlık, mûcide ihtiyaç duyması bakımından ihtiyaca muhtaçtır. İhtiyaç ise ihtiyacı gerektiren illete muhtaç olduğundan, hudûsun illet olması durumunda kendisinden birkaç mertebe sonra gelmesi gerekir. Râzî'den sonra gelen düşünürlerin büyük oranda benimseyip aktardıkları bu argüman, ihtiyacın illeti olarak hudûsu geçersiz kılmalarına sebebiyet vermiştir. Muhdesin bir niteliği olarak ortaya çıkan hudûsun aksine, varlık ve yokluk taraflarının eşitliği üzerinden akılda apaçık bir ihtiyaç hâlini gerektirdiğinden ihtiyacın illeti imkân olmalıdır.

Müteahhir düşünürler, İbn Sînâ'da olduğu gibi imkânın mahiyetten soyutlanmasını imkânsız gördükleri için ihtiyacın her zaman diliminde devam ettiğini savunmuş, bu noktada hudûsu savunanların eser devamlılık hâlindeyken tesire konu olması durumunda ortaya çıkan; [i] *tahsîlü'l-hâsıl-cem-i nakîzeyn*, [ii] imkânın iki tarafta ihtiyacı gerektirmesinden hareketle yok olan şeyin bir illetinin bulunması gerekeceği, [iii] imkân ihtiyacın illeti olsa bile ancak mümkünün aslî varlığında illet olup varlığının devamlılığında illet olamayacağı, [iv] imkânın iki tarafının eşit olmayıp varlık veya yokluk taraflarından birinin evleviyyeti, [v] imkânın varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinin, "bir, ikinin yarısıdır" önermesi gibi bedîhî olmadığı veya söz konusu eşitliğin bedihî bir şekilde bir tercih ediciye sevk etmediği, son olarak [vi] imkânın, mümkünün varlığından sonra meydana geldiği, ihtiyacın ise mümkünün varlığından önce olduğu, dolayısıyla imkânın illet olması durumunda, kendisinden birkaç mertebe önce gelmesi gerekeceği şeklindeki eleştirilerine çözüm aramışlardır. Onların çözüm arayışlarında en belirleyici faktörlerden biri ise nefsü'l-emr düşüncesi olmuştur. Farklı tanımlamalara sahip olmakla birlikte yaygın kullanım tarzı bakımından, idrak eden öznenin idrakinden bağımsız olarak ister zihnî ister hâricî olsun, bir şeyin kendinde/haddizatında nasılsa öyle bulunduğunu ifade eden bir kavram olan nefsü'l-emr, ihtiyacın illeti olan imkânın mümkünle nitelendiği durumu ifade eder. Bu sayede müteahhir düşünürler, mütekaddim kelâmcılarda olduğu gibi imkânı ademî bir şey olarak değerlendirmiş, ancak söz konusu ademîliğin nefsü'l-emrde imkânın mümkünle nitelenmesine engel oluşturmayacağını savunmuşlardır. Buna göre imkân, mümkünle nefsü'l-emrde nitelenebilirken, hudûsun, "varlığın yoklukla öncelenmesini" ifade ettiğinden nefsü'l-emrde mümkünle nitelenmesi imkânsızdır. Yukarıda imkân savunucularına karşı yöneltilen eleştiriler, müteahhir Mâtürîdî kelâmcılarından olan Sadrüşşerîa tarafından yeniden formüle edilmiş, imkânın,

ispatlanması güç birtakım öncülleri barındırmasından ve buna mukabil hudûsun çok daha açık bir biçimde müessire ihtiyacı gerektirmesinden dolayı ihtiyacın illeti hudûs kılınmıştır. Buna mukabil düşünürlerin çoğunluğu, yukarıda zikredilen problemlere cevaplar sunarak ihtiyacın illetini salt imkân görmüşlerdir.

Müteahhir düşünürlere göre zikredilen problemlerin aynısı hudûsu savunanlara karşı da yöneltilebilir. Nitekim kelâmcılar sıcaklık ve ses gibi arazların yaratıldığını kabul etmektedirler. Bu durumda sıcaklık ve sesin yaratılması ya yoklukları hâlinde olacaktır ki bu durum iki çelişiğin bir araya getirilmesini gerektirecektir ya da varlık durumunda olacaktır ki bu durum da *tahsîlü'l-hâsıl* ve *cem-i nakîzeyn* problemine yol açacaktır. Ancak görüldüğü üzere muâraza yoluyla zikredilen bu cevaba ek olarak başka cevaplar da verilmiştir. Öncelikle tesirin imkânını çözümlemeye çalışan düşünürler, yüklem şartıyla zorunluluk ile zâtî imkânı ayırarak tesirin; varlık veya yokluk şartı dikkate alındığında geçersiz olacağını, ancak varlık ve yokluk kayıtları düşünülmeksizin sırf zâtın düşünülmesi durumunda mümkün olacağını ifade etmektedirler. Müessirin esere tesirinden kasıt ise, eserin devamlılığının, müessirin devamlılığıyla sürmesi anlamındadır. Yok olan şeyler arasında illet-ma‘lûl ilişkisinin bulunabileceğini kabul eden müteahhir düşünürler, ayrıca zihnî varlık fikrinin de etkisiyle yok olanların mahza yoklukta bulunmadığını savunarak illet-ma‘lûl ilişkisini zihinde düşünülebilen bir olgu olarak benimsemişlerdir. Böylece hudûsu savunan kelâmcıların ortaya koyduğu ikinci itiraz olan yokluklar arasında illet-ma‘lûlün gerekeceği itirazı da cevaplanmış olur. Ayrıca kelâmcılar tarafından yöneltilen, tesirin mâhiyetin varlık veya yokluk kaydı olmaksızın gerçekleşmesi durumunda vasıtayı kabul etmek anlamına geleceğine yönelik eleştirileri ise müteahhir düşünürler tarafından geçersiz bulunmuş, mâhiyet her ne kadar varlık veya yokluktan hâlî kalamasa da mâhiyet olması bakımından mâhiyetin kabulü fikrinin bir vasıtayı gerektirmeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca kelâmcıların vasıta eleştirisi aynıyla kendilerine yöneltilmiştir. Zira kelâmcılara göre de müessirin tesiri eserin varlığı veya yokluğu hâlinde değil, varlığın yoktan meydana getirilmesi üzerindedir. Bu durumda onların da vasıtayı kabul etmeleri gerekir. Üçüncü ve dördüncü itiraza benzer cevaplar veren düşünürler, mümkünün zâtının varlıkla nitelenmeyi ilk anda gerektirmeyeceği gibi varlık ve yokluk taraflarının eşitliği korunduğu için ikinci anda da gerektirmeyeceğini savunmuştur. Zira mümkünün zâtı ikinci anda varlıkla nitelenmeyi gerektirseydi ilk anda da bu durum mümkün olurdu ki bu durum imkânsızdır. Dolayısıyla

ilk anda varlıkla nitelenmek için nasıl müessire muhtaç ise ikinci anda da varlığın bekāsı için müessire ihtiyaç duyacaktır. Beşinci itiraza ise; eşitliğin bedihî olduğunu savunan düşünürler, önermede içerilen bazı kavramların kapalılığının önermenin bedihî oluşuna engel olmayacağını, eşitliğin bedihî olmadığını düşünen İbnü't-Tilimsânî ve Cürcânî gibi isimler ise, mümkünün zâtının iki taraftan birini gerektirmesinin imkânsızlığına delâlet eden burhânî argüman yoluyla eşitliğin sâbit olduğunu savunmuşlardır. Ne var ki eşitlik bedihî veya istidlâlî de olsa mümkünü bir müreccihe muhtaç kılar. Bu muhtaçlığın illeti İbnü't-Tilimsânî'de imkânla birlikte hudûs iken Cürcânî'ye göre salt imkândır. Zira Cürcânî'ye ve müteahhir kelâmcıların çoğunluğuna göre ihtiyacın illeti ya hudûs ya da imkândır, hudûsun ne illet ne illetin parçası ne de illetin şartı olamayacağı ispatlandığında geriye tek seçenek olarak imkân kalır. Son itiraza da cevap veren düşünürler, imkânın, nispetin bir keyfiyeti olarak düşünüldüğünde, her ne kadar mâhiyetin kendisinden ve varlık mefhumundan sonra gelse de mahiyetin mevcut oluşundan sonra gelmeyeceğini, dolayısıyla imkânın, henüz varlık kazanmamış mâhiyet ve onun dıştaki taayyünü anlamındaki varlığın bir sıfatı olabileceğini dile getirmişlerdir. Hudûs ise ancak mâhiyet ve onun dışta tahakkuk edişinden sonra bunlarla nitelenebilir. Dolayısıyla kendisini var edenin îcâdından sonra gelmek durumunda kalır. Düşünürler bu sebepten dolayı mümkün mevcut için: "var edildi ve hâdis oldu" denilmesinin mümkün olduğunu belirtir.

Hudûsun ne illet ne illetin parçası ne de illetin şartı olup yalnızca varlığın bir niteliği olduğu argümanıyla müessire ihtiyacın illetini salt imkân kılan müteahhir düşünürlerden bazıları, hudûsu savunan kelâmcıların maksatlarını araştırmaya koyulmuşlardır. Şemseddin es-Semerkandî üzerinden yukarıda hudûsu savunanların, illet ile gāî illeti kastetme ihtimallerine ek olarak; Îcî, Devvânî ve İbn Kemâl Paşa gibi düşünürler de hudûsu savunanların, bu görüşleriyle nefsü'l-emrde ihtiyacın illetini hudûs kılma gayesinde olmadıklarını çeşitli açılardan göstermeye çalışmışlar, bu anlamda Râzî'nin hudûsu savunanlara yönelik takrirlerini eleştirmişlerdir. Nitekim Îcî'ye göre Râzî'nin söz konusu argümanı açık bir yanıltmaca (*mugālata*) olup, İbn Kemâl Paşa'ya göre yine Râzî'nin takrir ettiği şekliyle hudûs fikri, hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği bir pozisyondur. Zira Îcî'ye göre hudûsu ihtiyacın illeti gören kelâmcıların kastı aklın, bir şeyin sırf yoktan var olduğunu (*hudûs*) mülahaza ettiğinde ihtiyaca hükmetmesidir. Yoksa onlar hudûsun hariçte ihtiyacın illeti olduğunu kastetmemektedirler. Eğer böyle bir şeyi kastetmiş olsalardı hâriçte önce hudûs gerçekleşir, akabinde ihtiyaç ortaya

çıkardı. İbn Kemâl Paşa'ya göre ise meselenin doğru takrir edilmesi için öncelikle illetin; sübût illeti ve ispat illeti şeklinde ikiye taksim edilmesi gerekir. Ona göre hudûsu savunan kelâmcıların, ihtiyacın mümkün için sâbit oluşunu hâdis varlığa yönelik müşahede üzerinden temellendirmeleri, onları muhtaç kılan illetin hudûs olduğu görüşüne sevk etmiştir. Dolayısıyla hâdis varlığın müşahedesi üzerinden müessire yönelik ihtiyaca hükmetmeleri, onların hudûs ile nefsü'l-emrde ihtiyaç duyma sebebi anlamında (yani sübût illeti anlamında) değil, hâdis varlık gerçekleştiğinde, "yokluktan varlığa çıkış" anlamının zihinde ihtiyaç sebebini gerektirmesi (yani ispat illeti) anlamındadır. Devvânî ise bilkuvve/bilfiil ayrımlarını kullanarak Kemâl Paşazâde'nin sübût illeti olarak ifade ettiği görüşü benzer şekilde bilfiil hudûs olarak yorumlamış, bu anlamıyla hudûsun illet olmasını uzak bir ihtimal olarak görmüştür. Ancak ona göre hudûs ile, "şayet var olursa o şey hâdis olur" anlamında bir illetten bahsediliyorsa hudûsa yöneltilen itirazlar geçersiz olur. Zira bu haysiyetle düşünüldüğünde hudûsun varlıktan sonra gelmesi ve kendisini birkaç mertebe öncelemesi problemi ortadan kalkar.

Kelâmcıların yaratıcıyı ispat için kullandığı en önemli iki teori olan hudûs ve imkân, altyapısında barındırdığı birçok önemli konuyla zengin ve güncellenebilir bir tartışma alanı sunmaktadır. Müessire ihtiyacın illeti meselesi ise basit bir tartışmanın ötesinde olup; Allah-âlem ilişkisi, zorunlu nedensellik fikri, âlemin ezelîliği, nefsü'l-emr düşüncesi, ma'dûmun şey'iyyeti, varlık-mâhiyet ayrımı ve bu ayrımın doğurduğu sonuçlar gibi metafiziğin en önemli problemlerini içine alan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Müteahhir dönemin daha çok büyük sîmâları üzerinden sunmaya çalıştığımız bu tartışma, Osmanlı ilim geleneğinin şekillenmesinde rol oynayan diğer pek çok düşünürün de katıldığı geniş bir çalışmaya konu olabilir. Ayrıca yukarıda bahsedilen problemlerin her biri daha detaylı biçimlerde ele alınarak ihtiyacın illeti meselesinin düşünce geleneği üzerindeki etkisi araştırılabilir. Bu sayede filozofların ve müteahhir kelâmcıların hemfikir oldukları meselelerde nasıl ayrıştıkları ve kelâmcıların, sahip oldukları bağlılıkları muhafaza ederek filozofların görüşlerini kendi bünyelerinde nasıl dönüştürdükleri açıklığa kavuşacak, ayrıca gelenek içerisinde görüşlerini benimsedikleri düşünürlerin yorumlarını hangi şekillerde tahkîk, takrîr ve tadîl ettikleri anlaşılmış olacaktır. Şüphesiz meselelerin iyi bir şekilde tahkîki; dün olduğu gibi bugün ve yarın da kelâmcıların gündemini meşgul etmesi gereken bir konu olup, güncel problemlere çözüm arayışında başvurulması gereken yöntemler arasında yer almalıdır.

KAYNAKLAR

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1994.

Alousî, Husâm Muhî Eldîn. *The Problem of Creation In Islamic Thought*. Cambridge: National Print and Publishing Company, 1965.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz, 2009.

Arıcı, Müstakim. *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce - Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Firak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'r-Redd alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Mülhidîn*. thk. Ömer Yûsuf Abdülğanî Hamdân - Tağrîr Muhammed Abdurrahman Hamdân. 4 Cilt. Amman: Mektebetü'l-Misk, 2022.

Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. thk. Richard. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

Beyzâvî, Kadı Nasîrüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Beydavî Tefsiri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd - Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. ve nşr. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Çamur, Kübra Sümeyye. *Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât Tanrı Anlayışları*. İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet, 2002.

Demir, Osman. *Kavram Atlası/Kelâm -I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Demirkol, Murat. "Eş'arî Kelamında İmkân Krizi". *V.Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu.* ed. Mustafa Aykaç vd. 292-305. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Dhanani, Alnoor. "Göklerdeki Kayalar?! Abdücebbar ve İbn Sînâ Arasındaki Karşılaşma". çev. Mehmet Bulğen. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (30 Kasım 2017), 129-147.

Ensârî, Ebu'l-Kâsım. *el-Ğunye fi'l-kelâm*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

Ensârî, Ebu'l-Kâsım. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'z-ziyâ, 2022.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. ve nşr. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*. Haydarâbâd: el-Maârifü'n-Nizâmiyye, 2. Basım, 1344.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. ve nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gimaret, Daniel. "Un Extrait de la 'Hidāya' d'abū Bakr al-Bāqillānī: Le 'Kitāb at-Tawallud', Réfutation de la Thèse Mu'tazilite de la Génération des Actes". *Bulletin d'études orientales* 58 (2009), 259-313.

İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman. *Metâliu'l-Enzâr fî Şerh-i Tavâlii'l-Envâr*. 2 Cilt. Kûm: Râid, 1393.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Makālâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî Beyani Kavlihî (a.s) el-Fakru Fahrî". *Mecmûu Resâili'l-allâme İbn Kemâl Bâşâ* içinde. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: el-Ma'hedu'l- İlmî el-Fransî li'l-Âsâri'ş-Şarkiyye bi'l-Kâhire, 2009.

İbn Mübarekşâh, Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. thk. Cafer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdevsî, h.1353.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Hikmetü'l-Arûziyye*. thk. Muhsin Salih. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2007.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Mebde ve'l-Meâd*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran, h.1363.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Mubâhasât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h.1413.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *en-Necât*. Mısır: Matbaatü's-Saade, h.1331.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu'ş-Şifâ - Metafizik*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2022.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu't-Ta'lîkât*. thk. Hasan Mecîd el-Ubeydî. Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 2009.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü'ş-Şifâ - Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2004.

İbn Sînâ, Ebû Ali. Fi'l-Hudûd, *"Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabîiyyât"* içinde. Kahire: Dâru'l-Arab, 2. Basım, 1989.

İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed. *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dârü'l-Feth, 2010.

İbnü'l-Melâhîmî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. V: el-Firak Ğayrü'l-İslâmiyye. 16 Cilt. Kahire, 1963.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi - Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî. IV: Rü'yetü'l-Bârî. 16 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 1963.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulhalîm en-Neccâr. XI: et-Teklîf. 16 Cilt. Kahire, 1963.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâid. VIII: el-Mahlûk. 16 Cilt. Kahire, 1963.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn "Resâilü'l-adl ve't-tevhîd"* içinde. nşr. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1988.

Kādî Abdülcebbâr. *Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Karadaş, Cağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu" 2/1 (2004), 57-72.

Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kâtibî, Necmüddîn. *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*. thk. Abbâs Sadrî. Tahran, 1368.

Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kaya, M.Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mehmet Cüneyt. "İmkân Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler - Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/650-670. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Kefevî, Ebü'l-Bekā Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. "Nefsü'l-Emr". *el-Külliyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2007.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Koca, Muhammet Ali. "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler - Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/612-631. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Koçak, İsmail. *Felsefi ve Kelami Açıdan Allah-Âlem İlişkisi-İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr Örnekliğinde*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kadı Abdülcebbâr'da Adalet Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Kuşçu, Ali b. Muhammed. *Şerhu Tecrîdî'l-akāid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâreî er-Rızâî. 3 Cilt. Kum: Râid, 1393.

Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mihirig, Abdurrahman Ali. "Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İlleti ve Arazların Bekāsı Problemi: Müteahhirîn Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* VIII/2 (2022), 1225-1273.

Nesefî, Ebu'l-Berekât en-. *Şerhü'l-Umde fî akīdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-müsemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2012.

Nesefî, Ebu'l-Muîn en-. *Tebsıratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

Öner, Necati. "Klasik Mantıkta Modalite". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 69-86.

Özdemir, Muhammet. "İbn Sina Felsefesi ile Mutezile Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Mukaddime Denemesi ve Filozofun Mutezile Değinilerinden Bir Seçki". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2019.

Râzî, Fahreddin. *el-Halk ve'l-ba's*. thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2024.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1990.

Râzî, Fahreddin. *Metafizik: el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2022.

Râzî, Fahreddin. *Kelâm İlminin Esasları: Me'âlimü usûli'd-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Râzî, Fahreddin. *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm: er-Riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm*. çev. Ahmet Koca. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

Râzî, Fahreddin. *Sistematik Ontoloji: Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.

Râzî, Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, h.1384.

Râzî, Kutbuddin. *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1426.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. ve çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd el-Mahbûbî. *Şerh-i Ta‘dîlu’l-Ulûm*. thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsbuğa. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Semerkandî, Şemsüddîn. *el-Maârif fî Şerhi’s-Sahâif*. thk. Abdurrahman Süleyman Ebu Suaylik. Amman: Câmiatü’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, Külliyetü’d-Dirâseti’l-Ulyâ, Kısmu Usûli’d-Dîn, 2012.

Semerkandî, Şemsüddîn. *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1985.

Şehristânî, Abdülkerîm. *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*. ed. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2009.

Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa’nın Kelâmı Ta‘dîl Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.

Tanrıbilir, Tarık. “Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî’de Sürekli Yaratma Eleştirisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (25 Aralık 2021), 701-714.

Teftâzânî, Sa‘deddîn. *Şerhü’l-Makāsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 2. Basım, 1998.

Tehânevî. *Mevsûatü Keşşâfı ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2018.

Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Tûsî, Nasîrüddîn vd. *el-İşârât ve’t-tenbîhât maa’ş-Şerh li-Nasîri’d-dîn Tûsî ve Şerhi’ş-şerh li-Kutbuddîn Râzî*. 3 Cilt. Kum: Neşrü’l-Belâğa, 2. Basım, 1435.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîsu’l-Muhassal*. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî Dânişgâh-i Tahran, 1359.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2006.

Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti‘dâd ve Teheyyu’ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 35-74.

Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”. çev. Arzu Meral. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 85-118.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yurdagür, Metin. "Bekā". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yurdagür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Veysel		CUŞKUN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (C1)		İngilizce (B1)
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2012	2016	İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2017	2022	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2022	2025	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri/(Kelam)Tezli YL
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.Bursa Uludağ Üniversitesi	2024	-	İlahiyat Fakültesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	"Fahreddin er-Râzî'de Çoklu Âlemlerin İmkânı". *12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (İlahiyat)*. ed. Talha Erdoğmuş – Şeyda Karabatak. 1/137-153. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği (İLEM), 2024.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih	18.06.2025
		İmza	
		Adı Soyadı	Veysel CUŞKUN