

## Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıklarının İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-'illeti't-tâmme)

Muhammet Fatih KILIÇ<sup>i</sup>

**Öz:** Bu makale, Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274), İbn Sînâcı (ö. 428/1037) kozmolojik açıklama modelinin ortaya çıkardığı, ezeli illetlerle sonradan meydana gelen hâdis maluller arasındaki ilişkinin, felsefi olarak nasıl kurulabileceğine dair dile getirdiği argümanları göstermeyi amaçlar. Tûsî'nin bu meseleye ilişkin genel değerlendirmeleri, Necmeddin el-Kâtibî'yle (ö. 675/1276) zorunlu varlığın ispatı hakkında yaptığı yazışmalarda bulunabilir. Ancak Tûsî, bu yazışmalarda meselenin, yalnızca, birtakım kelâmcılar açısından mahiyetine değinir. Onun İbn Sînâ ve *felâsife* cihetinden bu meseleye ilişkin yaklaşım ve çözüm önerileri, bu makalede tenkitli neşri ve aynı zamanda çevirisi sunulan *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* adlı eseri üzerinden takip edilebilir. Tûsî'nin bu risâledeki söz konusu meseleye ilişkin kanıtlarının başında, ezeli illetlerin, doğrudan hâdisin varlığının değil; hâdisin varlığının dayandığı hazırlamanın ilkesi olduğu hususu gelir. Bu tür bir illiyet sürecinde ise ezeli illetler, hâdisin varlığını bir kerede zorunlu kılmaz. Bu argümana dayalı olarak Tûsî, hâdis varlıklarının, hem ezeli illetlere dayandığını hem de zamansal olarak sonradan mevcudiyet kazandığını gösteren bir açıklama sunmuş olur.

**Anahtar Kelimeler:** N. Tûsî, İbn Sînâ, N. Kâtibî, ezeli-hâdis ilişkisi, tam illet, illiyet.



### A Treatise of Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî on the Causal Relationship between Eternal Principles and Temporally Originated Beings (*Risâla fi al-'illa al-tâmma*)

**Abstract:** This article aims to explore Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî's (d. 672/1274) philosophical argumentation on the problem of causal relationship between eternal (*qadîm*) causes and temporally originated beings (*hâdith*), which is brought about by Avicennan (d. 428/1037) cosmology. al-Ṭūsî's general remarks on this problem could be found in his

<sup>i</sup> Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üni., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mimfatih@gmail.com.

corresponding with Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675/1276) on the demonstration of Necessary Existent. However, al-Ṭūsī, in his letters to al-Kātibī, formulates the problem only from the point of view of theologians, but not philosophers. al-Ṭūsī offers a solution to the problem with a philosophical perspective in his treatise named *Risāla fī al-'illa al-tāmma*. This article includes a critical edition of the treatise with a Turkish translation. al-Ṭūsī's main argument on the problem in this treatise is that the eternal principles are not immediate causes of the temporally originated things, but they are causes of predispositions which the originated things depend on. This kind of causal relationship does not immediately require the existence of the originated things. On the basis of this argument, al-Ṭūsī gives a philosophical explanation of the necessary relationship between eternal causes and originated effects, by emphasizing their temporality.

**Keywords:** N. al-Ṭūsī, Avicenna, N. al-Kātibī, relationship between *qadīm* and *ḥādīth*, causality.

## Giriş

İbn Sînâ âlemin varlık kazanmasını, Tanrı'nın illet, âlemin ise malul olduğu bir çerçevede açıklar. Bu açıklama modelinde, illetle malul arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisi zorunludur ve bu ilişkide zamansal anlamda öncelik-sonralığa yer yoktur (İbn Sînâ, 2004: 147; Kılıç, 2013: 145-55). Çünkü İbn Sînâ, illetle malul arasında varsayılan böyle bir zamansal aralığın illetin illet olma niteliğini tehdit ettiğini düşünür. Bu ise illetle malulün zamansal anlamda birlikte olduğu bir tablo ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, varlığın nihaî ve mutlak anlamda ezeli illeti olan Tanrı'nın öncelikli olarak varlık verdiği ay-üstü âlemin zamanda Tanrı'yla birlikte olduğu neticesini doğurur. Her ne kadar içinde yaşadığımız ay-altı oluş-bozuluş dünyasındaki varlıklar, zamansal anlamda sonradan meydana geldikleri için hâdis olarak nitelendirilse de ay-üstü varlıklar, illetle malul arasındaki zorunlu ilişkinin zamansal bir mesafe kabul etmemesi nedeniyle ezeli olarak görülür (İbn Sînâ, 2004: 73, 163-9; Kılıç, 2011: 108-14). İbn Sînâcı kozmolojik açıklama modelinde, ay-altı hâdis varlıklar, varlıklarını en başta Tanrı olmak üzere ezeli ay-üstü varlık sahasındaki illetlere borçludurlar. Dolayısıyla, hâdis varlıkların varlık illetleri ezeli'dir. Bu ise şöyle bir soruna yol açmaktadır: Eğer varlık veren illetler, malulleriyle eşzamanlı olarak var oluyorsa ve hâdis olduğu konusunda tartışma olmayan ay-altı varlıkların varlık illeti, ezeli ay-üstü varlık sahasında bulunuyorsa o halde nasıl olur da ezeli illetlerden hâdis maluller meydana gelebilir?

İbn Sînâ yazılarında, böyle bir soruyu/sorunu doğrudan ele alıp buna karşı bütünlüklü bir cevap vermese de kendi sisteminden hareketle bu probleme ilişkin şöyle bir açıklama yapılabilir: İbn Sînâcı kozmolojide ay-altı hâdis varlıkların ezeli bir nitelik taşıyan ay-üstü varlık sahasındaki öncelikli varlık ilkesi olan son akıl, ay-altı heyûlâ, suret ve nefislerin tek başına illetini teşkil etmez. Feleklerin aralarında

ortaklık teşkil eden döngüsel hareketleri, heyûlânın varlık kazanmasına etkide bulunur. Her ne kadar ay-altı varlıklara suretlerini ve nefislerini veren (*vâhibü's-suver*), son akıl olsa da feleklerin farklılıkları üzerinden suretlere ilişkin tahayyüllerinin bu varlık vermede etkisi vardır. Dolayısıyla ay-üstü âlemdeki varlıklar arasındaki illiyet ilişkisi ile ay-üstü ve ay-altı varlıklar arasındaki illiyet ilişkisi birbirinden farklıdır. Buna göre, her bir ay-üstü varlığın oluşumunda bir illet söz konusu iken ay-altı varlıkların oluşumuna, başta son akıl olmak üzere bütün bir ay-üstü âlem sebep teşkil eder. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından bakıldığında bir illetin bir ya da birkaç malule varlık vermesiyle pek çok illetin bir araya gelerek, birtakım malullere birlikte varlık vermesinin birbirinden ayrılması gerekir. Bu ayırmadaki ikinci tür varlık verme söz konusu olduğunda, illetler ile maluller arasında zamansal bir öncelik-sonralık tayin edilmesi makul karşılanabilir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, hâdis varlıkların sonradan meydana gelişini, illetin etkisini kabul etme konusunda maddî koşulları bakımından bizzat sahip oldukları yoksunluktan kaynakladığına ilişkin açıklamalara da yer verir (İbn Sînâ, 1364: 252; Kılıç, 2011: 126). Bu açıklamalar, sonradan meydana gelen hâdis varlıkların hem ezelfî ilkeleriyle olan irtibatına hem de hâdis olma niteliğine ilişkin İbn Sînâ sisteminin verdiği cevaplar olarak kabul edilebilir.

Ancak öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, başta Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere pek çok kelâmçıyı ikna etmez. Nitekim ezelfî illetlerden hâdis varlıkların nasıl meydana gelebildiğine ilişkin soruya/soruna en güçlü şekilde dikkat çeken isimlerden biri de Gazâlî'dir. O, âlemin ezelfîliği görüşünü eleştiriye tâbi tutarken İbn Sînâ sisteminin iç tutarlılığı gereği ezelfî illetten hâdis bir varlığın çıkmasına izin vermeyeceğini savunur. Öte yandan ay-altı âlemdeki hâdis varlıkların ezelfî illetlere dayandığını kabul etmenin sistemde bir tutarsızlık ortaya çıkardığını ifade eder. Gazâlî'ye göre, ay-altı hâdis varlıkların ezelfî illetlere dayandığı ileri sürüldüğünde kaçınılmaz olarak ezelfî bir illetin hâdis bir eser meydana getirebileceğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâcı anlamda illetle malul arasında zamansal bir fasıla olamayacağı düşüncesi, ay-altı varlıkların hâdis kabul edilmesi hâlinde zaafa uğrayacaktır.

O, *Tehâfüt*'ünün ilk bölümünde İbn Sînâ'nın âlemin ezelfîliğini savunurken dile getirdiği "Ezelfî olandan sonradan sonradan olanın sudûru hiçbir şekilde mümkün değildir" (Gazâlî, 2005: 15,8) önermesinin yol açtığı tutarsız sonucu şu şekilde ortaya koyar:

Siz ezelfî olandan, sonradan olan herhangi bir şeyin meydana gelmesini mümkün görmüyorsunuz, ama bunu kabul etmek zorundasınız; çünkü âlemde sonradan meydana gelen (*havâdis*) birtakım şeyler ve bunların sebepleri vardır. Bu sonradan meydana gelen şeyler sonsuza dek birbirine dayanacak olursa, bu imkânsızdır ve akli başında birinin inanabileceği bir şey değildir (Gazâlî, 2005: 29,5-8).

Gazâlî'nin yükselttiği bu güçlü itiraz, Gazâlî'den sonraki filozof-kelemlâmcılarda, İbn Sînâ'nın kozmolojik açıklama modelinin açmazlarından biri olarak tartışılmıştır. Bu tartışmalara İbn Sînâ safında yer alarak dâhil olan isimlerin başında Nasîrüddin et-Tûsî gelir. O, gerek İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhteki tutumu ve gerekse Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini dile getirdiği *Musâra'atü'l-felâsife*'sine yönelik bir reddiye olan *Musâri'u'l-Musâri'* (Tûsî, 1405) adlı eseri dikkate alındığında, İbn Sînâ savunusuyla ön plana çıkmış bir on üçüncü asır filozof-kelemlâmcısıdır. Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın kozmolojik açıklama modelinde ortaya çıkan ezeli ilkelere hâdis varlıkların nasıl çıktığı meselesiyle ilgili olarak takındığı İbn Sînâ'nın pozisyon ve getirdiği çözüm önerileri, Tûsî'nin doğrudan bu meseleye hasrettiği ve başlığı, Türkiye'deki yazma eserler kataloglarında *Risâle fî'l-illeti't-tâmme* olarak kayda geçen kısa risâle üzerinden takip edilebilir. Bu eserin dışında Tûsî'nin çağdaşı bir diğer filozof-kelemlâmcı Necmeddin el-Kâtibî'yle yaptığı *Zorunlu Varlığın İspatı* hakkındaki mektuplaşmalarda da söz konusu mesele hakkında değerlendirmeleri yer almaktadır.

### Tûsî'nin Mektuplarındaki Değerlendirmesi

Kâtibî, *Zorunlu Varlığın İspatı* hakkında Tûsî'ye yazdığı ilk mektubunun sonunda Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik dile getirdiği itirazın bir benzerini tekrar gündeme taşır:

140

Filozoflar şöyle demiştir: Yüce Yaraticının âlemi var kılıyor olmasının dayandığı her şey, ezelde meydana gelmiştir. Hal böyle olunca âlem kadimdir.

[...] Eğer böyle değilse, Yaraticının âlemi var kılıcı olması, sonradan olan (*hâdis*) bir şeye dayanır. Bu sonradan olanın varlığı da başka bir sonradan olana dayanır. Aksi takdirde âlemin varlığı sonradan olmayan bir şeye dayanmış olurdu. Her sonradan olmayan şey de kadimdir. Hal böyle olunca âlemin kadim olması gerekir. Çünkü illetin ve şartların kîdemi, malulün kîdeminin zorunlu olarak gerektirir. Bu durumda sonradan olan kadimdir. Bu ise bir çelişkidir. (*ve-lev kâne kezâlik lezime kîdemüh, li-vücûbi istilzâmi kîdemi'l-illeti ve-kîdemi's-şarti kîdemi'l-ma'lûl, fe'l-hâdis kadîm. hâzâ hulf*)

[...] İmâm [Fahredden er-Râzî] filozofların bu önermesine karşı cevap vermiş ve şöyle demiştir: [...] Eğer delil olarak dile getirdiğiniz bütün öncüller doğruysa sonradan meydana gelen gündelik şeyler de dâhil olmak üzere bütün mümkün varlıkların ezeli olması gerekir. (*lev sahha cemî'u mukaddemâti mâ zekertüm mine'd-delîl lezime en-yekûne cemî'u'l-mevcûdâti'l-mümkineti hatte'l-havâdisi'l-yevmiyye ezeliyye*) Yüce Yaraticının bu gündelik ve sonradan olan şeyleri var kılıcı olmasının dayandığı her şey ezelde meydana gelmiştir denemez. Eğer böyle olsaydı sonradan meydana gelen gündelik şeyler de kadim olurdu.

Ben [Kâtibî] derim ki filozofların bu reddiyeye karşı kendilerini savunmak için şöyle demeleri mümkündür: [...] Yüce Yaratıcının bu sonradan meydana gelen şeyleri var kılıcı olmasının dayandığı şeylerin tamamının ezeli olmaması niçin mümkün olmasın? (Tûsî, 1383: 117,23-119,2; Tûsî, 2015: 191-3)

Kâtibî yukarıdaki pasajda, İbn Sînâ tarafından savunulan âlemin var kılıcı illeti Tanrı'nın yaratmasının ezeli olması gerektiği anlayışının yol açtığı, hâdis varlıkların ezeli ilkeye dayandırılmasına ilişkin sorunu ortaya koyar. Kâtibî'ye göre, onun Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) atıfla işaret ettiği bu sorunun temelinde, Tanrı'nın âlemi yaratmasının dayandığı ilahî niteliklerin ezeli olması yatar. Bu durumda sonradan meydana gelen varlıkların, filozofların savunduğu ilke gereği ezeli olması gerekir. Kâtibî'ye göre bu çelişkiyi çözmek ve içinde yaşadığımız dünyada müşahede ettiğimiz gündelik olaylar da dâhil olmak üzere hâdis varlıkların sonradan meydana gelmesini açıklamak için, Tanrı'nın hâdis varlıkları yaratırken aracı olan illetlerin ezeli değil; sonradan meydana gelmesini kabul etmenin imkân dâhilinde olduğunu ifade eder.

Tûsî, Kâtibî'nin gündeme taşıdığı meseleyle irtibatlı olarak ona cevaben yazdığı mektupta ezeli ilkeyle hâdis varlığın irtibatına ilişkin kelâmcıların çözüm önerisini ortaya koyar ve filozofların bu çözüm önerisine karşı tuttıkları pozisyona işaret eder:

Bunlar, bir grup ilk dönem kelâmcının ileri sürdüğü meselelerdir. Bu kelâmcılar arasında görüş sahibi olanlar (*muhassilûn*) bu yaklaşımı benimsemez. Bundan dolayı onlar kâdir olan [Tanrı'n]ın, kendisi açısından birbirine eşit olan fiilde bulunma ve bulunmama taraflarından birini iradeyle tercih edebilmesi için iradeyi kabul etmişlerdir. Onlar, filozofların savunduğu illet-malul [ilişkisi hakkındaki] iddiayı reddettikten sonra bu konuda tercih edilen görüşü şu şekilde ifade etmişlerdir: Yüce Yaratıcının âlemi var kılıcı olmasının dayandığı her şey ezelde mevcuttur. Yüce Yaratıcıyı var kılmaya [sevk eden] *dâ'î* bu cümledendir. *Dâ'î*, mevcudun var kılınmasıyla ilgili değildir; bilakis mevcudun gerçekleşmesi bakımından, kendisine doğru sevk ettiği şeyin yok olmasını şart kılar. Bundan dolayı âlemin kadim olması imkânsızdır.

[Ne var ki] filozoflar, Tanrı'nın var kılmasının belirli bir vakte tahsis edilmesini benimsemez. Çünkü vakit âlemin bir parçasıdır. Âlemin var kılınmasının kendisinden bir parçayla belirlenmesi düşünülemez. Çünkü bu, belirleyici olan şeyin kendisinden önce olmasını zorunlu kılar. Bu ise imkânsızdır. Bu konuda sahip olduğum bilgiler bundan ibarettir (Tûsî, 1383: 126,23-127,10; Tûsî, 2015: 204-5).

Tûsî bu pasajda, hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatına ilişkin açıklamada, kelâmcıların, Tanrı'nın illet, âlemin de malul olduğu İbn Sînâcı açıklama modelini

reddederek yerine tanrısal iradeyi merkeze alan *kâdir-i muhtâr* anlayışını koyduklarını ifade eder. Böylece kelâmcılar, Tanrı'nın iradesi gereği sonradan olan hâdis varlıkları yaratmasını açıklayarak hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatını kurmuş olurlar. Öte yandan kelâmcılar açısından iradenin ezeli olması, iradenin taallük ettiği mevcudatin da ezeli olmasını gerektirmez. Zira tanrısal irade, mevcudu var kılmaya yönelmediğinde mevcut vücut bulmazken onu var kılmaya yöneldiğinde de varlık kazanır. Tûsî, kelâmcıların âlemin sonradan meydana gelerek hâdis olduğunu bu yolla ortaya koyduğunu ifade eder.

Yukarıdaki pasajın son kısmında ise Tûsî, başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların, kelâmcıların bu yaklaşımına karşı tutumunu kısaca ortaya koyar. Buna göre filozoflar, Tanrı'nın âlemi var kılmasının belirli bir zamanla belirlenemeyeceğini; çünkü zamanın âlemin varlığıyla birlikte onun bir parçası olarak gündeme geldiğini savunurlar. Şu halde zaman, âlemin vücuda geldiği anı belirleyemez; tam aksine âlem, zamanın varlığını bizzat belirler. Tûsî, bu değerlendirmesiyle filozofların, hem, Tanrı'nın âlemi yaratmasının dayandığı ilahî niteliklerin ezeli olması gerektiği hem de kelâmcıların sahip olduğu gibi, yaratmanın Tanrı'ya fiile yönlendiren bir *dâ'î*yle belirli bir zamana tahsis edilemeyeceği anlayışını savunduklarını göstermiş olur.

Tûsî'nin Kâtibî'ye cevaben yazdığı mektubunda, Kâtibî'nin ortaya koyduğu hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatının nasıl kurulabileceği sorusu/sorunundan ziyade, bu sorunun ardında yatan Tanrı'nın yaratmasının belirli bir zamana tahsis edilip edilmeyeceğiyle ilgili olarak bir kısım kelâmcıların ve filozofların pozisyonunu değerlendiren bir yöntem takip eder. Bu nedenle Tûsî'nin mektubunda, doğrudan filozofların söz konusu soruna ilişkin cevabını tartışan bir açıklamaya rastlanmaz. Tûsî'nin bu açıklamaları, Kâtibî'nin kendisine yazdığı ikinci mektuptaki tartışmanın seyrini de yönlendirir. Nitekim Kâtibî, ikinci mektubunda, ilk mektubunda Râzî'ye atıfla dile getirdiği hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatının nasıl kurulacağı sorusunu bir kenara bırakıp meseleyi, *kâdir-i muhtâr* anlayışı etrafında tartışır (Tûsî, 1383: 140,11-141,14; Tûsî, 2015: 224-5).

Tûsî'nin, teşekkür-takdir mektuplaşmaları dışındaki Kâtibî'ye yazdığı ikinci ve son mektupta da tartışmanın seyri, aynı minvalde sürdürülerek sonlandırılır:

Kâtibî [...] şöyle dedi: “Biz, tercih edici olmadan tercih etmenin *kâdir* açısından imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis bu, *zorunlu kılan* açısından imkânsızdır.” [...]

[Tûsî] derim ki, bu takdirde Yüce Allah'ın irade ya da *dâ'î* olarak adlandırılan vasfını ispatlamanın önüne set çekilmiş olur. Onun ispatı *kâdir-i muhtâr* açısından tercih edici olmaksızın tercihin imkânsızlığına dayanır. Dolayısıyla ortada bazen irade bazen de *dâ'î* diye adlandırdıkları bir tercih edicinin bulunması gerekir. Muhakkik

kelâmcıların bunun imkânsızlığını kabul ettikleri açıktır (Tûsî, 1383: 151,21-152,3; Tûsî, 2015: 242-3).

Tûsî'nin bu açıklaması da dâhil olmak üzere mektuplaşmalardaki diğer açıklamalarının, ezeli ilke ya da ilkelerle sonradan meydana gelen hâdis varlıkların illet-malul ilişkisi çerçevesinde nasıl ilişkilendirileceği hususunda filozofların sisteminden hareketle bir argümantasyon sunmadığı ortadadır. Ancak yine de Tûsî, Kâtibî'nin başlattığı tartışmadaki ezeli ilkeyle hâdis varlıkların irtibatına ilişkin meselenin arka planına ilişkin bir projeksiyon sunar. Bu projeksiyonda *felâsifeyi* âlemin ezelliliği düşüncesine sevk eden *mûcib bi'z-zât* anlayışından çok *kâdir-i muhtâr* fikrini benimseyen kelâmcıların tartışıldığı görülmektedir. Ne var ki ezeli illetten hâdis malullerin nasıl çıktığı sorusunun öncelikli muhatapları, illetle malul arasında zamansal bir aralık öngörmeyen başta İbn Sînâ olmak üzere *felâsifenin* kendisidir.

Tûsî'nin bu soruyu/sorunu *felâsife* açısından ele aldığı *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* adlı kısa eserinde, İbn Sînâcı illiyet anlayışının beraberinde getirdiği söz konusu mesele hakkında çözüm önerileri getirilmektedir.

#### **Tûsî'nin *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme*'deki Argümantasyon Aşamaları**

Tûsî'nin bu risâlesi, argümantasyon yapısı itibariyle ele alındığında altı kısımda değerlendirilebilir:

(i) **Meselenin kökeni** (Tûsî, no. 4842: v. 97b,19-98a,2): Tûsî, risâlenin girişinde ezeli illetlerle hâdis varlıklar arasındaki irtibatın kurulmasına ilişkin problemin *felâsife* nezdindeki kökenine işaret eder. *Felâsifenin* illiyet anlayışı gereği, başta Tanrı olmak üzere, illiyet yeterliliğini başka hiçbir illet ya da şarta gerek duymayacak ölçüde sağlamış her tam illet eseriyle birlikte ve ondan ayrı düşünülemez. Şayet ortada bir tam illet varsa, onun eseri de onunla birlikte var olmak zorundadır.

(ii) ***Felâsifenin meseleye yaklaşımı*** (Tûsî, no. 4842: v. 98a2-9): İkinci aşamada Tûsî, *felâsife* cephesinden meseleye yaklaşır. Onun açıklamalarına göre *felâsife*, (a) ezelden ebede uzanan ve *zâtı sâbit olmayan* bir varlığın olmaması hâlinde, hâdisin varlığının söz konusu olamayacağını ifade eder. Bu nedenle onlar, ezelden ebede uzanan sermedî feleklerin hareketleri ve sermedî zamanın olduğunu ortaya koyarak buradan hareketle sermedî feleklerin hareketlerinin ve sermedî zamanın, hudûsun yakın illeti olduğu sonucuna varırlar. Ardından *felâsife*, (b) bu sermedî illetlerin illet olmalarını, iki sermedînin parçası olan zaman ve hareketin tamamladığını öne sürer. Böylece malulün iki sermedîye bitişik olduğu sonucuna varırlar. Bu, aynı zamanda, toplamlarının başlangıç ve sonu olmayan hâdislerin varlığının zorunlu olarak ortaya çıktığına ilişkin görüşe tekabül eder. Tûsî'nin açıklamalarına göre *felâsife* bu aşamada son olarak (c) *zâtı sâbit olmayan* mevcudun, *sâbit* illetten sudûr edemeyeceği ilkesinin beraberinde getirdiği sorununun çözümü olarak *zâtı sâbit olmayan* mevcudun önce gelen her bir parçasının, kendisine eklenenin varlığının hazırlayıcısı olduğunu savunur

(Ayrıca bkz. Tûsî, 1996: 101-111). Böylece *felâsife*, sermedî ilkenin illet olmasını tamamlayanın, hazırlama olduğunu ortaya koyarak hem eklenenin hem de hâdisin varlığını açıklar.

**(iii) Felâsifenin yaklaşımına yönelik itiraz** (Tûsî, no. 4842: v. 98a,9-11): Tûsî bu aşamada, daha önce Gazâlî’de, ardından Râzî’ye atıfla Kâtibî’de gördüğümüz, illet-malul birlikteliği düşüncesi gereği hâdis varlıkların da ezeli olması gerektiğine ilişkin meşhur itirazı gündeme getirir. Bu itirazda, ezeli illetlerin hâdis varlıklarının tam illeti değil de hazırlayıcı illeti olmalarının da asıl meseleyi çözmediği savunulur. Buna göre, ezeli illetlerle birlikte meydana gelen hazırlayıcı illetler defaten meydana geldiği gibi, hazırlayıcı illetler de hâdis varlığının meydana gelişini defaten sağlar. Bunun bir sonucu olarak da hâdis varlıklar tıpkı ezeli ilkeleri gibi ezeli olur. Bu ise tutarsız bir neticeyi doğurur.

**(iv) Felâsifenin cevabı** (Tûsî, no. 4842: v. 98a11-16): Tûsî bu aşamada, *felâsifenin* meseleye ilişkin argümanını daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu argümantasyonda, öncelikle iki tür hazırlayıcı illete işaret edilir. Bunlar güçlü ve zayıf hazırlamalardır. Güçlü hazırlama, şeyi, zayıf hazırlamaya göre daha hızlı ve etkili bir şekilde var kılar. Zayıf hazırlama söz konusu olduğundaysa hâdisin meydana gelmesi için daha çok hazırlayıcı unsurun bir araya gelmesi beklenir. Her bir hazırlayıcı illet, hâdisin varlığının ortaya çıkmasına etki eder. Bu hazırlama hiyerarşisi, hâdis tam olarak yetkinleşip varlık sahasına çıkınca tamamlanmış olur. Tûsî, bu illetin tam olma aşamasında, sonradan meydana gelen hâdis varlıkla, hâdisin varlığının dayandığı hazırlayıcı illetlerin illeti olan ezeli ilkelerle arasında yokluk şartının bulunduğunu ifade eder. Çünkü ezeli ilkeler, doğrudan hâdisin varlığının değil; hâdisin varlığının dayandığı hazırlayıcı illetlerin illetidir.

Tam illetin tam niteliğini kazanması için illiyet sürecindeki bütün gerekli şartların bulunması ve engellerin ortadan kalması gibi hususları bir arada toplaması gerekir. Nitekim Râzî’nin tam illet tanımında, bütün bu koşullar ve engellerin ortadan kalkmasıyla ilgili olarak “bir arada toplayan” (*müstecmi’a*) ifadesi bulunabilir (Râzî, 1987/IV:55,15-7; ayrıca bkz. Taşköprizâde, no: 1823). Aslına bakılırsa İbn Sînâ da *İşârât*’ındaki bir *tenbihinde* (2005: 138,III.V.8) bir illetin illet olarak tamamlanmasından söz ederken eserinin kendisinden geri kalmayacağı şekilde bütün şartları, hazırlamaları ve engellerin ortadan kalkmasını içermesi gerektiğini dile getirir. Tûsî’nin bu aşamadaki argümanı, tam illetin burada ifade edilen anlamı çerçevesinde gelişir. Tûsî’nin açıklamalarına göre bir illetin tam illet olması ya da bir illet olarak tamamlanması, şartı da içermelidir. Tûsî’nin burada kendisine işaret ettiği şart ise yokluktur. O halde illet, yokluk şartını da içerecek bir nitelik kazandığında tam illet olur. Bu nedenle malulün defaten olması gerekli olmaz. Çünkü yokluk bir şart olarak illete dâhil olur. Böylece hâdisin meydana gelmesine, onun henüz varlık sahasına çıkmadığı bir yokluk takaddüm eder. Hâdis, bu şekilde zamansal olarak sonradan vücut bulur.

**(v) Ferîdüddin en-Nîsâburî’nin felâsifeye yönelik itirazı** (Tûsî, no. 4842: v. 98a,16-20): Bu aşamada Tûsî, Nîsâburî’nin *felâsifenin* yaklaşımına (ii, iv) yönelik



eleştirisini özetler. Nîsâburî'nin bu eleştirisi, hâdis varlıkları önceleyen yokluğun ezeli illetlerle ilişkisinin kurulmasının doğuracağı çelişki üzerinde yoğunlaşır. Çünkü Nîsâburî açısından bakıldığında, önce gelen (sâbık) illetin bir yandan hâdis varlığı vücuda getirmesi, öbür yandan ise hâdis varlığın içinde bulunmadığı bir yokluk tarafından öncelenmesinin, hâdisin varlığı için bir şart olarak ileri sürülmesi tutarsız bir sonuç doğurur. Buna göre, hâdisin bir varlık illeti olduğu halde yoklukla öncelenmesi, hâdisin varlığını önceleyen yokluktan önce gelmesini gerektirir. Bu ise Nîsâburî'ye göre kabul edilmesi mümkün olmayan bir kısır döngü doğurur. Bu nedenle *felâsifenin çözüm önerisi* (ii, iv) tutarsızdır.

(vi) **Tûsî'nin felâsife savunu** (Tûsî, no. 4842: v. 98a,20-98b,17): Ferîdüddin en-Nîsâburî, Tûsî'nin Nîşâbur'a gidip bizzat kendisinden aklî ilimleri tahsil ettiği önde gelen felsefe hocalarından biridir (Şirinov, 2012: 437). Ancak Tûsî, bu aşamada açıkça görüldüğü gibi başta hocası olmak üzere bu meselede *felâsifeye* yönelik itirazcılara *felâsife* safında yer alarak cevaplar getirir. Tûsî'ye göre *felâsifeyi* kendi argümanlarında tutarlı kılan husus, ii ve iv'te görüldüğü şekliyle ezeli illetin hâdisin doğrudan varlığının değil; onun varlığının dayandığı hazırlamanın illeti olmasıdır. Bu çerçevede düşünüldüğünde ezeli illetlere hâdis yönünde eklenen yokluk, hâdisin varlığa geliş sürecindeki aşamalar dikkate alındığında, ezeli illetin illiyetini zaafa uğratan bir çelişki olarak görülemez.

Tûsî, yine bu aşamada, hâdisin varlık illetlerinin ezeli olmakla birlikte hâdisin varlığının gelip geçici olmasının oluşturabileceği bir diğer probleme de *felâsife* safında durarak çözüm önerisi getirir. Nitekim *felâsifenin* illiyet anlayışı gereği, illet var oldukça malul de mevcuttur. Bu ise hâdis varlıkların bozuluşa uğrayıp yok olmasının açıklanmasını gerekli kılar. Tûsî'nin getirdiği çözüm önerisine göre, hâdisin varlığının hazırlanmasının illeti olan ezeli ilkelerin illiyeti, hazırlama gerçekleştiğinde tamamlanır. Böylece, hâdisi önceleyen yokluk son bulur ve hâdis vücuda gelir. Öte yandan ezeli illet varlığını ve illiyetini başka hazırlamalar için koruduğu halde söz konusu hâdis için sürdürmez. Dolayısıyla hâdis, vücuda geldikten sonra, tikel varlığının dayandığı hazırlama sürekli olmadığı için bozuluşa uğrar.

Tûsî, burada ana hatlarıyla verilen argümantasyon aşamalarını takip ederek hâdislerin ezeli ilkeden sudûrunun *felâsifenin* sistemi içinden nasıl açıklanabileceğine ilişkin açıklamasını tamamlar. Bu açıklamanın yapısal olarak sahip olduğu yoğunluk, burada yapılandan daha farklı birtakım okuma ve yorumları mümkün kılacak düzeydedir. Bu nedenle, risâlenin orijinal metni ve tercümesinin neşrinin, burada ortaya konulan okumaya eşlik etmesi gereklilik arz eder.

### **Risâle fi'l-'illeti't-tâmme'nin Başlığı ve Neşri Hakkında**

Burada tenkitli metni neşredilecek risâle, Türkiye'deki yazma eserler kataloglarında *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak, Nûrânî'nin İran'daki yazmalardan hareketle tenkitsiz olarak neşrettiği metinde ise *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm* adıyla

başlıklandırılmıştır. Risâlenin ele aldığı konu/mesele dikkate alındığında, Nûrânî'nin başlıklandırması ilk bakışta daha isabetli görünür. Nitekim “tam illet” tabiri, söz konusu risâlede, yalnızca, meselenin ortaya konulduğu ilk paragrafın başında geçer ve eserin ilerleyen pasajlarında ikinci bir kez karşımıza çıkmaz. Dahası, tam illeti kendisine konu/mesele edinen, sözgelimi, İbn Kemâl'in (ö. 940/1535) *Risâle fi tekaddümü'l-'illeti 'ale'l-ma'lûl* adlı eseri gibi (Cesur, 2011) diğer risâlelere bakıldığında, tam illetin tanımı, içeriği/mahiyeti, nakıs illetle arasındaki farklar gibi meselelere de yer verildiği görülür. Ancak Tûsî'nin *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak adlandırılan eserinde bunun gibi konular yer almaz. Ne var ki bu durum, söz konusu risâlenin hatalı bir isimlendirmeye maruz kaldığı anlamına gelmez. Çünkü hâdis varlıklarla ezeli ilkelerin irtibatı meselesi, tam illet bahsinin alt problemlerinden biridir. Nitekim tam illet, bütün illiyet koşullarını karşıladığı için malulü onun zorunlu olarak ardı sıra gelir (Tûsî, 1960: 90,19). Başta Tanrı olmak üzere her ezeli tam illetin malulü, ondan ayrılmaz ve onu takip eder. Dolayısıyla tam illet fikri, hâdis malullerin ezeli illetleriyle olan illiyet ilişkisi problemini doğurur. Böylece ezeli ilkelerle hâdis varlıkların irtibatına ilişkin tartışma tam illet meselesi altında konumlanır. Bu nedenle tenkitli metni neşredilen risâlenin başlığının Türkiye'deki kataloglarda olduğu gibi *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak muhafaza edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Metnin tahkiki üç nüshadan hareketle yapılmıştır. Bunlar, Nûrânî'nin *Telhîsu'l-Muhassal* neşrinin sonuna ilâve ettiği Tûsî'nin bir dizi kelâmî risâlelerini içeren ve *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm* olarak isimlendirilen metin (Tûsî, 1359: 482-4) ile *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* başlığı altında İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Ayasofya (Tûsî, no. 4842: v. 97b,17-98b,17) ve Giresun (Tûsî, no. 3571: v. 111a,3-112a,7) koleksiyonlarındaki nüshalardır. Bu nüshaların içinde yer aldığı mecmualarda tarihlendirme bulunmadığı için hangisinin daha otantik olduğuna ilişkin bir belirlenim yapılamamıştır. Ancak yine de Ayasofya nüshası, diğer iki nüshaya göre muhteva ve gramatik olarak daha isabetli tercihlerde bulunduğu için tenkitli neşirde ana nüsha olarak seçilmiştir. Bununla birlikte nüshalar arasındaki farklara da dipnotlarda işaret edilmiştir. Eğer bir nüshada bulunmayan bir kelime ya da ibare varsa, bu, söz konusu nüsha adının başına “—” işareti getirilmek suretiyle belirtilmiştir. Benzer şekilde, ana metinde yer almayan ve fakat nüshaların birinde ilâve olarak bulunan bir kelimelik farkı belirtmek için de ilgili nüshanın başına “+” işareti getirilmiştir. Eğer nüshalar arasındaki fark kelime değil de bir ibare farkı ise ana metin içinde farklılığa konu olan ibarenin tefrik edilmesi için parantez içine alma yöntemi uygulanmıştır.

## Risâle fi'l-'illeti't-tâmme'nin Tenkitli Metni

رسالة في العلة التامة

محمد بن محمد نصير الدين الطوسي

قالت الحكماء العلة التامة لا تنفك عن معلولها بتمامه. والعلة الأولى هي المبدأ الأول<sup>1</sup> لجميع الموجودات. وهي واجبة الوجود لذاتها، أي [أ ٩٨] وجودها ممتنع الرفع، فهو سرمدي، لا بداية له ولا نهاية. ولا شك في وجود موجودات مسبقة بإعدامها سبقا زمانيا.

قالوا: لو لا موجود غير قارّ الذات ممتد<sup>2</sup> من الأزل إلى الأبد، كحركات الأفلاك السرمدية والزمان السرمدي الذي يقدر به<sup>3</sup> الحركات، لما أمكن أن يكون لحادث وجود أصلا. فإذا<sup>4</sup> هما موجودان. كان من الممكن أن يتم عليه المبدأ السرمدي للمعلول حادث، بحركة<sup>5</sup> بعينها أو زمان بعينه. هما<sup>6</sup> جزآن للحركة والزمان السرمديتين. فيوجد المعلول مقارنا لهما غير موجود قبلهما ولا بعدهما. وهذا هو القول بوجوب<sup>7</sup> وجود حوادث<sup>8</sup> لا أول لمجموعها ولا آخر. ولما كان صدور الموجود الغير القارة<sup>9</sup> عن العلة القارة محالا؛ لامتناع وجوده بتمامه في كل زمان من وجود علته، قالوا: يكون كل سابق من أجزاء الموجود الغير<sup>10</sup> القار معدا لوجود لاحقه، فيتم<sup>11</sup> عليه المبدأ السرمدي بإعدامه، ويجب وجود اللاحق عند ذلك.

قيل لهم: لو كان السابق معدا لوجود اللاحق<sup>12</sup> ولم يكن وجود اللاحق متوقفا على غير الإعداد الذي يحصل مع السابق، لكان اللاحق غير متأخر عن السابق. وحينئذ يلزم كون مجموع الحوادث موجودا دفعة.

<sup>1</sup> — نوراني.

<sup>2</sup> ممتدا، نوراني.

<sup>3</sup> + كيره سون.

<sup>4</sup> وإذ، نوراني، آياصوفية.

<sup>5</sup> كحركة، نوراني.

<sup>6</sup> — كيره سون.

<sup>7</sup> لوجوب، كيره سون.

<sup>8</sup> حادث، كيره سون.

<sup>9</sup> "غير القار"، كيره سون، آياصوفية.

<sup>10</sup> غير، كيره سون، آياصوفية.

<sup>11</sup> ليتم، كيره سون.

<sup>12</sup> + قيل، آياصوفية.

قالوا: الإعداد قابل للشدة والضعف، فالحوادث<sup>13</sup> السابقة كلها<sup>14</sup> معدات لللاحق<sup>15</sup> المفروض. وكل<sup>16</sup> ما يقرب إليه منها يجعل استعداده أكمل، حتى إذا انتهى الترتيب إلى السابق الذي يلي اللاحق المفروض، فيتم الإعداد مع انقضائه<sup>17</sup>. وحينئذ يجب وجود اللاحق، ويلزم أن يكون الشرط الذي يتوقف عليه وجود اللاحق، هو العدم المتأخر عن السابق. وهو العدم اللاحق بالسابق، فإن السابق له عدمان: عدم سبقه وعدم يلحقه.

وقد اعترض في هذا الموضوع عليهم أستاذي الإمام السعيد فريد الدين محمد الداماد<sup>18</sup> النيسابوري<sup>19</sup> (رحمه الله)<sup>20</sup> بأن قال: السابق واللاحق متعاندان، لامتناع اجتماعهما. وإيجاد اللاحق رافع<sup>21</sup> للإيجاد الذي هو شرط في وجود السابق المعاند له<sup>22</sup>، ورافع الشرط علة للعدم<sup>23</sup> ومتقدم عليه. فإذا وجد اللاحق متقدم على العدم اللاحق بالسابق، فإذا جعل العدم المتقدم<sup>24</sup> لللاحق<sup>25</sup> به<sup>26</sup> شرطا لوجود اللاحق، لزم الدور.

ولهم أن يجيبوا عنه بأن وجود اللاحق كما كان معاندا لوجود السابق (كان معاندا لوجود السابق)<sup>27</sup> على السابق. ويلزم يمثل ما ذكره<sup>28</sup> أن يكون وجود اللاحق شرطا في انعدام<sup>29</sup> السابق<sup>30</sup> علي<sup>31</sup> السابق. وهو متأخر عنه بالزمان، فيكون الشرط متأخرا عن المشروط بالزمان، هذا خلف. [ب ٩٨] فالاعتراض<sup>32</sup> بهذا<sup>33</sup> الوجه ساقط.

<sup>13</sup> والحوادث، آياصوفية.

<sup>14</sup> "كلما كانت"، نوراني.

<sup>15</sup> للاحق، آياصوفية.

<sup>16</sup> وكلما، نوراني.

<sup>17</sup> القضاء، نوراني.

<sup>18</sup> — نوراني؛ داماد، آياصوفية.

<sup>19</sup> النيسابوري، كيره سون.

<sup>20</sup> — كيره سون.

<sup>21</sup> — كيره سون.

<sup>22</sup> — نوراني.

<sup>23</sup> العدم، نوراني.

<sup>24</sup> — كيره سون، آياصوفية.

<sup>25</sup> اللاحق، كيره سون، آياصوفية.

<sup>26</sup> — نوراني.

<sup>27</sup> — كيره سون.

<sup>28</sup> ذكرتم، كيره سون؛ ذكرناه، نوراني.

<sup>29</sup> العدم، كيره سون.

<sup>30</sup> سابق، نوراني.

<sup>31</sup> — نوراني.

<sup>32</sup> والاعتراض، آياصوفية.

<sup>33</sup> لهذا، نوراني.

والحق عندهم أن وجود السابق علة لإعداد وجود اللاحق، وعدم اللاحق به شرط في وجود اللاحق. وهو بالذات متقدم عليه، ومقارن لتمام الاعداد لوجوده الذي هو الشرط المتمم لعلية المبدأ الأول الأزلي<sup>34</sup>.

وهنا اعتراض آخر عليهم، وهو أن يقال<sup>35</sup> العلة<sup>36</sup> الأزلية موجودة، والاعداد التام المقارن للعدم اللاحق بالسابق موجود<sup>37</sup> فما بال اللاحق ينعدم، وهكذا القول في السابق.

وليس لهم أن يقولوا حدوث العدم اللاحق بالسابق شرط في وجود اللاحق. وعند<sup>38</sup> استمرار<sup>39</sup> العدم المذكور لا ينفي الحدوث، وبسبب انعدام الشرط ينعدم المشروط الذي هو اللاحق. لأنه على ذلك التقدير يكون الحدوث آتيا، لا زمانيا. والمشروط به وهو وجود اللاحق يجب أن يكون أيضا آتيا وانعدامه آني. ووجود ما يحدث بعد اللاحق يكون أيضا آتيا. ويلزم من ذلك تنالي الآتات أو تأخر المعلول عن علته.

ولهم أن يقولوا بناء على قواعدهم: أن اعداد أحد المتعاندين يزيل اعداد المعاند له، والسابق كما كان معدا لللاحق كان ذلك الاعداد مزيلا لإعداد وجود السابق، حتى إذا تم اعداد اللاحق زال اعداد وجود السابق بالتمام. وحينئذ ينفي السابق ويحدث اللاحق.

وليس هذا دورا، لأن اعداد اللاحق معلول لوجود السابق وهو المزيل لإعداد وجود السابق. فهو علة للعدم اللاحق بالسابق بالعرض<sup>40</sup>. وذلك العدم شرط في وجود اللاحق، لا في اعداد وجوده. فلا يكون دورا.

وعلى هذا الوجه يتم صدور الحوادث عن المبدأ الأزلي على مذهبهم، وتأخر حادث عن حادث إنما لزم من تعاندهما، وكون كل حادث علة لزواله بالعرض ولوجود<sup>41</sup> آخر بعده<sup>42</sup> بالذات.

وهذا<sup>43</sup> ما تقرر عندي من مذهبهم في هذا الموضوع. (وبالله التوفيق)<sup>44</sup>. (وهو<sup>45</sup> أعلم بالصواب)<sup>46</sup>.

34 — نوري.

35 — نوري.

36 العلية، نوري.

37 موجودة، نوري.

38 عدم، نوري.

39 استمراء، نوري.

40 بالفرض، نوري.

41 ولوجودها، نوري.

42 بعد، نوري.

43 — آخر، كبره سون.

44 — كبره سون؛ "والله الموفق للخير"، نوري.

### Risâlenin Tercümesi

Filozoflar, tam illetin malulünden hiçbir şekilde ayrılamayacağını söylediler. İlk illet, bütün mevcutların ilk ilkesi'dir. O, zâtı gereği zorunlu varlıktır. Yani O'nun varlığının ortadan kaldırılması imkânsızdır. O, mutlak anlamda ezeldir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur. Kuşku yok ki mevcutların varlığı, zamansal olarak yokluklarıyla öncelenmiştir.

Filozoflar şöyle dediler: [Ay-altı] hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü sermedî feleklerin hareketleri ve sermedî zaman gibi ezelden ebeye uzanmış zâtı sâbit/kararlı olmayan mevcut olmasaydı, hadisin varlık sahibi olması hiçbir şekilde mümkün olmazdı. O halde bu ikisi mevcuttur. Sermedî ilkenin hâdis bir malul için illet olmasının, aynıyla hareketle ya da aynıyla zamanla tamamlanması mümkündür. Bu ikisi sermedî hareket ve zamanın parçalarıdır. Dolayısıyla [hâdis] malul, bu ikisinden önce ve sonra olmaksızın bu ikisine bitişerek var olur. İşte bu toplamlarının başlangıcı ve sonu olmayan hâdislerin varlığının zorunluluğuna ilişkin görüştür. Zâtı sabit olmayan mevcudun, zâtı sâbit illetten sudur etmesi imkansız olunca -çünkü zâtı sâbit olmayan mevcudun tamamıyla bütün zamandaki varlığının illetinin varlığından sadır olması imkânsızdır- filozoflar şöyle demişlerdir: Zâtı sâbit olmayan mevcudun önce gelen her parçası, kendisine eklenen parçanın varlığının hazırlayıcısı olur. [Yani zamanın önce gelen her parçası sonraki parçasının varlığı için hazırlayıcı işlevi görür.] Böylece, sermedî ilkenin illet olması, [kendisine ekleneni] hazır hâle getirmesiyle tamamlanır ve bu durumda eklenenin varlığı zorunlu olur.

Filozoflara şöyle denilmiştir: Eğer önceleyen eklenenin varlığı için hazırlayıcı olsaydı ve eklenenin varlığı önceleyenle birlikte meydana gelen hazırlamaya dayansaydı, eklenen önceleyenden sonraya kalmamış olurdu. Bu durumda hâdislerin toplamının bir kerede var olması gerekirdi.

Filozoflar [buna karşılık] şöyle demişlerdir: Hazırlama güçlülük ve zayıflığa kâbidir. Önceleyen hâdislerin her biri, varsayılan eklenenin hazırlayıcılarıdır. Önceleyen hâdislerden eklenene bitişen her şey, eklenenin istidadını daha yetkin kılar. Ta ki hiyerarşi, varsayılan eklenenin peşi sıra geldiği önceleyene vardığında, eklenenin yerine gelmesiyle birlikte hazırlama tamamlanır.

Bu durumda eklenenin varlığı zorunlu olur ve eklenenin varlığının kendisine dayandığı şartın, önceleyenden sonra gelen yokluk ve önceleyene eklenen yokluk olması gerekir. Zira önceleyenin iki yokluğu vardır: Kendisini önceleyen yokluk ve kendisine eklenen yokluk.

Bu konuda Hocam İmam Sa'îd Ferîdüddin Muhammed ed-Dâmâd en-Nisâbü'rî -Allah ona rahmet etsin- şöyle diyerek onlara itiraz etmiştir: Önceleyen

45 والله، كيزه سون.

46 وملهم الصواب، نوراني.

ve eklenen [birbirini dışlayan] iki karşıttır. Çünkü bir araya gelmeleri imkânsızdır. Eklenenin var kılınması, ona karşıt olan önceleyenin varlığındaki şarta tekabül eden var kılmayı ortadan kaldırır. Şartı ortadan kaldıran şey ise yokluğun illetidir ve yokluktan önce gelir. Öyleyse eklenenin varlığı, önceleyene eklenen yokluktan önce gelir. Önceleyene eklenenin önce gelen yokluğu, eklenenin varlığının şartı kılındığında kısırdöngü gerekir.

Filozofların bu itiraza şöyle cevap verme hakkı vardır: Eklenenin varlığı, tıpkı önceleyenin varlığına karşıt olduğu gibi önceleyeni önceleyenin varlığına da karşıttır. Tıpkı Nisâbü'rî'nin dile getirdiği gibi eklenenin varlığının, önceleyeni önceleyenin yokluğunda şart olması gerekir. Bu ondan zaman bakımından sonra gelir. Böylece şart meşruttan zaman bakımından sonra gelmiş olur. Bu ise bir çelişkidir. Bu yönüyle itiraz sakıt olmuştur.

Filozoflar bu konuda haklıdır. Çünkü önceleyenin varlığı eklenenin varlığını hazırlamanın illetidir. Önceleyene eklenenin yokluğu ise eklenenin varlığı için bir şarttır. Önceleyen, eklenenden zât itibarıyla önce gelir ve ilk, ezeli ilkenin illet olmasının tamamlayıcı şartına tekabül eden eklenenin varlığının hazırlamanın tamamlanması için mukarin olur.

Tam da bu noktada onlara karşı bir diğer itiraz yükselir: Ezeli illet mevcuttur ve önceleyene bitişen yokluğa mukarin olan tam hazırlama da vardır. O halde nasıl oluyor da sonradan bitişen yok oluyor? Önceleyen hakkında da söz aynı şekildedir.

Filozofların [bu itiraza karşı] şöyle söyleme hakları yoktur: Önceleyene eklenen yokluğun hudûsu, eklenenin varlığı için bir şarttır. Söz konusu yokluğun sürekliliği hâlinde hudûs son bulmaz. Şartın yokluğu sebebiyle eklenen meşrut da yok olur. Nitekim bu şekilde düşünüldüğünde hudûs anlık olur, zamansal olmaz. Ona meşrut olanın -ki bu eklenenin varlığıdır- aynı şekilde anlık olması gerektiği gibi, onun yok olması da anlık olmalıdır. Eklenenden sonra meydana gelen şeyin varlığı da aynı şekilde anlık olur. Bundan ise anların birbirinin peşi sıra gelmesi ya da malulün illetinden sonraya kalması gerekir.

Filozofların kendi kaidelerine göre şöyle deme hakları vardır: Karşıt olanlardan birinin hazırlaması kendisine karşıt olanın hazırlamasını ortadan kaldırır. Önceleyenin, eklenenin hazırlayıcısı olması gibi bu hazırlama da önceleyenin varlığının hazırlamasını ortadan kaldırır. Ta ki eklenenin hazırlaması tamamlandığında önceleyenin varlığının hazırlaması tamamıyla ortadan kalkar. O halde önceleyen sona erer ve eklenen hudûsa gelir.

Bu kısırdöngü de olmaz. Çünkü eklenenin hazırlaması, önceleyenin varlığının malulüdür. Bu ise önceleyenin varlığının hazırlamasını ortadan kaldırır. O halde önceleyen, arazî olarak kendisine eklenen yokluğunun illetidir. Bu yokluk, eklenenin varlığı için şarttır. Yoksa eklenenin varlığının hazırlaması için şart değildir. Böylece kısırdöngü olmaz.

Bu şekilde filozofların yöntemlerine göre hâdislerin ezeli ilkedden sudûruna ilişkin açıklama tamamlanmış olur. Bir hâdisin bir [başka] hâdisten arda kalması ise ancak bu ikisinin birbirine karşıt olmasından dolayı gerekli olur. Her hâdis, kendisinin yok olmasının arazi illetiyken kendisinden sonra bir başka şeyin varlığının ise zâtî illeti olur.

Bütün bunlar, bu konuda filozofların sistemleri hakkında bende yerleşmiş olan şeylerdir. Başarı Allah'tandır. O doğru olanı en iyi bilendir.

### Kaynakça

- Cesur, A. (2011). Kemalpaşazâde'nin Risâle Fi Tekaddümi'l-İlleti't-Tâmme 'Ale'l-Ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gazâlî, Ebû H. (2005). *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. M. Kaya, H. Sarioğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ (2005). *İşaretler ve Tembihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (1364). *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mürtezâ). Tahran: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye.
- İbn Sînâ (2004). *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik I* (çev. E. Demirli, Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- 152 Kılıç, M. F. (2011). İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2): 104-132.
- Kılıç, M. F. (2013). *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Râzî, F. (1987). *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî IV* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Şîrinov, A. (2012). Nasîrüddin Tûsî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XLI. İstanbul: TDV Yayınları: 437-42.
- Taşköprizâde. *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmî'l-'ilel*, *Mecmû'u'r-resâili'l-felsefiyye* içinde, Ex Biblioth. Regia Berolinenli, Sprenger, No: 1823, v. 56b-83b.
- Tûsî, N. (1383). *Evcibetü'l-mesâili'n-nasriyye* (nşr. A. Nûrânî). Tahran: Pejuheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-ı Ferhengî.
- Tûsî, N. (2015). *Felsefe Mektupları* (çev. M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.
- Tûsî, N. (1405). *Musâri'u'l-Musâri'* (nşr. H. Mu'zî). Kum: Kütübhâne-i 'Umûmî.
- Tûsî, N. (1359). *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm. Telhîsu'l-Muhassal bi'n-dimâmi Resâil ve Fevâidi'l-Kelâmî* (nşr. A. Nûrânî). Tahran: Muessese-i Mutâle'ât-i İslâmî içinde: 482-4.
- Tûsî, N. (1960). *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât III* (nşr. S. Dünya). Kahire: Dârü'l-Me'ârif.
- Tûsî, N. *Risâle fi'l-illeti't-tâmme*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 4842, v. 97b,17-98b,17.



- Tûsî, N. *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, No: 3571, v. 111a,3-112a,7.
- Tûsî, N. (1996). *Tecrîdü'l-'akâid* (nşr. A. M. H. Süleyman). İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye.