

MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂÎ'NİN KISIR DÖNGÜ VE TESELSÜLÜN İPTALİNDE KULLANDIĞI BURHANLAR

© Fevzi YİĞİT^a

Öz

Kısır döngü ve teselsül meselesi nedensellik konusunun bir parçasıdır. Bu iki mesele hakkında yazılan makale sayısı birkaç taneyle sınırlı olup bu çalışmalarda meseleye daha çok kelam ilmi açısından yaklaşmıştır. Konunun öneminden dolayı Râzî'den sonra yazılan kelam kitaplarında bu konu bağımsız fasıllar içerisinde incelenmiştir. Tabâtabâî'nin felsefi olarak mensup olduğu ekolün kurucusu Molla Sadrâ, bu iki meseleyi *Esfâr* isimli eserinde kelimcilerin burhanlarına da geniş yer vererek derinlemesine incelemiştir.

Makalenin amacı Tabâtabâî üzerinden nedensellik konusuna dikkatleri çekmektir. Tabatabaî, *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, adlı eserinde konuyla ilgili olarak Tûsî'nin burhanına da işaret etmiştir. Tabatabaî; *Bidâyetü'l-hikmet* ve *Nihâyetü'l-hikmet* adlı eserlerinde, Farabî'nin ortaya koyduğu "en kısa ve sağlam" burhan diye isimlendirilen burhan ile Aristoteles'in inşa ettiği ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği iki taraf burhanını nakletmiştir. Bununla beraber kendisi de Sadrâ'nın geliştirdiği el-Hikmetü'l Mûteâliye (Aşkın Hikmet) kaidelerine dayanarak yeni bir burhan geliştirmiştir.

Tabatabaî'nin geliştirdiği burhan şöyledir: Malulün vücudu illetine nispetle bağıl (rabıt) bir vücut olup illeti olmaksızın kendi başına var olamaz. İlet ise bağımsız bir varlığa sahip olup malulü kaim kılıcıdır. Eğer ilk illet başka bir illetin malulü olursa bağımsızlığını kaybeder. Yani zincir kendi başına var olan bağımsız bir nedende sona ermezse bağımlı bir varoluş seviyesine mahkûm olur. Başka bir ifadeyle, illet ve malullerden oluşan bir zincir, kendisi malul olmayan bir illette sona ermezse varlığı bağımsız olup zinciri kaim kılacak bir nedene dayanmadığından var olamaz.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Tabâtabâî, Nedensellik, Kısır Döngü, Teselsül



^a Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fevziyigit58m@hotmail.com

MUHAMMAD HUSAYN TABATABAÎ'S DEMONSTRATIONS FOR INVALIDATING THE IDEA OF VICIOUS CIRCLE AND INFINITE REGRESS

One of the most important issues of philosophy is the problem of vicious cycle and infinite regress. As far as I could have found there are two studies, however, in these two studies, the issue is approached more in terms of the science of *Kalam*. The problem of vicious circle and infinite regress is a part of the issue of causality. Because of the importance of the subject in the books written after al-Râzî, the problem has been examined in independent chapters. Molla Sadrâ, in his *Asfâr*, examines the problem in detail by giving a large place to the demonstrations (*burhân*) used by the *mutakallimûn* (theologians).

The aim of the article is to draw attention to Tabatabaî and the issue of causality. *Mutakallimûn* have developed many demonstrations against the possibility of infinite regress. Among them is the *burhan al-tatbiq* that infinite both sides of a line and only one infinite side of a line are not equal to one another when the both lines are matched. These two directions are applied to each other in the direction of descending and ascending. Thus, the impossibility of the infinite direction is evident...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, (ö. 1981) İran medrese ve üniversitelerinde felsefe ve tefsir ilminin inkişâf etmesine önemli katkılar sağlayan büyük bir müfessir ve filozoftur. Özellikle İran'da gelişen materyalist akımlara karşı ciddi mücadeleler vererek ilim çevrelerini; üniversite/medrese öğrencilerini ve geniş bir kitleyi, etkisi altına almıştır.¹

Nedensellik ise metafiziğin önemli konularının başında gelir. Meşşâî felsefeyi ve aşkın hikmeti kabul eden filozoflar, şu birkaçı önermeyi zorunlu olarak kabul eder: "Her şeyin bir nedeni vardır." "Tam illet malulüne varlık verir." "Birden bir çıkar." "Bir şey kendisinin nedeni olamaz." "Nedenler sonsuza kadar uzanamaz." Bu makalede son iki önerme, Tabâtabâî'nin görüşleri eksenin de incelenecektir. Ancak öncelikle onun illet, malul, devir/kısır döngü, teselsül, zorunlu, mümteni ve mümkün kavramlarını nasıl tanımladığına bakmak gerekmektedir. Sonrasında Müteahhirîn kelamcılardan bazılarının konuyla ilgili olarak görüşlerine kısaca değinilecektir.

Tabâtabâî, illet ve malul tanımını mahiyet/mümkün üzerinden yapar.

¹ Mehmet Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 307-308.

Mahiyet haddi zatında mevcut ve madum olmayandır. Onun varlığa ve yokluğa nispeti eşittir. Mahiyetin varlığa bürünebilmesi için zâtı dışında bir tercih ediciye ihtiyacı vardır. Mahiyeti var kılan veya başka bir tabirle ona varlık bahşeden tercih ediciye “illet” denir. İlet, zâtı dışında başka bir şeye dayanarak tercihte bulunmaz. İlete dayanarak var olan mahiyete de “malul” denir.²

İletlin malul üzerindeki etki ve tesiri şu üç şeyden birisi olabilir: (1) malulün vücudu, (2) malulün mahiyeti ve (3) malulün mahiyetinin oluşumu. Mahiyet itibari bir şey olduğundan bu seçenek geçersizdir. Çünkü illet ile malul arasında aslî, aynî ve özel bir bağ vardır. Aksi durumda her şey birbirinin nedeni olabilirdi. Üçüncü şık da geçerli değildir. Çünkü varlık gibi aslî bir şeyin “oluşum” gibi nisbî bir şeyin kendisi olması mümkün değildir. Şu halde illetin malulü üzerindeki etki ve tesiri varlık üzerinden gerçekleşmekte olup illetine nazaran malulün varlığı da bağıl varlıktır.³

İlet tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır: Tam illet, malulün varlığa çıkması için gerekli bütünü ihtiva eder. Yani tam illet var olunca malulün gerçekleşmemesi söz konusu değildir. Eksik illet ise malulün varlığa çıkması için gerekli bazı şartları ihtiva eder. Eksik illetin varlığı malulün varlığını gerektirmezken yokluğu ise malulün yokluğunu gerektirir.⁴

Sözlükte, bir şeyin kendi etrafında dönüp başlangıç noktasına geri döndüğü zamanki hareketine, devir denir.⁵ Terim olarak ise “mümkün iki varlıktan her birinin, ötekinin varlığının nedeni olması”, diye tarif edilir.⁶

Kur'an'da silsile kelimesi zincir anlamında tekil ve çoğul olarak kullanılmıştır.⁷ Teselsül kelimesi “selsele” (سلسله) kökünden türetilmiştir. Sözlükte silsile, bir şeyin başka bir şeye bitişmesi anlamındadır. Demir, altın vb. gibi maddelerden elde edilen halkaların birbirine geçirilerek dizilmesiyle elde edilen bütüne de bu ad verilir.⁸ Demek ki teselsül kelimesi sözlük anlamı itibariyle birbirini takip eden şeyler hakkında kullanılır. Bu şeyler ister sonlu ister sonsuz olsun; ister aralarında nedensellik bağı olsun isterse olmasın fark etmez. İstilahta ise teselsül ya bir tarafı ya da her iki tarafı sonsuza kadar

² Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, 2 cilt. Talik, Şeyh Abbas Ali, c. 2 (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 5-6.

³ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 7.

⁴ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 9.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, c. 4, (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1994), 296.

⁶ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 1992), 100.

⁷ El-Hakka, 69/32; el-İnsan, 76/4; el-Mümin, 40/71.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, c. 11, 345.

uzanan zincir anlamına gelir.⁹

Cürcânî'ye¹⁰ (ö. 816/1413) göre teselsül şeylerin tertipli olarak sonsuzca sıralanmasıdır ve dört çeşittir: Teselsül ilk olarak vücutta bir araya gelmiş birimler arasında tertipli olarak gerçekleşir. Tertipli olan sıralanmaya örnek illet-malul ve sıfat-mevsuf ilişkisi ile sıralananalardır. İkincisi, vücutta bir araya gelmiş birimler arasında tertipli olmayarak gerçekleşir. Bunun örneği nâtik nefislerdir. Üçüncü olarak teselsül vücutta bir araya gelmiş birimler arasında gerçekleşmez. Bunun örneği, zamana bağlı olayların oluşturduğu zincirlerdir. Filozoflara göre yapılan bu tasnifte birinci şıkta yer alanlar içerisinde teselsül muhaldir.¹¹ Yani “vücutta bir araya gelmiş tertip sahibi şeyler” arasında sonsuzca bir teselsül gerçekleşemez. Şunu da belirtmek gerekir ki Cürcânî'nin dörtlü tasnifi aslında üç ögeden oluşmaktadır.

Başka bir tanıma göre teselsül, neden ve sonuçların sonsuza kadar uzamasıdır. Eğer teselsül gerçeklik kazanmış olsa ilk nedenin varlığı gerçeklik kazanmadığı gibi sadece malul olma vasfına sahip olan zincirin son halkası da gerçeklik kazanamaz. Eğer teselsüle konu olan zincir iki şey arasında ve bir mertebe içerisinde gerçekleşirse kısır döngü, ikiden fazla öge arasında gerçekleşirse teselsül ismini alır.¹²

Tabâtabâî, teselsülü “mevcut ikiden fazla şeyin birbirine terettüp ilişkisi içerisinde bağlanması”, olarak tanımlar. Ortada yer alan terimler sonsuza kadar artabilir. Zincirin her bir bireyinden önce başka bir ferдинin veya her sonra olan fertten sonra başka bir ferдинin olması -yani zincirin ileriye veya geriye doğru ilerlemesi- arasında fark yoktur.¹³

Zorunlu, mümteni ve mümkün kavramlarına gelince bunların ifade ettikleri anlamlar, zihne ait en açık ve genel manalardır. Bunun için bu kavramlar tanımlanırken birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Buna göre, varlığı sabit ve zaruri olana zorunlu varlık; varlığın kendisinden uzaklaştırılıp onda sabit olmayana -yokluğu zaruri olana- mümteni; varlığın ve yokluğun kendisi

⁹ Muhammed Tâkî Misbâh Yezdî, *el-Menhecû'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefeti*, 2 Cilt, çev. Muhammed Abdü'l-Münim el-Hakanî, (Beyrut: Dârü't-teârifî li'l-matbûât, 2008/1428), c. 2, 79. Bu eser bundan sonra *el-Menhecû'l-cedîd* olarak kısaltılacaktır.

¹⁰ Cürcânî teselsülü şöyle tanımlar: Teselsül, mümkünün varlığında, kendisine tesir eden bir illete dayanması ve o müessir illetin de kendisine tesir eden başka bir illete dayanması ve bunun sonsuza kadar gitmesidir.” Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 3 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 1, 892.

¹¹ Cürcânî, Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arab, 1983), 57.

¹² Sadra, Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, 9 cilt, thk. Maksud Muhammedî, ed. Muhammed Hamaneî, c. 2, (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 148.

¹³ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30-31.

için zorunlu olmadığı şeye de mümkün denir. Varlığın beraberce zorunlu ve mümteni olması açık bir çelişkidir. Mümkün varlık ise ancak zorunlu varlık ile varlık kazanabilir.¹⁴

Varlığın zihinsel ve ontolojik temelli bu üçlü tasnifine materyalistler itibar etmemektedir. Ayrıca Hume (ö. 1776), Kant (ö. 1804) ve Russell (ö.1970) gibi pek çok Yeni Çağ Batı filozofu teselsülün mümkün olabileceğini düşünmektedir. Sebeplerin dikey düzlemde sonsuza kadar ilerlemesinde bir mahzur görmeyen bu gibi felsefecilere karşın İslam filozoflarına göre sebeplerin sonsuza kadar uzanması muhaldir.¹⁵ İslam filozofları açısından sonsuzluk, zamansal ve mekânsal olmayıp Zat-ı İlahî'ye ait bir sonsuzluktur.

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi tasavvuf metafizikçilerinin nedensellik konusuyla fazlaca ilgilenmedikleri söylenebilir. Şöyle ki vahdet-i vücud öğretisi, illet ve malul ayrımını silikleştirmekte ve çokluğun, göreceli yapısı dışında, herhangi asli bir yönünün olmadığını ima etmektedir. Buna göre mümkünlerin oluşturdukları zincir, ayrıık öğelerin birbirine geçmesi şeklinde beliren bir bütün görünümünden; bir olan varlığın açılım, tezahür ve tecellisinde büründüğü cevheri ve arazi belirlenimler seviyesine inmektedir. Şu halde varlık zincirini teşkil ettirmek ve ilk nedene ulaşmak için geriye doğru gitmeye gerek yoktur. Çünkü tüm zamanlarda bütün varoluşun sebebi Zorunlu Varlık'ın kendisidir. Ancak Zorunlu Varlık'ın zatından âleme düşen herhangi bir pay yoktur. İşte bu nedenlerle tasavvuf metafizikçileri illet ve malul kavramlarını kullanmaktan fazlaca hoşlanmazlar.¹⁶

Müteahhirîn kelamcılar ve İslam filozofları devir/kısır döngü ve teselsülün geçersizliği noktasında uzlaşım içerisinde olmakla beraber bunun ispatı sadedinde ileri sürülen burhanlarda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Meşrep ve yöntem farklılığı kelamcılar ile filozofların konuyla ilgili farklı burhanlar geliştirmesine sebep olmuştur. Son dönem kelamcılarının geliştirmiş oldukları "evleviyet" düşüncesi felsefecilerin "zorunluluk" (vücud) düşüncesi karşısında çok güçlü bir duruş sergileyememiştir.¹⁷

Müteahhirîn kelamcılar özellikle Tanrı'nın varlığını ispatın bir parçası olduğu için meseleye fazlasıyla önem göstermişlerdir.¹⁸ Öyle ki Fahreddin

¹⁴ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 72; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, thk ve tlk. Şeyh Abbas Ali (Kum: Müessesetün Neşri'l İslami, 1435), 55.

¹⁵ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Felsefetü'l-islâmiye* (Beyrut: Dâru's-Safvet, 1993), 66.

¹⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2. Takdim ve talik: Murtaza Mutahharî; Arapçaya çev. Ammar Ebû Rağîfî, c. 2 (Kum: el-Müessesetü'l-irakiyyetü li'n-neşri ve't-tevzi, 2012), 236.

¹⁷ Mir Dâmad, *Kitâbü'l-kabasât*, ed. M. Mohaghegh, thk. T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî ve I. Dibajî (Tahran: Tahran University Publications, 1988), 314.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 32.

Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası kelamcılar, yazdıkları kitaplarda kısır döngü ve teselsül konusunu bağımsız bir başlık hâlinde incelemiştir. Onlar konuyla ilgili olarak daha çok “âlemin bir başlangıcı olup olmadığını” sorun edinmiştir.¹⁹

Teselsül konusunda Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve onları izleyenlerden bir gruba göre, âlemin hem başlangıcı hem sonu yönünden teselsülü geçersizdir. Kelamcılarının çoğunluğuna göre, teselsülün evrenin başlangıç yönünde gerçekleşmesi mümkün değildir. Demir'e göre “selefilere ve filozoflar nazarında hem başlangıç hem de evrenin sonu açısından teselsülün gerçekleşmesi imkân dâhilindedir.”²⁰ Demir'in, filozoflara dair bu iddiasıyla, neyi kastettiği belirgin değildir. Şöyle ki İbn Rüşd'ün kendisini de dâhil ederek söylersek filozoflar, âlemin zamansal öncesizliğinin önemli olmadığını, asıl önemli olanın âlemin zatı yönünden Evvel olana dayanmak zorunda olduğunu, dile getirirler.²¹ İslam filozofları zamansal önceliğe değil de zatî ve nedensel önceliğe itibar ederler. Dolayısıyla onlar nezdinde teselsülün dikey boyutta gerçekleşmesi muhaldir.

Kelamî atomculuk fikrine göre, varoluşun geriye doğru sarılmasında kendisinde durulması gereken son nokta ferdi varoluşa sahip atomlardır. Âlem hâdis bir varoluşa sahip olduğuna ve hudusunun nedeni de Allah olduğuna göre teselsülün gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani Allah atomları sonradan yaratmıştır. Atomik cevherler sabit iken değişimin sebebi olan arazlar sürekli değişir. Kelamcılarının teselsülün reddedilmesi yönünde geliştirdikleri düşünceler daha çok karmaşık matematik aksiyomlara dayanan mantikî ispatlar içermektedir. Buna göre “burhan-ı tatbik²², biri sonlu diğeri ise sonsuz olan iki paralel doğrunun birbiriyle mukayese edilmesinden ibarettir. Burhan-ı tezâyüf, sonsuz bir zinciri oluşturan illet ve malul sayılarının birbirine nispetinden hareketle inşa edilmiştir. Burhan-ı arşîde ise iki illet arasında kalan niceliğin sonlu olması gerektiği öncülü esas alınarak sebep-sonuç zincirinin bir noktada sona ermesi gerektiği ispata

¹⁹ Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23, (2010): 118.

²⁰ Osman Demir, “Teselsül” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 537.

²¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 32.

²² Cürcânî'ye göre yukarı doğru yükselen ve maluller silsilesinden oluşan birisi diğerinden bir birim sonra başlayan iki ışın varsayılır. Sonra aynı özelliklere sahip illetlerden oluşan iki silsilenin yukarıdan aşağıya doğru ilerlediği varsayılır. Sonra bunlar birbirine tatbik edilir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, 900. Burhan-ı tatbik, kelami burhanların en zor anlaşılanıdır.

çalışılmıştır.”²³

Teftâzânî (ö. 792/1390) bir kalamcı olarak İslam filozoflarının ileri sürdükleri delilleri fazlaca önemsememiş; burhan-ı tatbikten teselsülün batıl oluşunu ispat eden en meşhur delil, diye söz etmiştir. Ona göre mümkün varlıklar silsilesi, birbirine eklenerek sonsuza kadar gitseydi, müstakil bir illetin varlığı olmaksızın silsile varlık kazanamazdı. Bu bağımsız illetin, silsilenin tamamı veya bir bölümü olması mümkün değildir. Zira bir şeyin kendisinin illeti ve kendi illetlerinin illeti olması imkânsızdır. Aksine şeyin nedeninin, şeyin kendisi dışında olması gerekir. İşte bu illet, Vacip Varlık'tır ve silsile O'nda son bulur.²⁴ Cürcânî de aynı delili benzer ifadelerle dile getirir. Buna göre mümkünlerden oluşan bir zincirde müessir ya zincirin tümüdür, ya içinden bir parçadır veya tamamen dışında kalan bir şeydir. Müessir zincirin kendisi olamaz. Çünkü bir şey kendisinin illeti ve parçası olamaz. Çünkü parça, kendisini etkilemiş olur ki bu mümkün değildir. Şu halde etki sahibi varlık, zincirin dışında olan Vacip Varlık'tır.²⁵

Bu iki delille ileride aktarılacak olan İslam filozofların delilleri arasındaki fark şudur: Bu filozoflara göre mümkünler, Müteahhirîn kalamcıların görüşünün aksine, varlık kazandıktan sonra bağımsız bir varoluşa sahip olamaz. Öyleyse mümkünlerden oluşan bir zincir, varlığını daimi olarak Vacip Varlık'a borçludur. Başka bir tabirle fail, mefulü yarattıktan sonra meful kendi başına var olmayı sürdüremez. Kelamcılar arazlar konusunda benzeri bir düşünceye sahip olmakla birlikte cevher konusunda filozoflardan ayrılmışlardır. Burada müteahhirîn kalamcılarının düştüğü hata “hazırlayıcı nedenleri gerçek nedenler”²⁶ sanmalarındır. Buna göre usta evin gerçek faili değildir ki ustanın yokluğunda ev onuz yapamasın.²⁷

Tabâtabâî'nin üzerine tâlikât yazdığı felsefe ansiklopedisi hüviyetinde olan *el-Esfârü'l-erba'a* kitabının müellifi Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre, burhan-ı tatbikin özü, birisi sonsuz diğeri ise “bir tarafı sonlu diğeri tarafı sonsuza uzanan” iki zincirin birbirine eşit olamayacağı esastan oluşur.

²³ Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, 118.

²⁴ Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhü'l Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 135.

²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, c. 1, 894: Bk. Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, 101-102.

²⁶ İletler tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Eksik illetler maddi, sûri, fail ve gaye olmak üzere dört tanedir. Bunun dışında illet olarak dile getirilen ne varsa hazırlayıcı ve aracı nedenlerdir. Mesela tohum için çiftçi, ev için usta hazırlayıcı nedendir. İnsanın eylemlerinde kullandığı organlar ise aracı nedenlerdir. Bk. Fevzi Yiğit, Hikmet ve İlet (*Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*) (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 58.

²⁷ Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 86-87.

Burhan-ı tezâyüf, illet ve malul kavramlarının görelî mefhumlar olmasına dayanır. Eğer illet ve maluller sonsuza kadar uzanırsa malul olmayan mahza bir illette sona eremezler. İlk illetin ve son malulün varlığı söz konusu olmazsa aradaki fertlerin hem illet hem de malul olması dolayısıyla görelî varoluşları gerçekleşemez. Diğer bir burhan “haysiyet burhanı”dır. Bu burhanın dayandığı düşünce illetin malulden önce olması gerektiğidir. Eğer birisi nedenler diğeri ise sonuçlar zinciri olmak üzere birbirine denk iki zincir varsayılır sonra bu iki zincir neden ve sonuç olmaları yönünden ele alınırsa nedenler zincirinin ilk halkasının fazla olması gerekir. Aynı durum sonuçları oluşturan halka için de geçerlidir. Eğer böyle olmazsa son malul denkleştirme sırasında nedenler zincirinde kendisine denk gelecek bir karşılık bulamaz. Öyleyse ilk nedenin ve son malulün varlığı olmalı ki iki zincir denkleşmiş olsun.²⁸ Sadrâ'nın sunduğu diğeri burhanlar birbirinin benzeri konumundadır. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikmet* kitabında bu burhanlara işaret etmiş ancak haklarında ayrıntılı bir bilgi vermemiştir. Sadece bu burhanların zayıf ve tartışmalı burhanlar olduklarını dile getirmiştir.²⁹ Bu girişten sonra Tabâtabâî'nin kısır döngü ve teselsülün iptaline dair düşüncelerini araştırmaya geçebiliriz.

A. Devir/Kısır Döngünün İptali

Farabî'ye (ö. 339/925) göre kısır döngü, şeyin kendi kendisinin nedeni olması dolayısıyla caiz değildir. Çünkü neden, neden olduğu şeyden zati itibariyle öncedir. Eğer şey, kendisinin nedeni olursa iki varlığının olması gerekir: birincisi şeyin kendisine neden olan varlığı, diğeri ise şeyin sonuç olan varlığı. Hâlbuki bu imkânsız ve geçersiz bir durumdur.³⁰

İbn Rüşd, (ö. 595/1198) mantikî ve metafiziksel kısır döngüyü kabul etmez. Ancak doğa felsefesi açısından bir şeyin diğeri bir şeyden iki biçimde daha önce mevcut olduğunu dile getirir: ya devir biçiminde ya da doğrusal biçimde. Eğer kendisine engel olacak bir mani ortaya çıkmazsa devreden şeyin varlığa çıkması sonsuza kadar devam eder. Bunun misali güneşin doğuş ve batış eyleminin sonsuzca devam etmesi ve yağmurun yağışdır. Su, kısır bir döngü içerisinde sürekli kendisini yeniler. Doğrusal biçimde önce olmaya örnek ise dünyaya geliştiren insanların birbirlerini öncelemeleridir. Bunun sonsuza kadar gitmesi doğru değildir.³¹

Anlaşılabileceği üzere İbn Rüşd, tabiatla zamana bağlı olarak peşi sıra devam eden olaylarda kısır döngünün geçerli olduğunu düşünmektedir.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, c. 2, 152-169; Bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 67-72.

²⁹ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 32.

³⁰ Farabî, *Zenûn, Resâilü Ebî Nasrî'l-Farabî* içinde (Haydarabâd: Meclisü Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyyeti, 1345), 4.

³¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an mihnâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 150-151.

Ayrıca o güneşin varlığını sonsuz kabul etmekteydi ki bu artık geçersiz bir bilgidir. Yağmur örneğinde ise bulut ile yağmur arasında var edicilik yönünden bir ilgi yoktur. Ayrıca filozoflara göre unsurların dönüşümünde teselsül caizdir.³²

Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre de kısır döngünün geçersiz oluşu açık bir durumdur.³³ Yeri gelmişken belirtelim ki Tabâtabâî, *Bidayetü'l-hikmet* ve *Nihâyetü'l-hikmet* eserlerinde Tûsî'ya ait olan burhanı incelemeyeceği için onun için ayrıca bir başlık açılmayacaktır. Ancak *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, adlı eserinde Tûsî'nin burhanına işaret ettiğinden o burhandan da bahsedilecektir.

Tabâtabâî'nin -Cürçânî'den aldığı anlaşılabilir- tanımına göre kısır döngü; şeyin varlığının, varlığının kendisine dayandığı şeye dayanmasıdır. Yani kısır döngü, şeyin varlığının kendisine dayanmasıdır. Bu ya "a"nın "b"ye ve "b"nin "a"ya dayanması gibi olur. Buna "açık kısır döngü" (ed-devrü'l-müsarrâh) denir. Ya da vasıtayla olur. "a", "b"ye; "b", "c"ye o da "a"ya dayanır. Buna ise "gizli kısır döngü" (ed-devrü'l-müzmar) denir. Kısır döngü, illetin vücudu malulün vücuduna zaruri olarak önce olduğundan dolayı şeyin varlığının kendisine dayanmasını ve kendisini varlığıyla öncelemesini gerektirir. Kısır döngünün muhal oluşu bedihi bilgiye yakındır. Çünkü kısır döngü, şeyin kendi kendisini öncelemesini gerektirir. Bunun imkânsızlığı açık ve nettir.³⁴

Topaloğlu'na göre, bir döngüye, "açık kısır döngü" ismi verilmesinin sebebi şeyin kendisini öncelemesinin açık ve net olarak görülmesidir. Bu kısır döngüde şey ile kendisine dayandığı şey bir mertebededir. Kısır döngünün geçersiz olmasının nedeni de illetin malulünden önce var olması gerektiğidir. Malul illete muhtaçtır. Eğer kısır döngü geçerli olsa muhtaç olan ile olunan aynı varlık olur ki bu saçmadır. Çünkü mümkün varlık tanım olarak var olmak için başkasına muhtaç olan varlık demektir.³⁵

Akla şu soru gelmektedir: Vacip Varlık'ın varlığının kendisinden kaynaklanması bir kısır döngü değil midir? Tabâtabâî'ye göre, bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü Vacip Varlık'ta bilkuvvelik bulunmaz ki herhangi bir zaman veya mekânda bir sebepten dolayı oluşuma tâbi olsun. O, yalın/basit olduğu için cüzlerin oluşumuna tâbi değildir. Varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur. O'nun zatı kendisi olması açısından etki ve edilgiye de kapalıdır. Zatından ayrık sıfatlara da sahip değildir. Vacip Varlık'ta illet ve malul ikilemi

³² Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 101.

³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, şerh. Nasruddin Tûsî, thk. Süleyman Dünya, c. 3. (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985), 27.

³⁴ Tabâtabâî, *Bidayetü'l-hikmet*, 114; Bk. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30; Bk. Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 105; Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 100.

³⁵ Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 100.

yer almaz. O, kendi zatı dahi olsa, bir şeyin malulü değildir.³⁶ Kısacası kısır döngüye giren “şeyin kendi varlığına sebep olması” ile Vacip Varlık’ın varlığının kendisinden olması arasında oldukça fark vardır.

B. Teselsülün Geçersizliğine Dair Burhanlar

1. Farabî’ye Ait Olduğu İddia Edilen Burhan

Sadrâ, bu burhanın Farabî’ye ait olduğunu iddia etmiştir.³⁷ Bu burhana “en sağlam ve en hızlı kavranan burhan” (الأخصر الأسد) denmesinin sebebi öncüllerinin az ve güçlü olmasıdır.³⁸ Tabâtabâî, burhanı şöyle ifade etmiştir:

“Sonlu olmayan, bilfiil terettüp ile ilerleyen silsilenin birimlerinden her biri bir birimdir ve daha öncesinde başkası var olmadan o var olamaz. Sonsuz birliklerin hepsine dair şu yargıda bulunulabilir: Bir şey ‘daha önce arkasında mevcut olarak bir şey var olmadıkça’, varlığa gelemez. Öyleyse bedihi akıl şuna hükmeder. Bu silsilede her nerede bir şey mevcut olursa ondan sonra da bir şey var olur.”³⁹

Sadrâ, Farabî’nin bu burhanını şöyle yorumlamıştır:

Birinci öncül: Sonu olmayan bilfiil tertip edilmiş olarak ilerleyen bir zincirin birimlerinden bir birim ancak kendisinden önceki halkanın var olmasıyla varlığa kavuşur.

İkinci öncül: Birimlerin hepsi üzerine sonlu olmama hükmü verilirse bu durumda zincirden herhangi bir unsurun varlığa ulaşması mümkün değildir.

Sonuç: Zincir mevcut olduğuna göre zincirin birimlerinin gerçeklik kazanması ancak zincirin gerisinde bir mevcudun var olması ile mümkündür. Şu halde bedihi akıl, zincirde bir şeyin kendiliğinden var olması durumunda ancak kendisinden sonraki ikinci halkanın var olabileceğine hükmeder.⁴⁰

Sebzevârî’nin (ö. 1289/1872) yorumu da şöyledir:

Birinci öncül: Akıl, bir zincirde her bir halkadan önce başka bir halkanın var olması gerektiğine bedihi olarak hükmeder.

İkinci öncül: Halkaların sonsuza kadar uzanması imkânsızdır.

Sonuç: Zincir var olduğuna göre zincirin başında ilk halkanın olması gerekir. Ayrıca bir mümkün şey hakkında verilecek hüküm, bütün mümkünler hakkında geçerlidir. Buna göre mümkünlerin varlıklarının

³⁶ Tabâtabâî, *Nihâyetü’l-hikmet*, c. 2, 213-229.

³⁷ Sadra, *el-Esfârü’l-erba’a*, c. 2, 172.

³⁸ Seyyid Kemal, *Şerhu Nihâyetü’l-hikmet, el-illet ve’l-ma’lûl*, 2 cilt, Ders notlarını kaleme alan: Şeyh Ali Hamudu el-İbâdî, c. 1 (Beyrut: Müessesetü’l-Hüda, 2013), 368.

³⁹ Tabâtabâî, *Nihâyetü’l-hikmet*, c. 2, 32.

⁴⁰ Sadra, *el-Esfârü’l-erba’a*, c. 2, 173.

sonsuz olması imkânsızdır.⁴¹ Yine Sebzevârî'ye göre mümkünler bir tercih edici vasıtasıyla varlığa kavuşurlar. Tercih edicinin tercihi olmazsa mümkünlerin imkân halinde kalmaları daha uygundur. Öyleyse mümkünün bütün yönlerden yokluktan kurtulup malul seviyesine çıkmasının sebebi Vacip Varlık'tır. Nihayetinde dış âlemde mümkün varlıklardan oluşan bir zincir varsa onu varlıkta tutan Vacip Varlık da olmalıdır.⁴²

Tabâtabâî'nin öğrencisi Misbah Yezdî, *Nihâyetü'l-Hikmet* kitabına yazdığı şerhte bu burhanın nedenlerin teselsülünü iptal eden tam bir burhan olduğunu dile getirir. O ise burhanı şöyle inşa eder:

Birinci öncül: Nedensellik bağlamında oluşan bir zincirde her bir halkanın varlığı kendisinden önceki halkanın var olması şartına bağlıdır.

İkinci öncül: Eğer bu şartın dışında kalarak başka bir şeye dayanmayan ilk halka olmazsa zincirin halkaları birbirine neden olacak şekilde mevcudiyet kazanamaz.

Sonuç: Zincir halkaları mevcudiyet bulduğuna göre zincirin ilk halkasının var olması gerekir. Ayrıca teselsülün imkânsız olması için her bir zincirde bulunması gereken üç şart, bu burhanda mevcuttur. Bu burhan, nedensellik prensibine göre dizilmiş zincirler hakkında geçerlidir. Öyleyse onun, zamanda bir araya gelme şartını gerektirmeyen hazırlayıcı illetler için de geçerli olduğu söylenemez.⁴³

Özetle neden ve sonuç halkalarından oluşun bir zincirin her bir halkasının varlığı kendisinden öncekine dayanır. Çünkü neden ve sonuç ilişkisi içerisinde tertip olunan bir zincirde önceki halka gerçekleşmeden sonraki halka gerçekleşemez. Yani sonraki halka önceki halkanın malulü olmaktadır. Bu durumda eğer zincir sonsuza kadar uzanırsa zincirin halkalarının varlık dairesine girmesi mümkün değildir. Örnek vermek gerekirse bir zindandaki mahkûmların dışarı çıkması, peşi sıralı olarak başka mahkûmların dışarı çıkma şartına bağlanırsa, hiçbir mahkûmun dışarı çıkması mümkün olmaz. Bu durumda içlerinden bir mahkûm bu şartın dışında tutulmadıkça diğer mahkûmların hapisten çıkışı mümkün olmayacaktır.⁴⁴

Tabâtabâî'nin modern yorumcularından Garaviyan'a göre bu burhanın dile getirdiği manaya tespîh örneğiyle işaret edilebilir. Nasıl ki tespîh taneleri ancak bir imame sayesinde diziyi oluşturabiliyorsa varlık âlemine ait

⁴¹ Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 456.

⁴² Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, Sebzevârî'nin esere yazdığı tâlik kısmı c. 2, 464.

⁴³ Muhammed Tâkî Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet* (Kum: Müessesetü fi tariki'l hakkı, 1984), 249; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 79-81.

⁴⁴ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c.1, 368.

fertlerin her birisi de kendisi nedenli olmayan ilk neden vasıtasıyla varlığa gelebilirler. Çünkü kendisi illetli olmayan bir nedende sona ermeyen bir zincirin varlık sahnesine çıkması mümkün değildir.⁴⁵

Bu burhanın incelenmesinden zincirin ilk halkasının sonsuzca geriye gitmesinin gereksizliği elde edilebilir. Buna rağmen İbn Sînâ, (ö. 429/1037) taraf ve ortada olma diye isimlendirilen Aristoteles'e (ö. m.ö. 322) ait delili kullanmayı tercih etmiştir. Ancak bu delil, daha çok mantıkî ve zihni bir temele sahiptir. İbn Sînâ, mevcutların sıra düzenli varoluşunu temin etmede mümkün-vacip varlık ayrımını nedenselliğin ispatında kullanmıştı. Ancak bunu doğrudan kısır döngü ve teselsüle uygulamadı. İleride görüleceği üzere Sadrâ ve Tabâtabâî bu uygulamayı yapmaya çalışmıştır.

2. İbn Sînâ'nın Geliştirdiği Burhan

Tabâtabâî, ikinci olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ'nın Metafizik*⁴⁶ kitabında aktardığı burhanı dile getirir. Bu burhanın sağlamlığı noktasında Sadrâ'ya katılır.⁴⁷ İlk olarak Aristoteles'in dile getirdiği Farabî'nin de naklettiği bu burhanı, İbn Sînâ genişletmiştir. Şöyle ki, nedensellik ilgisiyle birbirine bağlanmış olan bir varlık zinciri en az üç halkadan oluşur. Baştaki birinci halka ilk neden, ortada yer alan halka birinci halkaya nazaran malul iken üçüncü halkaya nazaran ikinci nedendir. Sonucu halka ise sadece maluldür.⁴⁸

Her ne kadar Farabî, bu burhanı kullanmış olsa da burhan İbn Sînâ'ya atfen meşhur olmuştur. Farabî burhanı şöyle aktarmıştır: Mümkün illetlerin sonsuz illetler olması caiz değildir. Çünkü her birisi ortada olma özelliğine sahiptir ki bir itibar ile malul diğer bir itibar ile illettir. Ortada olma özelliğine sahip olan her şeyin zaruri olarak bir tarafının olması gerekir.⁴⁹

Tabâtabâî teselsülü, nedenlerin sonsuza kadar sıra düzenli olarak uzanması olarak tanımladıktan sonra İbn Sînâ'nın burhanını şöyle özetler:

“Eğer bir malul, malulün illeti ve onun da illetinin illetinden oluşan bir birliği (müctemi) farz etsek bu üç unsurun kendisiyle özelleştiği üç hükme sahip olduğu görülür: Malul olan sadece malul olarak farz edilmiştir. Malulün illeti, kendisinden sonra gelen malulün illetiyken kendisinden önce gelen illetin ise malulü olur. İletinin illeti ise malul olmaksızın sadece illettir. Sadece illet olan; birliğin bir ucunda, sadece malul olan diğer ucundadır. İlet ve malul olma

⁴⁵ Muhsin Gareviyan, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 137.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 230-234.

⁴⁷ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115.

⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 994a 5-20.

⁴⁹ Farabî, *Zenûn*, 4-5.

niteliğini beraberce taşıyan ise ortadadır. Eğer birliğin dört ögeden oluştuğunu farz etsek iki uçta olanlar değişmemekle beraber orta olanların sayısı ikiye çıkmış olur. Sonsuza kadar birliğin ögeleri artsa fazlalaşanlar hep ortada yer alan öge hükmünde olur. Eğer iki ucu olmaksızın sonsuz bir birlik/zincir varsaysak bunun varlık bulması imkânsızdır.”⁵⁰

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* kitabında bu burhanı şöyle dile getirir:

Birinci öncül: Ardışık üzere neden ve nedenliler olarak sıralanmış olan her bir zincirde, nedenli olmayan bir neden bulunur.

İkinci öncül: Bu neden zincirin bir tarafındadır. Çünkü o, orta da olsa nedenli olurdu.

Sonuç: Her zincir, bizatihi zorunlu varlıkta son bulur.⁵¹

Tabâtabâî'ye göre bu burhan, malulün vücudundan ayrılması söz konusu olmayan tam veya eksik illetleri içeren sıra düzenli bütün zincirler için geçerlidir. Hazırlayıcı illetler buraya dâhil değildir.⁵² Teselsülün imkânsız olması için gerekli üç şart: zincirin her bir bireyinin bilfiil vücut sahibi olması, vücutta birleşmeleri ve aralarında terettüp olmasıdır. Bu şartları taşıyan illetler arasında gerçekleşen teselsülde malul bir illete, o başka bir illete o da başka bir illete dayanır ve bu böylece sıralı biçimde sonsuza kadar devam ederse; bu, muhaldir.⁵³

Tabâtabâî'nin, *Bidâyetü'l-Hikmet* kitabında, -daha sonra aktaracağımız üzere- kendisinin geliştirdiği burhan ile İbn Sînâ'nın geliştirdiği burhanı zikrettiği görülmektedir. Bu kitabın felsefe öğrencileri için başlangıç kitabı olarak yazıldığı düşünülürse; onun bu iki burhanı daha rahat anlaşılır burhanlar olarak kabul ettiği söylenebilir. Farabî'ye ait olan burhan bir açıdan daha güçlü ve sağlam olmakla birlikte öncüllerinin azlığı nedeniyle anlaşılması biraz zor gibidir.

Tabâtabâî'nin öğrencisi olan Yezdî, *Nihâyetü'l-hikmet* kitabına yazdığı tâlikatta bazı önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre İbn Sînâ'nın bu burhanı vücut kavramı üzerine değil de “orta ve yan” kavramları üzerine inşa olduğundan varlığın kendisinde değil de nedenlerin teselsülünde geçerli olabilir. Çünkü vücudun bir yanının olduğundan bahsedemeyiz. Buna göre bütün bir zincirin malul olduğu farz edilirse zincirin illetinin, zincirin bütünün gerisinde olması gerekir. Bu ise mümkün değildir. Ortada bulunan illetin sabit olması; malul olmasının sabit olması halinde maluliyet ile nitelenmesidir. Şu halde zincirin oluşumu bizzat değildir ve zincir maluliyet

⁵⁰ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115.

⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 460.

⁵² Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115; Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 358.

⁵³ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30-31.

ismi üzerine kurulur. Bu durumda burhan Farabî'nin burhanına döner. Bu yüzden Farabî'nin burhanı en kısa ve en doğru burhan olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴

Başka bir anlatımla eğer illetlerin dışındaki halkaların her birinin diğerini takibini; toplamın da başka bir toplamı takip etmesi gerektiğini doğru olarak kabul edersek cümlelerin sonsuz olması geçerli olur. Öyleyse bu burhan, zamanda gerçekleşen ve peşi sıra dizilen hadiselerde geçersiz olur. Çünkü her birisi diğerini öncelemiştir. Şu halde burhanda vücutta birleşme şartına götüren bir şey ve aynı zamanda orta ve taraf isimlerine dayanmayı gerektirecek bir şey de yoktur. Eğer bir şart üzerinde ısrar edilecekse zamanda birleşmek yeterlidir.⁵⁵ Buna göre bir başlangıcı olmayı ifade eden ve nedensellik prensibince dizilen şeyler hakkında bu burhan yeterli ve geçerli olmakla birlikte zamana dair olayların oluşturduğu zincirler ve "varlığın kendisi" hakkında bu burhan geçerli değildir.

Bilindiği üzere Tanrı'nın varlığını ispatta imkân delili yerine inayet ve ihtira delilini tesis etmeye çalışan İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*'de bu delili kullanmış varlıkların iki uç arasında dizilmiş orta elemanlardan ibaret olduğu noktasında kelimciler ile filozofların ortak kanaate sahip olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Bu kısmen doğrudur. Çünkü yukarıda da görüldüğü üzere genel olarak müteahhirin kelimciler İslam filozoflarının delillerini aynen kullanmaktan çekinmiştir.

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın, nedenlerin sonsuza kadar teselsülen devam etmeyeceğine dair kullandığı kanıtı zorunlu-mümkün ayırımına ve en sonunda nedenlerin bir zorunlu nedene muhtaç olduğuna dayandırması kelimcilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Zira kelimciler göre var olanın mümkün ve zorunluya ayrılması kendiliğinden bilinen bir şeydir. Buna göre her mümkünün bir faili olması gerekir ki bu fail Vâcibu'l-vücut'dur. Ona göre İbn Sînâ bu delili daha da genişletmek istemiş ve mümkünü "nedeni olan bir şey" olarak açıklamıştır.⁵⁷

Bu eleştiriyi anlamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü imkân ve vücut ayırımı önemli ve işe yarar bir ayırımdır. Aydın'a göre, "mümkün varlıkların sonsuza değin uzayıp giden sebepler zincirine dayanıp dayanmaması, İbn Sînâ felsefesinde ikinci derecede önem arz eden bir konudur; çünkü o, mümkün varlık kavramının tahlilinden çıkan tâli bir prensiptir. Başka bir deyişle, sebepler düzeninde ne kadar geriye gidersek gidelim -hatta onların sonsuza değin uzayıp gittiğini farz edelim- durum

⁵⁴ Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248-249.

⁵⁵ Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 249.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 95.

⁵⁷ Fadıl Ayğın, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 116.

değişmez; çünkü bununla mümkün varlık olma keyfiyeti ortadan kalkmış olmaz.”⁵⁸

İşte bu yüzden Tûsî, konuyu incelerken imkân ve vücup kavramlarına tekrar dönüş yapmıştır. Hâlbuki İbn Sînâ farklı ve mantukî bir delil getirmeye çalışmıştı. Mutahharî'ye göre teselsülün iptaline dair geliştirilen burhanların en üstünü Nasîruddin Tûsî'ye aittir. Mutahharî, Tabâtabâî'nin, *Usul-i Felsefe ve'l-Menhacî Vâkîî* kitabına yazdığı şerhte bu burhana işaret edildiğini dile getirmiştir. Ona göre, mevcut varlıkların oluşturduğu nizam nedensellik ve zorunluluk temelinde gerçeklik kazanır. Her malul, illeti sayesinde zorunluluk elde eder. Acaba bu zorunluluk, sonsuz sebep ve sonuçlar zinciri vasıtasıyla mı kazanılır? Yoksa bu zorunluluk; varlığı kendisinden gelen, zatî yetkinliğe sahip, sonsuz güç sahibi, mevcudatın esas ve bütün zorunlulukların membaı bir varlıktan mı kazanılır? Tabi ki ikinci soru geçerlidir ve cevabı, evettir. Varlığa gelmesi kast edilen bir malul, varlığını Vâcibü'l-vücut'a borçludur. Vâcibü'l-vücut, mümkünün yokluğa kaymasına sebep olabilecek bütün ihtimalleri ondan uzaklaştırır.⁵⁹ Bu burhanla ilgili olarak Tabâtabâî şöyle demektedir:

“Varlığı zorunluk kazanmış her malul, başkasından dolayı zorunlu olup zorunluluğu illetinin zorunluluğunda sona erer. Eğer biz bu zorunlulukların belirli bir noktada durmaksızın yukarı doğru ilerlediğini farz edersek malul-ü evvelin zorunluluğunu ifade eden ilk zorunluluğu elde edemeyiz. Şu halde başkasından dolayı elde edilen bütün zorunluluklar bizzat zorunlu olanda sona erer. Bu da mümkünün varlığının Vâcibü'l-vücut'da sona erdiği anlamına gelir. İkinci olarak malulün varlığının kendisine dayandığı nedenler zinciri malul olmayan bir nedende sona erer. Öyleyse illetler silsilesinin sonlu olması gerekir.”⁶⁰

Bu pasajdan çıkan sonuca göre Tûsî, Zorunlu Varlığı bütün zorunlulukların menşei olarak değerlendirmektedir. Demirkol'un da ifade ettiği gibi eğer böyle kabul edilmezse bu bizi kısır döngü ve teselsüle götürür. Şu halde ikisinin imkânsızlığı zorunlu varlığın kabulüyle ancak sağlanabilir.⁶¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tabâtabâî, mümkün varlıkların zincir vasıtasıyla dolaylı olarak, varlıkları itibariyle ise doğrudan Zorunlu Varlık'a bağlandığı düşüncesindedir. Zorunlu Varlık'tan uzaklaşmanın sebebi varlığın gücünün zayıflaması dolayısıyla ortaya çıkan yanlısamalar ve insan benliğinde oluşan sahte bağımsızlık hissidir. Hâlbuki bu, gerçek bir

⁵⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 52.

⁵⁹ Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2, 176-178.

⁶⁰ Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2, 167-169.

⁶¹ Murat Demirkol, “Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığının Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, *Kelam Araştırmaları*, 9/2 (2011), 94.

bağımsızlık değildir. Tabâtabâî'nin aşağıdaki burhanı bu gerçeği ortaya koymaktadır.

3. Tabâtabâî'nin Geliştirdiği Burhan

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhana geçmeden önce imkânsız bir teselsülün taşınması gereken nitelikleri hatırlatmak gerekir. Ancak öncelikle o, İslam filozoflarının dile getirdiği şartları taşımak kaydıyla, dış gerçeklik alanında teselsülün imkânsız olması gibi mahiyetin cüzlerinde de teselsülü varsaymanın imkânsız olduğunu düşünür. Yani ona göre cinsin cinsi, onun da cinsi diye veya faslın faslı, onun da faslı diye sonsuza kadar giden bir zincir tasarlamak muhaldir. Çünkü cins ve fasıl şartsız olarak madde ve suretten alınmıştır. Eğer bir mahiyetin sonsuz cüzlerden oluştuğunu farz edilseydi onu akletmek mümkün olmazdı.⁶²

Tabâtabâî'ye göre teselsülün imkânsız olması için zincirin halkalarının bilfiil mevcut olmaları, vücutta toplanmış olmaları ve birbirleri üzerine terettüp etmiş olmaları gerekir. Şayet zincirin bazı parçaları, sayılarda olduğu gibi, bilkuvve olursa teselsül mümkündür. Bunun için sayıların sonsuza kadar uzamı varsayılır bir şeydir. Eğer zincir bilfiil mevcut olur bununla birlikte zamana bağlı olaylarda olduğu gibi bazısı mevcut olunca diğer bazısı vücutta varlığını koruyamazsa bu şeylerin sonsuzca varoluşundan bahsedilebilir. Aynı şekilde şayet zincirin öğeleri bilfiil ve vücutta birleşmiş olarak mevcut olur da aralarında nedenselliğe dayanan bir tertip oluşturamazlarsa “aralarında nedensellik bağı bulunmayan sonsuz sayılar” gibi olurlar. Bu şart, yatay düzlemde zamana bağlı olarak gerçekleşen olayları konu dışına iter. Örneğin gece ve gündüzün biteviye birbirini takip etmesi caizdir. Bu durumda önceki şeyler sonraki şeylerin nedenleri değil hazırlayıcıları ve vücutlarına dâhil olan unsurlardır.⁶³

Bir şey bilfiil mevcut olması yönünden sonsuza kadar bölünemezken zihni ve sayısal gerçekliği yönünden bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir. İşte Zenon paradoksu bir şeyin bilfiil gerçekliği ile zihinsel anlamda bilkuvve sonsuzca bölünebilirliğinin birbirine karıştırılmasından doğmuştur. Öte taraftan dış dünyadaki gerçekliği yönünden bir element iki ayrı mevcutta aynı anda bir araya gelemez. Ve yine elementler madenlerin, bitkilerin ve hayvanların oluşum nedenidir. Bir element bir bedenden çözülür sonra başka bir bedende varoluşa geçer ve bu böylece devam edip gider. Şu halde unsurların teselsül etmesi caizdir.⁶⁴

Kısacası gerçekleşmesi imkânsız olan silsilenin üç niteliğe sahip

⁶² Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35.

⁶³ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35; Bk. Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 351-352; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 79.

⁶⁴ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 386.

olması gerekir: 1. bilfiil mevcut olma, 2. vücutta birleşme ve 3. nedensellik bağı ile birbirine bağlanmadır. Bir silsilede teselsülün imkânsız olabilmesi için gerekli olan bu üç şarta müteahhirîn kelimciler itibar etmemektedir.⁶⁵

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhan şöyledir: Malulün vücudu illetine nispetle bağıl (râbit) bir vücut olup illeti olmaksızın kendi başına var olamaz. İlet ise bağımsız bir varlığa sahip olup malulü kaim kılıcıdır. Eğer illet üçüncü unsur olan başka bir illetin malulü olursa üstünde olan unsura nispetle bağımsızlığını kaybeder. Eğer zincir böylece devam edip kendi başına var olan bağımsız bir nedende sona ermezse oluşan zincir bağımlı bir varoluş seviyesine mahkûm olur. Yani illet ve malullerden oluşan bir zincir; kendisi malul olmayan bir illette sona ermez ve varlığı bağımsız olup zinciri kaim kılacak bir nedene dayanmazsa varlık sahasına çıkması muhaldir.⁶⁶

Bu burhan şöyle bir kıyas formuna sokulabilir:

Birinci önerme: İlet, tam fail olarak şeylere mahiyetlerini değil varlıklarını bahşeder.

İkinci önerme: İletin bağımsız hüviyeti aynı zamanda malulün “bağlantı ve ilişmenin kendisi olan özünü” kaim kılar.

Sonuç: Varoluş illet ve maluller zinciri biçimde gerçekleştiğine göre illet ve malullerin oluşturduğu zincirin, başka bir illetin malulü olmayan bağımsız bir illette sona ermesi gerekir. Aksi durumda zincir bağıl konumu nedeniyle gerçeklik kazanamaz.⁶⁷

Diğer bir tahlile göre illet ve malullerden oluşan zincir halkalarını oluşturan mevcutlar bir olan varlığın ortaya çıkarken sergilediği durum, hal ve davranış biçimleridir. Farklılaşmanın sebebi halkaların taşıdığı güç ve zafiyet oranlarındaki farklılıktır.⁶⁸

Tabâtabâî'nin bu burhanın aslında İbn Sînâ'nın burhanına dayandığı söylenebilir. Şöyle ki, İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* kitabında “birimlerden oluşan bir grubun hem birimleri hem de grubun bütünü yönünden nedene ihtiyaç duyacağını” bildirir. Her ne kadar bu burhanı, taraf burhanına bağlasa da “imkânın zati olarak muhtaçlık halinden kurtulamayacağı” düşüncesi İbn Sînâ'nın belirginleştirdiği bir düşünüş biçimidir.⁶⁹

Yezdî'ye göre bu burhanın özü şudur: Vücudun asaleti ilkesi ve mevcudiyet kazanmış her malulün illetine nispetle mevcut olduğu ilkesi gereğince her malulün mevcudiyeti varlık bahşeden illetine ilgi ve bağının aynıdır. Dolayısıyla malulün, bağımsızlığın herhangi bir türüne sahip olduğu

⁶⁵ Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248.

⁶⁶ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 31.

⁶⁷ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 352.

⁶⁸ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 353.

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 458.

söylenemez. Eğer zincirin başında tam bağımsız ve varlığı kendisinden bir illetin olmadığını farz etsek zincirin bütün üyeleri bağımlı bir var oluşa sahip olur. Bedihi olarak bilindiği üzere bağımlı bir varoluşa sahip olan, bağımsız bir varoluşa sahip olana dayanmak zorundadır. Öyleyse bütün bir zincir o bağımsız varlığın bir gölgesi olarak var olur.⁷⁰

Malulün vücudunun bağıl olması dolayısıyla illetin kendi başına mevcut olması gerektiğini dile getiren bu burhan, varlık bahşeden fail illetle ilgilidir.⁷¹ Farabî'nin burhanı ile bu burhan arasındaki fark, birincisinde illetler beraberlerinde malullerini taşıyan hakiki illetler iken ikincisinde ise illet, tam illet olup aynı zamanda vücut bahşeden illettir.⁷²

İnsan aklı açık bir biçimde görelî ve bağımlı olan arazi bir şeyin bizzat var olanda sona ermesi gerektiğine hükmeder.⁷³ Varlığı bizzat kendinden olan bir şey var olmadan, ona bağılı arazi bir şeyin var olması muhaldir. Bu önerme ilksel/bedihî önermelerdendir ve ispat edilmesine gerek olmayıp tasavvur edilmesi yeterlidir. Yani bilaraz ile bizzat kelimelerinin tasavvuru, doğru yargıda bulunmak için yeterlidir. Bunun gibi, "varlığı kendisinden kaynaklanan bizzat bir nedende" sona ermeyen arazi nedenler silsilesinin varlığını farz etmek muhaldir.⁷⁴

Tûsî'nin burhanı dâhil diğer üç burhan, nihayetinde varlığın vacip-mümkün ayrımına tâbi tutulmasına dayanmaktadır. Tabâtabâî'nin burhanında öne çıkan şey mümkün varlıkların temel özellikleri olan zâtî yoksunluktur. Bu kavrama göre bütün mümkün varlıklar zâtî fakirlikleri üzere her an ve durumda Vacip Varlık'a muhtaçtırlar. Yani bir mümkün varlık, varoluş kazandıktan sonra artık illetine bigâne kalamamaktadır. Şu halde mevcutların bireysel anlamda kendileri ve toplu anlamda oluşturdukları zincirleri de kaim kılan, Vacip Varlık'tır. Bu kabullenişin, mevcut varlıkları sanki varlıkları kendilerinden kaynaklanırcasına diğer mevcutlardan koparıp sonra hareket gibi değişik vasıtalarla birbirine bağlamaya çalışan kabullenışten daha ikna edici olduğu söylenebilir. Bu kabulleniş eksik ve hazırlayıcı illetlere de uygulanabilir.

D. Burhanların Geçerlik Sahası

Tabâtabâî'ye göre, Mir Damad'ın (ö. 1041/1631) "varlığın iniş

⁷⁰ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 369; Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 250; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 80.

⁷¹ Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248.

⁷² Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 80.

⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 460.

⁷⁴ Muzaffer, *el-Felsefetü'l-islâmiye*, 70.

yayında⁷⁵ teselsülün geçerli olması fikri, doğru değildir. Şöyle ki Mir Damad'a göre, teselsülün imkânsız oluşuna dair ikame edilen burhanların hepsindeki imkânsızlık hükmünün ölçütü şudur: Nedenselliğe dayanan tertipli unsurlar bilfiil varlık paydasında dikey boyutta dizilerek sonsuza kadar birlik oluşturamazlar. Bu durumda çıkış yayında illetlerin sonsuz dizilişleri imkânsız olur. Çünkü iniş yayının aşağılarında mesela maddi veya yarı maddi varlık koşullarında var olan bir öge, soyut varlık koşullarında var olamamaktadır. Bunun aksine bir illete dayanmak üzere aşağı doğru gerçeklik kazanan malullerin sonsuza kadar gerçekleşmesi ise imkânsız değildir. Bu iki durum arasındaki fark şudur: İletler malulün vücudunda bir mertebede birleşir ve onu kuşatır. İletlerin malullerine karşı taşıdığı önceliği maluller illetlerine karşı taşımamaktadır. Şu halde bir malul, illetin iştigal ettiği her varlık seviyesinde mevcut olamazken illet ise malulün iştigal ettiği her varlık mertebesinde bulunmaktadır. Yukarı doğru uzanan bir zincirde illetlerin vücudu, malullerinin mertebesinde birleşmeyi gerektirir. İniş geçmiş bir zincirde ise durum bunun aksinedir. Çünkü bu yayda maluller, zincirin kendisinden başladığı ilk illet mertebesinde birleşmezler.⁷⁶

Tabâtabâî'ye göre yukarıda Farabî ve İbn Sînâ'dan nakledilen her iki burhan da tam illetlerden oluşan silsilenin iniş ve çıkış yayları için geçerlidir. Bunun anlamı tam illetin varlığına dayanan varoluşlarda illet ve malul zincirlerinin her ikisinin teselsül etmesi söz konusu değildir. Çünkü tam illet işin içine girmektedir. Tam illetin teselsüle tâbi olması düşünülemez. Tam illet bir tanedir. Eksik illetler ise maddenin feyzi kabul edebilmesi için işlev görev hazırlayıcı illetlerdir.⁷⁷

Eksik illetlere gelince bu iki burhan sadece çıkış yayı için geçerlidir. Çünkü eksik illet, malulün vücudu tahakkuk edince var olmak zorundadır. Bu durum çıkış üzere olan zincirlerin tersinedir. Çünkü eksik illetin varlığı malulün vücudunu zorunlu kılmaz. Mir Damad'ın imkânsızlığın ölçüsünü iniş değil de çıkış yayındaki bir zincirin cüzlerinden bir cüzde sonsuz olanın bir araya gelmesi olarak değerlendirmesi bu açıdan memnudur.⁷⁸ Tabâtabâî'ye göre illetlerin teselsülünün imkânsızlığına dair önceki burhanlar; tam illet ve fail, gaye, suret ve madde gibi eksik illetler için geçerlidir. İmkânsızlığın nedeni vücuda dayanmanın sonsuza kadar geri götürülemeyeceğidir.⁷⁹

⁷⁵ Varlığın iniş yayından" maksat varlığın sudûru gerçekleşirken dikey boylamda mevcudâtın sıralanmasıyla oluşturduğu yarım dairedir. Dairenin diğer yarısı çıkış yayını oluşturur ve böylece varoluş dairesi tamamlanmış olur. Bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 262-264

⁷⁶ Mir Dâmad, *Kabasât*, 377-379 vd.; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 33.

⁷⁷ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 34.

⁷⁸ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 34. (Kitabı dipnotlandırın Rağîfî'nin iki numaralı dipnotu)

⁷⁹ Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35.

Haydarî'ye göre Tabâtabâî'nin teselsül tanımında silsilenin çıkış veya iniş bandında gerçekleşiyor olması, birdir.⁸⁰ Ona göre, Mir Damad'ın nazarında iniş yayında teselsülün geçerli olmasının sebebi şudur: İlet, malulün tahakkuk ettiği her mertebede tahakkuk eder. Aksi durumda malul illetinden bağımsız olarak mevcut oluyor, demektir ki bu, muhaldir. Malul ise illete ait her varlık mertebesinde onunla birleşemez. Çünkü malul illete ait varlığın üst seviyelerinde⁸¹ tahakkuk imkânına sahip değildir. Malul olsa olsa vücut yönünden illete bağımlı ve varlığı zayıf olandır. Yani illet var olunca malulün varlığı zorunlu değildir ancak malul var olunca illetin varlığı zorunludur. Başka bir tabirle rütbede birleşmek vücutta birleşmeyi gerektirirken vücutta birleşmek rütbede birleşmeyi gerektirmez.⁸² Yani iki askerin asker olmaları aynı rütbede olmaları gerektirmezken aynı rütbede olan iki kişinin asker olmaklıkta birleşmeleri gereklidir. Yukarıdaki itirazdan anlaşılacağı üzere bu durum eksik illetler için geçerlidir. Tam illetin devreye girdiği her düzlemde teselsül muhaldir.

Sonuç

Son dönem kelamcılarının genişçe ele aldığı ve İslam filozoflarının ise oldukça önem verdiği konularından birisi illet ve malul konusudur. Tabâtabâî'nin bu konunun iki önemli meselesi olan kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı meselesini Farabî, İbn Sînâ ve Sadrâ çizgisinde ele aldığı görülmekle birlikte Râzi, Taftazânî ve Cürçânî gibi kelamcılarının eserlerinden de faydalandığı görülmektedir. Buna rağmen o, kelamcılarının delillerini itibara şayan görmemiştir. Tabâtabâî'nin öğrencilerinden yapılan aktarımlar onun görüşlerinin öğrencileri tarafından geliştirildiğini göstermektedir. Çünkü öğrencilerin aktardığı yorumlara kendisinin eserlerinde rastlayamıyoruz. Acaba öğrencileri bu görüşleri hocalarından sözlü olarak mı almıştır, bilmiyoruz ama özellikle Mutahharî, Yezdî ve Haydarî'nin bu noktada başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Tabâtabâî'nin ele aldığı burhanlardan kısaca şu sonuçlar elde edilebilir: Farabî'nin burhanı, zincirin öğelerinin bir ilk nedene dayanmadan varlık bulamayacağı ilkesine dayanır. "Birden bir çıkar" ilkesinin farklı bir yorumu denebilecek bu burhanda esas olan ilk maluldür. İlk malulün varlığı ilk nedenin varlığına bir delildir. Şu halde her halka, kendisinden önceki halkanın varlığı olmadan gerçeklik kazanamaz. Varoluş apaçık bir gerçeklik ve mevcutların oluşturduğu zincir var olduğuna göre, İlk Neden'in varlığı zorunlu demektir. "Birden bir çıkar" ilkesi Zorunlu Varlık'ın basitliği, tekliği ve bütün varlığın kendisi olduğu yönünde yorumlanabilir. Yani "Bir"

⁸⁰ Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet* c.1, 349.

⁸¹ Varlığın teşkiki niteliğine işaret edilmiştir.

⁸² Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 375-375.

nedensellik bağı ile dizilmiş bir zincirindeki bütün öğelerin varoluşunun nedenidir.

İbn Sînâ'ya ait burhan ise şöyle yorumlanabilir: Nedensellik bağı içerisinde dizilen, varlıkta birleşen ve bilfiil gerçeklik vasfı kazanan bütün zincirlerin; iki uca/tarafa sahip olmaksızın varlığa çıkmaları mümkün değildir. Öyleyse bilfiil varlık kazanan her zincirin; ilk halkası kendisi malul/nedenli olmayan ilk neden, ortadaki halkalar hem neden hem de malul ve son halka ise sadece maluldür. Tûsî'nin dile getirdiği burhanın özünü ise, varlık yönünden zincirin bütün halkalarının Vacip Varlık'a ait olduğu düşüncesi oluşturmaktadır.

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhan bir anlamda mümkün-vacip varlık ayrımının gelişmiş haliyken başka bir anlamda da Farabî'nin burhanını içine alır. Bu açıdan nedensellik bağı içerisinde ilerleyen bir zincirde bağıl olmayan ilk halkanın düşmesi durumunda bütün zincir dağılıp gider. Çünkü bütün zincir, varlık ipine dizilmiştir. Esasında bu ipe dizilen ve malul adını alan şeyler mümkün, bağıl ve görece koşullardır.

Tabâtabâî'nin ontolojik anlamda teselsülün imkânsızlığına dair temel dayanak noktası zorunlu varlık fikridir. Çünkü olabilir ve göreceli olanın varlığı ancak onunla gerçeklik kazanabilir. Mümkün varlıklar zati imkân ve fakirlikleri içerisinde her daim zorunlu varlığa dayanmak durumdadırlar. Şu halde mümkün varlıklardan müteşekkil bir zinciri kaim kılan şey Zorunlu Varlık'tır. Bir açıdan O, zincirin kendisinde sona erdiği ilk illet iken başka bir açıdan ise zincirin her bir birimini ayakta tutan tam illettir.



KAYNAKÇA

- ARISTOTELES. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- AYDIN, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- AYÇAN, Fadıl. "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye". *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 111-131.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- DEMİR, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 117-142.
- DEMİR, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 536-538. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- DEMİRKOL, Murat. "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığının Zincirlemenin

- İptali Yoluyla İspatlama". *Kelam Araştırmaları*, 9/2 (2011): 92-129.
- FARABÎ. Zenûn. (Resâilü Ebî Nasr'il Farabî içinde) Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Maârifî'l Osmanîyyeti, 1345.
- GAREVİYAN, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- HAYDARÎ, Seyyid Kemal. *Şerhu nihâyetü'l-hikme, el-illet ve'l-ma'lûl*. Ders notlarını kaleme alan: Şeyh Ali Hamudu el-İbâdî. 2 cilt Beyrut: Müessesetü'l-Hüda, 2013.
- İbn MANZÛR. *Lisânu'l-Arap*. c. 4. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1994.
- İbn SÎNÂ. el-İşârât ve't-tenbîhât. Şerh. Nasruddin Tûsî. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985.
- İbn SÎNÂ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. c. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn RÛŞD, *Faslu'l-makâl; el-Kesf an mihnâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn RÛŞD. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı(Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- MERTOĞLU, Mehmet Suat. "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 306-308. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- MİR DAMAD. *Kitâbü'l-kabasât*. Ed. M. Mohaghegh, Thk. T. Izutsu ve A. Mûsavî Behbahânî ve I. Dibajî. Tahran: Tahran University Publications, 1988.
- MOLLA SADRÂ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. Thk. Maksud Muhammedî. ed. Muhammed Hamaneî. 9 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- MUZAFFER, Muhammed Rıza. *el-Felsefetü'l-islâmiye*. Beyrut: Dâru's-Safvet, 1993.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikmet*. thk ve tlk. Şeyh Abbas Ali. Kum: Müessesetün Neşri'l İslami, 1435.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikmet*. 2 cilt. Talik, Şeyh Abbas Ali, c. 2 Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*. Takdim ve talik: Murtaza Mutahharî; Arapçaya çev. Ammar Ebû Rağîfî. Cilt 2. Kum: el-Müessesetü'l-irakiyyetü li'n-neşri ve't-tevzi, 2012.

- TAFTAZÂNÎ. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhü'l Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- TOPALOĞLU, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1992.
- YEZDÎ, Muhammed Tâkî Misbah. *Ta'likatün ale nihâyetü'l-hikmeti*. Kum: Müessesetü fi tariki'l hakkı, 1984.
- YEZDÎ, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menhecü'l Cedîd fi Ta'limi'l Felsefeti*. çev. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. 2. Cilt. Beyrut: Dârü't Teârifi li'l Matbûât, 2008/1428.
- YİĞİT, Fevzi. *Hikmet ve İlet (Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.



MUHAMMAD HUSAYN TABATABAI'S DEMONSTRATIONS FOR INVALIDATING THE IDEA OF VICIOUS CIRCLE AND INFINITE REGRESS

© Fevzi YİĞİT^a

Extended Abstract

One of the most important issues of philosophy is the problem of vicious cycle and infinite regress. As far as I could have found there are two studies, however, in these two studies, the issue is approached more in terms of the science of *Kalam*. The problem of vicious circle and infinite regress is a part of the issue of causality. Because of the importance of the subject in the books written after al-Rāzī, the problem has been examined in independent chapters. Molla Sadrā, in his *Asfār*, examines the problem in detail by giving a large place to the demonstrations (*burhān*) used by the *mutakallimūn* (theologians).

The aim of the article is to draw attention to Tabatabaī and the issue of causality. *Mutakallimūn* have developed many demonstrations against the possibility of infinite regress. Among them is the *burhan al-tatbiq* that infinite both sides of a line and only one infinite side of a line are not equal to one another when the both lines are matched. These two directions are applied to each other in the direction of descending and ascending. Thus, the impossibility of the infinite direction is evident. As for the *burhan al-tazayuf*, it is based on the fact that the concepts of cause and effect are relative. If the causes and effects extend forever, they cannot end up in a first cause. If there is no existence of the first and last cause, the relative existence of the individuals as causes and effects in between cannot be realized. Another demonstration is that of *burhan al-haysiyah*. The fundamental thought of this demonstration is that the cause is prior to the effect. If one chain is that of causes and the other is that of effects and both are assumed to be two

^a Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University Theology Faculty, fevziyigit58m@hotmail.com

identical chains and then the both chains are considered in terms of their causes and effects, the first link of the chain of causes should be plus.

The leading thinkers of Sufi metaphysics were not interested in this issue as the concept of *wahdat al-wujud* is greying the distinction between *illah* and *ma'lul* and argues that there is no fundamental aspect other than the relative structure of multiplicity. Accordingly, the chain formed by the contingent ones would fall from a whole view that appears as the interconnection of discrete chain of elements to the level of the one's substantial and accidental appearances. In this case, there is no need to go backwards in order to form the chain of existent and reach the first cause, since the cause of eternity within the eternity and the cause of the all existent now and in all times is the existent itself.

According to the definition of vicious circle adopted by Tabataba'i – understood as taken from Jurjani – that the existent of a thing depends on the existent of the thing itself. The vicious circle requires the existence of the thing to be based on itself and prioritize itself with its existence, since the existent of the cause is necessarily prior to the effect. The impossibility of vicious circle is close to the *badihi* (explicit) knowledge, since the vicious circle requires that the thing to exist before it exists. The impossibility of such a concept is obvious.

Tabataba'i, in his important philosophical books, investigates the issue under independent headings. In his *Usûl al-falsafah wa al-manhaj al-wâqiyya*, he refers to the demonstration adopted by Tûsî. He narrates the demonstration, called as “the shortest and the strongest demonstration”, adopted by al-Farabi and the bilateral demonstration build by Aristotle and developed by Ibn Sina. Besides, he develops a new demonstration, which was developed by Sadrâ, based on the principles of *al-Hikma al-Muta'aliya* (The Transcendental Wisdom).

The results obtained from these demonstrations briefly are as follow: al-Farabi's demonstration is based on the principle that the elements of the chain will not be able to come into existence without ground on a first cause. It is the first caused that is the basis of this demonstration which can also be called as a different interpretation of the principle of “from one comes out only one”. The existent of the first caused is the evidence for the existent of the first cause. Therefore, not every link can come into existence without the presence of a previous link. Consequently, since the chain is present, the existent of the first cause is necessary. Otherwise, it would be impossible for something to come into existence. The demonstration adopted by Ibn Sînâ's can be interpreted as follows: It is not possible for all the chains that are lined up within the causal link and united in the existence and acquire the quality of reality in actuality to come into existence without having two sides.

Tabatabaî has developed the following demonstration: The existent of the caused one is connected to its cause and cannot exist on its own without the existent of its cause. The first cause has an independent existent and cause the effect to come into existence. If the cause is the caused of another third element, it loses its independence in proportion to the element above itself. If the chain continues so that it does not end in an independent cause on its own, it will be condemned to a level of a dependent existent. In other words, if a chain composed of causes and effects does not end in uncaused cause, it would not be possible for such a chain to come into existence, since it does not depend on independent cause.

This demonstration is, in one sense, a developed version of the distinction between necessary and contingent existents, while in another sense it includes al-Farabi's demonstration. In this respect, if the first link in a chain that is within the causal link is dropped, such a chain would be scattered, since the whole chain clings to the rope of the first cause.

Keywords: Islamic Philosophy, Tabatabaî, Causality, Vicious Cycle, Infinite Regress.

