

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2023/9/2

SA'DUDDİN TEFTAZÂNÎ'DE İLLİYET (NEDENSELLİK)

Illity (Causality) in Sa'duddin Teftazani

AHMET BARDAK

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, Van, Türkiye
Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Van, Türkiye

ahmetbardak@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9393-7884

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.08.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 04.11.2023

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2023

Bu çalışma Prof. Dr. Cemalettin Erdemci danışmanlığında 12.01.2016 tarihinde tamamladığımız Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, 2016).

Atıf | Cite as

Bardak, Ahmet. "Sa'duddîn Teftazânî'de İlliyet (Nedensellik)". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 170-184. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.03>

Bardak, Ahmet. "İlliyat (Causality) in Sa'duddin Teftazani". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/2 (December 2023), 170-184. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.2.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.
The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Lisansının hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License.

Sa'duddîn Teftazânî'de İlliyet (Nedensellik)

Öz

İlliyet ya da nedensellik genel olarak olayların veya olguların birbiriyle ilişkili ve bağlı olması, sonuçların bir nedene bağlanarak açıklanması ya da nedenlerin belirli sonuçları sürekli olarak yaratması şeklinde tanımlanan bir kavramdır. Mazisi Aristoteles'e kadar uzanan bu kavram üzerine gerek klasik dönem gerekse modern zamanlarda yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Konuyla ilgilenen alanlardan biri olan Felsefe tarihi, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı ve nedenlerin aynı neticelere ulaştırıp ulaştırmadığı tartışmaları üzerine yoğun bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla konu hakkında yeterince kaynak bulunmaktadır. Filozoflar konuyu metafizik, ontoloji ve epistemoloji bağlamında ele almışlardır. Bakıldığında felsefeciler arasında konu hakkında bir konsensüs sağlanmış değildir. Örneğin ateist ve teist filozoflar illiyet konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bunun yanında nedensellik konusuna İslam kelâmcıları da büyük bir ilgi göstermiştir. Zamanla nedensellik kelâm ilminin de ana konularından birisi olmuştur. Böylece kelâm literatüründe nedensellik bağlamında çok önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Kelâmcılar genel olarak illiyet meselesinde felsefecileri muhatap alarak onlara karşı kendi argümanlarını geliştirmişlerdir. Başını Mu'tezilî kelâmcılarının çektiği kelâmcıların eserlerinde nedensellik ile ilgili çok önemli bir birikim mevcuttur. Eş'arî kelâmcıları da Mu'tezile mezhebi gibi nedensellik konusunda öne çıkmıştır. Onların illiyet anlayışı diğer kelâmi görüşleriyle uyumlu bir şekilde sunularak Allah'ın mutlak kudretini koruyan bir şekil ihtiva etmektedir. Eş'arîlere göre kâinat, âdetullah gereği süregelen düzenli bir işleyiş içindedir. Dünyadaki her şeyin bir gayesi vardır. Bu gaye çerçevesinde Allah âdetullah gereği sebep-sonuç ilişkisini yaratmıştır. Sebep sonuç arasında bir ilişki görülmekle beraber bu zorunlu bir ilişki değildir. Yani Eş'arî kelâmcılara göre tüm sebepler bir araya gelse dahi bu sebepler bazen bir sonuca yol açmayabilir. Onlara göre sebep sonuç ilişkisi eşyanın belirli bir düzen ve silsile halinde yaratılmasında ortaya çıkan düzenli bir görüntüdür. Eş'arîler genel olarak felsefecilerin savunduğu nedenselliği, inkârcı bilim adamlarının ürettiği bir tuzak olarak görüp Allah'ın mülkündeki gücünü azalttığı görüşündedirler. Nedensellik bağlamında hikmet denilen olguya da değinen kelâmcılar onu olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin anlaşılması için bir araç olarak görmektedirler. Bunu da izah etmek için âdetullahı öne sürerler. Eş'arî kelâmcılarına göre bizim olayları anlayabilmemiz için sebep sonuç ilişkisine ihtiyacımız varken Allah'ın yaratmak için sebebe ihtiyacı yoktur. Sebep-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanan günümüz dünyasındaki gelişmeler nedenselliğe ışık tutar niteliktedir. Son asırdaki bilimsel gelişmeler evrenin belirli bir zamanda meydana geldiğine işaret etmektedir. Bakıldığında evrende bir süreklilik ve değişim gözlemlenmektedir ki kelâmcılara göre bu gelişim sürekli yaratmadan başka bir şey değildir. Teftazânî de illiyet konusunda genel olarak Eş'arî mezhebinin görüşleri ile paralel düşünmektedir. Bu makalede Teftazânî'nin illiyet hakkındaki görüşleri ile illiyet bağlamında ele aldığı teselsül ile ilgili kelâmî delilleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arîlik, Teftazânî, İlliyet, Nedensellik

'Illiyat (Causality) in Sa'duddin Teftazani

Abstract

Causation is generally a concept that means events or phenomena are related and dependent on each other, results are explained by a cause, or causes constantly create certain results, and the history of the subject dates back to Aristotle. In the context of causes giving the same results, is the relationship between cause and effect necessary or not? The history of philosophy has an extensive literature on these discussions. In this context, there are enough resources on the subject in philosophy. Philosophers have discussed the issue in the context of metaphysics, ontology and epistemology. Essentially, there is no consensus on the subject among philosophers. Islamic theologians have also shown great interest in the issue of causality. As a result, causality has become one of the main subjects of theology. Theologians generally addressed philosophers on the issue of causality and developed their own arguments against them. Thus, very important arguments have been put forward in the context of causality in the kalam literature. There is a very important accumulation of knowledge about causality in the works of theologians, led by Mu'tazili theologians. Ash'arite theologians, like the Mu'tazila sect, have come to the fore on the subject of causality. The understanding of causality in Ash'arism is presented in harmony with other theological views and includes a form that protects the absolute power of Allah. According to Ash'arite theologians, the universe operates in an orderly manner in accordance with the law of Allah. Everything in the world has a purpose. Within the framework of this purpose,

Allah created the cause-effect relationship as required by the custom of Allah. Although there is a relationship between cause and effect, this is not a necessary relationship. In other words, according to Ash'arite theologians, even if all the reasons come together, these reasons may sometimes not lead to a result. According to them, the cause-and-effect relationship is a regular appearance that emerges when things are created in a certain order and sequence. Ash'arites generally view the causality advocated by philosophers as a trap created by unbelieving scientists and that it reduces the power of God over His property. Theologians, who also touch upon the phenomenon called wisdom in the context of causality, see it as a tool for understanding the cause-effect relationship between events. They put forward tradition to explain this. According to Ash'arite theologians, while we need a cause-and-effect relationship to understand events, God does not need a cause to create. Developments in today's world explained in the context of cause-effect relationship shed light on causality. Scientific developments in the last century indicate that the universe came into being at a certain time. When looked at, a continuity and change is observed in the universe, and according to theologians, this development is nothing but continuous creation. Teftâzânî also thinks generally in parallel with the views of the Ash'ari sect on the subject of causality. In this article, Teftâzânî's views on causality and the theological evidence regarding succession, which he considers in the context of causality, will be discussed.

Keywords: Kalam, Ash'arism, Teftâzânî, Illiyet, Causality.

Giriş

İllet veya sebep her olayın/hadisenin bir nedeni olduğunu ifade eden felsefî ve kelâmî bir terimdir. "Sebep", "kendisiyle amaca ulaşılan şey ya da bir şeye ulaşmak için vesile edilen şey" anlamına gelmektedir.¹ İlliyyet (nedensellik) "kozalite", "sebeplilik" ve "determinizm" terimleri ile birlikte çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.² İleti Müslüman filozoflar, dilbilimciler ve fıkıhçılar da kullanmıştır.³ Bunlarla sebep-sonuç arasında bir ilişkinin varlığı kast edilmektedir. Sonuçları ortaya çıkaran şeyler sebeplerdir. Sebeplilik konusu mantığın bütün sistematik açıklamada modellerinde bulunmaktadır.⁴

İlliyyet felsefenin de en temel konularından ve çözümlenmeye çalışılan sorunlarından birisidir. Nedensellik anlayışını ilk olarak ortaya koyan ve sistemleştirenler de filozoflardır. Platon'dan (m.ö. 427-347), Demokritos'a (m.ö. 460-370),⁵ kadar onlarca filozof illiyet hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶ Ancak bakıldığında nedenselliği felsefî bir model halinde ilk defa savunan ve onu sistematik hale getiren Aristoteles'tir.⁷ O, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi ve müdahalesinde sebeplere başvurduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla doğa ve düşüncede gerçekleştirilen şeyler bir amaç için gerçekleşmektedir.⁸ Aristoteles'e göre Tanrı ilk sebep rolünü oynar. Sonraki aşamaları sebep-sonuç ilişkisi belirlemektedir. Aristoteles, fâil, maddî, gaye ve sûrî neden şeklinde dört neden ortaya koymaktadır.⁹ Aristoteles'e göre bir şeyin sebebini bilmek ile hakikatini bilmek aynı şeydir. O bununla ilim edinme imkânını sebeplerin bilgisine bağlamıştır.¹⁰ Aristoteles nedensellik zincirini yorumlarken onun bir noktadan sonra geriye doğru gidemediğini belirtir. Bir noktada durur ki bu noktaya, nedeni olmayan neden denilmektedir. Aristoteles bunu ezeli-ebedî cevher ve salt fiil olan, hareket etmeden hareket ettiren ilk hareket ettirici olarak kabul etmektedir.¹¹ Atomcu filozoflar Aristoteles'in nedensellik konusundaki görüşlerine karşı çıkmışlardır. Âlemdaki her şeyi atomik hareketlerden müteşekkil olarak gören

¹ İbn Manzur Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 459.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), 132.

³ İlhan Kutlu, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/120.

⁴ Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine" (Gazâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi)", *Dîvân* 1 (1997), 93.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (İstanbul: Ülken Yayınevi, 2000), 130-131.

⁶ Ruhattin Yazoğlu, "İlliyyet Probleminin Doğuşu", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 463-466.

⁷ Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 55.

⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1997), 72, 85.

⁹ Aristoteles, *Fizik*, 61-67, 72, 85; "Dört kısım illet vardır: Sûri illet. Bu illet bir şeyin o cüz'ü ve parçasıdır ki var olması halinde o şeyin varlığı vâcib olur. Maddi illet. Öyle ki onun var olması halinde bir şeyin bilfiil varlığı değil, mümkün olması vâcib olur. Fâil illet. Bu illet başka bir şeyin vücut bulmasına sebep olan şeydir. Son olarak Gaî illet. Bu illet bir şeyin varlığı kendisi için olan şeydir." Bkz. Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004), 49; Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine", 95.

¹⁰ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Konya: Sebât Ofset Matbaacılık, 1997), 201.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Nadir Kitap Yayıncılık, 1996), 504, 506; Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", 58.

Demokritos ve Epiküros gibi atomculuk görüşünü savunan filozoflar Aristoteles'in nedensellik konusundaki görüşlerine katılmazlar.¹² Teist filozoflar Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi hususunda farklı düşünürler. Onlara göre Tanrı tabiattaki olguların temel nedenidir. Fakat bununla beraber birçoğu Aristoteles'in fikrine katılarak Tanrı'nın ilk hareket ettirici olduğunu da kabul ederler.¹³ Aydınlanma dönemi filozoflarından Kant (1724-1804) ve Hume'da da (1711-1776) illiyet konusunun izlerine rastlanılmaktadır.

Kelam disiplinindeki illet konusunun temelleri Mu'tezile tarafından belirlenmiş olsa da konu hakkında Eş'arîler, Ehl-i sünnetin filozoflara karşı en dirençli savunmasını ortaya koymuşlardır. Buna karşın Mu'tezilî kelâmcılar illet konusunda filozoflara yakın bir görüş içerisindeyler. Onlar da insan fiillerindeki nedenselliği kabul etmektedirler.¹⁴ Fakat Mu'tezile'nin nedensellik ile ilgili anlayışı felsefeciler ile birebir aynı olduğu söylenemez.¹⁵ Eş'arîlere göre ise varlıklar âleminde olan şeylerde bir zorunluluk olmayıp âdet (âdetullah) gereği işlemektedir.¹⁶ Eş'arîlerin dışında diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları da sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmezler. Onlar her şeyi yaratmanın Allah olduğu görüşünü savunduklarından, sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluk düşüncesine kaşı çıkmaktadırlar.¹⁷ Onlara göre "A'da B'yi yapmak için gerekli özelliklerin varlığından dolayı A, B'nin ortaya çıkmasına sebep olur" denilemez, sadece "B, A'dan sonra meydana gelir" denilebilir.¹⁸ İslâm âleminde nedensellik anlayışını en ciddi şekilde eleştiren Gazzâlî'dir.¹⁹ Gazzâlî olaylar arasındaki neden-eser ilişkisinin bizzat Allah tarafından yönetildiğini, eşyanın kendisinden kaynaklanmadığını söylemiştir. ²⁰ Ancak Gazzâlî de olaylarda mevcut düzenli ilişkiyi hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Gazzâlî ve onun gibi düşünen kelâmcılar, bir şeyin nedenini o şeyin mahiyetinin gereği icabı olduğuna itiraz etmişlerdir.²¹ Bakıldığında görüntü olarak eşyanın bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılmasında sebep sonuç ilişkisi vardır. Kelâmcılar evrenin hareketli ve devamlı olarak bir değişim ve gelişim içerisinde olduğunu, hiçbir şeyin sabit bir durumda iki anda kalmadığı görüşünü savunurlar. Onların bu görüşü evrenin statik ve bir sistem olarak düzenli olduğu değerlendirilen batı düşüncesine aykırıdır.²² Kelâmcılara göre kâinatta âdetullaha uygun bir düzen mevcuttur. Âdetullahta da zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bu da tüm sebeplerin bir araya gelmesinin bazen belli bir sonuca yol götürmeyeceği anlamına gelir.²³

Eş'arî'ye göre ilk sebep fikrini teyit edecek bir şey naslarda yoktur. Bilakis Allah Kur'an-ı Kerim'de "فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ" (dilediğini yaratan) olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle Eş'arî kelâmcıları Allah'ı "fâil-i muhtâr" olarak kabul etmektedirler. Onlara göre tabiatta görülen her şey Allah tarafından bir illete bağlı kalmaksızın bizzat yaratılmaktadır. Eğer ilk sebep fikri kabul edilecek olursa Allah tek güç olmaktan çıkar.²⁴ Bununla beraber Eş'arîler tabiattaki düzensizliğe de karşı çıkmaktadırlar. Onlar da tabiattaki sebep sonuç ilişkisi bağlamında bazı sebeplerin bazı sonuçları doğurmasına karşı değildirlir. Ancak onlar

¹² Aristoteles, *Fizik*, 85.

¹³ Yaşar Türkben, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları* 2/2 (2009), 43.

¹⁴ Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 221.

¹⁵ Ahmet Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016), 131.

¹⁶ Hannân Salim Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmiyye* (Lübân: Camiatu Aynî's-Şems, Basılmamış Doktora Tezi, 1990), 186; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1972), 181-185.

¹⁷ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 130.

¹⁸ Yener Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 60.

¹⁹ Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine: Gazâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", *Divan İlmî Araştırmalar I* (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 1977), 93.

²⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî. *Mi'yarul-ilm fi'l-mantık*. şrh. Ahmed Şemsuddîn. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 283-384; Yaşar Türkben, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları* 2/2 (2009), 53.

²¹ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 92.

²² Muhammed Bâsil et-Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 178.

²³ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 76.

²⁴ Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 157.

bunun zorunlu olmasına itirazları vardır. Onlar konuyu daha çok nizam, gaye ve inayet görüşünü delillendirmede kullanmaktadırlar.²⁵ Özetle Eş'arî kelâmcıları nedenselliği, yaratıcının mülkündeki sınırsız gücünü tahdit (sınırlandırma) eden bir tuzak olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre sebep sonuç arasındaki ilişki âdetullah gereği ortaya çıkmaktadır. Bizim olayları anlamamızda gerekli olan sebep sonuç ilişkisinin Allah'ın yaratmasında bir anlamı yoktur. Çünkü Allah için sebebe ihtiyaç yoktur.²⁶

Kelâmcıları illiyet konusunda filozoflar gibi düşünmemeye yönelten diğer bir sebep Allah'ın mutlak kudretine zarar verme endişesidir. Kelâmcılar fâil kavramını filozofların kullandığı illet kavramının yerine kullanmaktadırlar. Bu onların nedensellik ilkesi konusunda filozoflardan farklı düşündüklerinin bir emaresidir.²⁷ Eş'arîler Aristoteles'in illete yüklediği mana olan haricî ve zihnî olarak ma'lûlünü (netice ve eser) icap ettiren şey ilkesinin tam tersini düşünerek illetin zihnînin dışındakinin varlığına tesirinin olmadığını ileri sürmektedirler.²⁸ Dolayısıyla Aristoteles'in ilk sebep fikri ve filozofların iddia ettikleri gibi tabii akıllar fikri de Eş'arîler tarafından kabul görmemiştir.

Kelâmda illet konusu, kelâmın önemli konularından biri olan hüsûn ve kübûhla da ilgilidir. Çünkü hüsûn ve kübûh fiillerin ortaya çıkmasında sebep rolünü üstlenmektedir. Hüsûn ve kübûhun eşyanın tabiatından olduğunu kabul etmeyenler, dolaylı olarak illetin de zorunlu olduğunu kabul etmemektedirler.²⁹

Sebeb-sonuç ilişkisini açıklamada günümüz bilim alanındaki gelişmeler de öncü rol oynamaktadır. Evrenin zaman içerisinde bir ilk halden teşekkül ettiğini gösteren bilimsel tespitler mevcuttur. Evren sürekli yaratmayı ifade eden sürekli bir değişim ve gelişim içerisindedir. Modern dönemde de konu çeşitli boyutları ile alınmaktadır.³⁰

1. İlet

1.1. İletin Lügat ve Terim Anlamı

Lügatte İlet (sebeplik), sebep, "hastalık (maraz), mebde, isnat, irade dışında değiştiren şey, anlamlarına gelir.³¹ İlet sahibine mu'tell denir.³² Felsefede illet, "bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde tarif edilmektedir.³³ İhvan-ı Safa آخر السبب الموجب لكون شئى آخر "illet; her bir şeyi zorunlu kılan sebep" şeklinde tarif etmektedir.³⁴ İslam filozoflarından İbn Sînâ العلة "كل ذات آخر بالفعل من وجودها" "diğer tüm zatların bilfiil kendisinden türediği şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁵ İbn Sînâ başka bir yerde illeti "kendisi bi'l-fiil olup, başkasına da bi'l-fiil varlık veren, ancak varlık verdiği şeye kendi varlığını borçlu olamayan şey" olarak tanımlamaktadır.³⁶ Kelâmcılardan Cürçânî, illeti *Şerhu'l-*

²⁵ Kutluer, "İlliyet", 120.

²⁶ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 92, 97.

²⁷ Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi* 2 (1987), 35.

²⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1964), 241.

²⁹ Mehmet Bulgen, "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi", *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 249.

³⁰ Bunlardan biri Big Bang teorisidir. Ezeliyet fikrini temelden sarsan Big Bang teorisine göre hiçbir şey önceden kestirilemez. Bu belirsizlik prensibi ile sebep-sonuç zincirindeki zorunlu ilişki kırıldı. Konu fizik bağlamında da tartışılmaktadır. Günümüzde Newtoncu fizik anlayışının determinist yapısına alternatif olarak kuantum fiziği ortaya çıkmıştır. Newtoncu fiziğinin kesinlik ifade eden kuralları kuantum fiziğinde yoktur. Kuantum fiziğinde belirsizlik esası ön plandadır. Kuantum fiziğinde nedensellik ilkesi makro dünyadakiler için bulunmakla beraber mikro dünyada bu yoktur. Bunu atomlar dünyasından örneklemek mümkündür. Atomların foton yaymalarında herhangi bir neden bulunmamıştır ki atomlar daha düşük enerji seviyesine indiğinde bunları yaymaktadır. Aynı örneği radyoaktif bir çekirdeğin bozulmasında da görmekteyiz ki orada da belli bir neden bulunmamaktadır. Bu bakımdan izafiyet teorisi ve kuantum fiziği ile daha fazla soru işaretleri ile karşılaşmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Karabaşoğlu, *Bilim Rabbini Tanısa* (İstanbul: Karakalem Yay., 1998), 135; Ian Marshal - vd., *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 166-167, 279-280; M. Sait Özerverli, "Modern Düşünce ve Kelâm Sistemi", *İlahiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı 2* (İstanbul: MÜİFY, 1998), 160.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/471.

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/471.

³³ Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsîl Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 154.

³⁴ İhvan-ı Safa, *Resâilü İhvan-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ* (Beyrut: Dârü Sâdır, 2008), 358.

³⁵ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't Tenbihât)*, çev. A. Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 139.

³⁶ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 1-2.

Mevâkıf'de ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه "Bir şeyin varlığının kendisine dayandığı ve o şeyin dışında olup ona etki etki eden şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁷ Teftâzânî ise illeti; ما يحتاج إليه الشيء "bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde tarif etmektedir.³⁸ Bu tanımlara bakarak illeti "bir şeyin meydana gelmesi için ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde ifade etmek mümkündür.³⁹

2. İlet Ma'lûl İlişkisi

İlet (sebeplilik) teorisi kozmolojiyle ilgili olup âlemin oluş biçimi ve âlemdeki değişim ve dönüşümleri izah etmektedir. Konu hicri ikinci asırdan beri kelâmcılar tarafından tartışmaya açılmıştır. Sonrasında müteahhirîn kelâmcıları tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak her iki dönemde de konu tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır.⁴⁰ Mütakellimine göre Allah, evrenin sevk ve idare edicisidir. Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında dünya her şeye kadir Allah tarafından yaratılmıştır. Dünyanın aynı zamanda bir başlangıcı ve sonu olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili ayetlerde "O, her an bir iş içindedir"⁴¹ ve "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁴² buyrulmuş her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu da doğanın kendi başına hareket edemez olduğunu ve tabiat kanunlarında bir zorunluluk bulunmadığı anlamına gelir.⁴³

Felsefecilerin illiyet hakkındaki görüşlerine bakıldığında genel olarak varlıkta, sebep-sonuç ilişkisinin varlığına işaret etmektedirler. Onlar yoktan yaratma fikrinden kurtulmak için Tanrı'yı zorunlu varlık olarak görmektedirler. Tanrı aynı zamanda âlemin fâil ve gâi illetidir. Felsefeciler Tanrı'yı fâil illet olarak görerek onun salt fâil özelliğini kabul etmezler. Böylece düşünerek âlemi daha rasyonel bir düzleme yerleştirdiklerine inanırlar.⁴⁴ Filozoflara göre illet-malûl ilişkisi üzerinden âlem ile Tanrı arasında zaman bakımından bir birliktelik vardır. İlet ile ma'lûl birbirinden ayrı olamaz. Dıştan bir müdahale olmadığı müddetçe ma'lûl zorunlu bir şekilde oluşacaktır. Dolayısıyla illet malûl arasındaki ilişkisi zorunludur. Kelâmcıların söylediği gibi Allah, âlemi iradesine dayanarak yaratmamıştır. Allah'ın âlemin varlığına engel olması veya varlığının oluşmasını geciktirmesi düşünülemez. Allah'ın mutlak yokluğa "ol" demesi ile âlem oluşmamıştır. Âlem Tanrı ile birlikte olmak zorundadır.⁴⁵ İslam felsefecilerinden İbn-i Sînâ zorunlu varlığın bir nedeninin olmaması gerektiğini savunur. Ona göre eğer zorunlu varlığının bir sebebi olsaydı, varlığını o sebep veya nedenden almış, böylece de zâtı gereği zorunlu olmaktan çıkmış sayılırdı.⁴⁶ İbn Sina da Aristoteles'in dört illetini kabul etmektedir.⁴⁷ Fahrüddîn er-Râzî'de de gâî ve fâilî illeti kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.

Mütakaddimîn kelâmcıları, Allah'ın âlemdeki mutlak hakimiyetini savunmaktadırlar. Onlar neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi kabul etmekle beraber ikisi arasındaki zorunluluğu reddetmişlerdir. Var olan her şeyin varlığa çıkışının bir nedeninin bulunduğunu kelâmcılar da kabul etmektedirler. Teftâzânî de bu fikre destek vererek " bizim indimizde mûcîd (icad eden) yalnızca Allah'tır" der. Teftâzânî'ye göre illiyet

³⁷ Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedreddin (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907), 470.

³⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1/338.

³⁹ Öztürk, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I", 85.

⁴⁰ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 134.

⁴¹ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018) er-Rahmân 55/29.

⁴² Zümer 39/62.

⁴³ Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" 179-180; Kur'an-ı Kerim'de her şeyi kontrol eden (el-En'am 6/1) evrenin rabbi (el-Âraf, 7/54) insanları dışında bazı akıllı formlar yaratan (el-İbrahim 14/19) başka dünyalar yaratan (el-İsra 17/99) evrenin genişlediğini (ez-Zâriyât, 51/47) evrenin son aşamada çökeceği, (en-Nûr 24/104) insanın yaratılma aşamaları, (el-Mu'minûn 23/12, es-Secde 32/7) insana ruhandan üflediği (el-Hicr 15/29)'e işaret edilmektedir.

⁴⁴ Ömer Ali Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 261.

⁴⁵ Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 265.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 4, 36.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 1, 2; Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 260.

ile normal sebep aynı şeydir. Teftâzânî'ye göre âlemin illeti, âlemin tümünü kapsayamaz. Bir şeyin kendisinin hem illet hem malûl olması mümkün olmadığından bu düşünülemez.⁴⁸

Kelâmcılar, neden-sonuç arasındaki ilişkiyi izah etmek için dayanma (i'timâd), doğurma (tevlîd), birleşme (iktirân), ve alışkanlık (âdet) kavramlarını geliştirmişlerdir.⁴⁹ Mu'tezilî kelâmcılar fiilleri meydana geliş keyfiyetine göre tasnif etmektedir. Buna göre fiiller doğrudan (mübâşir) ve dolaylı (mütevellid) olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Mübaşir (doğrudan fiil) demek herhangi bir şeye bağlı olmadan direkt olarak gerçekleşen eylemdir. Mütevellid fiil ise taş atılması sonucu ortaya çıkan ölüm gibi fâilin bir sebeple meydana getirdiği fiile denir. Taş atarken oluşan eylem tevlîd, bu eylemden meydana gelen ise mütevelliddir.⁵⁰ Tevlid (doğurma), başka bir eylemin sonucunda zuhur eden, i'timad (dayanma), birbirine eğilimli ve bağlantılı iki eylemle olan ilişkidir. İrâdî eylemler ise bu eylemlerin dış dünyadaki sonuçları arasındaki sorumluluktur.⁵¹ Mu'tezilîler tevlîd ile ortaya çıkan fiillerin sorumluluğunu kişiye vermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile mezhebi sebep-sonuç ilişkisine karşı çıkmamakta, insana ait iradeyi ve bunun sebep olduğu fiillerin varlığını kabul etmektedir.⁵² Buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri tevlîd fikrine karşı çıkmaktadır. Nedeni de determinizme yol açacağı endişesidir.⁵³ Teftâzânî'ye göre varlıkları illet olarak kabul etmek ilâhî iradenin alanını daraltmaktadır. Tevlid fikrinde ise varlıklara eylem yetkisi ve kudreti verilmektedir. Oysa ki tabii varlıkların yaratma özelliği yoktur. Bilakis Allah hayatın devamını sağlamak için arzuları sürekli yaratmaktadır. Dolayısı ile fiilden meydana geliyor gibi görünen şey esasında Allah'ın eseridir. Allah dilerse bazen zıt sonuçları birbirini takip eden olaylarda da yaratabilir.⁵⁴

İllet-malûl ilişkisinde dikkat çeken bir yaklaşım yine Mu'tezilî kelâmcılarından gelmektedir. Mu'tezilî kelâmcılardan bazıları, yaratmanın bir anda olduğunu, kromozomdaki varlıkların özelliklerinin gizli olup zamanı geldiğinde ortaya çıkması gibi varlığa çıkışın tedricen olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzâm'ın kümün-zuhûr teorisine baktığımızda bu görüşün desteklendiği görülmektedir.⁵⁶ Nazzâm'a göre Allah bazı eşyayı bazısında gizlemiştir. Her şey Allah tarafından bir anda yaratıldı, hiçbir şeyin zaman açısından diğerine önceliği veya sonralığı yoktur. Dolayısıyla çocuk babasından önce veya sonra değildir.⁵⁷ Bağdadî Dehriyye'nin araz ve cisimlerin hudûsunu inkâr etmesini bu görüşe dayandırdığını ileri sürerek bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı tekfir etmiştir. Çünkü burada hudûs dışında varlığın başka şart ile ortaya çıkması savunulmaktadır.⁵⁸ Selefî düşüncenin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye, nedenselliği onaylamış hatta Eş'arîleri eşyadaki müessir nedeni reddetmelerinden dolayı eleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların nedenselliği reddetmeleri iki

⁴⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm*, thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1912), 35.

⁴⁹ Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmîyye*, 186; Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 158.

⁵⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn* nşr. Hellmut Ritter (Weisbaden: b.y., 1980), 414; Ebu'l-Hüseyn Abdirrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. Dr. Nyberg (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 78.

⁵¹ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63; Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", 158.

⁵² Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 82.

⁵³ Kâdî Ebû Bekir Muhâmmet b. Tayyib el-Bâkillânî, *Temhidü'l-evâil fi'r-redd ale'l-mulhide ve'l-muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride-Mahmud Muhammed el-Hudayrî (Kâhire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1987), 44-47; İmâm Nuru'd-dîn es-Sâbüni, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1969), 116.

⁵⁴ Adil Bebek, *Habbâzi, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adli Eseri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2006), 39; Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 71, 72.

⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 404.

⁵⁶ İ. Mustafa, A.H. ez-Zeyyâd, H. Abdulkâdir, M. A. en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-vasit* (İstanbul: b.y., ts.), 805; Hayyât bu görüşünü açıklarken Kur'an-ı Kerim'den A'raf Suresi 172. ayetini delil olarak göstermektedir. Bkz. Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmîyye*, 140.

⁵⁷ Ebu'l-Hüseyn Abdirrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid*. thk. Dr. Nyberg. (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 51,52.

⁵⁸ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Osman Haşin (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 84; Mansûr, *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmîyye*, 125.

sebebe dayanmaktadır. İlki teselsülü gerektirmesi, ikincisi ise illetin noksanlık doğurması.⁵⁹ Konu hakkında Eş'arî ve Mâturîdî kelimcilerinden da kendi mezheplerini tenkit edenler de çıkmıştır. Bu tenkitlerin özünde Eş'arî ve Mâturîdîlerin hataya düşmüş oldukları, kozalite ilkesini şüpheye düşürerek aklî istidlâli de tehlikeye sokmuş oldukları ve kendi ürettikleri ilkeleri ile çelişkiye düştükleri ifade edilmektedir.⁶⁰

Konu bağlamında müfessirler de bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri Muhammed Hamdi Yazır'dır. Ona göre her hareket eden, kendi haricindeki bir te'sirle hareket eder. Bu türden hareketlerin hiçbirinin illeti kendisinde değildir. Bu sebeple âlem denilen makinenin yaratıcı ve hareket ettiricisi, âlemin dışında olup kendisinde değildir.⁶¹ Yoklukla illet ilişkisini izah eden Yazır'a göre varlığa yokluk illet olamaz, hiçten bir şey meydana gelmez. Yani yokluktan meydana gelen şeyler mevcut bir mucidin tesiri ve icadıyla meydana gelir.⁶² Yine Yazır'a göre kâinatın teşekkülü bir Mürîd'e bağlıdır. Onu iradeden başka bir yerde arayanlar yanılmaktadırlar. İrade olmadan her şey rastgele olsa ilk varoluş mümkün olamazdı. Allah'ın eylemlerinde irade ve ilim vardır ancak yaratışın illetinde mutlaka irade bulunmalıdır.⁶³ Görüldüğü gibi Yazır da illet-ma'lûl ilişkisinin sonsuza dek geriye doğru gidemeyeceğini savunmaktadır. Yazır'a göre varlık mürîd olan bir mücid tarafından yaratılmıştır.

3. Teftâzânî'de İlet

Teftâzânî'nin eserlerine bakıldığında illete varlık kadar önemli bir yer ayırdığı görülmektedir. O illet konusunu Eş'arî görüşüne paralel bir şekilde ele almıştır. Bunu en bariz şekilde *Şerhu'l-Akâid*'inde görmekteyiz. Teftâzânî, eserlerinde hâdis ve muhdisin etkisizleştirilmesini önleyecek şekilde bir illiyet prensibini oluşturmaya gayret etmektedir. Teftâzânî bu yüzden illet konusunda mantıkî önermeleri çokça kullanmakta, hâdis ve muhdis kavramlarını muhafaza etmektedir. Teftâzânî illet ile ma'lûliyeti mütezâyif ibareler olarak kabul etmektedir.⁶⁴ Mütezâyiften kasıt anne-baba, baba-oğul gibi birisinin zikredilmesi diğerini de hatıra getiren şeyler arasındaki münasebettir.⁶⁵

Teftâzânî illeti; ما يحتاج إليه الشيء "bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey" şeklinde izah etmektedir.⁶⁶ Teftâzânî aynı zamanda felsefecilerin illet hakkındaki tanım ve görüşleriyle ilgili bir karşı tutum sergilemektedir. Teftâzânî'ye göre bir şeyin illeti ya dahili veya harici olarak ma'lûlünde yer alır. Ona göre dahili olursa onun vucûbiyeti illeti ile beraber ortaya çıkar. Teftâzânî'ye göre bu durum bilfiil de olur ki ona da illet-i sûriyye denmektedir. Ya da bil kuvve oluşur ki bu maddi illettir.⁶⁷ Ma'lûlünün kendisinden oluştuğu illet ise harici illettir. Buna faili illet de denir. Ya da bir şey için oluşmuştur ki buna gâî illet olur. Teftâzânî sûri ve maddî olan bölümünün, mâhiyetin illeti olduğunu söyler. Her ikisi ile ancak bir şeyin mahiyeti anlaşılır. Teftâzânî gâî ve fail illeti varlığın illeti olarak görmektedir. Çünkü bu ikisi ile varlık diğerlerinden ayırt edilmektedir. Özetle Teftâzânî varlığın illeti ile mâhiyetin illetini ayırmaktadır. Sûrî ve maddî illeti mahiyete, fâil ve gâî illeti ise vücûda tahsis etmektedir.⁶⁸ Teftâzânî de suret, nefisler, heyulâ, mücerred akıllar gibi felsefecilere ait görüşlerin reddedilmesini istemektedir.⁶⁹ Kendisi illet hakkında bir taksime girerek onu dört kısma ayırır. Bunlar: külliye-cüziyye, yakın-uzak, basit-mürekkebe, zâtiyye-

⁵⁹ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, thk. M. Reşad Salim (1406), 1/144, 145; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmçılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 222.

⁶⁰ Arif Yıldırım, "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 243.

⁶¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2949.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2949.

⁶³ Paul Janet vd. *Historie de la Philosophie, (Metâlib ve Mezâhib)*, çev. Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 365; Elmalılı'nın konu hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet Akbulut, "Muhammed Yazır'da Kelâmî Problemler", *Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 109, 265-266.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/336.

⁶⁵ Hulûsi Kılıç, "Câmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 7/93.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/338.

⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 32.

arızıye ve genel-hass'tır. Teftâzânî illetin bi'l-kuvve bi'l-fiil ile bi'l-araz ve bizzat olarak, muhtassa (bir şeye ait olma) ve müşterekeye (birlikteliğe/olma) özelliklerinden de bahseder.⁷⁰ Teftâzânî illeti ayrıca nâkis ve tam olarak iki kısma ayırır. Tam illet bir şeyi tüm olarak kapsadığından, ihtiyacı olan her şeyi içine alıp, ihtiyacı olmayı dışında tuttuğundan illet tam illet olarak isimlendirir.⁷¹ Nâkis illette bunun tam olarak sağlandığı görülemez.⁷² Teftâzânî'nin illet hakkındaki tam ve nâkis taksimi kısmen felsefede de vardır. İslâm felsefesinde de illet tam ve nâkis olarak iki kısma ayrılmıştır.⁷³ Tam illetin diğer bir adı "müstakil illet" dir.⁷⁴ Bir şeyin varlığı bir faile, maddeye ya da surete ihtiyaç duyuyorsa bu tam illettir. Varlığında ve mâhiyetinde bulunan tüm şeyi ile başkasına ihtiyaç duyması da gerekir. Birden fazla üçe ya da dörde kadar illeti barındırıyor ve ma'lûlünden önce ortaya çıkıyorsa ona da tam illet denilmiştir. Tam olmayan illete nâkis illet ya da gayr-ı müstakil illet de denir.⁷⁵ Nâkis illetin ortaya çıkması için bu denilen şartlardan bazılarının karşılık bulması yeterlidir. Bu bir cüz şeklinde ma'lûlden ya da onun dışında maddî veya sûret şeklinde zuhur eder.⁷⁶

Teftâzânî illet ve ma'lûl ilişkisinde illete yüklenen fail olma vasfını reddetmektedir. Yani ma'lûlü meydana getiren illet onun fâilî illeti değildir. Teftâzânî'ye göre illetin böyle bir yetkisi yoktur. Ona göre ma'lûlü ancak Cenab-ı Hakk yaratmaktadır.⁷⁷ Teftâzânî burada illetin konumunu belirleyerek onu ma'lûlün oluşmasına tesir eden şartlar olarak görmektedir. Ona göre illet yokluğu zarureten ortada iken varlığı meydana getiren fâil olamaz.⁷⁸ İletinin de hakkını vererek ma'lûlün illete ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ihtiyaç onun fâil olduğunu gerektirmez. Teftâzânî'ye göre illetin ma'lûlüne önceliği zaman bakımındandır, zât bakımından değil. Teftâzânî'ye göre illetin ma'lûlünü meydana getirmesi için gereken şartlara sahip olmalıdır. Yani illet eğer bir yönden eksik olursa o zaman ma'lûlün meydana gelmesi mümkün olmaz.⁷⁹

Teftâzânî felsefecilerin sebep sonuç ilişkisinin zorunlu birlikteliğini tenkit etmekte ve kelâmcıların görüşünü savunmaktadır. Ona göre gökleri yaratanın en büyük olduğuna şüphe yoktur. Kainattaki muhteşem şeyler Allah'ın hikmetinin ve kudretinin açık delilidir. Muhdes varlıkların birbirini takip eden şeylerden oluştuğunu iddia etmek, Sâni' Teâla'nın gücünü kabul etmemektir. Evrene bakılırsa Allah'ın yüce kudreti anlaşılır. Evrendeki olayları yıldızların ve gezegenlerin hareket ve durumlarıyla ilişkilendirenler yanılmaktadırlar. Yıldızlar da gezegenler de Allah tarafından yaratılmıştır. Bu muhteşem düzenin fâilini/yaratanını görmeyerek ondaki eylemleri cüzi iradelere, felek ve nefislere tabi kılanlar hata içerisindeyler.⁸⁰

İlet-ma'lûl ilişkisinde öncelik-sonralık meselesi de tartışılan bir şeydir. İlet, ma'lûlden önce midir, sonra mıdır? Teftâzânî, ma'lûlün illetten önce olmasını yani takaddüm etmesini reddetmektedir. Ona göre ma'lûl illete zorunlu olarak ihtiyaç duyar ve müstakil şekilde bulunan iki illetin tek ma'lûlde bir araya gelmesini de muhal görür.⁸¹ Konu hakkında Teftâzânî şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: Bir tercihin olması için mutlaka müreccihin olması gerekir. Çünkü tercihi meydana getiren ona tüm yönleriyle tesir eden şey müreccihdir. Müessir tesirine zat bakımından takaddüm eder, zaman bakımından değil. Kadîm varlık olmadan hâdisin olması mümkün değildir. İlet olmadan icad olamaz ve icad illetten de zaman bakımından önce olamaz. İlet yoksa ma'lûl de yoktur. Aynı şekilde failin varlığı icadı, yokluğu ise

⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341.

⁷¹ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık*, 31.

⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/340.

⁷³ Macit, "İmkân Metafizik Üzerine", 94.

⁷⁴ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, thk. el-Mevlevî Muhammed Vecîh (Kalkûta: b.y., 1862), 2/1209.

⁷⁵ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2/1206; Cürçânî, *Ta'rifât*, 154.

⁷⁶ Cürçânî, *Ta'rifât*, 154.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/339.

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/339.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/357.

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341, 345.

yokluğunu gerektirir.⁸² Bu görüşünü doğrulamak için Teftâzânî, el-İcî'den konu hakkında önemli aktarımlar yapmaktadır. Onun "illet ile ma'lûlün aralarına bir engelin girmemesi yani beraber var olması gerekir " görüşüne hak vermektedir. Buna göre illet varsa ma'lûl ortaya çıkar. İlet olmazsa ikisi arasında bir ayrılık söz konusu olur ki varlıkta bulunması gereken illet-ma'lûl ardılığının bozulması anlamına gelir.⁸³ Teftâzânî'nin bu açıklamalarına bakıldığında temkinli ve aklî bir yol izlemiş olan Eş'arî kelâmcıları gibi düşündüğü görülmektedir. Gerçekten de illetin ma'lûlünden önce gelmesi çok doğal bir şey olup aksi düşünülemez. Teftâzânî, her şeyin mûcidi olmak kaydıyla olayların illet ve ma'lûl çerçevesinde olmasında bir sakınca görmemektedir. Teftâzânî, felsefecilerin konu hakkındaki görüşlerinin bir delile dayanmadığını ifade ederek onların akl-ı evvel diye başlayıp sistematige ettiği akıl silsilesini tamamen farazî olarak görür.⁸⁴

4. Teftâzânî'de Teselsül ile İlgili Deliller

Teftâzânî âlemin kadim olmadığını sonradan yaratıldığını ispat etmek için âlemdeki iddia edilen illet-ma'lûl zincirinin sonsuza dek devam edemeyeceğini ısrarla ifade eder. Bu görüşünü ispat için kelâmda kullanılan delilleri o da kullanır. Teftâzânî bu delilleri ispat için çeşitli argümanların yanında mantık ve matematik ilmine de başvurmuştur. Teftâzânî'nin kullandığı bu deliller mütekellimler tarafından da devir ve teselsülün imkânsız oluşu bağlamında Allah'ın varlığını ispatta kullanılmaktadır. Delil konusu kelâmda kadim konulardan birisidir. Delil, mübalağa ifade eden bir sıfat olup Arapçada "irşat etmek, yol göstermek" anlamındaki delalet kökünden "doğru yola ve doğru sonuca götüren, yol gösteren anlamına gelmektedir.⁸⁵ Konu hakkında hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn döneminde çeşitli argümanlar ortaya konulmuştur. Konuyu ilk olarak metodolojik bir şekilde ele alan kelâmcı İmam Mâturîdî'dir. Bakillânî, Cüveynî ve Neseî de delil hakkında önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Şehristânî ve Fahreddîn er-Râzî de delillerin oluşmasında öncü rol üstlenerek önemli tespitlerde bulunmuşlardır.⁸⁶ Fakat konuyu en detaylı bir şekilde ele alan kelâmcı Teftâzânî'dir diyebiliriz. Gazzâlî sonrasında deliller kelâmdan ziyade mantık ilmi çerçevesinde ele alınmıştır. Müteahhirîn döneminde teselsülün imkânsızlığına yönelik akıl yürütme iyice belirginleşmiştir. Fahrüddîn er-Râzî ve sonrasındaki kelâmcılar, teselsülün olamayacağına dair çeşitli delilleri daha sistematik bir şekilde savunmuşlardır. Kelâmda teselsülün reddini ispatlamak için belirlenmiş bu deliller daha çok matematik ve mantıkî ispatlar içeren önermelerden oluşmaktadır.⁸⁷

Teftâzânî delili, *Şerhu'l-Akâid*'inde sade bir şekilde "doğru nazarla bakıldığında kişinin amacına ulaşmasını mümkün kılan şey" olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Teftâzânî'nin bu tanımında dikkat çektiği şey sağlam delildir. Sağlam delil kişiyi doğru sonuca ulaştırır. Kelâmcılar teselsülü reddetmek için birçok delil kullanmaktadırlar ki bunlar burhan-ı gaye ve nizam, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı tatbîk, burhân-ı müvâzât, burhân-ı arşî, burhân-ı tehallus, burhân-ı mülahhas süllemî, burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhan-ı imkân, burhan-ı kabûl-i âmme, burhan-ı ilmi evvel, burhan-ı hudûs, burhan-ı temânu', burhan-ı inayet, burhân-ı türsî'dir.⁸⁹ Teftâzânî de teselsülün reddi için bu delilleri kullanmaktadır.⁹⁰ Son dönem

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/341, 342.

⁸³ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 4/162-165.

⁸⁴ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık*, 35.

⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 138.

⁸⁶ Hüseyin Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelâm Araştırmaları* 8/1 (2015), 454-459.

⁸⁷ Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 23 (2010), 118.

⁸⁸ Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: DergahYayınları, 2010), 94.

⁸⁹ Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", 124; Kelâmda delil konusunda geniş bilgi için bkz. Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", 453-472; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1340), 2/ 21.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/362-371; Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakîku'l-Kelâm)*, 141.

kelamcılarımızdan İzmirli İsmail Hakkı Teftâzânî'nin sözünü ettiği bu deliller ile ilgili bir makale yazmış ve bu delillerin grafiklerini yayınlamıştır.⁹¹

Bu bağlamda kullanılan delillerden biri "Burhân-ı tatbikî" (iki sonsuzu birbiriyle karşılaştırmak) delilidir. Bu delil ile teselsülün bâtil oluşu ispat edilmektedir.⁹² Bu delile göre âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdisi vardır. Teftâzânî, burhân-ı tatbiki izah ederken bazı örnekler vermektedir. Ona göre birbirlerine eşit olan iki miktarın birinden belirli bir kısmı eksiltilince ikisi arasındaki eşitlik bozulur. İki sonsuz zincir birbirine eşittir. İki sonsuzdan birinden belli bir miktar eksiltirse eşitlikleri bozulur. Bir zincirden belli miktar çıkarılınca, kalan kısım tamamından küçüktür.⁹³ Yani belirli bir silsileden oluşmuş bir gruptan bazıları eksiltirse geriye kalan silsile bir öncekinden küçük olması gerekir. Teftâzânî burhan-ı tatbikîyi uygulamanın bazı şartlarını saymaktadır. Öncelikle bu delil farazî olarak sadece haricî varlığı bulunanlarda geçerlidir. Teftâzânî burhan-ı tatbikî hakkında Nesefî şerhinde geniş açıklamalarda bulunur. Sonsuza doğru son ma'lûlden itibaren giden bir (illet-ma'lûl) zincirinin farz edilmesini ister. Birinci zincirin başladığı noktadan birinci silsileyi ikinci silsileden bir eksik bırakacak tarzda sonsuza dek uzayan başka bir (illet-ma'lûl) zincirini var sayalım. Birinci zincirin ilk ma'lûlünü ikinci zincirin ilk ma'lûlünü, sonra ikinci ma'lûlleri hizaya getirerek ikinci zinciri birbiriyle karşılaştıralım (tatbik). Eğer "ilk zincirde her bir illete ve ma'lûle karşın, ikinci zincirde de aynı şekilde yine bir illet ve ma'lûl vardır" denirse, eksik olan ikinci zincir fazla olan birinci zincir gibi olur ki bu mümkün değildir. Eğer birbirlerine karşın eksiklik ya da fazlalıkları olmazsa o zaman da ikinci zincirde karşılığı bulunmayan bir şey, birincisinde vardır, anlamına gelir. O halde ikinci zincir bir yerde sona erer ve biter. Bundan anlaşılacağı üzere birinci zincirin de sona ermesi icap eder. Çünkü birinci zincir, ikincisinden sadece belli ve sınırlı bir oranda ziyadedir. "Sonlu" bir zincirden "sonlu bir ölçüde" "fazla" olan şey de zorunlu olarak sonlu kabul edilir.⁹⁴

İkinci delil burhan-ı tezâyüf delilidir. Teftâzânî, bu delili izah ederken en son ma'lûlden başlamak üzere maziye doğru yönelen illet-ma'lûl zincirinden söz eder. Birkaç halka geride bitmiş başka bir illet-ma'lûl silsilesini de dikkatlerimize sunar. Teselsül zincirinde her halka kendisinden bir öncekinin ma'lûlü, kendisinden sonrakinin ise illetidir. Teftâzânî illet-ma'lûl zincirinin sonsuza dek devam etmesini mümkün görmemektedir. Böyle olursa ma'lûlün sayısı illetin sayısından fazla olur. Hâlbuki bakıldığında illet ve ma'lûlün arasında bir denkleğin olması beklenir. Bunlardan her biri diğerine muhtaçtır. Anne-baba, baba-oğul gibi birbirini çağrıştıran şeyler olarak adlandırılan mütezâiflerin zorunlu şekilde sayılarının da eşit olmaları lazım gelir.⁹⁵ Ona göre sonuçta her illet bir ma'lûlü gerektirir ki bu durum teselsülün önüne geçer. Kelâm ilminde bunun adı burhân-ı tezâyüftür.⁹⁶ Dolayısıyla bakıldığında burhan-ı tezâyüfün esasında illet ve ma'lûl sayılarının eşitsizliğine dayandığı ifade edilmektedir. Yani sonsuza değin her sonuç için bir

⁹¹ Bu makale Osman Demir tarafından İslâm Araştırmaları dergisinin 23. sayı 2010 tarihli sayısında "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", adı altında ele alınmıştır. Konu hakkındaki dipnotlarda verilen grafikler de bu eserden alınmıştır. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Risâle fi't-teselsül*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, nr. 3741; Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi" 137-141.

Sûret-i burhân-ı tatbik:

	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi				
Mebde-i muayyen	cümle-i zâide
Mebde-i muayyen	cümle-i nâkusa
	Cüz-i evvel	cüz-i sânî	cüz-i sâlis	ilâ âhirihi				

⁹²

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/370.

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 28.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/369-370.

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/369.

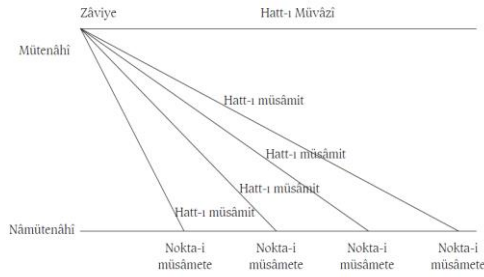
neden gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır. Zincirleme olarak bu silsile, geçmişe dönük sürerse teselsül meydana gelir. Dolayısıyla teselsülün olmaması için bunun ilk illette son bulması gerekir.⁹⁷

Konuyla ilgili diğer bir delil burhân-ı müsâmete delilidir.⁹⁸ İki paralel doğru düşünelim biri sonlu biri sonsuz olsun. İkisinin birbiriyle kıyası sonucu sonlu olanın paralellik halinin bozulmasıyla ötekiyle çakışacağı ve onu da sonlu duruma getireceği deliline müsâmete, delili denilmektedir.⁹⁹ Teftâzânî de bu delili savunmakta bunun cevher-i ferdi reddedenlere karşı geliştirilen bir delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sonsuza dek bölünme ve sonsuzluk fikri bu delil ile reddedilmiş olur.¹⁰⁰

Teftâzânî burhân-ı müvâzât delili diğer bir delil olarak ele alınmaktadır.¹⁰¹ Bu delil daha önce zikredilen müsâmetin tam tersidir. Teftâzânî konuyu şöyle izah ediyor: Bir küreyi topaç farz edelim, orta hattını da hatt-ı nâ mütenâhiye sayalım. Sonra bu topacı hareket ettirerek sonsuz hattı dengede kılmaya çalışalım. Bu sonsuz hatlar dönme esnasında bazen kesişir bazen de zail olur diye düşünelim. Bunun mümkün olmadığı görülecektir.¹⁰² Teftâzânî hatların sonsuz olmadığını, kürenin merkezinden dışa doğru çizilen hatların sonsuza dek bir araya gelemeyeceğini, bunların başlangıç noktası bir olduğundan sonlu sayılacağını izah etmektedir.¹⁰³ Teftâzânî mülahas süllemî delilinden de bahsetmektedir.¹⁰⁴ Mülahas süllemî¹⁰⁵, eşit kenar üçgen olarak kabul edilir. Bir üçgende ne kadar zaman geçerse geçsin iki çizgi

⁹⁷ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakû'l-Kelâm)*, 143.

Sûret-i burhân-ı müsâmete:



98

⁹⁹ Bekir Topaloğlu, "Hudus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/307.

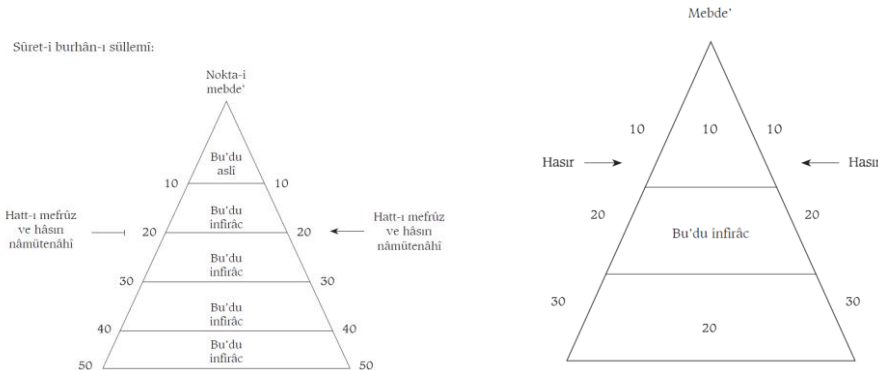
¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd* 2/306.

¹⁰¹ "Müvâzî, paralel demektir. Burhân-ı müsâmetenin tersi olan bu delil kısaca şöyle ifade edilir: Bir kürenin yarıçapından çıkan bir doğrunun sonsuza giden bir başka doğruyla kesiştiğini farz edelim. Küreyi hareket ettirdiğimizde bir süre sonra kürenin yarıçapından çıkan doğru, sonsuza giden diğer doğruya paralel hâle gelir. Bu durumda her iki doğru paralel hâle gelmeden önceki son bir noktanın olması gerekir. Bu nokta boyutların sonlu olamayacağını gösterir." Bkz. Demir, "Kelâmda Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", 136.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/307-308.

¹⁰³ Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı (Dakû'l-Kelâm)*, 144.

Şekli mülahas süllemî:



104

¹⁰⁵ "Süllem; merdiven, basamak demektir. Merkezden çıkan doğruların merdiven basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılması ve sınırlı parçalara ayrılmasıdır. İkizkenar üçgen üzerinde kurgulanmaktadır. Bir noktadan çıkan ve sonsuza doğru uzanan iki doğru düşünün. Bu doğrular uzadıkça bu ikisinin arasındaki mesafede belirli nispette artacaktır. Bu istidlâl şekline "burhân-ı süllemî" denilmiştir." Bkz. Topaloğlu, "Hudus", 307.

arasındaki mesafe gittikçe birbirinden ayrılır. Bu çizgilerin arasında var sayılan boyutlar, nihayetinde bir yerde sona erer. Çünkü sonlu parçalardan oluşmuş bir şeyin bütünü de sonludur.¹⁰⁶

Teftâzânî burhân-ı türsî (kalkan) delilini de konu bağlamında sunar. Eşit parçalara bölünen kalkanın ortasında sıfır noktası vardır ve parçalar bu noktada buluşmaktadır. Çizginin merkez noktasından sonsuz bir doğru ile ilerlemesi sonucu değiştirmez, yani merkezden çıkan bu çizginin bir başlangıcı olduğundan sonsuz olamaz. Aynı zamanda her kısım iki kenar arasında sıkışıp kaldığından sonludur.¹⁰⁷ Teftâzânî konuyu özetlerken daire ya da kalkan örneğini kullanır. Daire ya da kalkan şeklindeki bir cismi altı eşit parçaya bölelim, dairenin merkezinde çizgiler bulunacak ki bu kalkanın merkezi üzerindeki her bir kısmı diğerinden ayıracaktır.¹⁰⁸ Daire ya da kalkan her biri iki kenar ile kuşatılmış şekilde altı bölüme eşit bölünmüş olacaktır. Sonsuza dek uzaması halinde bütün kalkanı zikredilen bölümlere ayırır. Bundan sonra her kısım için diğerine nazaran şöyle denir ki: Şu kısım iki çizgi arasında kaldığından dolayı sonsuz olamaz. Bir kısmın sonsuzluğundan söz ediliyorsa onun belirli yönlerden etrafının çevrili olması düşünülemez.¹⁰⁹

Teftâzânî, bu akıl yürütmelerin isbât-ı vâcibe ulaşmada güçlü olmadığı görüşündedir. Ona göre illete dair bu tür deliller farazi istidlâlleri içermektedir. Mutlak anlamda teselsülü ortadan kaldırmaya yeterli olmayıp daha çok boyutların sonsuzluğu ve miktarlardaki teselsülün imkansızlığı için ortaya konduğunu belirtir.¹¹⁰ Dolayısıyla bu deliller ile hedeflenen amaca ulaşamaz. İzmirli İsmail Hakkı da burada Teftâzânî gibi düşünmekte ve hudûs kavramının sadece bu deliller ile ispatlanamayacağını, bu delillerin hudûs ve imkân gibi Allah'ın varlığını ispatta kullanılan delillerine destek olarak uygun olduğunu belirtmektedir. İzmirli'ye göre bu istidlâller tek bir asla ircâ edilen deliller olup zayıf önermeler içermesi yüzünden makbul değildir.¹¹¹

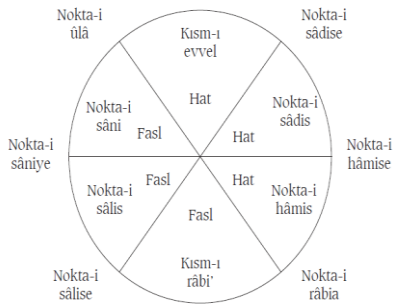
Sonuç

Teftâzânî'nin illet anlayışına bakıldığında genel olarak Eş'arîliğin illet anlayışı görülmektedir. Teftâzânî genel olarak illet-ma'lûl ilişkisinin varlığını kabul etmektedir. Teftâzânî'ye göre ma'lûlün buradaki konumu illete ihtiyaç duymasından başka bir şey değildir. Ona göre illet-ma'lûl ilişkisi özelde zamansaldır. Yani zaman bakımından illet malûlünün önüne geçmiştir. İlet ma'lûlünden ancak zamansal olarak öndedir. Bu durum zât bakımından düşünülemez. Teftâzânî'ye göre illetin ma'lûlüne tesir eden şartlar meydana gelmezse ma'lûlünü ortaya çıkartamaz. Ona göre her şeyin faili Allah olduğu gibi ma'lûlün faili de sadece O'dur. Teftâzânî Eş'arî kelâmcıları gibi nedensellik hakkında felsefecilerle de fikri mücadeleye girmekte onların heyulâ, suret, mücerred nefisler ve akıllar gibi görüşlerini reddetmektedir. Teftâzânî felsefecilerin sebep sonuç ilişkisi hakkındaki zorunluluğuna ve akılları bunların yaratıcısı olarak göstermelerine karşı çıkmaktadır. Teftâzânî'ye göre felsefecilerin illiyet prensibi hâdis ve muhdis kavramlarını etkisizleştirmektedir. Eğer felsefecilerin savundukları şekilde bir nedensellik kabul edilirse

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/304.

¹⁰⁷ Topaloğlu, "Hudus", 307; Demir, "Kelâmda Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirlinin Teselsül Risalesi", 140.

Şekl-i burhân-ı türsî:



¹⁰⁸

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 2/306.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 1/362-371.

¹¹¹ Demir, "Kelâmda Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirlinin Teselsül Risalesi", 142.

yaratılan bir evren ortadan kalkmaktadır. Teftâzânî, felsefecilerin konu bağlamında oluşturdukları akıl silsilesini delile dayanmayan görüşler olarak görmektedir. Ona göre oluşturulan bu silsile tamamen farazîdir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Bu çalışmamda herhangi bir finans/teşvik kullanmadığımı beyan ediyorum.
- 2. Çıkar Çatışması:** Bu çalışmamda herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan ediyorum.
- 3. Etik Beyan:** Bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyduğumu beyan ediyorum. Bu çalışmam için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Teşekkür:** Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne ve makalede emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

- Abdulmuhsin, Abdulmaksud Muhammed. *Fikretu'z-zaman inde'l-Eşâire*. Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, 2000.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Akbulut, Ahmet. "Muhammed Yazır'da Kelâmî Problemler". *Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyum*. 265-280. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: 1996.
- Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmçılar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 211-233.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman Haşin. Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhâmmet b.Tayyib. *Temhidü'l-evâil fi'r-redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride-Mahmud Muhammed el-Hudayrî. Kâhire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1987.
- Bardak, Ahmet. *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı* (Dakîku'l-Kelâm). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016.
- Bebek, Adil. *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2006.
- Bulğen, Mehmet. "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi". *Kelâm Araştırmaları* 11/1 (2013), 243-252.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım. ts.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. Muhammed Bedreddin. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907.
- Dağ, Mehmet. "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi* 2 (1982), 35-53.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 221-248.
- Demir, Osman "Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 23, (2010), 117-142.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Weisbaden: b.y., 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1972.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mi'yarü'l-ilm fi'l-mantık*. şrh. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdirrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitabu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid*. thk. Dr. Nyberg. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- İbn Manzur Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.

- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964.
- İbn Sînâ, Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Minhacü's-sünne*. thk. M. Reşad Salim. Kahire: b.y., 1406.
- İhvan-ı Safa, *Resâilu İhvan-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- İzmirli İsmail Hakki. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1340.
- Janet, Paul vd. *Historie de la Philosophie, (Metâlib ve Mezâhib)*. çev. Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Karabaşoğlu, Metin. *Bilim Rabbini Tanısa*. İstanbul: Karakalem Yay., 1998.
- Kılıç, Hulûsi. "Câmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/93. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koons, Robert. "Teizm ve Big Bang Kozmolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hüseyin Aydın. (2002), 251-263.
- Kur'an Yolu Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Macit, Muhittin. "İmkân Metafiziği Üzerine" (Gazâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi). *Divan 1* (1997), 93-141.
- Mansûr, Hannân Salim. *en-Nazzâm ve ârâuhu kelâmîyye*. Lübnân: Camiatu Aynu's-Şems, Basılmamış Doktora Tezi, 1990.
- Marshal, Ian vd. *Kim Korkar Schrödingerin Kedisinden. A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Neccâr, İ. Mustafa, A.H. ez-Zeyyâd, H. Abdulkâdir M. A. *el-Mu'cemü'l-vasit*. İstanbul, b.y., ts.
- Özervarlı, M. Sait. "Modern Düşünce ve Kelâm Sistemi". *İlahiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı 2*, 151-169, İstanbul: MÜİFY, 1998.
- Özpilavcı, Ferruh. "Nedensellik Bağlamında Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâf Gelenek İçindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 53-78
- Öztürk, Yener. "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyyet Anlayışına Eleştiriler Bir Yaklaşım I". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2* (2001), 85-107.
- Râzî, Fahreddîn. "İlletler ve Ma'lûller". çev. İbrahim Coşkun. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1* (2004), 49-86.
- Sâbûnî, İmâm Nuru'd-dîn. *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâyeti fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Şahin, Hüseyin. "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri". *Kelâm Araştırmaları 8/1* (2015), 453-472.
- Tâî, Muhammed Bâsil. "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulgen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39/2* (2010), 149-162.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: DergahYayınları, 2010.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillâh Sa'duddîn. *Tehzibu'l-mantık ve'l-keâm*. thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1912.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. el-Mevlevî Muhammed Vecih. Kalkûta: 1862.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Türkbek, Yaşar. "Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Mezhep Araştırmaları 2/2* (2009), 41-53.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Yazoğlu, Ruhattin. "İlliyyet Probleminin Doğuşu", *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi 13* (1997), 463-466.
- Yıldırım, Arif. "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. 243-249. Bursa: Arasta Yayınları. 2003.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları 10/2* (2012), 251-274.