T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

MES'ÛDÎ'DE VARLIK VE İLLETLERİ ELEŞTİRİSİ (KİTÂBU'L-MEBÂHİS VE'Ş-ŞUKÛK ÖRNEĞİ)

Zeynep ANDİÇ
18937008

Danışman
Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2020

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

MES'ÛDÎ'DE VARLIK VE İLLETLERİ ELEŞTİRİSİ (KİTÂBU'L-MEBÂHİS VE'Ş-ŞUKÛK ÖRNEĞİ)

Zeynep ANDİÇ
18937008

Danışman
Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2020

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Mes'ûdî'de Varlık ve İlletleri Eleştirisi (Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk Örneği)" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

..../..../.....

Zeynep ANDİÇ

ÖNSÖZ

Varlık ve illetleri meselesi metafizikteki önemi bakımından İbn Sînâ felsefesi için önemli bir yer teşkil ettiği gibi *İşârât* şarihlerinin de dikkatini celbetmiştir. Söz konusu şarihlerin erken dönem isimlerinden biri Şerefuddin Mes'ûdî'dir. Çalışmamız yaşadığı dönemde kelam ve felsefeye hakimiyetiyle tanınan Mes'ûdî'nin İşârât şerhi niteliği taşıyan *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* eserinin varlık ve illetleri ile ilgili tartışmalı meselelerini incelemeyi gaye edinir. Ancak Mes'ûdî üzerine yapılmış ilk Türkçe tez olma özelliğine sahip olması nedeniyle bu gayeye ulaşma noktasında bazı meşâkkatlerle karşılaşılmıştır. Tabakât kitaplarında Mes'ûdî'nin hayatı hakkında bilgi bulunmaması, ilmi kişiliği hakkında çağdaşlarının sunduğu bilgilerin muhtelif olması ve kaynak yetersizliğinin mevcûdiyeti söz konusu meşâkkatlerin başında yer alır. Bunlara ek olarak Mes'ûdî'nin muhtasar ve muğlak üslûbu onun düşüncesinin anlaşılması hususunda karşılaştığımız ikinci güçlük olmuştur. Bu güçlükleri aşmak amacıyla şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma eser olarak bulunan üç nüshasından istifade edilmekle birlikte Ayman Shihadeh'in *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* tahkiki ve müellifine dair çalışması birincil kaynak olarak referans alınmıştır.

Söz konusu güçlüklerin aşılması hususunda yardımcı olan, fikirleri ve yapıcı eleştirileriyle tezin olgunlaşıp geliştirilmesine katkı sunan ve üzerimdeki emeği lisans dönemime kadar uzanan danışman hocam Doç. Dr. Necmi DERİN'e teşekkürü borç bilirim.

Zeynep ANDİÇ

Diyarbakır 2020

ÖZET

Çalışma, metafiziğin konusu olarak varlık ve meselesi olarak illetleri bağlamında ortaya çıkan *varlık ve illetleri* problemini Şerefuddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî açısından incelemeyi hedefler. Bununla Mes'ûdî'nin *İşârât ve't-Tenbîhât* şerhi niteliği taşıyan kitabı *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* referans alınarak kendisine özgü ve iddialı nitelik taşıyan eleştirel yönü araştırılmıştır. Araştırmanın hedefine uygun olarak *Şukûk*'un, *İşârât*'ın dördüncü namatına denk gelen meseleleri incelenmiştir. Bu konu üzerine şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmadığından dolayı yaşadığı dönemde mütekellim ve filozof olarak bilinen Mes'ûdî'nin bu konuda bir kısım eleştirilerinin günyüzüne çıkarılması sağlanmıştır.

Anahtar Sözcükler

Mes'ûdî, Şukûk, Varlık, İllet, Malûl, Zorlamalı İllet, Bekâ, Küll

ABSTRACT

This thesis aims to research the problem of existence as the subject of metaphysics and its cause acoording to Sharaf al-Dīn Muhammed b. Mas'ūdī al-Mas'ūdī. With this its distinctive and arty criticial aspect were researcheol by taking reference to the Mas'ūdī's book *Kitāb al-Mabāhith wa-l-Shukūk* that has commentary qualification of *Ishārāt wal-Tanbīhāt.* As the correspond to the subject of the research, it's investigated on the points equal to the fourth method of *Suhukūk* (Doubts), *Ishārāt*. Since there is not any research about this topic, ot is aim to come Mas'ūdī's some critics to light who was known as a theologian and philolsopher in the period he lived.

Keywords

Mas'ūdī, Shukūk, Existence, Causes, Effect, Enforcement Causes, Eternity, Totality

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **II**
ABSTRACT ..... **III**
İÇİNDEKİLER ..... **IV**
TABLO LİSTESİ ..... **VI**
KISALTMALAR ..... **VII**
GİRİŞ **1**
1. ÇALIŞMANIN KONUSU **3**
2. ÇALIŞMANIN SINIRLARI **10**
3. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI **12**
4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ **12**

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE BEKÂ

1.1. VARLIK **14**
1.1.1. Gayr-ı Mahsûs Varlığın Temellendirilememesi 16
1.2.VARLIĞIN AŞAMALARI VE İLLET **19**
1.2.1. İmkân - Hudûs – Bekâ 20
1.2.2. Zorlamalı (Kasrî)–Tabiî İllet 29
1.2.2.1. Şüphe: Maddenin Sûretten Yoksun Kalması İmkânsızdır 33
1.2.2.2. Mantık Istılahları Çerçevesinde Çözüm Önerisi 35
1.3. PROBLEM VE ÖNEMİ **38**

İKİNCİ BÖLÜM

İLLİYET

2.1. İLLİYETE YÖNELİK ELEŞTİRİLER **40**
2.2. İLLETLERİN SONLU OLUŞUNUN İSPATI VE ŞÜPHELER **48**
2.2.1. Birinci Öncülün İzahı: Bütün, Malûldür 51

2.2.2. İkinci Öncül ve Şüpheler 57
2.2.2.1. Birinci Şüphe: Bütün, Sonludur 57
2.2.2.2. İkinci Şüphe: Feleklerin Başlangıcı Vardır 61
2.2.2.3. Üçüncü Şüphe: Beşeri Nefislerin Başlangıcı Vardır 61
2.2.3. Mes'ûdî'nin Şüphe Sahiplerine İtirazları 63
2.3. PROBLEM VE ÖNEMİ 65
SONUÇ 68
KAYNAKÇA 72

TABLO LİSTESİ

Sayfa No.

Tablo 1: Mes'ûdî'de Varlığın Aşamaları 22
Tablo 2: Mes'ûdî'nin Bekâ Taksimi 29
Tablo 3: İbn Sînâ'nın Varlık – Mahiyet Ayrımına Göre Dört İllet Taksimi 42
Tablo 4: İlletin, Önce Parçaların Sonra Bütünün İlleti Olması 52
Tablo 5: İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık İspatı 55

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
H	Hicrî
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
S.	Sayı
TYEKB	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
tsh.	Tashih Eden
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Felsefî düşünce bir bütün olarak dikkate alındığında en temel problemleri varlık araştırması ve varlığın illetlerine yönelik sorular etrafında yoğunlaşır. Bu soruların başlıcaları niçin (li-me) ve türevleri olan "varlığı niçindir" (li-mâzâ), "varlığı neyledir" (bi-mâzâ) ve "varlığı nedendir" (an-mâzâ) sorularıdır. Bu sorulara verilecek cevaplar ile varlığın farklı illetleri idrak edilir. Bu bağlamda Meşşâî gelenekte varlık araştırmasının neticesi metafizikte bilebileceklerimizin en geneline, yani var olması bakımından varlığa delalet ederken, söz konusu soruların cevabı ise mevcûdiyet kazanmış şeyin illetlerinin bilgisine delalet eder. Nitekim Aristoteles ve takipçileri "insan doğal olarak *bilmek* ister" argümanını, zihnin varlığın illetlerini bilme isteğiyle açıklamışlardır. Söz konusu argüman "insan doğal olarak varlığa *niçin* sorusunu yöneltir" demekle eşdeğerdir. Çünkü epistemolojik açıdan bir nesnenin bilgisini elde etmek ancak onun illetlerini bilmekle mümkündür. Bu yüzden Meşşâî felsefede illetin bilgisi malûlün bilgisinden daha değerli kabul edilmiştir. Ontolojik açıdan ele alındığında ise bir şeyin mevcudiyet kazanması, bütün nedensel şartların bir araya gelmesiyle birlikte gerçekleşmesini ifade eder. Yani bir şeyin varlık illetleri onun varlığını önceler. Başka bir ifadeyle bir şeyin mevcudiyet kazanması için illetlerinin onu öncelemesi gerekir. Bu yüzden filozoflar bir şeye illetlerini sorduğumuzda dört illetine delalet eden şey ile cevap verdiğimizde bütünüyle bilgisini elde edebileceğimizi ileri sürmüşlerdir. Yani mevcudiyet kazanmış bir şeyin illetlerini soruşturmak ona ontolojik varlığını kazandıran dört illetin ne olduğuna yönelik taleptir. İşte varlık ve illetler arasındaki bu sıkı bağ sebebiyledir ki metafiziğin konusu varlık, en önemli meselelerinden biri ise varlığa varlık olması bakımından ilişen illetlerdir. Bu bakımdan filozoflara göre, varlık ve illetleri incelendiğinde zorunlu olarak varlıklar arasındaki nedensel ilişki yani illiyet[1] teorisi de gündeme gelir.

[1] İslam filozofları tarafından illiyet ve sebebiyet kavramları ile bunlarla bağlantılı olarak illet/sebep ve malûl/musebbeb kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. (İlhan Kutluer, **"İlliyet"**, **DİA,** C. 22,

Meşşâî filozofların vazgeçilmez teorisi olması bakımından illiyet, ister bilgi ister varlık ile ilişkilendirilsin felsefenin kilit taşlarından biri olma önemine haizdir. Bundan dolayı onun, felsefeye yönelik eleştirilerin tartışma odağındaki bir problem olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yapılan tartışmalar iki başlık altında toplanabilir: Biri dört illetin mahiyetine dair, diğeri ise en az iki varlık arasındaki nedensel ilişkinin mahiyetine dair problemlerdir. Bu problemlerin açılımı ise illet – malûl ilişkisinin zorunluluğu, illetlerin sonlu oluşu ve illetin malûlün bekâsını gerektirip gerektirmediği meseleleri etrafında şekillenir. Söz konusu problemleri gündeme getirip tartışan isimlerden biri İşârât şarihlerinden Şerefuddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (ö. yaklaşık 582/1189-590/1194)'dir.

Mes'ûdî'nin hayatı hakkında günümüze çok az bilgi ulaşmıştır. Onun hayatıyla ilgili tabakat kitaplarında bilgi bulunmamakla birlikte bazı verilere ikincil kaynak çalışmalar aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Ayman Shihadeh'in *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt* çalışması [2] ile *Gazzâli'den Râzî'ye: 6/12. yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler* [3] başlıklı makalesi Mes'ûdî'nin ilmi kimliğinin yanı sıra biyografisi hakkında bilgi veren önemli çalışmalardır. Shihadeh, Mes'ûdî'nin hayatı hakkında kısıtlı bilgiler olduğuna ve mevcut bilgilerin bir kısmının güvenilir olmadığına işaret eder. Bununla birlikte çağdaşlarının Mes'ûdî'nin ilmi kişiliği hakkında kayda aldıklarından hareketle bazı verilere ulaşır. Onun ilmi kişiliğinin ardındaki unsurları ortaya çıkarmayı sağlayan kaynakların başlıcaları Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Münâzarât*'ı ve İbn Gaylân el-Belhî'nin (ö. yaklaşık 590/1194) *Hudusu'l-Âlem* eserleridir. Söz konusu eserler Mes'ûdî'nin hayatından ziyade İslam düşüncesinde durduğu yer hakkında önemli kayıtlar sunmaktadır. Bu yüzden biyografisi hakkındaki boşluklara rağmen ilmi kişiliğinin temellerinin atıldığı döneme bakış, net bir çerçeveye sahip olmamızı sağlayacaktır. Bu bağlamda geliştirmiş olduğumuz

---

TDV, İstanbul, 2000, s. 121) Türkçe literatürde sebebiyete karşılık olarak "sebeplik" ve "illiyet" kavramları kullanıldığı gibi "nedensellik" de kullanılmıştır. Tezimizde tercih ettiğimiz kavram "illiyettir."

[2] Ayman Shihadeh **"Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt"** Islamic Philosophy, Theology and Science, Volume: 95, Leiden/Boston, Brill, 2016

[3] Ayman Shihadeh, "Gazzâli'den Râzî'ye: 6/12. yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", Bilal Taşkın (Çev.), **Kelam Araştırmaları Dergisi,** 2016, C. 14, S. 1, s. 240-278

izahlar, zikrettiğimiz eserlere ve çalışmamız boyunca edindiğimiz kanaatlere dayanmaktadır.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU

Antik-Helenistik düşünce mirası VIII. yüzyılın ortalarından X. yüzyıla kadar geçen süreçte tercüme faaliyetleri ile birlikte sistematik bir şekilde İslam coğrafyasına intikal etmiştir. Ana merkezi Bağdat Beytu'l-Hikme (830) olan söz konusu tercümelerin kaçınılmaz sonucu olarak İslam dünyasında felsefî gelenek diyebileceğimiz bir yapı teşekkül etmiştir. Bu gelenek içerisinde ekol olarak Meşşâî felsefe, filozof olarak ise İbn Sînâ (ö. 428/1037)ön plana çıkmıştır. Genel anlamda Meşşâî felsefeyi, özel anlamda ise İbn Sînâ'yı ön planda tutan iki temel nokta dikkat çeker: i.) İslam düşüncesi içerisinde sistemli felsefî bir gelenek oluşmuştur. ii.) Felsefe, İslam düşünce geleneğinde eleştirel yaklaşımın odak noktası haline gelmiştir. Birinci noktanın sonucu olarak İbn Sînâ felsefesinin bir özeti mahiyetinde olan *İşârât ve't-Tenbihât* eserine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılarak "İşârât şerh geleneği" oluşmuştur. İşârât şerh geleneğinin temel karakteristik özelliği, eleştiri ve tahlilleri ön planda bulundurmasının yanı sıra şarihlerin reddiyelerini içermesi ve salt açıklama yapmaktan uzak olmasıdır. Söz konusu geleneğin erken dönem önemli temsilcilerinden biri şüphesiz Fahreddin Râzî'dir. Râzî, kaleme aldığı *Şerhu'l-İşârât* eseri ile İşârât şerh geleneğinin oluşmasına büyük ölçüde şekil veren ve felsefeye dönük eleştirel dili belirlemede öncü bir isimdir. Râzî bu anlamda eleştirel üslubu ile kendisinden sonra yazılan İşârât şerhlerini de etkilemiştir. İkinci noktanın sonucu olarak ise Meşşâî çizgi farklı kırılmalar yaşamıştır. Bu kırılmalardan en erken isimlerinden biri Gazzâlî ve onun üzerinden devam eden Tehâfüt geleneğidir. Kelam çizgisindeki söz konusu gelenek felsefe ile hesaplaşmaya girişen savunmacı ve reddiyeci bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle Tehâfüt geleneği İslam düşüncesi dâhilinde felsefeye karşı güçlü eleştirilere sahip kanadı temsil eder. Böylece İslam düşünce geleneğinde eleştirileriyle Meşşâîliği besleyenler ve kelam çizgisindeki sert eleştirileri takip edip filozofları inançsızlıkla suçlayanlar şeklinde iki geleneğin ortaya çıktığı söylenebilir.

İbn Sînâ sonrası İslam düşünce tarihi Tehâfüt geleneği ve İşârât şerh geleneği şeklinde taksim edildiğinde Mes'ûdî'nin farklı bir yerde durduğu görülür. Yaşadığı

dönemin Gazzâlî'nin reddiyeci çizgisinin etkilerinin devam ettiği ve henüz İşârât şerhlerinin yazılmaya başlandığı geçiş dönemine denk gelmesine bağlı olarak düşüncelerinin bu çerçevede şekillendiğini söylemek mümkündür. Nitekim çalışmamızın konusunu belirleyen *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* eseri ile Mes'ûdî'nin ilmi kimliği hakkında çağdaşlarının aktardığı veriler bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Mes'ûdî *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk*'ta Gazzâlî'den iktibaslarda bulunmakla birlikte İbn Sînâ'ya ise *Şeyh* olarak atıfta bulunur. Felsefe karşıtı reddiyeci bir tavır sergilememesi Tehâfüt geleneğinin mutlak anlamda bir temsilcisi olmadığı ve geçiş dönemi düşünürü olduğunun en açık delillerindendir. Ayrıca çağdaşlarından Fahreddin Râzî'nin *Münâzarât*'ından hareketle, Mes'ûdî'nin usûl-î fıkıh, astroloji, matematik disiplinleriyle ilgilenmesiyle tanınmasının yanı sıra felsefî birikime sahip bir düşünür olarak bilindiği neticesine varmaktayız. Râzî'nin Mâverâünnehir bölgesine yaptığı yolculuk (580/1184) esnasında bölgedeki alim ve düşünürlerle yaptığı tartışmaları ihtiva eden bu eserde, on altı tartışmadan dördünün[4]Buhara'da Mes'ûdî ile yapıldığını görmekteyiz. Bu tartışmaların birçok yerinde Mes'ûdî'nin Gazzâlî'den iktibaslarda bulunduğu ve kelam çizgisinde bir duruş sergilemesinden ötürü Râzî tarafından eleştirildiği görülmektedir. Nitekim Râzî, astrolojiye dair yaptığı tartışma (582/1186) esnasında Mes'ûdî'yi kelamcılar gibi akıl yürütmesinden ötürü tenkit etmekte ve onu filozoflar zümresinden biri olarak *"İmam"* ve *"felsefe ve kabiliyetiyle meşhur Şeyh"* şeklinde anmaktadır.[5] Râzî'nin beyanına göre Mes'ûdî'nin çoğunlukla cedelî akıl yürütmede bulunması filozofluğuyla çelişir problemlere yol açmaktadır. Mes'ûdî'ye yönelik söz konusu eleştirisini en açık beyan ettiği yer *Münâzarât'*ın dokuzuncu tartışmasıdır. Söz konusu tartışmada Mes'ûdî'ye hitaben "eğer bir kelamcı böyle bir söz söylerse ona bir takım problemler yönelir. Sen hakîmlerden olduğun hâlde nasıl böyle yaparsın!"[6] şeklinde eleştiri yöneltir. Râzî'nin bu eleştirisi, Mes'ûdî'nin filozofluğunu kabul etmekle birlikte kelam bakış açısıyla tartışmasından ötürü onun kendisiyle çeliştiğini vurgulama gayretidir. Buna mukabil Mes'ûdî'nin çağdaşlarından olan İbn Gaylân el-

[4] Söz konusu tartışmaları Râzî, Sekizinci Tartışma: Kıyasta Asıl ve Fer'in Birleştirilmesinde Sorunlu Bir Yöntem; Dokuzuncu Tartışma: Astrolojinin Bilgisel Değeri; Onuncu Tartışma: Gazzâlî ve Batınîlik; On Birinci Tartışma: Gazzâlînin Çelişkileri başlıkları altında zikretmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Münâzarât (Dinî ve Felsefî Tartışmalar),** Ömer Ali Yıldırım (Çev.), Litera Yay. İstanbul, 2016

[5] Fahreddin er-Râzî, **Münâzarât (Dinî ve Felsefî Tartışmalar),** s. 65

[6] Fahreddin er-Râzî, **Münâzarât (Dinî ve Felsefî Tartışmalar),** s. 74

Belhî ise*Hudûsu'l-Âlem* adlı eserinde Mes'ûdî'yi mantık ve metafiziği ferasetle anlayabilen ve kelam ilminde güçlü bir altyapıya sahip *Şeyhu'l-İmam* olarak zikreder. Ona göre Mes'ûdî, filozofların gizli çelişkilerini fark eden ve şüpheli argümanlarını reddetmekten çekinmeyen kelam alimleri arasında yer alır. Mes'ûdî'yi felsefe karşıtı eleştirilerinden ötürü Gazzâlî'nin takipçileri arasında zikreder.[7] Buna göre Râzî ve İbn Gaylân'nın verdiği bilgilerin muhtelif olduğu ve Mes'ûdî'nin ilmi kimliği hakkında birlik sağlanmadığı söylenebilir. Buna ek olarak Mes'ûdî'nin Gazzâlî'den iktibaslarda bulunmasının yanı sıra İbn Sînâ'yı Şeyh olarak nitelendirmesi mutlak anlamda felsefe karşıtı bir tavrı benimsemediğini gösterir. Nitekim filozofları inançsızlıkla suçlamaması ve tamamen reddiyeci bir üslûp kullanmaması da bu kanaatimizi destekler.

Buraya kadar bahsettiklerimiz, çalışmamızın ana konusu olmamasına rağmen Mes'ûdî'nin çağdaşları tarafından ilmî kimliğine dair yapılan atıflara dikkat çekme ve çalışmamıza zemin hazırlama gayretiydi. Bu bağlamda onun yaşadığı dönem olan 12. yy İslam düşüncesi çerçevesinde ilmi kişiliğinin ortaya konulmasını, ilmi kimliği hakkında birbirini nakzeden metinlerin yorumlanmasını veİşârât şerh geleneği içindeki öneminin belirlenmesini müstakil bir çalışma konusu olarak araştırmacıların dikkatine sunmakta fayda var.

Çalışmamızın Mes'ûdî'nin *varlık ve illetlerine* yönelik şüphe ve düşüncelerini *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* eseri bağlamında tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmamız sırasıyla *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* altıncı, yedinci ve dokuzuncu meselelerine denk gelen varlık, illetlerin sonlu oluşu ve malûllerin bekâsının illetlerin bekâsından bağımsız olduğuna dair meseleleri konu edinmektedir. Eser tarihsel olarak İşârât geleneğindeki erken dönem eseri olup bahsi geçen problemleri içermesinden dolayı araştırmamızın konusunu belirleyen önemli bir metindir. Bundan ötürü eserin muhtevasına ve metoduna dair bilgi vermemiz yerinde olacaktır:

[7] İbn Gaylân el-Belhî, **Hudûsu'l-Âlem,** (nşr.) Mehdî Muhakkik, Encûmen Asâr ve Mefâhîr Ferhengî, İran, 1383, s. 11

Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk;

Yazma nüshalarında tam adı *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* veya *Kitâbû'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât* olan eser Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın İşârât ve't-Tenbîhât eserine yazdığı şerh metnidir. Şerhin birçok yazması bulunmakla birlikte ulaşabildiğimiz kadarıyla nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi'nin Ayasofya, biri Hamidiye, diğeri ise Pertev Paşa koleksiyonundadır. Ayasofya'daki nüshanın demirbaş numarası 4851 (74-121) olup eserin tam adı *Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât*; Hamidiye'deki nüshanın demirbaş numarası ise 1452 (11. Risale, 110-151) olup eserin adı *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk;* Pertev Paşa'daki nüshanın ise demirbaş numarası 617 (039. Risale, 196-229) olup *İtirâzât alâ'l-İşârât li İbn Sînâ* olarak geçmektedir. Her üç nüshanın da yazısı okunaklıdır. Ancak Ayasofya nüshasında 93. varakın bir kısmı silinmiştir. Pertev Paşa nüshasında ise birçok varakta mürekkep dağıldığından bazı yerler kaybolmuştur. Biz çalışmamız boyunca söz konusu nüshalardan istifade etmekle birlikte detaylı bir inceleme çalışmasıyla ilk kez Ayman Shihadeh tarafından yapılan tahkik ve neşrini kullandık. Shihadeh'ın "*Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt"* başlığıyla neşredilen çalışması kaynaklarımız arasında önemli yer tutar.O, söz konusu çalışmada isim olarak *el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât* kullanımını tercih etmiştir.

Eserin ismi yazılma amacını açıkça ortaya koyduğu gibi *İşârât*'a dönük şüpheleri içermektedir. Bu isimlendirme Mes'ûdî'nin *İşârât*'ın sadece tartışılması gereken meselelerini şüpheli bulduğuna işaret etmektedir. Söz konusu isim tercihi Mes'ûdî'nin yapıcı bir yaklaşım sergilediğini ve üslup olarak Gazzâlî çizgisinde olmadığını göstermektedir. Ayrıca bu isimlendirme *Şukûk*'un, *İşârât*'ın tamamına veya İbn Sînâ felsefesinin bütününe yönelik bir eleştiri metni olmadığına dair kanaat oluşturmaktadır. Nitekim muhtevası da dikkate alındığında *Şukûk'*un[8] İşârât metninin tamamına yazılmış bir şerh olmadığı görülmektedir. Eserin sistem eleştirisi gayesi taşımaması ve spesifik konularda şüpheli yerlerin işlenmesi Mes'ûdî düşüncesi

[8] Bundan sonra çalışmamız boyunca eserden yapılacak iktibasları Şukûk kısaltmasına atfederek aktaracağız.

bütüncül olarak incelenmek istendiğinde çelişkili bir metin olduğu izlenimi verebilir. Ancak bu, müellifin kendi düşüncesini sunma gayretinde olmamasından kaynaklanır.

Mes'ûdî'nin benimsemiş olduğu metot, kendi düşüncelerini ön plana çıkarmak yerine, ister kendine ait olsun ister isim zikretmeden aktardığı şüpheler olsun, *İşârât* metnine dönük eleştirileri gündeme getirme ve böylece metnin tartışılacak hususlarına ağırlık verme şeklindedir. Mes'ûdî çoğunlukla şerh edeceği metnin sadece baş kısmını vermektedir. Metnin devamını ise "sonuna kadar" (*ila ahirihî*) ibaresiyle *İşârât'*a irca etmektedir. Mes'ûdî'nin metin başında bu usulü benimsemesi, *İşârât*'ta şüpheli bulduğu kısımlara dikkat çekme maksadından kaynaklanmaktadır. *Şukûk*'ta zikretmesi gereken ve hakkında herhangi bir tartışmanın söz konusu olmadığını kabul ettiği delilleri ise "teslim olunmuştur"*(müsellem)* ibaresiyle onaylayarak detaylı açıklamalarda bulunmamıştır. Benimsemiş olduğu metotlardan biri de *İşârât* metnini mantık örgüleri şeklinde yeniden kurgulayıp geçersiz bulduğu öncülleri eleştirme şeklindedir. Bu, onun mantığa dair müktesebatıyla ilgili bize veriler sunmaktadır. Ayrıca bazı kavramlara dair anlam karmaşasını önlemek amacıyla tavrını net bir şekilde ortaya koyup kavramı hangi anlamda kullandığını açıkça ifade etmektedir. Ancak bazı konularda sebebini belirtmeksizin farklı kavramları birbirinin yerine kullanmaktadır. Örneğin "Varlıklardan Bazılarının Duyuların Kavramasının Ötesinde Olması" başlıklı altıncı meselede ilgili konuyu bazen akıl bazen zihin kavramı ile ifade etmektedir. Benzer şekilde mefhûm – mâna kavramları arasında da bir ayrım gözetmeksizin kullanır. Bunların haricinde Mes'ûdî'nin muğlak üslubu, muhtasar yazmış olması ve düşüncelerini eleştirilerle iç içe geçmiş bir şekilde sunması metni bir bütün olarak anlaşılır kılmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Nitekim "birisi şöyle diyebilir" şeklinde gündeme getirdiği eleştirilere yönelik "ben derim ki" diye başlayan cevaplar vermektedir. Ancak itirazların aidiyetine dair bilgi vermemektedir. Bu durum itirazların da kendisine ait olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

Bütün bunlardan hareketle Mes'ûdî'nin sistem eleştirisi yapan bir şarih olmadığını ve *Şukûk*'un, *İşârât*'a yazılmış ılımlı bir felsefe eleştirisi olduğunu söylemek mümkündür. Onun spesifik meseleleri tartışması felsefi birikimine ve hakimiyetine işaret etmektedir. Benimsemiş olduğu metodu, felsefeye vukufiyeti ve

tarihsel olarak bilinen en erken *İşârât* şerhlerinden birinin müellifi olması Mes'ûdî'yi önemli kılan sebepler arasındadır.

Mes'ûdî, *İşârât* metninde şüpheli bulduğu pasajları onbeş ana mesele altında müstakil olarak başlıklandırarak inceler. Söz konusu tercih *Şukûk'*un biçimsel olarak *İşârât'*ın tesirinde olmadığını gösterir. Nitekim *İşârât* ile karşılaştırıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkar. *İşârât* iki bölümden oluşup ilk bölümü mantık; ikinci bölümü ise fizik, metafizik ve ahlak disiplinlerine tahsis edilmiştir. İlk bölüm on *nehc* ikinci bölüm on *namat* şeklinde taksim edilmiştir. İkinci bölümün ilk üç namatında fizik, dördüncü namattan yedinci namata kadar metafizik, sekinci namattan onuncu namat kadar ahlak konuları işlenmiştir. Mes'ûdî ise *Şûkuk*'ta söz konusu disiplinler arasında ağırlıklı olarak fizik ve metafizik konularına yer vermiştir. Bunların haricinde mantık ve ahlak ile ilgili nehic ve namatları *Şukûk*'a dahil etmemiştir. Buradan hareketle çalışmamızın konusunu belirleyen meseleler *İşârât*'ın *Varlık ve İlletleri* olan dördüncü namatına denk gelir. Söz konusu namatın *Şukûk'*taki karşılığı ise altıncı, yedinci ve dokuzuncu meselelerdir.

EL-MEBÂHİS VE'Ş-ŞUKÛK[9]	***İŞÂRÂTLER VE TEMBİHLER***
Birinci Mesele: Maddenin Varlığının İspatı	Birinci Namat; [80]; İşaret Birinci Namat; [84]; Ekleme
İkinci Mesele: Cisimlerin Sonlu Olması	Birinci Namat; [85]; İşaret
Üçüncü Mesele: Mizacı Koruyan Gücün Nefs Olması	Üçüncü Namat; [140]; İşaret Üçüncü Namat; [141]; İşaret
Dördüncü Mesele: İdraklerin Gerçekliği ile Dış ve İç Duyular	Üçüncü Namat; [142]; İşaret Üçüncü Namat; [148]; İşaret Üçüncü Namat; [144]; İşaret Üçüncü Namat; [144]; İşaret
Beşinci Mesele: Düşünen Nefislerin Bedene Tabi Olmaması	Üçüncü Namat; [151]; İşaret Yedinci Namat; [253]; İlave ve Aydınlatma Yedinci Namat; [250]; Aydınlatma Yedinci Namat; [251]; İlave ve Aydınlatma Yedinci Namat; [252]; İlave ve Aydınlatma Üçüncü Namat; [151]; İşaret
Altıncı Mesele: Varlıklardan Bazılarının Duyuların Kavramasının Ötesinde Olması	Dördüncü Namat; [166]; Tembih
Yedinci Mesele: Vâcib'ül-Vücûd'un İspatı ve İlletlerin Sonlu Olması	Dördüncü Namat; [177]; Şerh
Sekizinci Mesele: Vâcib'ül-Vücûd'un Birliğinin İspatı Hakkında	Dördüncü Namat; [183]; İşaret Dördüncü Namat; [187]; İşaret
Dokuzuncu Mesele: Malûl'ün Bekâsının İlletin Bekâsına Bağlı Olması	Dördüncü Namat; [175]; İşaret Beşinci Namat; [195]; Vehm ve Tembih Beşinci Namat; [197]; Yetkinleştirme ve İşaret
Onuncu Mesele: Hudûs'un İmkanının Hudûsa Gelmeden Önce Var Olan Bir Sıfat Olması	Beşinci Namat; [200]; İşaret
Onbirinci Mesele: Bir'den Ancak Bir Çıkar	Beşinci Namat; [205]; Tembih
Onikinci Mesele: Cismanî Güçlerin Fiillerinin SonluOlması	Altıncı Namat; [225] ; İşaret Altıncı Namat; [229] ; İşaret
Onüçüncü Mesele: İnsanî Nefsin Bedenin Ölümüyle Zarar Görmemesi	Yedinci Namat; [250]; Aydınlatma Yedinci Namat; [251]; İlave Aydınlatma Yedinci Namat; [252]; İlave Aydınlatma
Ondördüncü Mesele: İnsan Nefsinin Yok Olmasının İmkansızlığı	Yedinci Namat; [254]; Bu İşaretlerin Yetkinleştirilmesi
Onbeşinci Mesele:?	Yedinci Namat; [263]; İşaret

[9] (Ayman Shihadeh **"Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt"** s. 54'den mülhem). Başlıkların tamamı Türkçe'ye ilk kez bu çalışmada çevrilmiş olup, tablo El-Mebâhis ve'ş-Şukûk ile İşarat ve Tembihler (İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yay., İstanbul, 2005) eserleri karşılaştırılarak geliştirilmiştir**.**

2. ÇALIŞMANIN SINIRLARI

Bu çalışma Mes'ûdî'nin *Varlık ve İlletlerine* yönelik eleştirilere odaklanan bir çalışma olması nedeniyle *Şukûk*'un zemin olarak İşârât üzerine inşa ettiği eleştirileri ve düşünceleri ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın konusuna uygun olarak *Şukûk*'un üç meselesi ile İşârât'ın dördüncü namatı konumuzun sınırlarını belirlemiştir:

Altıncı Mesele: Varlıklardan Bazılarının Duyuların Kavramasının Ötesinde Olması	Dördüncü Namat; [166]; Tembih
Yedinci Mesele: Vâcib'ül-Vücûd'un İspatı ve İlletlerin Sonlu Olması	Dördüncü Namat; [177]; Şerh
Dokuzuncu Mesele: Malûl'ün Bekâsının İlletin Bekâsına Bağlı Olması	Dördüncü Namat; [175]; İşaret Beşinci Namat; [195]; Vehm ve Tembih Beşinci Namat; [197]; Yetkinleştirme ve İşaret

Çalışmanın esas ilgi sahası *Şukûk* olmasına rağmen yeri geldikçe tartışmanın yürütüldüğü bağlamı netleştirmek amacıyla *İşârât*'ın ilgili yerlere dair metnine; *İşârât*'ın muhtasar kaldığı hususlarda ise İbn Sînâ'nın Şifâ külliyatı, *Necât*[10] ve *Dânişnâme-i Alâî*[11]eserlerine başvurduk. Ayrıca Mes'ûdî'nin eleştirilerinde büyük etkisi olduğu kanaatine vardığımız Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*[12] eserine de kaynaklarımız arasında yer verdik. Bunların dışındaMes'ûdî'nin illiyet teorisine yönelik eleştirilerinin önemini vurgulamak için Gazâlî ve Râzî'nin de konuyla ilgili itirazlarına dikkat çektik. Bu bağlamda kaynaklarımızdan birini de Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı oluşturmaktadır. İbn Sînâ felsefesine dönük eleştirel yönde temsil gücü yüksek iki esere bazen doğrudan bazen manen yaptığımız atıflar Mes'ûdî'nin konumunu ve görüşlerini netleştirme babında bize gerekli malzemeyi sağlamıştır.

[10] İbn Sînâ, **en-Necât,** Kübra Şenel (Çev.), Kabalcı Yay. İstanbul, 2013
[11] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** Murat Demirkol (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013
[12] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Yay., İstanbul, 2015

Çalışmamızda *Şukûk'*un Ayasofya, Hamidiye ve Pertev Paşa nüshalarından faydalanmakla birlikte esasen Shihadeh'in *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk* başlığı altında yayımladığı tahkikini dikkate aldık. Yine bu bağlamda Shihadeh'in "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler" makalesinden Mes'ûdî'nin düşüncelerinin bütünlüğünü görmemiz açısından büyük ölçüde faydalandık. Bu bağlamda Batı'da Mes'ûdî'nin önemine dikkat çeken isimlerden birinin Frank Griffel olduğunu söylemekte fayda görüyoruz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*[13] eserinde *Şukûk*'un büyük ihtimalle ilk *İşârât* şerhi olabileceğine dikkat çeker.

Mes'ûdî üzerine Türkçe'de yazılmış herhangi bir çalışma ve *Şukûk*'un alanında uzman kişiler tarafından yapılmış tahkik çalışması bulunmamaktadır. Bu hususta Hakan Coşar *"İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği*[14]*"* makalesinde bu konudaki eksikliğe dikkat çekerek eser ile müellifi hakkında yakında yayınlanmak üzere bir çalışma yaptıklarını belirtir. Ancak henüz Türkçe kaynaklar arasında Mes'ûdî ve *Şukûk* ile ilgili kapsamlı bir çalışma bulmak mümkün değildir. Yalnız yakın zamanda *Şukûk*'un, -*İşârât*'ın dördüncü namatına denk gelen- dört meselesi ilk defa Zeynelabidin Hüseyni tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayman Shihadeh'in neşri esas alınarak yapılan söz konusu çeviri *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i* eserinin IV. cildinde yayımlanmıştır. Bunun dışında Eşref Altaş'ın *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*[15]; yine İhsan Fazlıoğlu'nun *Derin Yapı*[16]; ve son olarak Müstakim Arıcı'nın *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce-Kâtibî Örneği*[17] eserlerinde muhtasar bir şekilde müellife, eserine ve önemine değindikleri görülmektedir. Söz konusu çalışmaların ortak noktası Mes'ûdî'nin ölüm tarihi hakkında muhtelif bilgiler içermesidir. Altaş 1189-1194[18] arası, Fazlıoğlu 1213[19], Arıcı ise 1186[20] olarak tarih

[13] Frank Griffel, **Gazâlî'nin Felsefî Kelamı,** İbrahim Halil Üçer–Muhammet Fatih Kılıç (Çev.), Klasik Yay. İstanbul, 2015
[14] Hakan Coşar, **İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği** Dini Araştırmalar, Temmuz-Aralık 2013, C. 16, S. 43, s. 47- 66
[15] Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin ve İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,** İz Yay.,İstanbul, 2015
[16] İhsan Fazlıoğlu, **Derin Yapı,** Papersense Yay., İstanbul, 2018
[17] Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce, Kâtibî Örneği,** Klasik Yay., İstanbul, 2015
[18] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin ve İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,** s. 49
[19] Fazlıoğlu, **Derin Yapı,** s. 133
[20] Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce, Kâtibî Örneği,** s. 81

belirtmektedir. 1186 tarihi muhtemelen Râzî'nin Buhara'ya gittiği ve Mes'ûdî ile karşılaştığı tarih ile karıştırılmıştır.

3. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Mes'ûdî, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden etkilenen bir isim olması ve bunun yanı sıra felsefî düşünceye dönük ılımlı ve özgün bir tavra sahip olmasından ötürü İşârât şerh geleneğinde önemli bir yerde durur. Mes'ûdî'nin eleştirilerinin önemine dikkat çekmek gayesi çalışmamızın nedenlerinden biridir. Bu amaç doğrultusunda *Şukûk*'un daha önce bahsi geçen altıncı, yedinci ve dokuzuncu meseleleri başlangıç çalışması olarak seçilmiştir. Bu yönüyle çalışmamız Mes'ûdî'nin eleştirilerini salt tasvir etmek değil, *Şukûk'*un arka planını oluşturan ancak metne lafzî olarak yansımayan düşünsel derinliği ortaya koyma gayreti taşımaktadır.

4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma *Varlık ve İlletleri*'ne dönük bir çalışmadır. Ancak bu konunun bağlamı *Şukûk*'un üzerine inşa edildiği *İşârât*, müellifin kendisinden beslendiği Gazâlî düşüncesi ve çağdaşı olan Fahreddin Râzî'nin de eleştirileri dikkate alınarak anlaşılabilir. Bu amaç doğrultusunda söz konusu isimlerin eleştirel düşüncelerini gündeme getirmeyi ihmal etmedik. Özellikle Mes'ûdî'nin görüşlerini temellendirirken itiraz ve cevapları iç içe vermesinden ötürü aynı metodu takip etmeyi tercih ettik. Bundan farklı olarak itiraz ve şüphe sahiplerini belirlemeye çalışarak Mes'ûdî'nin düşüncesini netleştirmeye çalıştık.

Yine Mes'ûdî'nin çoğunlukla eleştirileri ön planda tutmasından ötürükapalı kalan bazı hususları derinleştirmeyi uygun gördük. Bu bağlamda mübhem ve muhtasar yerlerin açık ve anlaşılır olmasını sağlamak amacıyla *İşârât*'a başvurduk. Mes'ûdî'nin yapmış olduğu iktibaslar özet mahiyetindeyse *İşârât*'tan devam ettirerek metni genişlettik. *İşârât* metninin yetersiz kaldığı yerlerde ise İbn Sînâ'nın metafizik eserlerine müracaat ederek destekleyici argümanlarla teoriyi tamamladık. Ayrıca Mes'ûdî'nin farklı başlıklar altında zikrettiği bazı problemleri tek başlık altında birleştirdik. Bunun dışında Mes'ûdî'nin çok muhtasar geçtiği bazı taksimleri tablo halinde sunarak konuyu zenginleştirdik.

Buradan hareketle çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları, önemi, amacı ve yöntemini ele aldık. Bu bağlamda Mes'ûdî'nin ilmi kimliği ve şerh geleneği çerçevesinde *Şukûk*'un üslubu üzerine metodolojik tahliller yaptık. Birinci bölümde Mes'ûdînin varlık ve bekâ düşüncesini işledik. Bu bağlamda malûlün illetinden bağımsız devam edip edemeyeceği problemine yoğunlaştık. Malûlün illetinden bağımsız varlığını sürdürebildiği takdirde ne şekilde temellendirileceğini tespit etmeye çalıştık. İkinci bölüm ise illiyet meselesine dair problemleri içermektedir. Burada illetlerin sonlu olup olamayacağı problemini tartıştık. Mes'ûdî'nin illiyet zincirinin sonsuz olamayacağına dair verdiği çeşitli örneklerle konuyu detaylandırdık. Ayrıca söz konusu problemle ilgili tespitleri felekler ve nefs konusuyla irtibatlı olarak bütüncül bir şekilde temellendirmeye çalıştık. Ayrıca her bölümün sonunda tartışılan problemin önemine binaen *"problem ve önemi"* başlığını açtık. Sonuç bölümünde ise Mes'ûdî'nin *İşârât* ile aynı düzlemde olan düşüncelerinin olup olmadığına yer verdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE BEKÂ

1.1. VARLIK

İslam felsefe geleneğinde ilimler teorik (nazarî) ve pratik (amelî) ilimler şeklinde taksim edilir. Teorik ilimden kastedilen aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünün yetkinleşmesidir. Nefsin yetkinleşmesi ise gerçeğin bilgisini idrak etmekle mümkündür. Bu yüzden teorik felsefe, akla nispet edilmeye en layık ilim olarak kabul edilir. Mevcutlar doğası bakımından üç kısma ayrılıp aklın onları idrak etme açısının farklılığına bağlı olarak teorik felsefe fizik, matematik ve metafizik şeklinde taksim edilir. Söz konusu disiplinler arasından fizik, hareketli ve durağan olması bakımından cisimleri ve cisimlere ilişen arazları inceler. Matematik, maddeden soyutlanmış nicelikleri ve niceliğe nicelik olması bakımından ilişen halleri inceler. Bu anlamda matematik maddenin türü veya hareketini konu edinmediği gibi, niceliklerin varlığını da ispatlamaz. Metafizik ise var olması bakımından varlığı inceleyen ve diğer ilimlerin ilkelerini temellendiren en üst disiplindir. Metafiziğin en üst disiplin olması konu olarak varlığı incelemesinden kaynaklanır. Metafiziğin konusu olarak kabul edilmesi varlığın, incelediği ilim tarafından ispatlanmaması anlamına gelir. Zira bu noktayı vurgulayan İbn Sînâ'ya göre bir ilmin konusu kendisi tarafından ispatlanmamalıdır. Sözgelimi fizikte cisimlerin, matematikte ise niceliklerin ispatı yapılmaz. Bu bakımdan cisimlerin ve niceliklerin varlığına dair ispat kendisi dışındaki bir disiplin tarafından gerçekleştirilir. Var olması bakımından varlığın hangi disiplinde inceleneceğine dönecek olursak şunu söylemek gerekir: Varlık incelendiği ilim tarafından ispatlanmayacağı gibi kendisi dışındaki bir disiplin tarafından da ispatlanması mümkün değildir. Çünkü varlık, mevcûtlar arasındaki

ortak manaya sahip en genel kavramdır. İbn Sînâ'ya göre bu sebeplerden ötürü de varlığın metafiziğin konusu olması gerekir.[21]Filozof, *Şifâ Metafizik*'te varlığa dair yaptığı bu temellendirmeyi *İşârât*'ta devam ettirmez. Bunun yerine *İşârât* metafizik bölümünün dördüncü namatını varlık ve illetlerine tahsis eder. İbn Sînâ bu başlık altında doğrudan mevcudun duyulur (mahsûs) olup olmamasını gündeme getirir. Dördüncü namatın ilk tembihinde mevcutların salt duyulurlardan ibaret olmadığını, aksi halde metafiziği temellendirmenin imkânsız olduğuna işaret eder. Bunun için mevcudun salt duyulur olduğunu ileri sürenlerin iddialarını çürütmekle konuya başlar.

İbn Sînâ'nın felsefesine göre mevcutlar bu bağlamda mahsûs ve gayr-ı mahsûs (duyulur olmayan) şeklinde taksim edilebilir. Ona göre mevcutların salt mahsûs olduğunu iddia edenler duyuların dış dünyayı algılama biçiminden ötürü yanılmışlardır. Bu yüzden İbn Sînâ duyuların mahsûs varlıklara dair verdiği bilgiyi üç yönden nakzeder: i.) Duyularımız mahsûs varlığı duyulur olarak idrak edebilirken gayr-ı mahsûs varlıkları idrak etme noktasında nakıstır. Çünkü gayr-ı mahsûs varlıklar kendileri de mahsûs olan duyulardan yetkindir. Nakıs olanın yetkin olanı idrak etmesi de imkânsızdır. ii.) Duyular mahsûs varlıkları algılama haricinde onlara dair tümel bilgi verme yetkinliğine de sahip değildir. Bu noktada vurgulanması gereken en önemli husus duyuların, mahsûs varlıkların mevcudiyetine dair tümel bir bilgi verememesidir. Yani duyular algıladıkları nesnenin mevcut olduğuna dair bir hüküm ortaya koyamazlar. Örneğin kulağın görevi sesi, gözün görevi ise görüntüyü sadece algılamaktır. Göz algıladığı nesneye ulaşmayı sağlayan aracı olarak nesnenin mevcut oluşu hakkında bilgi vermez. Onun mevcut olarak algılanması ancak akıl tarafından idrak edildiğinde tahakkuk edebilir. Şayet aklın duyular ile irtibatı kesilirse, mahsûs varlığın mevcudiyeti hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. iii.) Duyular kendi varlıklarını da algılama yetisine sahip değildir. Örneğin göz kendini görme durumunu idrak edebilecek yetkinlikte değildir. Dolayısıyla algıladığı şeyin ötesine, yani kendisinin mevcudiyetini idrak etme aşamasına geçemez. Bu üç sebepten ötürü mahsûsların mevcut olduğuna dair hüküm verebilen ve onları temellendiren gayr-ı mahsûs mevcutların olması gerekir. Şüphesiz bu bağlamda ilk

[21] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik-I),** Ekrem Demirli – Ömer Türker (Çev.), Litera Yay. İstanbul, 2013, s. 2-11

gündeme gelecek olan, nesneleri tek tek değil küllî olarak idrak edebilen akıldır. İbn Sînâ'ya göre akıl bir veya birden fazla aynı nesne arasında ortak bulunan manayı idrak eder. İdrak edilen bu mananın küllî anlamlar olduğu aşikardır. Dolayısıyla ona göre mahsûs olanları incelemek mahsûs olmayan küllîlere ulaştırır.[22] Tam da bu bağlamda Mes'ûdî önemli bir şüpheye dikkat çeker. Ona göre mevcudun salt mahsûs olandan mahsûs olmayana geçişte küllîlere yönelik ispat gerçekleşmiştir. Ancak söz konusu deliller gayr-ı mahsûs varlığın temellendirilmesi noktasında yeterince kanıt sunmamaktadır.

1.1.1. Gayr-ı Mahsûs Varlığın Temellendirilememesi

Şerefuddin Mes'ûdî'nin varlık düşüncesi, varlığın hakikatinden anlaşılması gereken şeyin sadece hariçte mevcut olmayı gerektirdiği tezine dayanır. Ancak o, bu tezini destekleyecek şekilde varlık çeşitleri ve varlığa ilişenlere dair detaylı açıklamalarda bulunmaz. Mes'ûdî'nin bu konulara dair fazla bir şey yazmaması, İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde problemli gördüğü argümanları tespit edip bunları eleştirme maksadından kaynaklanır. Bu bağlamda ilk olarak *İşârât'*ın ilk tembihatında yer alan bütün varlıkların mahsûs olup olmadığı tartışmasını gündeme getirir:

> Mevcûdun duyulur olduğu, cevherine duyunun ulaşmadığı şeyin varlığını varsaymanın olanaksız olduğu; cisim gibi bir mekân veya bir konumla bizatihi özelleşmemiş olanın veya cismin halleri gibi içinde bulunan şey sebebiyle özelleşmemiş olanın asla varlıktan pay almadığı insanların vehimlerine baskın gelir.[23]

Mes'ûdî'nin iktibas ettiği metinde İbn Sînâ, varlığın salt mahsûs olduğunu iddia edenlerle hesaplaşmaya girişir. Filozofa göre varlık beş duyunun cevherine ulaştığı şeyden ibaret olmayıp, bunun üzerine düşünüldüğünde mahsûs olmayanın gerçekliğine ulaşmak mümkündür. Sözgelimi dış dünyada idrak edilen insan fertleri (Zeyd, Amr vs.) duyusal bakımdan bir cisim ve mekân ile özelleşmiş varlıklardır. Yani hariçteki şahıslar duyulur olması bakımından taşahhus etmiş insandan ibarettir. Ancak dış dünyada fertler çokluk oluşturmasına rağmen bunlar arasında *insan* ortak

[22] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.124-126
[23] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.124

bir mana olarak bulunur. Bu çerçevede küllî *insan* kavramı bütün duyusal ilişenlerinden soyutlanmış olarak mevcut olan ve İbn Sînâ'nın akli varlığın temellendirilmesine geçiş yaptığı önemli bir noktadır. Filozof bu aşamada mahsûs varlığın, sadece mahsûs olmadığından hareketle akli varlığın gerçekliğine ulaşır. Buna göre tek tek fertlerden ayrı olarak bulunan *insan* gibi ortak anlamlar duyularla idrak edilmez. Söz konusu anlamın değerlendirmesini Mes'ûdî şu şekilde yapar. Öncelikle akıl tarafından idrak edilen bu anlamın apaçık *küllîler* olduğunu beyan eder.[24] Ancak tam da bu noktada Mes'ûdî, konunun anlaşılır olmasını zorlaştıran[25] bir yön bulunduğunu ileri sürer:

> (İbn Sînâ'nın) bu fasıldaki amacı, harici varlıkların bir kısmının duyular tarafından idrak edilemeyeceğini ispatlamaktır. Ancak küllîlerden zikredilenlerin hariçte mevcûdiyeti yoktur.[26]

Mes'ûdî'ye göre filozof hariçte gayr-ı mahsûs varlıkları ispatlamayı amaçlar. Ancak bu bölüm mevcutların mahsûslardan ibaret olduğu iddiasının geçersizliği teziyle başlayıp aklî varlığın temellendirilmesiyle son bulur. Başka bir deyişle İbn Sînâ'nın argümanı, varlığın salt mahsûstan ibaret olduğunu savunanlara dönük bir itirazdır. Dolayısıyla iddia sahiplerinin tezini çürütecek olan karşıt delil, hariçte gayr-ı mahsûs varlıkların mevcut olduğunu ispat etmeye yönelik olmalıdır. Yani Mes'ûdî'nin düşüncesine göre varlığın salt duyulur olduğunu varsaydığımızda buna karşılık gayr-ı mahsûs varlığın dış dünyada ispatlanması zorunludur. Ancak

---

[24] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4851, vr. 102b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1452, vr. 132b; ayrıca bkz. Mes'ûdî**, el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** by Ayman Shihadeh **"Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât"** Islamic Philosophy, Theology and Science, Volume: 95, Leiden/Boston, Brill, 2016, s. 246

[25] İşârât'ın ilk tenbihi ile ilgili tartışmanın başka bir yönü için bkz. Kutbeddin Râzî aynı tenbihi, "üzerinde ihtilaf olmaması gereken bir hüküm" şeklinde özetler. Kutbeddin Râzî, **el-İlahiyât mine'l-Muhâkemat Beyne'l-Şerhi'l-İşârât,** (thk. ve tsh.) Macid Hadizadeh, Mirasü Mektûb Yay.Tahran, 1381s. 29; Detaylı açıklamalar için ayrıca bkz: Necmi Derin, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), 2008, s. 49

[26] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 103a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 247; İşârât'ın ilk tenbihinin amacı ile ilgili şarihler arasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Mes'ûdî ilgili yerde İbn Sînâ'nın amacının gayr-ı mahsûs varlıkları hariçte ispatlamak olduğunu belirtir. Ancak İşârât şarihlerinin önemli isimlerinden biri olan Fahreddin Râzî'nin tespitine göre ise İbn Sînâ'nın maksadı mücerred varlıkların ispatı değil, varlığın sadece duyulur olduğunu iddia edenlerin iddiasını çürütmektir. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 339

Mes'ûdî'ye göre metnin amacı ile İbn Sînâ'nın getirdiği delil örtüşmemektedir. Çünkü İbn Sînâ gayr-ı mahsûs varlığı hariçte ispatlamak yerine tek tek tikeller arasında ortak bir mananın bulunduğunu belirtir. Bu da küllîlerin varlığına dair bir delildir. Ancak aklî varlığın ispatlanması bu tartışmanın amacına hizmet etmez. Nitekim amaç ve delilin örtüşmesi için gayr-ı mahsûs varlığın hariçte olduğunun ispatlaması gerekir. Böylece Mes'ûdî'nin varlık ile ilgili eleştirileri gayr-ı mahsûs varlığın kanıtlanmasına dair delilin *yetersizliği* üzerine yoğunlaşır.

Mes'ûdî'nin itirazından hareketle söz konusu delilin, amacını karşılama noktasında iki açıdan yetersiz olduğu söylenebilir: i.) Küllî manaların ayânda mevcut olmayıp nefiste malûl ve makûl oluşu ile varlıksal olarak zihinde bulunması bilinir bir şeydir. O halde İbn Sînâ'nın araştırmayı sürdürdüğü zemin ile delil olarak sunduğu öncüller birbirini karşılamaz. ii.) Ayânda bulunan gayr-ı mahsûs varlıklara dair burhanî delil ileri sürmemiştir. Mes'ûdî'ye göre delilin burhanî olmamasının sebebi İbn Sînâ'nın meşhurata dayalı akıl yürütmede bulunmasıdır. Ayrıca burhanî delilin öncül ile sonuçlarının birbiriyle uyuşması gerekirken söz konusu akıl yürütmede böyle bir ortaklık bulunmamaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın zihinde bir şeyin manasının var olmasını delil olarak öne sürmesine rağmen ondan anlaşılan, varlığın hakikatinden anlaşılması gereken şey değildir. Mes'ûdî'ye göre böyle olduğu halde 'küllîler zihinde vardır' demenin de bir anlamı yoktur.[27] Bundan, Mes'ûdî'nin küllîleri mutlak anlamda reddettiği anlaşılmamalıdır. Çünkü Mes'ûdî bu bağlamda küllîlerin varlığı ya da yokluğu tartışmasına girmeden İbn Sînâ'nın delilini tartışır. Bu bağlamda 'bütün varlıklar mahsûstur' iddiasının küllîlerin ispatlanmasıyla çürütülemeyeceğini ortaya koyar. Onun bu tartışma çerçevesinde vurgulamak istediği yaklaşımın temelinde dört önemli unsur olduğunu söylemek mümkündür:

1. Küllîler akıl tarafından bilinen bir manadır
2. Küllîler bilinme açısından meşhurdur
3. Küllîler hariçte mevcut değildir
4. Küllîler hariçteki gayr-ı mahsûs varlıkların kanıtı da olamaz

[27] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 102b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 132b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 246

Dolayısıyla küllîler hissin ulaştığı şeyden farklı olarak akıl tarafından bilinen bir manadır. Bu manalar hariçte bulunmadığı için de Mes'ûdî'ye göre konuyu tam olarak açıklamaktan uzaktır. Bütün bu yorumlardan sonra 'varlığın hakikati nedir' diye sorduğumuzda Mes'ûdî'nin düşüncesine göre "varlığın hariçte mahiyetlerinin hakikatleri ile hasıl olmasıdır" denir. O bununla zihinde bir şeyin manasının var olmasını değil mahiyetin bizzat tikellerde mevcut olmasını ve varlıktan da sadece bu mefhumun anlaşılması gerektiğini kasteder.[28] Ona göre dış dünyada varlık kazanmış her şey sadece duyusallardan ibaret olmadığı gibi duyusal olmayanlar da sadece küllîlerden ibaret değildir. Böylece Mes'ûdî varlığın sadece duyulur olduğuna ilişkin iddianın temelsiz olduğunu zımnen kabul etmekle birlikte filozofun iddiayı çürütme noktasında yetersiz kaldığını beyan eder.

1.2. VARLIĞIN AŞAMALARI VE İLLET

Mes'ûdî varlığın salt mahsûs olamayacağına dair eleştirilerinden sonra ikinci kez varlık problemini dokuzuncu meselede gündeme getirir. Söz konusu meselede varlığın hudûsu, imkânı ve bekâsı çerçevesinde tartışmayı sürdürür. O burada özellikle İbn Sînâ'nın kozmolojisine hizmet eden ve aynı zamanda metafiziğin bir meselesi olarak mümkün varlıkların bekâsını illet – malûl ilişkisi bağlamında ele alan teoriyi hedef alır. Bu teoriye göre İbn Sînâ'nın temel argümanı "kendinde hakikati imkân olan şeyin kendi zatından dolayı mevcut olmadığı"[29]şeklindedir. Söz konusu argüman, mümkün mevcutların bir illete muhtaç olduğu iddiasını da beraberinde taşır. Çünkü mümkün varlıkların zatının, varlık ve yokluğa nispeti eşittir. Bu sebeple kendi zatını varlığa getirme yeterliliğine sahip değildir. Varlık ve yokluğa eşit nispette oluşunun doğal neticesi de varlığını yokluğuna tercih edecek fail bir illete muhtaçlığın zorunluluğudur. Bu muhtaçlık durumunu iki yönden incelemek mümkündür: i.) mümkün varlığın başlangıç noktasında illete muhtaçlığı; ii.) mümkün varlığın, varlığını sürdürmede illete muhtaçlığıdır. Birinci durumu *"varlık illeti"* olarak, ikinci durumu ise *"bekâ illeti"* olarak isimlendirmek mümkündür. Mes'ûdî'nin dikkat çektiği bu ayrım İşârât'ta (dördünce namatta) açıkça ifade edilmemekle birlikte *Şukûk*'ta eleştirilen temel meselelerden biri olarak işlenmiştir.

[28] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 103a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 247

[29] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 127

Bu, Mes'ûdî'nin imkân kavramından hareketle ulaştığı ve tartıştığı bir meseledir. Bu meselede imkân kavramının hem varlık illeti hem bekâ illeti anlamında kullanılma durumlarını ve bunlara yönelik muhtemel itirazları gündeme getirir. Mes'ûdî'nin bu bağlamda eleştirdiği teoriler sırasıyla imkân teriminin varlığın bekâsı anlamında kullanılması, zorlamalı (kasrî) illetin malûlü ile zorunlu bağı ve malûlün illete hem var olma hem varlığını devam ettirme bakımından muhtaçlığıdır. Mes'ûdî'nin bu meseleyi tartışması varlığını devam ettirme noktasında malûlün illete muhtaç olmadığını düşünmesinden kaynaklanır. Onun konuya bu şekilde yaklaşmasındaki temel sebep kelamın ile felsefenin bakışının farklılaşmasına dayanır. Tartışmanın arka planında kelam ile felsefe arasında varlığa gelme noktasında ihtilaf olduğu gibi varlığın devamı noktasında da uzlaşma olmadığı görülür. Kelamcılar bekâ problemini hudûs delilinin, filozoflar ise imkân delilinin devamı şeklinde ele alırlar. Bundan dolayı iki tarafın birbirlerine eleştiri yönelttikleri bilinmektedir. Bu çerçevede Mes'ûdî varlığın bekâsı meselesini imkân kavramından hudûs ile ilintili tartışma alanına taşır. Her ne kadar Mes'ûdî'nin kelamcı oluşu ihtilaflı olmakla birlikte söz konusu probleme hudûs delilinin açık bir taraftarı olarak yaklaştığı görülür. Bekâ problemine hudûs delili tarafından bakarak İbn Sînâ'nın ibarelerine itirazlar yöneltir. Şimdi, varlığın bekâsının imkân ve hudûs ile olan bağlantısına dair Mesûdi'nin söz konusu teorisini ve eleştirilerini yakından inceleyelim.

1.2.1. İmkân - Hudûs – Bekâ

Varlığın bekâsı problemi, mevcûdiyetini kazanan varlığın fail illet ile arasındaki süreklilik bağını ifade eder. Mes'ûdî, bu problemi çözmek amacıyla imkân kavramının filozoflar tarafından kullanımını ele alarak tartışır. Tartışmanın başlangıç noktasını, İbn Sînâ'nın *mümkün varlığın, var olmak için başkasına muhtaç olması* argümanı oluşturur:

> Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcût değildir. Onun varlığının zatından olması, mümkün olması açısından yokluğundan daha evla değildir. Eğer ikisinden (varlık ve yokluk) biri daha evla olursa bu bir şeyin

hazır olması veya ortadan kaybolmasından dolayıdır. O halde her bir mümkün varlığın varlığı başkasındandır.[30]

Söz konusu argüman her ne kadar *İşârât'*ın dördüncü namatında zorunlu – mümkün ayrımı bağlamında ele alınan bir temellendirme olsa da Mes'ûdî meseleyi varlığın bekâsı problemiyle ilgili tartışma alanına taşır. Mes'ûdî'nin iktibas ettiği metinle ilgili ileri sürdüğü tartışmanın vurgusu imkân kavramının bekâ kavramı ile ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. O bu çerçevede kavramın taşıdığı muhtemel iki anlama işaret eder. Ona göre imkân İbn Sînâ tarafından ya varlığın başlangıcı anlamında ya da varlığın bekâsı anlamında kullanılmış olmalıdır:

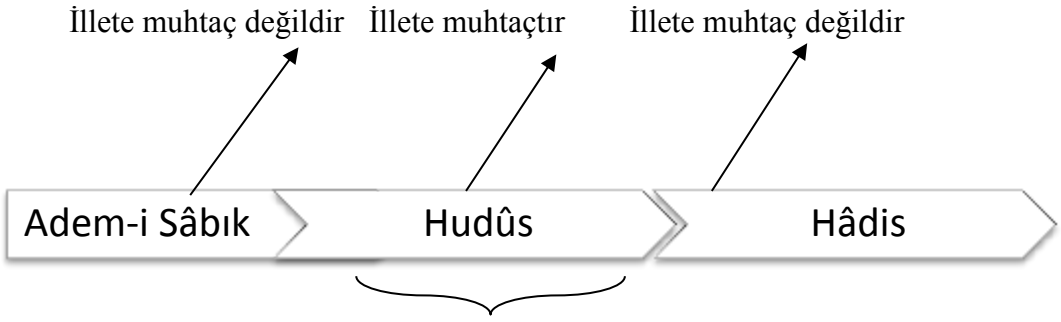
i.) Varlığın Başlangıcı: Mes'ûdî'ye göre imkân kavramı varlığın başlangıcı kastedilecek şekilde kullanılırsa bunda tartışılacak herhangi bir problem söz konusu değildir. Çünkü Mes'ûdîye göre, olmadıktan (lem yekûn) sonra olan hadisin varlık kazanması anında fail bir illetin olması gerekir.[31] Bunun sebebi hudûsun başlangıç noktasında etkilenme (infiâl) kategorisinde yer alması ve bu kategoride olan şeyin ise fail olmaksızın düşünülememesidir. Ancak hudûsun başlangıcından evvel yani varlıktan önceki yokluğun(adem-i sâbık) fail illete muhtaçlığı söz konusu değildir. Aynı şekilde Mes'ûdî, hâdis olma noktasından sonra da fail illete ihtiyacın ortadan kalktığını savunur. Mes'ûdî'nin düşüncesine göre hudûs varlığın devamında da olan bir fiil olmadığından failin fiil ile bağlantısı kalmaz. Başka bir ifadeyle yokluktan sonra meydana gelen varlığın faile ihtiyaç duyacak şekilde tekrar varlığa çıkması düşünülemez. Bu bakımdan varlık kazanan bir şeyin yoklukla öncelenme durumu ortadan kalktığına göre illete olan ihtiyaç da ortadan kalkar. Çünkü illete muhtaç olmayı gerektiren 'yoklukla öncelenme' durumu bu aşamada söz konusu değildir. Dolayısıyla illetin malûle tesiri varlığın başlangıcında - fiilin olduğu anda - olup failin varlığa geldikten sonra malûle herhangi bir tesiri söz konusu değildir.[32]

---

[30] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** Süleyman Dünyâ (thk.), Dârü'l-Me'ârif, Mısır, 1960, C. III, s. 20

[31] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 262

[32] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 114a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 142b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 269



[Tablo 1: Mes'ûdî'de Varlığın Aşamaları]

ii.)Varlığın Bekâsı: Mes'ûdî'ye göreeğer imkân ile *varlığın devamı ve bekâsı* kastedilirse, mutlak olarak bu anlama geldiği söylenemez. Mes'ûdî, bu durumun ayrıntılı bir şekilde açıklanması gerektiğini ifade eder.[33]İleri sürdüğü her iki anlamı göz önünde bulundurduğumuzda İbn Sînâ'nın argümanının varlığın başlangıç noktasında bir illete muhtaçlığını açıkça ifade ettiği görülür. Varlığın bekâsı anlamındaki kullanım için ise açık bir delil olmadığı halde argüman dakik bir şekilde incelendiğinde ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemi çerçevesinde değerlendirildiğinde imkân kavramına yüklediği anlamın bekâ anlamına da haiz olduğu ortaya çıkar. Nitekim Mes'ûdî'nin dikkat çektiği ve kendisinde şüphe olduğunu ileri sürdüğü husus, tam olarak İbn Sînâ'nın imkânı bekâ anlamıyla ilişkili olarak kullanmasıdır. İbn Sînâ'nın imkâna ilişkin açıklamaları aynı zamanda bekâ anlamını taşıyan kanıtlamayı da içerir. Ancak çoğunlukla ilk anlamını ön plana çıkararak işlediği görülür. Bu durum filozofun mümkün varlık ile ilgili düşüncesini varlığın en temelde Zorunlu Varlık ve mümkün varlık tasnifi[34]çerçevesinde işlemesinden kaynaklanır.

[33] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 262

[34]İbn Sînâ'nın mümkün varlığı, varlıkların tasnifi bağlamında işlemesi ile ilgili ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik-I)**, s. 37; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 127; İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 203, İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** s. 212-224; ayrıca bkz. Ömer Türker,**Varlık Nedir?,** Ketebe Yay. İstanbul, 2019, s. 59; Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ,** İsam Yay. İstanbul, 2014, s. 99; ayrıca bkz. Mehmet Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesinde MetafizikBir Problem Olarak İmkan,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), 2008, s. 183; kavramsal açıdan vâcip ve mümkün kavramlarının kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Necmi Derin, "Vâcib ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı"**, Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı 55/1, Ankara, 2012

Bu çerçevede yapılan izahlarda ön plana çıkan husus, Zorunlu varlığın varlığını bir illetten almamasına karşılık mümkün varlığın varlığını bir illete borçlu olduğu nitelemesidir.[35] İbn Sînâ varlığın bu şekilde tasnif edilmesinden sonra ayrıntılı açıklamalarda bulunur. O, kendinde imkân halinin varlık ve yokluğa eşit nispette olduğundan mümkün kategorisinde olduğunu; bir illet dolayısıyla varlık kazandıktan sonra ise zorunlu varlık kategorisine girdiğini belirtir. Kendinde varlığı mümkün olan şeyin, varlık ve yokluğunun imkâna olan nispetinin eşit olduğunu ifade eder. Bu yüzden mümkün varlık, yokluktan ayrışarak kendini varlığa çıkarma yetkinliğine sahip değildir.[36] Ancak varlık ve yokluğun kendisi dışındakine nispeti eşit olmadığından kendini varlığa çıkarandan ötürü zorunlu olma niteliğine sahiptir.[37] O halde varlık kazanmış mümkün varlık (i.) özü itibariyle mümkün (mümkün li-nefsihî) ve (ii.) başkasından dolayı zorunlu (vacip bi-ğayrihî) olma anlamlarını birlikte taşır. Böylece İbn Sînâ, zatı gereği mümkün varlığın bir illet olmaksızın imkân durumundan çıkamayacağını açıklamak üzere varlığı mümkün olan her şeyin illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamayacağını belirtir. Başka bir ifadeyle, varlığını herhangi bir şeyden alan bir varlık, başkası bakımından değil zatı açısından düşünüldüğünde zorunlu olmaz.[38] Dolayısıyla İbn Sînâ açısından bakıldığında mevcûdiyetini başkasıyla kazanan varlığın, *başkasıyla zorunlu varlık* niteliğine sahip olduğu belirginlik kazanır.[39] Buna göre bir varlık varlığını bir başkasından kazanmışsa, her ne kadar kendinde mümkün olsa da illetinden bağımsız olmamasından ötürü zorunlu bir varlıktır. Zorunlu – mümkün ayrımı bağlamında yapılan bu izahlar mümkünün illetinden dolayı varlığa gelme ve yine illetinden dolayı zorunlu olmasını ortaya koyar.

Fakat Mes'ûdî'nin dikkat çektiği üzere filozofumuzun felsefî sistemi açısından problemi derinleştirecek olursak, başkasından dolayı zorunlu olma durumunun hangi açılardan ele alındığını da ortaya koymamız gerekir. Buna göre mümkün varlığın sırf varlığa gelme noktasında mı bir illete muhtaç olduğu yoksa varlığını sürdürmede de

[35] Muhammet Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), 2008, s. 11.
[36] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 36
[37] Sirâceddîn Urmevî, **''IV. Namat'ın Şerhi [Şerhu'l-İşarât]''** Saim Güngör (Çev.), **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV,** Recep Alpyağıl (drl.), İz Yay., İstanbul, 2019, s. 541
[38] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 37
[39] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** İz Yay. İstanbul, 2013, s. 52

bir illete muhtaç olup olmadığı sorusu cevaplanmalıdır. Yani imkân halinin bir illet ile zorunluluk kazanmasından sonra da illet ile zorunluluk bağının ne şekilde devam ettiği sorusunu cevaplamak gerekir. Bu sorunun cevabı aynı zamanda varlığın bekâsının, varlığın kendisine mi ait olduğu yoksa ona dışarıdan mı geldiği probleminin çerçevesinin belirlenmesi anlamına da gelir.

Soruşturmayı mümkün varlığın bekâsı bağlamında sürdürdüğümüzde filozofun probleme dönük detaylı açıklamalara *İşârât*'ın beşinci namatında yer verdiği görülür. İbn Sînâ söz konusu namatın ilk vehim ve tembihinde kelamcıların malûl ile faili arasındaki ilişkiye dair iddialarını gündeme getirir. Ona göre kelamcılar, bir şey var edildikten sonra artık faile ihtiyacının ortadan kalkacağını savunur. Kelamcıların söz konusu iddiası, yokluktan sonra varlığa gelmiş bir şeyin tekrar yokluktan varlığa çıkaracak şekilde fail illete muhtaç olmayacağı yönündedir. İbn Sînâ kelamcıların bu gerekçesini imkân delili üzerinden eleştirir. Ona göre failin etkisi sürekli olduğu takdirde bu, varlığın her ân yeniden yokluktan varlığa çıkmasını gerektirmez.[40] Böylece İbn Sînâ imkân kavramını varlık ve bekâ anlamını içine alacak şekilde genişletir.[41] O, mümkün varlığın sadece zatının değil aynı zamanda bekâsının da bir illete dayandığını savunur.[42] Çünkü mümkün varlığın *vâcib bi-ğayrihî* (başkası ile zorunlu)nitelemesiyle irtibatlı olarak varlığını zatından ötürü sürdürmesi söz konusu değildir. Bu İbn Sînâ'nın sisteminde mümkün varlığın, varlığını yokluğa tercih etmekten yoksun olmasının yanısıra varlığını zatından ötürü sürdürebilmekten de yoksun olması ve illetli olması anlamına gelir.

İslam düşünce geleneğinde kelamcıların filozoflar ile bu tartışmaya girmelerinin zeminini Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta izah eder. Ona göre bu tartışmada kelamcıların meşhur argümanlarından biri *sebebe*

[40] Bu bağlamda kelamcıların, fail tarafından "sürekli varolma"yı; filozofların ise fail illet ile "varlığın sürekliliğini"savunduklarını söylemek mümkündür.

[41] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 136, Kelamcıların zayıf (akıllı) olanlarının vehmettiği üzere Vâcib'e muhtaç olmanın sebebinin hudûs değil imkân olası hakkında ayrıca bkz. İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 193

[42] Shihadeh, **Doubts on Avicenna,** s. 71; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s.134; Söz konusu pasajda İbn Sînâ, halkın vehimlerinde yer edinen bir evhamı tartışır. Bu evham, halkın mefulu meful, faili fail olarak isimlendirdikleri anlam yönüyledir. Halk bazen bu evhama dayanarak "bir şey var edildikten sonra artık faile ihtiyacın ortadan kalktığını" savunurlar. Bu bağlamda Allah için yokluk caiz olsa O'nun yokluğunun da alemin varlığına zarar vermeyeceğini söylemekten bile çekinmezler.

muhtaç kılan şeyin imkân değil, hudûs olduğu iddiasıdır. Kelamcılara göre bunun gerekçelerinden biri, mümkünün varlığa çıktıktan sonra sebebe muhtaçlığın ortadan kalkmasıdır. Bundan dolayı da müessir ortadan kalktığında mümkün var olmaya devam eder. Diğer gerekçe ise şudur: Sebebe muhtaç kılan şey imkân olduğu takdirde yokluk tarafının da sebebe muhtaçlığını gerektirir. Bu ise ezeli yoklukları, sürekli olmalarına rağmen bir illetin eseri olmalarını zorunlu kılar. Cürcânî söz konusu tartışmayı değerlendirirken kelamcıların bu konuda yanıldıklarını ifade eder. Ona göre kelamcılar mümkünü, hudûs gibi yokluktan varlığa çıkma şeklinde anlamalarından ötürü yanlış sonuca varmışlardır.[43]

Bu durumda kelamcıların varlık kazanmış şey ile fail illet arasında süreklilik bağını zorunlu görmedikleri aşikardır. Ancak filozoflar için mümkün varlığın, varlığını sürdürmesinin arka planında yer alan en önemli husus şüphesiz illiyet teorisidir. Onlar mümkün varlığın bekâsına dair argümanı illet – malûl ilişkisiyle ilgili iki temel ilkeye dayandırır. Bunlar: i.) "her illet malûlü ile birliktedir" ve ii.) "illetin varlığı sürekli ise malûlün de varlığı süreklidir" ilkeleridir.[44] İbn Sînâ illet – malûl arasındaki bu birlikteliği *Şifâ / Metafizik*'te şöyle özetler:

> Her malûlün varlığı, illetinin varlığıyla zorunludur ve illetinin varlığından malûlünün varlığı zorunlu olarak çıkar. İllet ve malûl, zamanda veya dehirde veyahut başka bir şeyde beraberdirler ama onlar varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler. Zira illetin varlığı malûlün varlığından çıkmamıştır, illetin varlık kazanması malûlün varlık kazanmasından kaynaklanmaz. Ama malûlün varlık kazanması illetin varlık kazanmasından kaynaklanır. (…) İlleti ortadan kaldırdığımızda gerçekte malûlü de ortadan kaldırmış oluruz. Ama malûlü ortadan kaldırdığımızda illeti ortadan kaldırmış olmayız. Aksine biliriz ki önce illet ortadan kalkmış ve böylece malûlün ortadan kalkması mümkün olmuştur.[45]

---

[43] Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf C.1,** Ömer Türker (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2015, s. 710; ayrıca bkz. İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 192

[44] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik-II,** Ekrem Demirli – Ömer Türker (Çev.), Litera Yay. İstanbul, 2013, s. 9-12; İbn Sina "her illet malûlüyle birliktedir" ilkesini sunduğu ikinci fasılda buna dönük kuşkuların giderilmesi amacıyla detaylı açıklamalarda bulunur. O, kuşkunun temelinin illetin ne olduğunu bilmemekten kaynaklandığını belirtir. Ona göre söz gelimi, binayı yapan usta binanın ne varlığını sürdürmesinin ne de varlığının illetidir. Ustanın hareketinin bir hareketin illeti olduğunu ve binanın illetinin "ictima" olduğunu ortaya koyar.

[45] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik-I,** s. 149-150

Buna göre, koşullar gerçekleştirildiği takdirde malûl, illeti zorunlu olarak takip edip[46]malûlün varlığının devamı illetin varlığının devamına bağlanır. Dolayısıyla malûl, illetin ona devamlı varlık verişi sebebiyle süreklilik arzetmektedir. İlletin varlık verişi farzı muhal bir ân kesintiye uğrasa malûlün varlığı imkânsız hale gelir. Burada malûlün illetiyle birlikte bulunuşu, kendisinden ötürü değil illet sebebiyledir. Dolayısıyla söz konusu birliktelik, malûlün varlığını, varlığının sürekliliğini ve zorunluluğunu kendisiyle Zorunlu Varlık'tan alması anlamına gelir.[47] Buna göre malûl, varlığını kazanmış olmasından ötürü kendi başına varlığını sürdürme yetkinliğine sahip değildir. Eğer söz konusu varlık, bir illet ile aynı zamanda mevcût olduğu düşünülemez durumdaysa onun bekâsından bahsetme imkânsızlığını varsaymamız kaçınılmazdır.

Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesi açısından, nesnenin varlığını devam ettiren etkenin nesneden farklı bir şey olması gerektiği ortaya çıkmıştır. Ancak bu, mümkünün varlığını kendisinden aldığı illet ile devamlılığını aldığı illetin her zaman aynı olduğu anlamına gelmez. Devamlılık illeti ya varlığa gelme illeti ile özdeştir ya da ondan farklıdır. Bekâ illeti ile varlık illetinin özdeş olduğu duruma kap ile sıvı arasındaki ilişki örnek verilebilir. İhtiva ettiği sıvıya şeklini veren kap ile sıvının her ikisi, şeklin meydana gelmesinin ve şeklin devamlılığının illetidirler. Yani sıvının kap içerisinde şekil alması ve aldığı şeklin devamlılığı aynı illete taalluk eder. Kabın ortadan kaldırıldığı düşünüldüğünde şekil ile şeklin devamlılığı aynı ânda bozulur. Dolayısıyla bekâ, varlıktan bağımsız olarak değil, nesnenin varlığa gelme anında onunla birliktedir. Başka bir ifadeyle, burada bekânın, nesnenin varlığıyla birlikte aynı illete taalluk etmesinden başka bir anlamı yoktur. Varlığa gelme illeti ile bekâ illetinin birbirinden farklı olduğu durum ise heykel ile heykeltıraş arasındaki ilişkiye benzer. Söz gelimi heykelin varlık nedeni zanâatkârdır. Ancak bekâ nedeni heykelin kendisinden meydana geldiği cevherin kuruluğudur. Bu örnekte heykelin varlığını devam ettirmesi için heykeltıraşa ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla malûl ile fail illeti arasında birliktelik bakımından zorunluluk söz konusu değildir.[48] Her iki durumda da

[46] Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı,** s. 17
[47] Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** s. 199
[48] Herbert A. Davidson, **"İbn Sînâ'nın Tanrı'nın Varlığını 'Zorunlu Varlık' Olarak Kanıtlaması",** Mehmet Ata Az (Çev.), **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV,** Recep Alpyağıl (drl.), s. 308

zatıyla mümkün varlığın, varlığında ve bekâsında illetinin kendisinden farklı bir şey olduğu noktası dikkat çeker. Aksi takdirde, yani bekâsının kendisi dışında bir illetle olmaması durumunda, zatı gereği sürekli olmasının kabul edilmesi gerekir. Bu da mümkün olan varlıkların bekâlarının kendilerinden ötürü zorunluluk kazandığı anlamına gelir. Mümkünün kendisine zorunluluk verecek olması aklen çelişik iki durum olduğuna göre, bu yaklaşım meşşâî felsefe açısından kabul edilebilir değildir.

Tam da bu noktada Mes'ûdî'nin imkânın bekâ anlamında kullanılması itirazına geri dönelim. Çünkü Mes'ûdî illetin ortadan kalkması durumunda malûlün varlığını sürdürmesinde menfi bir sonucun ortaya çıkacağını ileri sürer. Bekâ İbn Sînâ'da varlığın meydana gelmesinde olduğu gibi kendisi dışındaki bir illetten kaynaklanmasına karşın Mes'ûdî'de *mümkün varlığın özünden kaynaklanan* bir durumdur. Tartışmanın başına dönecek olursak Mes'ûdî'nin imkân kavramının, varlığın başlangıcı anlamında kullanılmasına itiraz etmemesi tam olarak bu teze dayanır. Yani varlığın başlangıcının kendisi dışındaki bir illete dayandırılmasına itiraz etmemesine karşılık bekânın hadis olan varlıklara nispet edildiğinde devamlılığın illetten bağımsızlığı ve kendi başınalığı anlamına geldiğini savunur. Bu noktada Mes'ûdî'nin anlatımından hareketle bekânın varlığın özünde ayrılmaz bir anlam olarak kabul ettiği sonucuna varmak mümkündür. Bu düşüncesini detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz üzere zorlamalı illet konusunda ısrarla vurgular. Ancak bekâ tartışması bağlamında Mes'ûdî bir istisnayı gündeme getirir.

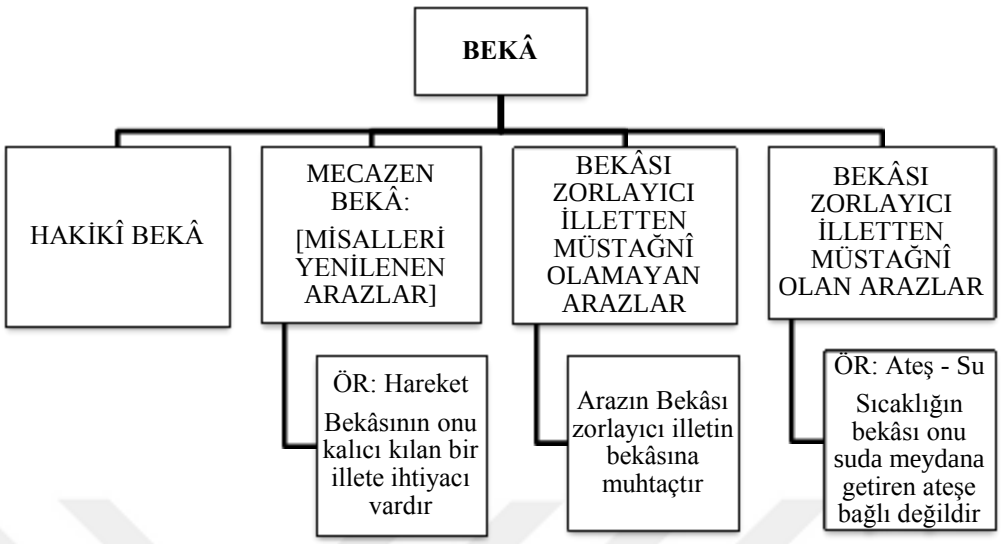
Ona göre bazı arazlar bekâlarını sürdürme hususunda kendi dışındaki bir illetin bekâsına muhtaçtır. Bu minvalde bekânın iki durumundan bahseder. Ona göre kendisi için karar kılmış (sabit) bir hey'etin olduğu "hakikî bekâ" olduğu gibi karar kılmış bir heyete ve hakiki bir bekâya sahip olmayan bazı arazlar[49] vardır. Bu durumdaki arazların emsalleri peşi sıra yenilenir ve "mecazen bekâ" diye isimlendirilir. Bunların bekâsı kendinde olmayıp emsalleri sürekli teceddüd

[49] Bu bağlamda belirtmek gerekir ki İslam felsefe geleneğinde arazların sürekliliği meselesi Fârâbî'den itibaren farklı bağlamlarda irdelenmiştir. Fârâbî arazların sürekliliği meselesini iki bağlamda ve zamanla ilişkili olarak ele alır. Ona göre arazlar sürekli olabileceği gibi süreksiz de olabilir. Buna göre 'bilaraz' olanlar bir şeyde az bir süre mevcut olmasına karşın 'bizzat' olanlar ise bir şeyde ya süreklidir ya da çoğu zaman bulunur. (Fârâbî, **Harfler Kitabı,** Ömer Türker (Çev.), Litera Yay. İstanbul, 2008, s. 36-37)

eder.[50]Mes'ûdî mecazen bekânın anlamını netleştirmek amacıyla hareket örneğini verir. Ona göre hareketin varlığının başlangıcı – hareketin hudûsu – fail illete ihtiyaç duyduğu gibi devamlılığı ve bekâsı da bu illete ihtiyaç duyar. Çünkü hareketin bekâsı onun emsallerinin yenilenmesinden ibarettir.[51] Dolayısıyla hareketin bekâsının failin bekâsına bağlı olduğunu savunan Mes'ûdî, mecazen bekâyı i.) misallerinin peşi - sıra yenilenmesi, ii.) hudûsunun başlangıcında fail bir illete ihtiyaç duyması ve iii.) bekânın onu kalıcı kılan bir illete ihtiyaç duyması şeklinde nitelendirir. Onun düşüncesine göre bu illet de hudûsunun illeti ile aynı fail illette denk gelir. Ayrıca Mes'ûdî, hareket örneğinde olduğu gibi bazı arazların da zorlayıcı bir illet ile varlığının zorunlu kılındığını ve bekâsının aynı illete muhtaç olduğunu ifade eder. Ancak buna dair detaylı açıklamalarda bulunmayıp bazı kelamcıların bütün araz ve cevherlerin bu şekilde olduğunu sanmasından ötürü yanıldığını söylemekle yetinir. Son olarak ise asıl düşüncesi olan 'malûlün bekâsının illetin bekâsından bağımsız olduğu' zorlamalı illet bahsini açar. Bu yüzden tartışmayı çoğunlukla zorlamalı illetten müstağni olan arazlar üzerinden sürdürür.

[50] Devamlılığın 'yenilenmek' olarak adlandırıldığı takdirde tartışmanın lafzî olacağına dair bkz., Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf C. 1**; s. 702

[51] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 262



[Tablo 2: Mes'ûdî'nin Bekâ Taksimi]

Burada Mes'ûdî'nin kelamcılardan ayrıştığı görülür. Ona göre kelamcılar bütün arazların illete muhtaç olduğunu düşünürken durum bu şekilde değildir. O, misalleri yenilenen ve bekâsı zorlayıcı illetten müstağnî olamayan arazlar dışındaki arazların zorlamalı bir illet ile meydana geldiğini ve bekâlarının illetten bağımsız olduğunu savunur. Bu argümanını destekleyecek şekilde çeşitli örnekler vererek konuyu tartışır. Ona göre ilk iki durum dışındaki bütün araz ve cevherler zorlamalı illetten bağımsız olarak varlığını bir süre devam ettirebilme gücüne sahiptir. Bu bağlamda Mes'ûdî'nin zorlamalı illet ile ilgili görüşlerine yer vermek yerinde olur.

1.2.2. Zorlamalı (Kasrî)–Tabiî İllet

Zorlamalı (kasrî) kavramı her şeyden önce bir fizik kavramıdır. Fizik açısından hareket ile birlikte kullanılan temel bir kavram olarak, özellikle cismin tabiî durumundan farklı olan harici bir etkiyi ifade eder. Başka bir deyişle, kasrî kavramı "İslam filozoflarından özellikle meşşâîlere göre bir cisme zorunlu hareket yapması için uygulanan güç ile ona hareket etme isteğinin kazandırılması anlamında kullanılır."[52] Söz konusu etki ortadan katlığında cisim önceki mekânına yönelir.

[52] Mehmet Vural, **İslam Felsefesi Sözlüğü,** Elis Yay. Ankara, 2011, s. 324

Çünkü "her cisimde tabiî mekânına doğru bir meyil bulunur ve zorlayıcı bir sebep ile yerinden koparılmış cisim kendindeki tabiî meyilden ötürü önceki mekânına geri döner."[53] O halde bir cismin tabiî mekânıyla ilişkisinde iki unsur söz konusudur. Ya tabiî meylin güçlü oluşundan ötürü cisim zorlamalı illetin etkisini kabul etmez ya da zorlamalı illetin etkisi geçtiğinde cisim tabiî mekânına doğru yaklaşır. Dolayısıyla cismin önceki mekânına dönebilmesi ancak kasrî etkinin kalkması ve tabiî meyil ile gerçekleşir. Bu çerçevede söz konusu kavram filozoflar tarafından kasrî meyil, kasrî hareket veya kasrî illet olarak birbirinin yerine kullanılır.

Hareketin bu şekilde ifade edilişi Aristoteles'ten beri filozofların üzerinde önemle durduğu ve İslam düşünce geleneğinde filozoflar ile kelamcıların dikkatini celbeden bir konu olmuştur. Bu kavram zorlamalı hareket olarak felsefede "hareket" kelamda ise "arazlar" ile ilintili bir ibare olarak kullanılmıştır. Aristoteles'in gündeme getirdiği kavramın[54] İslam felsefesi dünyasındaki yansımasını müstakil bir bölüm olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ/ Fizik - II* eserinde bulmak mümkündür. Filozofun bunun dışında *Sema ve Âlem*ile *Oluş ve Bozuluş* eserleri çerçevesinde zorlamalı hareket kavramı hakkındaki düşüncelerini öğrenmenin en iyi yolu, ilgili bölümlerdeki görüşlerine müracaat etmektir. Filozof konuyla ilgili delillerini ortaya koyduğu söz konusu eserlerde zorlamalı hareketi doğal (tabiî) olmayan ancak onunla sıfatlananın zatında var olan hareket olarak tanımlar.[55] Buna göre zorlamalı hareket, hareket ettiricisi hareketlinin dışında olan ve (hareketi) tabiatının gereği olmayan harekettir. İbn Sînâ'ya göre bu hareket türünde iki durum söz konusudur: Bu hareket ya sadece cismin tabiatının dışında olur. Örneğin taşın tabiatında aşağı yöne bir meyil söz konusu olmasına rağmen onu kaldırarak yere doğru paralel bir şekilde hareket ettirmek gibi olur. Ya da zorlamalı hareket tamamen cisminin tabiatının zıddı olur ki, bu söz gelimi taşı yukarı yöne hareket ettirme örneğindeki gibi olur.[56] Her iki

[53] Ali Durusoy, **"Hareket"DİA, C. 16,** TDV, İstanbul, 1997, s. 121-123

[54] Her yer değiştiren nesnenin ya kendisi tarafından ya da başka nesne tarafından devindirildiğine dair ayrım için ayrıca bkz. Aristoteles, **Fizik,** (çev.) Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 243a45-243b, s. 311; İbn Sina benzer bir taksimi Kitâbu'ş-Şifâ / Fizik-II eserinde "Zorlamalı Hareket ve Hareketinin Kendisinden Olduğu (Zorlamasız) Hareket" başlığı altında incelemiştir. İbn Sina, **Kitâbu'ş-Şifâ / Fizik-II,** Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 196 ; Ayrıca bkz; İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Sema veÂlem,** Harun Kuşlu – Muhittin Macit (Çev.), Litera Yay., İstanbul, 2010, s. 19

[55] İbn Sîna'nın zorlamalı olanın tabii olana arız olması üzerine detaylı açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şîfâ / Oluş ve Bozuluş,** Muammer İskenderoğlu (Çev.), Litera Yay., İstanbul, 2008, s.3

[56] İbn Sînâ, **Fizik-II,** s.196

durumda da cismin tabiî meyli ile zorlamalı hareket arasında ters bir orantı söz konusudur. Bu durumda bir zorlama söz konusu olduğunda, "zorlama yok oluncaya kadar tabiatı gereği olan şeyi (tabiî meyil) etkisiz hale getirir; sonra tekrar tabiatı gereği olan şeye döner."[57] Bu bağlamda açıkça anlaşıldığına göre İbn Sînâ *Fizik*'te zorlamalı hareketin bir cisim üzerindeki etki – edilgi durumunu tartışır. Kavramın bu bağlamda *Fizik*'te önemli olmasının yansıra onu ön plana çıkaran diğer yönü ise metafizik bir kavram olarak illiyet teorisi ile ilişkili kullanılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ, *Fizik*'te illetin kesin olarak yok olması halinde malûlün var olmasının mümkün olmadığını beyan ettikten sonra konuya dair incelemeyi metafizik ilmine bıraktığını belirtir.[58] Bu yüzden nesnenin bekâsı ve yok olmasının sebebi üzerine yapılan tartışmaları da kapsaması nedeniyle konu, illiyet probleminin bir parçasını oluşturur.[59] Başka bir deyişle, metafizik bağlamda, doğrudan tikel herhangi bir nesneyi harekete geçiren gücün niteleyici bir unsuru olmaktan ziyade illet - malûl bağını ifade eden bir anlam olup ve illetin yokluğunda malûlün bekâsını izah etmek için kullanılır. Bu bağlamda kavram, cismin bekâsını incelemek için de bir başlangıç noktasını oluşturur. Dolayısıyla felsefi düşünce açısından konu tabiat olunca "zorlamalı" kavramı hareket problemiyle; konu illet olunca ise imkân problemiyle gündeme gelmiştir. Böyle olunca da zorlamalının, imkân problemiyle ilişkili olarak illet – malûl bağlamında ele alınması kaçınılmazdır. Nitekim Mes'ûdî'nin imkân kavramı bağlamında tartıştığı husus da tam olarak bu çerçevede şekillenir.

Önceki bölümde genel hatlarıyla *mecazen bekâ* teorisi çerçevesinde ifade ettiğimiz gibi Mes'ûdî, bazı arazların misallerinin yenilenmesiyle bekâlarının sürdüğünü ve hem varlıklarında hem de bekâlarında illete muhtaç olduklarını düşünür. Ona göre, arazların tümünün hareket örneğinde olduğu gibi sürekli teceddüd ettiğini sanmak yanlış bir yaklaşımdır. Mesûdî'ye göre bu minvalde düşünen bazı kelamcılar vardır. Ancak bu yanlış yaklaşıma karşılık zorlamalı illet ile meydana gelip, söz konusu illet ortadan kalksa dahi bir süre varlığını devam ettiren

[57] Y. Tzvi Langermann, **Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun,** (Çev.) Nebi Mehdiyev Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 22-24 May 2008, s. 68 - 81

[58] İbn Sîna, **Kitâbu'ş-Şifâ / Fizik – I,** s. 73

[59] Osman Demir, **Kelâm'da Nedensellik,** Klasik Yay. İstanbul, 2015, s. 202

cevher ve arazlar da mevcuttur.[60] Bunlar bekâlarında illetlerinden müstağnîdirler. Bu konuda çeşitli örnekler sunan Mes'ûdî'nin düşüncesine göre, bunlar konusunun gerektirdiğinin tersine zorlayıcı bir illet ile varlığı bir süre zorunlu kılınan arazlardır:

> Zorlanmış mevcût bir mahalde karar kılıp yerleştiğinde onu zorunlu kılan illet, mevcûda zıt tabiatın zorlayıcısı olarak güçlenir. İlletinin yokluğundan sonra (mevcûdun) asli tabiatı güçlenip onu iteleyip yok edene kadar (zorunlu kılan illetin etkisi) bir müddet devam edebilir.[61]

Sözgelimi ateş ile kaynatılmış suda meydana gelen sıcaklık zorlayıcı bir illet dolayısıyla meydana gelmiştir. Çünkü su kendi tabiatında bilfiil soğuk olmayı gerektirir. Ancak ateşin bilfiil sıcak olan tabiatı ona baskın çıkar ve ondaki soğukluğu ortadan kaldırıp onda sıcaklık meydana getirir. Aynı durum renklerin, renklendirilmiş maddelerde bir süre devam etmesinde de geçerlidir. Örneğin kına ile boyanmış bir mekânda meydana gelen renk o yere bitişikliği (komşuluğu) sebebiyle meydana gelen bir niteliktir. Fail illet olan kınanın ortadan kalkmasıyla nitelik, madde üzerinde bir süre varlığını sürdürür. Yine, doğasında aşağı yöne doğru *bilkuvve yönelim* bulunan taşa zorlamalı bir illet ile yukarı yöne doğru bir kuvvet uygulandığında taş kendi tabiatının zıddı yönünde hareket eder. Ancak zorlamalı yönelim, fail illeti ile bağı kalmamasına rağmen bir süre daha devam eder. Burada kuvvetin kendisinin değil kuvveti uygulayanın illet olduğuna dikkat etmek gerekir. Aksi durumda kuvvetin, illet olarak yönelimi sürdürdüğü zannedilebilir. Bundan da anlaşıldığı üzere Mes'ûdî'nin düşüncesine göre malûlün bekâsı illetin bekâsına bağlı olsaydı, itmenin ortadan kalkmasından sonra meylin bekâsı tasavvur edilemezdi.[62] Bu örneklerden hareketle Mes'ûdî temel bazı ilkelere ulaşır:

Birinci İlke: "Zorlanmış bir mevcût bir mekânda yerleştiği zaman, onu zorunlu kılan illet mevcûda zıt tabiatın zorlayıcısı olarak güçlenir."[63]

---

[60] Eş'ârîlere göre cisimlerin bekasının sürekli olarak onlarda yaratılan beka arazıyla olması üzerine bkz. Demir, **Kelâmda Nedensellik,** s. 205

[61] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 263

[62] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 111a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 264

[63] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 263

Bu ilkeye göre mevcudun tabiatı, illet ortadan kalkınca onun yokluğuna güç yetiremez. Yokluğa güç yetiremeyeceği ibaresi şu şekilde anlaşılmalıdır: Zorlayıcı illet tabiî duruma baskın gelir, ancak bekâsının illeti değildir. Eğer zorlamalı illete zıt olan mevcudun tabiatı olmasaydı zorlayıcı illetin etkisi sürekli olurdu. Bu aynı zamanda illetin etkisinin bir süre devam etmesinin sebebini de açıklar. Yani tabiî illetin buna güç yetirememesinin zorlayıcı illetin bir süre kalıcılığını içerdiği anlamına gelir. Daha sonra nesne kendi tabiatına geri döner. Bu da ikinci ilkeyle desteklenir.

İkinci İlke: "İllet yok olursa mevcudun tabiatı bir süre zorlamalı illettin etkisini sürdürür."[64] Bu ilkede dikkat edilmesi gereken husus, mevcudun zatında meydana gelen bir değişiklik olmamasıdır. Başka bir ifadeyle nesneyi ortadan kaldıran bir illet değildir. Yalnızca ateş – su örneğinde olduğu gibi ateş, suyun tabiatında bulunan soğukluğu ortadan kaldırır ve onda sıcaklığı meydana getirir.

1.2.2.1. Şüphe: Maddenin Sûretten Yoksun Kalması İmkânsızdır

Zorlamalı illet bağlamında oluş ve bozuluşa elverişli cisimlerin sûretlerine dair bir itirazda bulunulabilir:

> Sûretler maddelerinde illetler ve sebepler ile değişir ve meydana gelir (hudûs). Bu illetlerin ortadan kalkmasından sonra orada baki kılıcı başka bir illet ile kalmaya devam eder. Bu illet de, hangi sûret olursa olsun maddenin tek bir sûrete ihtiyaç duymasıdır ve bütün sûretlerden arınmasının imkânsız olmasıdır.[65]

Bu itirazdan anlaşıldığı üzere baki kılıcı illet, sûretin maddeye verilmesi değil maddenin mutlaka bir sûrete ihtiyaç duymasıdır. Başka bir ifadeyle sûretin bekâsı, maddenin sûretten yoksun kalamamasından kaynaklanır. Çünkü maddenin bütün sûretlerden arınması imkânsızdır.[66] Yani maddenin sûret olmaksızın bilfiil var olması

---

[64] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 110b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 139a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 263

[65] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 111b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 140b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 265

[66] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 111b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 140b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 265

imkânsız olup bütün sûretlerin maddeye nispeti de tek bir nispettir.[67] Bu nispet her bir maddenin tek bir sûreti alabileceği anlamına gelir.[68] Eğer herhangi bir madde için herhangi bir sûret hasıl olmuşsa onun için o sûretten daha evla bir sûret yoktur. Dolayısıyla fail illetin maddede tek bir sûreti meydana getirmesi zorunludur. Böylece madde sûreti muhafaza eder ve baki kılar. Ancak sûretin maddedeki bekâsı hudûs illeti ile değil, baki kılıcı bir illet iledir. Bu durumda bekâ her ne kadar hudûs illetinden bağımsız ise de kalıcı kılan illetten müstağnî olamaz.[69]

Mes'ûdî böyle bir itirazın geçerli olması durumunda, bunun arazların tamamı hatta mümkün nesnelerin tamamı için de söylenmesi gerektiğini savunur. Ona göre, örneğin siyahlığın varlığı ve yokluğunun kendisine kabil olduğu konuya olan nispeti tektir. Yani o şey ya vardır ya da yoktur. Varlık ile yokluğun imkânına bakılarak ikisinden birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu değildir. Ancak varlık ve yokluktan birinin vaki olması gerekir. Bu durumda ya varlık ya da yokluktan biri sebeplerden bir sebeple vaki olur. Böylece bekâsı zorunlu olur. Çünkü var olan baki kalmayıp yokluk vaki olsaydı, tercih edilen o olurdu. Tercih de ancak bir tercih edici (müreccih) ile olur. Buna göre eğer bir müreccih olmazsa, vaki olan her ne ise onun bekâsı zaruri olarak devam eder. Ancak aksi durumunun vuku bulmasıyla ortadan kalkabilir. Müreccih olmaksızın bunun vuku bulması imkânsızdır. Şayet vaki olan yokluk tarafı ise varlık illeti mevcut olana kadar yokluk hali devam eder. Eğer vaki olan varlık tarafı ise yokluk illeti var olana kadar varlık hali devam eder. Dolayısıyla varlık ve yokluk taraflarından birinin başlangıçta vuku bulması bir illeti gerektirir. Ancak bazen bu illet baki kalmayabilir. Baki olan taraf başka bir illetle bekâsını sürdürür. Başka bir illet ile bekâsını sürdürmesi ise şu anlama gelir: *Konunun çelişik iki taraftan birinden yoksun olmasının imkânsızlığının zaruri olmasıdır.* Yani

[67] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık,** Klasik Yay. İstanbul, 2017, s. 420-426. Üçer ilgili yerde madde-sûretin kendi mahiyetleri itibariyle birbirlerinin yokluk ve varlığını gerektiren illetler olmasının imkânsız olmasından ötürü ikisi arasındaki ilişkinin "birliktelik" (ma'iyyet) ilişkisi olduğunu ifade eder. Bu durumda iki şeyden her biri diğerinin ortadan kalkmasıyla "birlikte" ortadan kalkar, diğeri "ile" ortadan kalkmaz. Yani madde sûretten ya da sûret maddeden dolayı meydana gelmediği gibi birbirlerinden ötürü de ortadan kalkmaz. Birliktelik bozulduğu için ortadan kalkar. İbn Sînâ'nın madde-sûret arasındaki ilişkinin illet-malûl ilişkisinde olduğu gibi "ile" ile değil, "birliktelik" ile olduğuna dair ayrım için ayrıca krş. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik-I,** s. 75

[68] İbn Sînâ'ya göre her madde her sûret için hazırlanmadığı gibi her sûret de her maddeye müsait değildir. İbn Sînâ, **Fizik-I,** s. 58

[69] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 112a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 140b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 265

mutlaka bir sûreti olacağı, sûretsiz kalamayacağı anlamına gelir. Mes'ûdî bu durumu, itiraz edenlerin sûretlerin bir illet ile hadis olduğunu, sonra bu illetin bâkî kalmadığını söylemelerine benzetir. Nitekim onlar sûretin varlığının, maddenin sûretlerden birinden yoksun kalmasının imkânsızlığının zorunlu olmasına dayanarak devam ettiğini iddia etmişlerdi. [70]

Dolayısıyla Mes'ûdî söz konusu cevabıyla ince bir detaya dikkat çeker. Ona göre sûretlerle ilgili ortaya konan itiraz ilkeleştirilip imkân ile de ilişkilendirilirse şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Eğer bekâ, "konunun çelişik iki durumdan birinden yoksun olmasının imkânsız olması" anlamına geliyorsa mümkün varlıklar için de aynı durum geçerlidir. Nitekim mümkünlerin varlık ile yokluğa nispeti eşittir. Bu eşitliğin bozulması ancak ikisinden birini tercih edecek bir müreccih ile mümkündür. Müreccihin ise başlangıç noktasında imkân halini değiştirmesine karşılık, varlıkla birlikte devam etmesinin zorunluluğu söz konusu değildir. Dolayısıyla Mes'ûdî'ye göre bir şey müreccih ile imkân halinden çıkıp varlık kazandıktan sonra-varlık ve yokluktan yoksun olması imkânsız olduğuna göre- bekânın illetinin vaki olan hal olması gerekir.

1.2.2.2. Mantık Istılahları Çerçevesinde Çözüm Önerisi

Mes'ûdî, zorlamalı illet bağlamında muhtemel bir itirazı daha gündeme getirerek mantık ıstılahları çerçevesinde nihai görüşünü delillendirir:

> Ateş, karanlıkta ışığın illeti olduğu gibi ateşin yokluğunda ışık da yok olur. Dolayısıyla ışığın hudûsu ateş sebebiyle olup bekâsı da ateşin bekâsına ihtiyaç duyar. O halde malûlün bekâsı illetin bekâsına bağlıdır.[71]

Söz konusu itirazda malûlün bekâsının illetin bekâsından müstağnî olmadığı açıktır. Mes'ûdî'nin düşüncesine göre ise tek bir sûrette durumun böyle olmaması dahi, malûlün bekâsının illetin bekâsına ihtiyaç duyduğuna delalet etmez. Ona göre söz konusu örnekte olduğu gibi malûlün ortadan kalkmasının sebebi illete bağlı olmayıp ikisinin yoklukta birbirlerini gerektirmelerinden kaynaklanıyor olabilir.

[70] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 112a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 141a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 266

[71] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 112b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 141a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 266

Başka bir deyişle ateş ve ışığın yoklukta birbirlerini gerektirmesi imkânsız değildir. Çünkü ışığın bekâsının onun misallerinin sürekli yenilenmesine dayalı olması muhtemeldir. Ya da ikisinin yoklukta birbirini gerektirmesi - malûlün bekâsının illetin bekâsına bağlı olmasının dışında – başka bir illete (yoklukta) ihtiyaç duymasından kaynaklanıyor olabilir. Mes'ûdî bu örnek bağlamında ışığın yok olmasının sebebine dair bir kuşatıcılığı olmadığını açıkça beyan eder. Ancak buna dair bilgisinin yokluğunun *malûlün yokluğuna delalet* edeceği anlamına gelmediğini savunur. Böylece ışığın yokluğunun ateşin yokluğuna izafe edilmesine de gerek kalmaz. Dolayısıyla tek bir suret bile illetinin yok olmasından sonra baki kalıyorsa *malûlün bekâsının illetin bekâsına ihtiyaç duymadığı* sonucuna ulaşmak mümkündür. Mes'ûdî, konuya dair nihai görüşünü bitişik şartlı önerme formunda ortaya koyarak destekler:

"Eğer malûlün bekâsı illetin bekâsına muhtaç olursa **illetin yok olmasıyla beraber malûl de baki kalmaz**" önermesi bitişik şartlı önermedir. Mes'ûdî'ye göre mukaddemin (önbitişen) nakizini sonuç vermesi için talinin (artbitişen) nakizi istisna edilmelidir:

Mukaddem : **İlletin yok olması** Mukaddemin Nakizi : İlletin var olması
Tali : Malul baki kalmaz Talinin Nakizi : **Malûl bâkî kalır**
Sonuç Önermesi : İllet yok olursa malûl var olmaya devam eder

Bu sonuçtan hareketle malûlün bekâsının illetin bekâsına muhtaç olmadığını söylemek gerekir. Mes'ûdî'ye göre eğer talinin aynısı *"illetin yok olmasıyla **malûl bâkî kalmadı"*** şeklinde istisna edilecek olsaydı herhangi bir sonuç vermeyecekti. Çünkü söz konusu delilde 'malûlün bekâsı' tartışılmaktadır. İlletin yok olmasıyla ortadan kalkan malûlün bekâsından bahsetmenin anlamsızlığı ortadadır.

Mes'ûdî açısından düşünüldüğünde, malûlün illetin bekâsına bağlı olması problemini mantık ıstılahlarına dayanarak tahlil etmek de mümkündür. O bu şekilde fizik aleme atıfta bulunmadan da itirazının güçlülüğünü ispatlamayı hedefler. Ayrıca ateş-ışık örneğinde olduğu gibi olgusal bazı durumlara dair yeterli bilgiye sahip olmadığını açıkça beyan eder. Görünürde ışığın yokluğunun ateşin yokluğu olduğu farzedilse de yokluğun illeti başka bir şey olabilir. Fakat buna dair bilgisinin olmamasının mantık yoluyla ulaştığı kanıtın kesinliğine zarar vermediğini düşünür. Burada dikkat çektiği en önemli husus, illet ile malûlün birlikte yok olması değil; yokluklarının birlikte olmasının aralarında bekâ açısından herhangi zorunlu bir bağ gerektirmediğidir. Söz konusu örnek illet ile malûlün birlikte yok olduklarını ortaya koyabilir. Ancak malûlün zorunlu olarak illetin yok olmasıyla ortadan kalktığını açıklamaz. Mes'ûdî'nin bu düşüncesiyle nedenselliğin önemli ilkelerinden biri olan *"yokluğun illeti illetin yokluğudur"* ilkesini de kabul etmediği açıktır. Söz konusu ilke meşşâî felsefenin varlık ve yokluk illeti ile ilgili iki temel ilkeyle sıkı sıkıya bağlantılıdır:

(i.) Varlığın illeti, illetin varlığıdır
(ii.) Yokluğun illeti, illetin yokluğudur
(iii.) İlletin yokluğu malûle karşılık gelen zıddın değil, malûlün yokluğunun illetidir.[72]

İlk iki ilkeyi birlikte değerlendirdiğimizde vücûdî anlamın bir illete bağlı olduğu ve bu illetin vücûdî bir illet olduğu açığa çıkar. Buna karşılık ademî anlam da bir illete bağlıdır. Ancak bunun illeti, *vücûdî anlamın illetinin yokluğudur.* Bu nedenle mümkün varlığın bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir.[73] Aynı şekilde illet var olmaz ise malûlün de yokluğu zorunlu olur.[74]Burada vurgulanmak istenen husus şudur: Kendisiyle mümkün varlığın, var olması da yok olması da bir illetin sonucu olarak vukuu bulur. Yani varlığa gelişin ve yoklukta kalışın bir sebep ile zorunlu olduğu söylenmelidir.[75] O halde varlık ve yokluğa nispeti eşit kabul

[72] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 36-37
[73] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 36-37
[74] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 139
[75] Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** s. 97

edilen imkân hali varlık kazanmamış ise onun yokluğunun illeti varlığını gerektiren illetin yokluğudur.

Üçüncü ilke ise ilk iki ilkeyi kabul etmenin doğal sonucu olarak ortaya çıkar. Sözgelimi varlık kazanmış iki zıt şey varsaydığımızda (bunlara x ve y diyelim) birinci ilkeye göre her birinin birer varlık illeti (x malûlü için a ve y malûlü için b diyelim) olacaktır. İkinci ilkeye göre ise a'nın ortadan kalkması x illetinin; b'nin ortadan kalkması y illetinin yokluğu ile olacaktır. Bundan ötürü iki zıt durumun varlık ve yokluk illetleri birbiriyle kesişmez. İbn Sînâ, bu ilkeyi hareket ve sıcaklık üzerinden açıklar. Ona göre sıcaklığın illeti hareket olarak kabul edildiğinde, hareketin yokluğu soğukluğun varlığına delalet etmez. Hareketin olmayışı, sıcaklığın illetinin yokluğu dolayısıyla da sıcaklığın olmayışı anlamına gelir. Sıcaklığın yokluğu soğukluğun var olması anlamına gelmediği gibi soğukluğun başka bir illet sebebiyle meydana gelmesi gerekir.[76]

Bu bakımdan filozoflar bir nesnenin varlığı ve yokluğunu illetinin varlığı ve yokluğuna bağlarken Mes'ûdî konunun iki yönüyle de bu düşünceden ayrışır. Ona göre malûlün bekâsı illetinin bekâsına muhtaç olmadığı gibi; malûlün yok olması da illetin yokluğu anlamına gelmez.

1.3. PROBLEM VE ÖNEMİ

Mes'ûdî'nin malûlün bekâsının illetin bekâsından müstağni olduğundan hareketle geliştirdiği delilleri, hudûs – imkân tartışmalarının dayandığı öncülleri göz ardı ederek anlamak güçtür. Burada öncelikle cevaplandırılması gereken husus illete muhtaç kılan şeyin hudûs mu imkân mı olduğu sorusudur. Çünkü hudûs ve imkân teorilerinin her biri bekâ probleminin çözümlenmesinde temel ilkelere sahiptir.

İmkân teorisi bağlamında bekâ problemini derinleştirdiğimizde, mümkün varlığın zorunluluğunun kendi zatından değil illetinden ötürü olduğu açıktır. Diğer taraftan malûlün bekâsı problemine dair filozofların nedensellik teorisinden türettiği *her illet malûlü ile birliktedir* destekleyici ilkesini dikkate almak gerekir. Bu ilke, illettin zamansal olarak malûlü öncelemediği, illet ile malûlün birlikte aynı zamanda

[76] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifâ / Oluş ve Bozuluş,** s.99

bulunduğu anlamına gelir. Yani illet olmanın bütün şartları gerçekleştiğinde malûl de onunla birlikte zorunlu olarak var olur. Bu birliktelik, malûlün zorunluluğunu illetinden almasından ötürü zamanın bütün anlarında geçerlidir. İlletin bir *ân* ortadan kalktığı varsayıldığında malûl ne o ânda ne de sonrasında var olmaz. Aksi halde, yani illetin ortadan kalkması ile malûl de yok olmazsa malûlün sonsuza kadar gitmesinde de bir sakınca kalmayacaktır. Dolayısıyla illetin varlığı anında malûlün varlığı, yokluğu anında malûlün yokluğu da zorunludur. Bu yüzden illet ile malûl arasındaki bu birliktelik filozoflar açısından düşündüğümüzde bekâ anlamını da içerir. Çünkü illet malûlü zamansal açıdan öncelemez. İllet ile malûl arasına böyle bir zaman girmeyince birliktelik de iptal edilmez. Birliktelik iptal edilmezse de malûlün bekâsının illetin bekâsına bağlı olduğu ispatlanmış olur. Böylece illet ile malûlün zamansal birlikteliği söz konusu olduğunda malûlün bekâsının da illetin bekâsına muhtaç olduğundan bahsedilebilir.

Mes'ûdî açısından düşündüğümüzde ise bekâ argümanının altında yatan düşünce, hudûsa, yani malûlün zamansal olarak illetinden sonra varlık kazanmasına dayanır. Söz gelimi x illetinin illetliği t1 zamanda, malûlün gerçekleşmesi ise t2 zamanda olursa araya zaman fasılası girer. Burada x illeti, zamansal açıdan y malûlünü önceler. Böylece eğer zamansal tekaddüm, illet ve malûlün ayrı zamanlarda olmasını gerektirirse illete bekâda muhtaçlık da söz konusu olmaz. Dolayısıyla hâdis, varlık kazandığında illete muhtaçlık ortadan kalkar. İllet – malûl arasında muhtaçlığın zorunlu olmaması illetin ortadan kalkması durumunda malûlün varlığını devam ettirebileceği sonucunu verir.

İKİNCİ BÖLÜM

İLLİYET

2.1. İLLİYETE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Meşşâî felsefenin en temel meselelerinden biri olan illiyet teorisine yönelik farklı açılardan eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin Gazzâlî ile İşârât geleneğinin önemli isimlerinden olan Fahreddin Râzî ve Mes'ûdî illiyet teorisini farklı açılardan tartışanların başında gelir. Her biri hem muhteva olarak hem de yöntem olarak birbirinden farklı biçimlerde illiyet teorisini tartışmışlardır. Ancak onların tartışmalarının yönünü belirleyen, büyük ölçüde meşşaî felsefenin teoriyi işleme biçimi olmuştur. Bu sebeple meşşaî felsefenin söz konusu ilkeyi hangi açılardan işlediğini ortaya koymak, eleştirilerin arka planını görmek bakımından faydalı olacaktır.

Genel olarak meşşâî felsefe özel olarak İbn Sînâ, illiyet teorisini iki yönüyle işler:[77] *i.) Birinci yön,* bir şeyin meydana gelmesi için varlığının kendisine bağlı olduğudört illet teorisi ve bu teorinin işlenme tarzıdır. Aristotelesçi felsefe anlayışında fizik aleme hasredilen[78] dört illet, nesnenin kendisine bir parçası olmaksızın dahil olan maddî ve sûrî illetler ile nesnenin haricinde bulunan gaî ve fail illetler şeklinde taksim edilir. Buna göre maddî ve surî illetler cismin kuruluşuna dahil olup varlığını meydana getiren nedenlerdir. Fail ve gaye illet ise cismin

[77] Bu konuyla ilgili kavramsal analiz ve sebeplerin kendi arasında sahip olduğu sebepsel ilişkilere dair yapılmış bir çalışma için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi,** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2013 ; İlliyet teorisinin temellendirilmesine dair başka bir çalışma için bkz. Ömer Türker, **İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi,** Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 22-24 May 2008, s. 317 - 321

[78] Aristoteles, **Metafizik,** Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yay. İstanbul, 2014, 20a, s. 117; Ayrıca Aristoteles'te fiziğin konusu fiziksel değişme olduğuna göre bir fiziksel değişmede değişmenin nedenlerini dört illet ile bilmenin fizikçinin görevi olması hakkında bkz. W. David Ross, **Aristoteles,** Ahmet Arslan (Çev.), Kabalcı Yay., İstanbul, 2017, s. 123; ayrıca bkz. Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi (Aristoteles) C. 3,** İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2011,s. 174

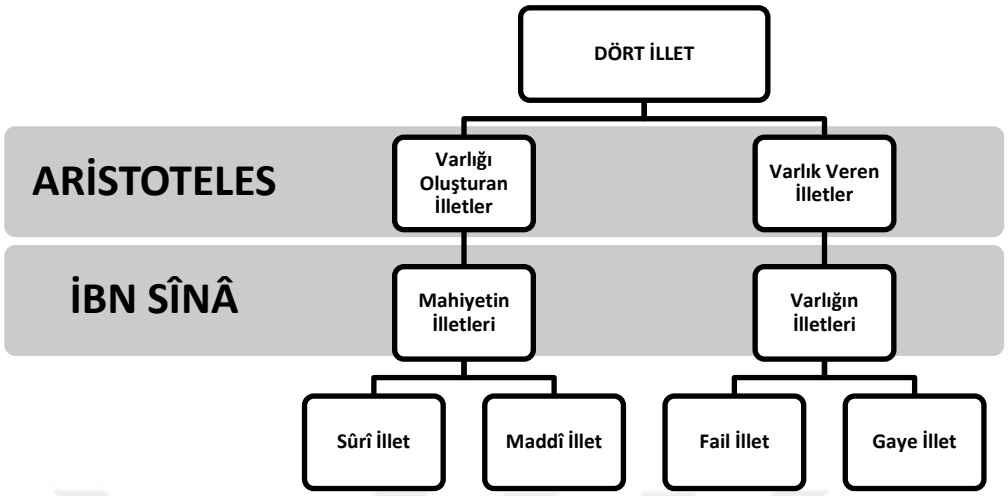
kuruluşuna dahil olmayıp ona varlık veren nedenlerdir. İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği Aristotelesçi dört illet teorisi, *Şifâ / Fizik* eserinde aynen devam ettirilir.[79]İbn Sînâ'ya göre, oluş ve bozuluşa uğrayan, harekette bulunan ya da madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelen her şey için söz konusu illetler mevcuttur. Ancak bunlar doğa-bilimcisinin inceleme sorumluluğunda değil, metafizikçinin inceleyeceği bir meseledir.[80] Böylece hem Aristoteles felsefesinde hem de İbn Sînâ'nın *Fizik'*inde kozmolojik bir ilke olarak karşımıza çıkan dört illet teorisi *Şifâ / Metafizik* ve *İşârât*'ta metafiziksel karektere sahip bir ilke olarak belirir.[81] Bunun temel sebebi İbn Sînâ'nın dört illet teorisini revize etmesidir. O, dört illeti *Şifâ / Metafizik'te* ve *İşârât*'ın metafizik kısmında varlık ve mahiyet ayrımına göre taksim eder.[82] Buna göre varlığı oluşturan illetler "mahiyetin illetleri"; varlık veren illetler ise "varlığın illetleri" şeklinde farklı bir boyut kazanır. Bu yaklaşım, dört illet teorisinin mümkün mevcutların illetleri bağlamında işlenmesine zemin hazırlar. Böylece varlık - mahiyet ayrımı söz konusu olduğunda dört illet, uygulama alanı genişletilmiş bir şekilde mümkün varlıkların hariçte taayyün etmesi için kendisinde zorunlu olarak bulunması gereken temel ilkeler olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple İbn Sînâ'nın illiyet teorisi, Aristotelesçi dört illetinin varlık - mahiyet ayrımıyla yeniden yorumlanmış biçimidir.

[79] İbn Sînâ, **Fizik-I,** s. 59-60

[80]İbn Sînâ, **Fizik-I,** s. 59

[81] Bununla bağlantılı olarak İbn Sîna Fizik'te dört illetin tasnif edilmesi ve tarif edilmesine dair detaylı açıklamalarda bulunur. (İbn Sînâ, **Fizik-I,** s. 59-64) Ancak Fizik ve Metafizik eserlerinde arasında tanım farklılıklarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin fail illet, kendisi dışındaki maddedeki tüm kuvveden fiile çıkaran hareket ilkesi (İbn Sînâ, **Fizik-I,** s. 60) olarak anlaşılırken, Metafizik'te ise kendi zatından farklı bir varlık veren illet anlaşılır. Bu sebeple filozofa göre metafizikçiler, fail neden ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, alem için Tanrı gibi, varlığın ilkesi ve onu vereni kastederler. (İbn Sînâ, **Metafizik-II,** s. 1-2).

[82] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.126



[Tablo 3: İbn Sînâ'nın Varlık – Mahiyet Ayrımına Göre Dört İllet Taksimi]

İbn Sînâ, dört illeti varlık - mahiyet ayrımına göre taksim etmesinin yanı sıra bu nedenlerden gaye illeti de aynı ayrıma tabi tutar. Ona göre gaye illet, mahiyetiyle fail illetin illetliğinin illeti, kendi varlığında ise onun malûlüdür. Bundan dolayı, gaye illet varlığın kendisinden dolayı varlık kazandığı neden olup fail illetin malûlü meydana getirmesinin illetidir. Böylece gaye illet, mahiyetiyle fail illeti öncelerken varlığı ile fail illetten sonra gelir: **[Gaye İlletin Mahiyeti → Fail İlletin İlletliği → Gaye İlletin Varlığı].** Dolayısıyla, gayenin varlığı fail illete bağlıyken fail illetin failliği ise gaye illete bağlıdır. Yani bu, gayenin faili bilfiil duruma getirmesi anlamına gelir. Bu izahlardan dört sonuca ulaşmak mümkündür:

1. Gaye'nin mahiyeti illettir
2. Gaye'nin varlığı malûldür
3. Gaye illetin mahiyeti, malûlün varlığının illetinin illetliğinin illetidir
4. Gaye illetin varlığı, malûlün mahiyetinin malûlünün malûlüdür

Gaye illetin fail illet ile olan ilişkisini toparlayacak olursak, gaye illet mahiyet açısından fail illetin illetliğinin illeti iken; varlık açısından fail illetin malûlüdür.[83]

[83] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 126; İbn Sînâ, **Fizik-I**, s.65; İbn Sînâ, **Metafizik-II,** s.39

İbn Sînâ'nın gaye illeti bu şekilde varlık - mahiyet ayrımına tabi tutup fail illete göre iki şekilde konumlandırması Fahreddin Râzî tarafından eleştirilmiştir. O *Şerhu'l İşârât*'ta, İbn Sînâ'nın gaye illet ile ilgili düşüncesine yönelik itirazlarda bulunur. Ona göre gaye illeti varlık - mahiyet ayrımına göre taksim etmek, sistemde başka problemlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu problemlerin başında, tabiî varlıkların bir gayeye yönelip yönelmedikleri sorunu gelir. Filozoflar gaye illetin tabiî varlıklar için de söz konusu olduğunu savunurlar. Örneğin, bitkiler kendileri için gerekli besini topraktan çekip, özümseme gibi beslenme ve belli bir yöne doğru büyüme gücüne sahiptir. Buna mukabil, insan gibi iradeli varlıklar ise şuur ile tasarrufta bulunurlar. Yani gaye mahiyeti ile varlığa çıkıyorsa, mahiyeti idrak eden zihindir. Ancak bitkiler için zihinden ve bilinçli hareket etmekten bahsetmek imkânsızdır. Bitkilerde bir bilinç olmamakla birlikte hareketlerinin yönünü belirleyen ve onları bir gayeye yönelten harici zorlayıcı güç de bulunmamaktadır. O halde şuurlu ve iradeli olmayan bu tür varlıkların gaye illetin mahiyetine sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?[84] Eğer bitkiler gaye sahibi varlıklar ise bu gayenin ya zihinde ya da hariçte[85] bir yerde bulunması gerekir. Fahreddin Râzî'ye göre bitkiler için iki durum da imkânsızdır. Çünkü tabiî varlıkların zihni olmadığına göre gaye illet onların bilincinde olamaz. Aynı şekilde gayenin mahiyeti hariçte de olamaz. Çünkü hariçte bulunan, malûl olarak gaye illetin varlığıdır. Dolayısıyla gaye illetin mahiyetinin hem hariçte hem de -bitkilerin bilinci olmadığından- zihinde bulunamamasından ötürü sırf yokluk (sırf madûm) anlamına denk gelir. Gaye illete dair en önemli problem de burada başlar. Çünkü Râzî'ye göre sırf yokluk olanın fail illetin illetliğinin illeti olması düşünülemez. Böylece Râzî gaye illetin bilinç ile ilişkilendirildiğinde ya varlık – mahiyet ayrımını tamamen reddetme ya da filozofların iddia ettikleri şekilde tabiî varlıklar için gayenin söz konusu olmadığını kabul etme gibi iki çelişkili durumu gündeme getirir.[86]

[84] Aristoteles felsefesinde gaye illetin sanatta fail illet ile; tabiî cisimlerde sûret ile özdeş olması üzerine bkz. Ross, **Aristoteles,** s. 126

[85] Gaye illetin zihnî ve haricî varlık ayrımı için ayrıca bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf, C.1,** s. 842

[86] Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât C. II.**, (nşr.) Mehdî Muhakkik, Müessese-i Mütâleat-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran, 1384 (H.), s. 341; İşârât şarihlerinden Fahreddin Râzî, Nasîruddîn Tûsî ile Kutbeddin Râzî'nin gaye illet problemi ile ilgili görüşlerinin karşılaştırmasına dair detaylı izahları için bkz. Derin, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri,** s. 91 - 102

Ancak sorun bununla da bitmemektedir. Çünkü varlık - mahiyet ayrımı yapılan yerlerde filozoflar mahiyetin, varlığa tesir etme düşüncesini kabul etmemektedirler. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde şu sorular gündeme gelir:

> i.) Mahiyet bir şeyin varlığa gelmesine etki etmiyorsa, nasıl olur da gaye, mahiyet itibariyle fail illetin illetliğine etki eder? ii.) Mahiyet itibariyle illet olan gaye, fail illetin nasıl malûlü olur? iii.) Gaye illet bir varlık ile fail illeti öncelemiyorsa nasıl olur da fail illeti bilkuvveden bilfiil hale getirebilir? Çünkü gaye olmadan mümkün varlıkların fail olması bilkuvve olarak kalır. İnsan açısından düşünüldüğünde gaye illetle, fail illet arasında sorulması gereken asıl soru, insan aklındaki amaç veya gaye nasıl illet olur? Aynı şekilde akılda olup biten bir anlam nasıl faili önceleyebilir?[87]

Bu sorunların yanı sıra diğer önemli bir problem ise gaye illetin varlık – mahiyet ayrımına göre taksim edilme sebebinin açık olmamasıdır. Nitekim gaye illet dışında kalan fail, maddî ve surî illetler için varlık – mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Ancak hususi olarak gaye illette bu ayrımın yapılması için de herhangi bir gerekçe ortaya konulmamıştır. Filozoflar tarafından bu konuda yapılan bütün izahlar sadece gaye illetin keyfiyetini belirleme açısından yapılmış anlatımlardır.

İlliyet teorisinin ele alındığı ***ii.) ikinci yön*** ise, tüm mevcûtlar arasında nedensel bir bağın olduğunu ifade eden ilkedir. Bu, her malûlün mutlaka bir illeti gerektirdiği ve nihai olarak illetsiz bir illete dayanmasıyla mevcûdun bütününü kuşatan bir ilke olması anlamına gelir. Bu bağlamda yapılan illiyet izahları varlık araştırması ve Tanrı - alem ilişkisi gibi meseleler ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Çünkü "Tanrı'dan son mevcûda kadar bütün mevcûtları kuşatan bir ilke varsa bu, varlık olmak bakımından varlığın halidir."[88] Varlık, en genel kavram olması nedeniyle bütün varlık tarzlarında eşit dağılır. İllet ve malûl ise mevcûda mevcût olması bakımından ilişen şeylerden[89] olup -mevcûttan daha geniş bir kavram olmadığına göre- mevcûtların bütün katmanlarındaki bir bağ olarak görülür. Meşşaî filozoflar tarafından varlık hiyerarşisinin en tepesinde yer alan Tanrı, *İlletü'l-Ûlâ, (İlk İllet), Gerçek Bir*

[87] Derin, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri,** s. 94
[88] Ömer Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce**, Klasik Yay., İstanbul, 2019, s. 139
[89] İbn Sînâ, **Metafizik-II**, s. 1

(Vahidû'l-Hakk),[90] *İlk Mevcût (Mevcûdü'l-Evvel)*[91] şeklinde isimlendirilerek, bütün illetli varlıkların, varlıklarını kendisinden aldığı ilk illet olarak konumlandırılır. Yeni - Platoncu sudûr teorisini benimseyen selefi Fârâbî gibi İbn Sînâ da, Tanrı ile alem arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın bütün varlıkların varlık illeti olma ilkesi çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla Tanrı – alem ilişkisinin keyfiyetini izah eden illiyet, hiçbir mevcûdu dışarıda bırakmayacak şekilde tümüne mevcût olması yönünden ilişen şeylerdendir. Ancak varlık hiyerarşisinin her seviyesine nedenselliğin ilişmesi onun bilgisinin de apaçık olmasını gerektirmez. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre mevcûtlar arasındaki nedensel ilişki aklî burhan ile ispatlanmaya muhtaçtır. Bu da illetlerin, malûller için varlığını olumlamadıkça mümkün olmaz.[92] Çünkü malûl var olduğunda, akıl illetin de hiç kuşkusuz daha önceden varlık kazanmış olduğuna ve bu sayede malûlün hasıl olduğuna tanıklık eder.[93] Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlığın bilgisi zihinde "bedihî" olarak bulunurken, zihin hariçteki mevcûda yöneldiğinde nesneler arasında illet bağı olduğuna zorunlu bir idrakle ulaşır. Bu, varlık araştırmasının aklı zorunlu olarak illetleri araştırmaya yönlendiren metafiziksel bir soruşturma olduğu anlamına gelir. Bu yüzden İbn Sînâ illiyet meselesini, metafizikte akli burhan ile izah etme yoluna gider. Çünkü ona göre illet ile malûl arasındaki ilişki duyu ve tecrübenin verileriyle bilinemez. Duyular ard arda gelen iki olay arasında sadece ardışıklık ilişkisi olduğunu tespit edebilir; ancak birinin illet diğerinin malûl olduğunu kavrayamaz.[94] Ayrıca duyular, duyulur olmaları bakımından duyulur olanlarla ilgili bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde hiçbir şeyin illetini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler; sadece onun sıcak olduğunu söylerler. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın illiyet teorisi, duyulur olanların gözlemlenmesi ya da malûlden hareketle illetin olumlanması anlamında değildir. Bu bakımdan nedenli şeylerin varlığının kendinden önce gelen şeylerle ilişkili olduğuna hükmetmek yalnızca ardışıklığa götürür. Söz konusu ardışıklık duyuların, yalnızca izlenimlerin

[90] Örneğin Kindî, değişikliğe uğramayan ve her şeyin gayesi olan ilk varlık anlamında "İlk İllet" ve varlığa süreklilik veren anlamında "Gerçek Bir" gibi isimleri Tanrı için kullanarak nedensellik ile bağına atıfta bulunmuştur. Kindî, **Felsefî Risaleler**, Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Yay., İstanbul, 2013, s. 177-178

[91] Fârâbî'ye ait olan bu kullanım, bütün mevcutların varlığının ilk sebebi anlamındadır. Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla,** Yaşar Aydınlı (Çev.), Litera Yay. İstanbul, 2018, s. 44

[92] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 6

[93] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 150

[94] Engin Erdem, **Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**, Endülüs Yay., İstanbul, 2016, s.202

çokluğu ve sürekliliği sağlamasından kaynaklanır. Oysa ardışıklık birinin diğerinin illeti oluşunu zorunlu kılmaz ve kesinlik bildirmez. Nedensel kesinliğin sağlanması ancak illetlerin, malûller için varlığını olumlamakla mümkündür.[95] Böylece, İbn Sînâ düşüncesine göre dış dünyada objektif bir ilke olarak bulunan nedensellik zihni bir kategori olarak tümel bir bilgi olma niteliğine sahiptir. Özetlemek gerekirse bilgisi bedihî olan varlık ile temasa geçen zihnin ilk faaliyeti, zorunlu olarak illetlere yönelmesi şeklindedir. Bu şekilde akli olarak olumlamayı zorunlu kılan İbn Sînâ felsefesinde illiyet, tümel bir bilgi olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla mevcûtlar arası ilişki bu tümel ilkeye dayanarak temellendirilir.

İlliyet teorisi ile ilgili bu temellendirmenin felsefî önemi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tanrı – alem ilişkisini izah etmede ortaya çıkar. Meşşaîlerin bu konudaki temel argümanlarından biri, bütün nedensel ilişkilerin zorunlu olarak Tanrı'da son bulacağı iddiasıdır. Tanrı'dan başlayarak varlık hiyerarşisinde son mevcûda kadar devam eden illiyet zinciri, herhangi bir malûlden başlayarak geriye doğru götürüldüğünde *İlk İllet*'te durmak zorundadır. Çünkü Tanrı'dan son mevcûda kadar varlık feyzi kesintisiz bir şekilde devam eder. Bu yüzden illetler zincirinde herhangi bir kesintinin olması ya da illetler zincirinin Tanrı'da durmaması söz konusu değildir. Ancak tam da bu husus farklı tartışmaların söz konusu olduğu kesişim noktası olmuştur. Tartışmaların önemli isimlerinden biri şüphesiz Gazzâlîdir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin on yedinci meselesinde bu problemi gündeme getirir.[96] O meşşâî felsefenin aksine illet – malûl arasında illiyet ilişkisinin zorunlu olmadığı kanaatindedir. Bu, mevcutlar arasındaki nedensel bağı mutlak anlamda reddettiği anlamında değildir. O, şeylerde sebepliğin etkisine bir ölçüde izin verir. Örneğin, ateşin iki benzer pamuk parçasına temas ettiğinde her ikisini de yakacağını kabul eder. Ancak bu, sadece ilahi fiilin zatı tarafından zorunlu kılınmayıp ihtiyarî olduğunda ve ilahi kudretin mucizelere imkân tanımak için tabiata müdahale edebilmesi durumunda söz konusudur. Yani mesela bir peygamber büyük bir ateşe atıldığında ya Tanrı'nın ateşin niteliğini değiştirir. Ya da ateşin fiilini engelleyen bir illet yaratarak peygamberin mucizevî bir şekilde kurtulmasını sağlar.[97] Böylece

[95] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 6
[96] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 166
[97] Michael E. Marmura, **Gazâlî,** M. Cüneyt Kaya (Çev.), **İslam Felsefesine Giriş,** Peter Adamson-Richard C. Taylor (ed.), Küre Yay., İstanbul, 2015, s. 162; Gazâlî'nin nedensellik eleştirilerine

Gazzâlî, nedenselliğin zorunluluğu problemini tabiat meseleleri bağlamında [98] tartışmış ve Tanrı -alem ilişkisini zorunlu bir ilkeye dayandırmama gayretindedir. O, temelde Tanrı'ya atfedilecek her türlü zorunluluk anlayışını ortadan kaldırmak ister. Çünkü zorunluluk anlayışının ilahi iradeyi olumsuzladığını düşünür. İradesiz bir varlığın de failliğinden bahsetmek mümkün olmadığına göre filozofların fail Tanrı anlayışı problemli hale gelir.[99]

Gazzâlîve Fahreddin Râzî dışında Meşşaî felsefenin illiyet teorisine dair önemli eleştirileri ileri süren isimlerden biri de Mes'ûdî'dir. O *Şukûk*'un yedinci meselesinde illetlerin sonlu oluşu ve Tanrı ispatı kanıtlarına dönük şüpheleri gündeme getirir. Mes'ûdî'nin şüphelere yönelik iki tutum geliştirdiği görülür. Öncelikli olarak *İşârât* metninde şüpheli bulduğu yerleri tespit edip mantık öncülleri şeklinde kurgular ve müsellem olan öncüller ile ispatlanmaya muhtaç öncüller ayrımı yapar. Bu bağlamda şüpheli bulduğu öncülün kavramsal analizini yapar. Öncül ile sonuç bir araya gelemeyecek çelişkiler içeriyorsa kısa da olsa kavramsal düzeyde tahlil yapar. Bundan maksadı kavramın tanımına dahil olmayacak anlamları dışarıda bırakarak tartışmayı bulanıklıktan kurtarmaktır. Mes'ûdî'nin, böyle bir yöntem takip etmesindeki nihai maksadı genel strateji olarak akıl yürütmelerdeki şüpheleri ortaya çıkarmaktır. Bundan farklı olarak ayrıca gündeme getirip onaylamadığı şüphelerden de bahseder. Bu yaklaşımının söz konusu olduğu yerlerde muhtasar ancak geniş yelpazede konuyla ilgili şüpheleri gündeme getirir. Örneğin illetlerin sonlu oluşuyla ilgili şüpheleri bu çerçevede inceler. İlletlerin sonlu oluşuyla ilgili olarak sonlu - sonsuz; parça - bütün; feleklerin dönüşleri; beşeri nefisler gibi illiyetle irtibatlı olan meseleleri de tartışmaya dahil eder. Burada ise Mes'ûdî'nin temel maksadı eğer *İşârât*'ın öncülleri geçerli ise, feleklerin hareketleri, ölümsüz nefisler gibi meselelere irca edildiğinde de geçerli olup olmadığına dair şüpheleri tartışmaktır. Böylece

---

yönelik başka bir çalışma için bkz. Yaşar Türkben (ed.) **Gazâlî ve Nedensellik,** Elis Yay. Ankara, 2012

[98] Bu tezin önemli savunucularından biri Gazzâlî üzerine kapsamlı bir eser ortaya koyan Frank Griffel'dir. O Tehâfüt'ün on yedinci meselesine dair dikkatli bir okumanın Gazzâli'nin nedenselliğin mevcudiyetini reddetmediğini göstereceğini ifade eder. Ona göre Gazzâlî on yedinci meselede esas itibariyle İbn Sînâ'nın zorunluluk görüşünü, yani bu dünyadaki hadiselerin zorunlu bir şekilde gerekli kılındığı ve olduğundan başka türlü olamayacağı şeklindeki tutumunu eleştirir. Frank Griffel, **Gazâlî'nin Felsefî Kelamı,** s. 241-246

[99] M. Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2017, s. 300

illetlerin sonlu oluşuyla ilgili bütün eleştirileri gündeme getirir ve bazılarına yönelik izahlar geliştirir.

Toparlamak gerekirse her iki tutum da şunu gösterir: Mes'ûdî mutlak şüpheci bir yaklaşım göstermez. İbn Sînâ'nın delillerine dair bütün eleştirileri inceler ancak delile yönelik spesifik ve kritik eleştirilerde bulunur. Bu yüzden eleştirilerinin temel hedefinin, sistemin tamamı değil *İşârât* metnindeki konuyla ilgili ibare olduğu söylenebilir. Gündeme getirdiği ibareye dönük tavrı da onda *şüphe (şek)*bulunduğunu tespit etmeye yöneliktir. Bu yönüyle Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'den yöntem ve yaklaşım bakımından ayrıldığı görülür. Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmeye varan reddiyeci üslubu ve Râzî'nin felsefî argümanları cerh metodu *Şukûk*'ta görülmemektedir. Aksine Mes'ûdî'nin yöntem olarak çoğunlukla ılımlı bir üslup kullandığı ve eleştirileri detaylandırmayı tercih etmediği görülür.

2.2. İLLETLERİN SONLU OLUŞUNUN İSPATI VE ŞÜPHELER

Şukûk'un yedinci meselesi illetlerin sonsuz şekilde birbirine eklenmesinin mümkün olmadığıyla ilgilidir. Bu meselede Mes'ûdî, *İşârât*'ın illetlerin sonlu oluşu ve illetler dizisinin Zorunlu Varlık'ta durmasıyla ilgili delilleri inceler. Ancak Mes'ûdî nedenlerin sonlu oluşu problematiği üzerinde yoğunlaşırken, Zorunlu Varlık'ın ispatlanmasına detaylı bir şekilde değinmez. Bu, Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın ispatıyla ilgili delilleri onayladığı anlamına gelir. Tanrı'nın ispatlanmasına dair delilleri *Şukûk*'un yedinci meselesini*"Vacibü'l-Vücûd'un ve Nedenlerin Sonlu Oluşunun İspatı"* şeklinde başlıklandırarak *İşârât*'a irca eder. Nitekim Mes'ûdî illetlerin sonlu oluşu probleminin Zorunlu Varlık'ın ispatlanmasıyla ilgili deliller göz önünde bulundurulmadan anlaşılmayacağının farkındadır.

İşârât'a dair dikkatli bir okuma şunu gösterecektir: İbn Sînâ, illetlerin sonlu oluşunu tartışmaya gelinceye kadar Tanrı'nın ispatlanmasıyla ilgili birçok argümana sahiptir. Bunların başında varlığın Zorunlu ve mümkün şeklinde taksim edilmesi gelir. Buna göre zatı bakımından her mevcûdun ya kendinde varlığının zorunlu bulunması yönüyle ya da bulunmaması yönüyle incelenmesi gerekir. İbn Sînâ zatı bakımından varlığı zorunlu olanı Zorunlu Varlık, zatı bakımından zorunlu olmayanı

ise mümkün varlık olarak tasnif eder.[100] Ancak, İbn Sînâ'nın, yapmış olduğu bu ayrımın detaylarına dair *İşârât*'ta açık bir bilgi yoktur. Burada ne demek istediğini anlamak için zorunlu – mümkün ayrımını detaylı olarak işlediği yere, yani *Metafizik*'ine dönmeliyiz. *Metafizik*'in 1. makalesinin 5. faslında İbn Sînâ zorunlu, mümkün ve imkânsızın tarifi üzerine bir tartışma başlatır. Ona göre bu terimlerin tarifleri hakkında söylenebilecek bütün sözler kısır döngüye yol açar. Çünkü onlardan herhangi biri anlaşılmak istendiğinde diğer iki terim tanıma dahil edilerek tarif edilmiştir. Örneğin;

- *Zorunlu (Vâcip)*:i.) Olmaması mümtenî ve muhal (imkânsız) olan veya ii.) olmaması mümkün olmayan
- *Mümkün*:i.) Olması veya olmaması imkânsız olmayan veya ii.) olması veya olmaması zorunlu olmayan
- *İmkânsız (Mümtenî)*: i.) Olması mümkün olmayan veya ii.) olmaması zorunlu olan şeklinde tanımlanır.[101]

İbn Sînâ bu üç terimden öncelikli olarak tasavvur edilmeye en layık olanın *vacip* olduğunu belirtir. Çünkü vacip varlığın pekişmesi anlamına gelir. Buradan hareketle İbn Sînâ, varlık ile vacip'in kesiştiği noktayı varlık tarzlarına geçiş olarak kullanır. Nitekim 6. fasıldan itibaren varlık kazanan şeylerin Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklinde iki kısma ayrılmasını konu edinir. Buna göre, zatı dikkate alındığında bir şeyin *varlığı zorunlu olmayan* ise mümkün varlık; *varlığı zorunlu olan* ise Zorunlu Varlık kategorisindedir. Böylece İbn Sînâ, üç terimden hareketle başlattığı akıl yürütmeyi iki varlık tarzı ve nitelikleriyle sonlandırır. Ona göre, varlık kazanmış zorunlu ve mümkün her bir varlığın da onları belirginleştiren nitelikleri vardır. Zorunlu varlık zatı gereği illetinin olmaması ile mevcutken, mümkün varlık var olabilmesi için zatı dışında bir illet sebebiyle varlık kazanır. Bu şekilde nitelenmekle mevcutlar illiyetle sıkı sıkıya irtibatlıdır.[102]Böylece, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında takip ettiği formülasyon, varlık kazanan şeylerin aklen zorunlu ve mümkün ayrımıyla başlayan; daha sonra bütün varlık tarzlarına varlık olması

[100] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 127
[101] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 33
[102] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 33-35

açısından ilişen nedensellik ilkesinin geçerli olduğu üzerine tesis edilen metafiziksel bir kanıt olarak nitelendirilebilir.

Buraya kadar izah edilenler, Mes'ûdî'nin onayladığı sonucuna vardığımız ancak *Şukûk*'ta doğrudan yer vermediği delillerdir. Mes'ûdî bu zemin üzerinde İbn Sînâ'nın illetlerin sonlu oluşuyla ilgili argümanlarını aktarır:

> Tek tek illetli olan birimlerden oluşan her bir bütün, birimlerinin dışında bir illeti gerektirir. Bunun nedeni ise; a.) ya o esasen bir illet gerektirmeyip dolayısıyla malûl olmayan zorunlu olur ki o ancak birimleri ile zorunlu iken buna nasıl ulaşılsın. b./b-1) Ya da tamamıyla birimler olan bir illeti gerektirir ki, bu durumda da kendi zatından dolayı malûl olur. Çünkü o, cümle ve bütün tek bir şeydir. b.2) Her biri anlamındaki bütüne gelince, bununla cümle zorunlu olmaz. b.3) Birimlerinin bir kısmının illet olarak gerekmesine gelince, onlardan her biri malûl olduğu zaman, bunda bir kısmı bir kısmından öncelikli değildir. Çünkü onun illeti, buna daha önceliklidir. b.4) Bütün birimlerin dışında bir illetin gerekmesine gelince, o, kalıcı olandır.[103]

Mes'ûdî'nin sadece baş kısmını iktibas ettiği bu metin, filozofun Zorunlu Varlık'ın ispatlanmasına dair delillerini içerir. İbn Sînâ daha sonra detaylandıracağımız gibi söz konusu fasılda illetlerin sonsuz olamayacağını ve bir İlk İllet'te durması gerektiğini savunur. Mes'ûdî iktibas etmiş olduğu fasıldan ve hemen öncesinde yer alan fasıldan hareketle filozofun illetlerin sonlu oluşuyla ilgili iki öncül sunar:

Birinci Öncül: Tek tek illetli olan birimlerden oluşan her bir bütün, birimlerinin dışında bir illet gerektirir.

İkinci Öncül: Eğer illetler sonsuza kadar teselsül ederse tek tek sonsuzlardan oluşmuş bir bütün olurdu. (O bütünü meydana getirenlerden) Her biri ise malûldür.

Mes'ûdî ilk öncülde herhangi bir anlaşmazlığın söz konusu olmadığını belirtir. O söz konusu öncülün doğruluğunun ispatlanmış (müsellem) olduğunu beyan eder. Ancak öncülün kesinliğine hangi delillerle ulaştığını belirtmez. Bu bağlamda öncülün rasyonelliğine yönelik açık hiçbir ifadeye yer vermez. Buradan hareketle

[103] İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler,** s. 128

Mes'ûdî'nin birinci öncülle ilgili *İşârât*'ın akıl yürütmelerini onayladığını söylemek mümkündür. İkinci öncülde ise giderilmesi gereken şüpheler olduğunu belirtir. Yedinci meselenin büyük bir kısmı da bu öncüldeki şüphelerin ortaya konulmasıyla ilgilidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Mes'ûdî'nin yedinci meselede takındığı genel tavır şudur: Öncelikle söz konusu öncülü kavramsal olarak tahlil eder. Daha sonra feleklerin dönüşü ve beşeri nefislerin sonsuz sayıda oluşuyla ilgili şüpheleri tartışır. Böylece Mes'ûdî söz konusu tartışmaları iki şekilde ortaya koyar.

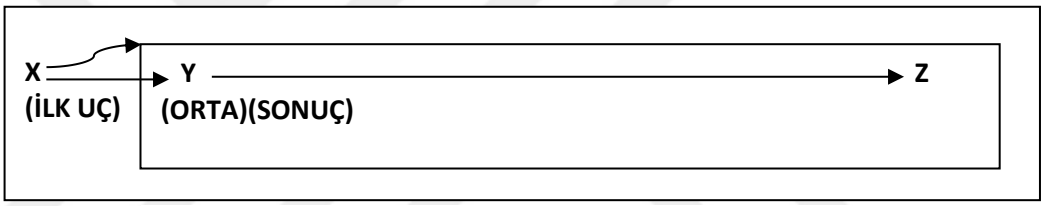
2.2.1. Birinci Öncülün İzahı: Bütün, Malûldür

İbn Sînâ'nın *tek tek illetli olan birimlerden oluşan her bir bütün, birimlerinin dışında bir illet gerektirir* şeklinde ifade ettiği ilk delil mümkün varlıkların bir illete muhtaç olması, o illetin de kendisine tesir eden başka bir illete dayanması gerektiğini ortaya koyma amacına yöneliktir. Bu, kendi zatından dolayı mümkün olan her varlığın başka mümkün bir varlığa dayandırıldığında mümkünlerden oluşan bir bütün oluşturacağı anlamına gelir. Dolayısıyla da başka bir illetin olmasını gerektirir. Ancak bu açıklama illetin ne olması gerektiğiyle ilgili henüz bir bilgi vermez. Bu sebeple İbn Sînâ, bu faslı mümkün varlıkların bir bütün oluşturduğu farzedildiğinde *bütün*ün muhtemel illetlerini araştırma üzerine ikame eder. İbn Sînâ bu fasılda tek tek mümkünlerden oluşan bir bütünün illetlerini tahlil eder. Ona göre söz gelimi mümkün olan x, y, z'den her biri, var olma noktasında bir illete muhtaçtır. Z'nin varlığı için y'ye, y'nin varlığı için x'e muhtaç olduğu farzedildiğinde [x← y ←z] şeklinde mümkün varlıkların tamamının toplandığı bir bütün meydana gelir. Bu "bütün" iki uç ve uçların arasında yer alan bir veya birden fazla orta (aracı) malûller dizisinden oluşur. Buna göre malûl (z), onun illeti (y) ve illetinin illeti (x), bunların tamamı birbirine göre düşünüldüğünde illetin illeti (x) diğer iki şeyin (y ve z'nin) mutlak olarak ilk illetidir ve iki şeyin de ilk illete malûl olma nispeti vardır. İbn Sînâ'ya göre bu üçünden her birinin bir özelliği bulunur:

1. Dizinin sondaki ucunda bulunan malûl tarafın (z)[104] özelliği hiçbir şeyin illeti olmamasıdır. Bu, kendisinden önce gelen illetin aracısız malûlü iken hiçbir şeyin ne aracılı ne de aracısız illeti değildir.

2. Ortada bulunanların ise sayısı bir veya birden fazla olabilir. Bunlar (y, y1, y2 …) ise hem illet hem malûl olma noktasında ortaktırlar. Bu, onun kendinden öncekilerin malûlü kendinden sonrakilerin ise illeti olması anlamına gelir.

3. Dizinin diğer ucunda yer alan tarafın (x) özelliği ise kendisi dışındaki mümkünlerin illeti olması ancak onun *mümkün bir illetinin olmamasıdır.*[105]Bunu aşağıdaki gibi şema halinde göstermek mümkündür:



Tablo 4: İlletin, Önce Parçaların Sonra Bütünün İlleti Olması]

Böylece mümkün mevcûtlardan bir araya gelen illet - malûl dizisi bir bütün oluşturacak şekilde iki tarafı (uç) olan bir yapıdır. Bu uçlar arasındaki araç (orta)

[104] İbn Sînâ'nın mevcûtlar arasınedensel ilişkiler için ortaya koyduğu "son uç (terim/birim)" yerine Aristoteles'in Metafizik'inde dört illetten biri olan ereksel illetin (gaye illetin) kullanıldığını görmek mümkündür. Aristoteles'in sonsuz bir dizinin ereksel illette durmak zorunda olduğu üzerine bkz. Aristoteles, **Metafizik,** 994b, s.150

[105] İbn Sînâ, **Metafizik-II**, s. 71; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 128-129; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 207-208'deki anlatımlardan hareketle "mümkün bir illetinin olmaması" ibaresi tarafımızdan vurgulamak için eklenmiştir. Çünkü İbn Sînâ'nın her üç eserinde de belirttiği bu ilk uç nüans farklılıklarına sahiptir. Mümkün varlıkların ilki mi yoksa illetsiz illet olan Tanrı mı olduğu açık değildir. İbn Sînâ'nınsisteminde illetin bütüne dahil edilmesi imkânsızdır. Bu sebeple"illetsiz illet" bütüne dahil olduğu düşünülürse bu, bir çok probleme kapı aralamaktadır. Çünkü dizinin başındaki ucun illeti olmaması i.) hem bütündeki bütün parçaların mümkün olmasına aykırıdır. Hem de ii.) eğer kastedilen Tanrı ise, Tanrı'nın mümkün bütünler dizisine dahil edilmesinden dolayı; iii.) kastedilen Tanrı değilse Tanrı dışında illetsiz bir illetin daha olabileceğine ihtimal verdiği için İbn Sînâ'nın felsefesi ile çelişmektedir. Biz, mümkün diziler bütünün ilk ucunun "mümkün bir nedeni" olmaması ve bütünün dışındaki "nedensiz neden" ile son bulduğu kanaatindeyiz. Bu anlatım değerlendirildiğinde, ister ilk uç Tanrı olsun ister bütüne dahil edilen ilk uç Tanrı'ya dayandırılsın; Tanrı kendisinin ötesinde başka hiçbir illetin olmaması yönüyle sondur. Son uç ise illeti olduğu hiçbir malâlün olmaması yönüyle sondur. Bütünün mümkün varlıklardan müteşekkil olduğuna dair detaylı açıklamalar için ayrıca bkz; Kaya, **İslam Felsefesinde MetafizikBir Problem Olarak İmkan,** s. 226

artırılabilir ve artırıldığı oranda kendilerinden önceki illet hem kendilerinin hem de oluşturdukları bütünün illeti olacaktır. Bunun sebebi İbn Sînâ felsefesinde parça olmadan bütünün meydana gelmesi imkânsız olduğu için illet önce parçanın sonra bütünün illetidir.[106] Böylece illetli her illetin bu bütüne dahil olduğu düşünüldüğünde zatı için iki durum söz konusudur: (a) ya zatıyla zorunlu varlık (b) ya da zatıyla mümkün varlık olması gerekir. Birinci seçenek tahlil edilmeden argüman bütünün zatıyla mümkün varlık olduğu varsayımı üzerinden ilerler. Muhtemelen bu seçenek "mümkün varlıkların toplamından ibaret olan bütünün zatı ile zorunlu olmasıyla" çelişeceği için üzerinde durulmamıştır.[107] Çünkü mümkün birimlerden oluşan bir bütünün de mümkün olacağı ve bir illete muhtaç olacağı açıktır. Dolayısıyla illetli birimlerin bir araya gelmesi zatıyla zorunlu bir bütün oluşturmayacağı kesindir. Sonuç itibariyle bu seçenek, bir taraftan "*zatıyla zorunlu varlık sebepli değildir"*[108]ilkesine göre; diğer taraftan "*bir şeyin hem mümkün hem zorunlu olması imkânsızdır"* ilkesine göre geçersizdir. Çünkü zatıyla zorunlu varlık illetli ise, zatıyla zorunlu varlık, zatıyla zorunlu varlık olmayacaktır. Ancak bu da bir çelişkidir ve zatıyla zorunlu varlık illetlidir demek yanlış olacaktır.[109]

O halde kendinde gerçeği imkân olan bütünün varlık kazanması zorunlu olarak bir illet gerektirir. Peki, zatıyla mümkün olan bütünün illeti ne olmalıdır? İbn Sînâ, bu soruyu şu dört durumu gündeme getirerek tahlil eder: (b-1) ya bütünün kendisidir; (b-2) ya bütünün birimlerinden bir kısmıdır; (b-3) ya bütünün her bir birimidir; (b-4) ya bütünün dışındadır.[110] Bu seçeneklerden ilk üç durumu nedensel ilkelerle çeliştiği gerekçesiyle reddeder:

1.Bütünün illeti, bütünün kendisi olamaz. Bu, bütünün kendi kendisinin hem illeti hem malûlü olduğu anlamına gelir. Birşeyin kendi varlığının illeti olması durumunda "bir şeyin varlığı kendisi değildir" anlamına gelir. Her şeyin kendi varlığı kendisi olduğuna göre "O, o değildir; o odur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse varlığın kendi varlığının illeti olması mantık bakımından

[106] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.128
[107] Davidson, **"İbn Sînâ'nın Tanrı'nın Varlığını 'Zorunlu Varlık' Olarak Kanıtlaması",** s. 309
[108] İbn Sînâ, **Metafizik - II**, s.36
[109] Daniel D. De Haan, **"İbn Sina, Tanrı'nın Varlığını Nerede İspatlıyor?", Sultan Turan (Çev.), Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV**, Recep Alpyağıl (drl.), s. 462
[110] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s.128

imkânsızdır.[111] Ayrıca bu seçenek, "*illet, varlığı bakımından malûlün varlığını öncelemelidir*" ilkesine de aykırıdır.[112] Çünkü bir şeyin kendi kendisini öncelemesi imkânsızdır. Hâlbuki illet, varlığı bakımından malûlünden önce gelir. Dolayısıyla bir şeyin aynı açıdan hem kendisinin illeti hem malûlü olması mümkün değildir. ***(Bir şey kendi kendisinin illeti olamaz ilkesi)***

2.İllet, bütünün birimlerinden bir kısmı da olamaz.[113] *Çünkü bütünün bir kısmı illet olma noktasında diğer kısmından öncelikli değildir.* Bu, birimlerden her birinin parçası olması yönünden bütüne nispetinin eşit olduğu anlamına gelir. Çünkü bütünün [mümkün + mümkün]'den oluşan bir toplam olduğu farzedilirse, bir kısmının diğer kısmından öncelikli olması için hiçbir sebep yoktur. Eğer [zorunlu + mümkün]'den oluşan bir toplam olursa, o durumda da mümkün birimlerden oluştuğu farzedilen ilk durumla çelişir. Her iki durumda da bütünün bir kısmının diğer kısmının illeti olması düşülemez. Ayrıca toplamın birimlerinden bir kısmı geriye kalan kısmın illeti olursa hem kendi kendisinin hem de bütünün illeti olması gerekir. Çünkü bütünün illeti önce parçaların illeti olmak zorundadır. Kendisi de bütünün bir parçası olduğuna göre, kendisinin de illeti olması gerekir. Bu ihtimal, "bütünün kendi kendisinin illeti olması" şıkkının doğurduğu imkânsız sonuçları doğurur ki bunun geçerli olmadığı daha önce açıklanmıştı. (***Bir illet önce birimlerin sonra bütünün illetidir ilkesi)***

3.İllet, bütünlerden her biri de olamaz. İlletin nesnesinin zatının bir parçası olması da imkânsızdır. Çünkü illet, zat bakımından malûlden önce olduğundan kendi varlığını önceleyen bir illetler dizisi olamaz. Aslında nesnedeki illetin zatının bir parçası olup olamayacağı sorusu, nesnenin kendi kendisinin illeti olup olamayacağı sorusunun başka bir ifadesidir.[114] (***Bir şey varlık bakımından kendini önceleyemez ilkesi)***

---

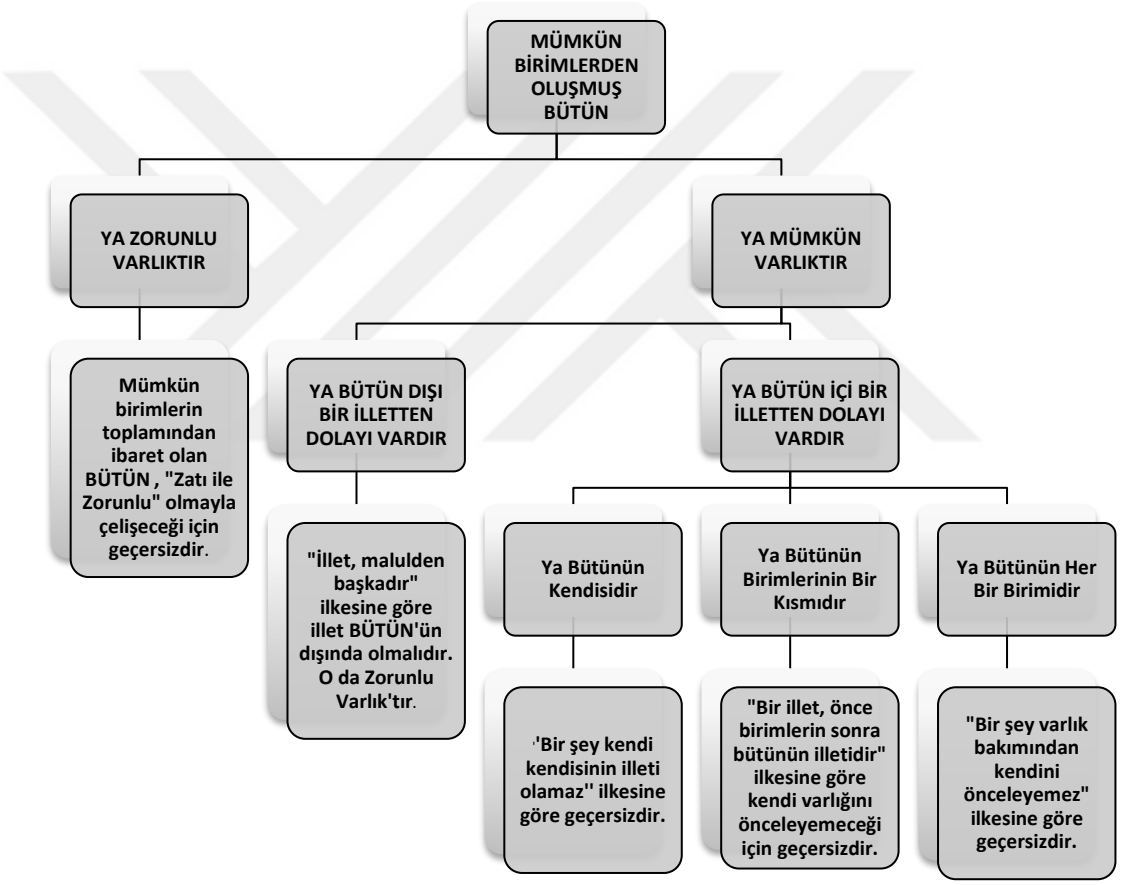
[111] Kindî, **Felsefî Risaleler**, s. 145

[112] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî,** s. 194

[113] İbn Sînâ'nın delili Dânişnâme'de tekrarlandığında İşârât'takine paralel olmayan bir önerme olduğu görülür: "Bütünün varlığının bir kısmı olan her şey onun illetidir." Burada kastedilen, nesnenin zatına dahil olup onun parçası olan maddî ve surî illetlerdir. Bu açıdan, bütünün varlığının bir kısmı onun illeti olabilir. İbn Sînâ'nın İşârât'ta tartıştığı "bütünün bir kısmının bütünün illeti olamaz" şıkkı ile kastettiği ise fail illet olma yönüyledir. Bkz. İbn Sînâ, Dânişnâme-i Alâî, s.198

[114] Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce**, s.73

4.İllet, bütünün dışında olmalıdır. Mümkünlerden oluşan bütünün illetinin kendisi veya kendisine dahil olan herhangi bir şey olmadığı ortaya çıkınca geriye bir seçenek kalır. O da nihai olarak mümkünlerden oluşan bütünün illetinin, bütünün dışında olması gerektiği şıkkıdır. Böylece bu seçenek mümkün illetlerin oluşturduğu bütünün sonluluğuna dayanır. Çünkü bu harici neden mümkün bir varlık olursa tartışma başa döner. O halde illetin Zorunlu Varlık olması zorunludur. ***(İllet, malûlden başkadır ilkesi)***



[Tablo 5 : İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık İspatı]

Böylece dördüncü seçenekte, illetin bütünün dışında olması ile illetin zorunlu varlık olması aynı anlama gelir. Çünkü İbn Sînâ bu seçenekte, illetin zorunlu varlık olması gerektiğine dair doğrudan bir gerekçe sunmamasına rağmen tüm mümkün birimleri bütüne dahil ettiği için geriye sadece bir seçenek kalmaktadır. O da

mümkün bütünün dışında kalan Zorunlu Varlık'tır. Böylece İbn Sînâ'nın delilin başından beri bahsetmiş olduğu Zorunlu Varlık ile bu seçeneğin ortaya koyduğu sonuç birbiriyle örtüşmektedir. Yani zorunlu – mümkün ayrımından başlayan konu Zorunlu Varlık'ın ispatlanmasıyla son bulmuştur.

Vardığımız sonuç itibariyle, Zorunlu Varlık'ın parça – bütün ile nedensel ilişkisi tekrar gözden geçirildiğinde "*[Zorunlu]İlletin, önce parçaların sonra bütünün nedeni olduğu"* ilkesi netlik kazanır.[115] Çünkü mümkün parçalardan her biri kendi zatıyla var olmaz. Mümkünlerin toplamı da mümkündür ve bir illete muhtaçtır. Varlığı mümkün olan her şey de illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz**.**[116] Bunun anlamı şudur: zorunluluk ile nitelenen varlık anlamının mümkünlerde tahakkuk etmesi ancak zorunlu bir illet nedeniyle gerçekleşir. Çünkü mümkün, kendinde varlık olmadığı için mümküne varlık vermeye elverişli değildir. O halde "*illetine kıyasla zorunlu olma bağının"* devam etmesi, mümkünlerin birbirine eklenerek bir dizi oluşturmasına bağlı değil; nihai olarak mümkünleri son bulduran ve kendisi sebebiyle zorunlu kılan tarafın zatı gereği zorunlu olmasına bağlıdır. Çünkü iki mümkünden biri diğeriyle zorunluluk kazanmaz. **[117]** Bu sebeple, İbn Sînâ'nın Tanrı – alem ilişkisinin izahı, Tanrı'nın parçaların hem varlığını hem kendisine kıyasla zorunluluğunu veren ilke olmasına dayanır. Başka bir ifadeyle, Tanrı mümkün varlıkların hem varlık illeti hem de onların Tanrı'ya nispetle zorunlu oluşlarının illetidir. Çünkü mevcûda gelen bir şey zorunluluk kazanır. Başka bir ifadeyle Tanrı varlık veren olduğu için bütün mümkün varlıkların vücûdu ve vücûdun pekiştireci olan zorunluluğu Tanrı'dan gelir. Aksi takdirde illiyet zinciri sadece mümkün parçaların birbirine eklendiği ve Tanrı'nın illet olması yönüyle onların üzerinde bir tasarrufunun olmadığı bir yapıya dönüşürdü. Bunun sebebi şudur: mümkün illet dizisi tek tek birbirine eklendiğinde zorunluluğunu kendinden önceki illetten alıyorsa ilk illetin gerçek anlamda illet olmasının da anlamı olmazdı. Çünkü o durumda her mümkün zorunluluğunu kendisinden aldığı bir illete dayanarak varlığını devam ettirmekten yoksun değildir. Yani İlk İllet'in zorunluluk vermediği bir varsayımda bütünün her ferdi zorunlulukta dış illete muhtaç olmaz. O halde

[115] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 128
[116] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 37
[117] İbn Sînâ, **Metafizik-I,** s. 39

dizinin bir ilk illette durması halinde bile ilk illetin bilfiil zorunluluk veren fail olması tartışmalı olacaktır.

2.2.2. İkinci Öncül ve Şüpheler

2.2.2.1. Birinci Şüphe: Bütün, Sonludur

Birinci delilin analizinde mümkün nedenliler dizisinin bir bütün oluşturacağı ispatlanmıştı. Mes'ûdî'nin bu hususta bir itirazı olmamakla birlikte öncülü desteklediği de açıktır. Ancak Mes'ûdî *İşârât*'ta şüpheli bulduğu ikinci delili ileri sürer. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ bu delili *"eğer illetler sonsuza kadar teselsül ederse, tek tek sonsuzlardan oluşmuş bir bütün olurdu. (O bütünü meydana getirenlerden) her biri ise malûldür"* şeklinde ifade eder. İbn Sînâ'nın burada öncülü "bütünün malûldür" kabulü üzerine inşa ettiği açıktır. Buna göre bütün, illetli birimlerin toplamıdır ve birimleriyle illetli olma yönünden ortaktır. Bunun sebebi, bütünün birimleri ile aynı ilkeye tabi olmasından dolayıdır.[118] Ancak birim ile bütünün ortak paydada olması ilkesi birimlerin sonsuza kadar teselsül etmesiyle ilişkilendirildiğinde çözümü güç bir problem halini alır.

Çünkü İbn Sînâ bu delilde bütünün bir illete muhtaç olduğu hususunu vurgularken sonsuz sayıda birimden oluşmuş bir bütünü de kabul etmiş görünmektedir. Mes'ûdî tam bu noktada bütün ve sonsuzluk arasındaki çelişkiye dikkatleri çeker. Mes'ûdî'nin muhayyel bir hasım aracılığıyla aktardığı ve onayladığı itiraza göre, illetlerin sonsuza kadar birbirine eklenmesi 'bütün' kavramının anlamıyla çelişir. Başka bir ifadeyle, teselsülün varsayıldığı bir akıl yürütmede bütünden bahsetmenin imkânı yoktur. Mes'ûdî söz konusu çelişkiyi şu şekilde ifade eder:

> Sayısı sonsuz olan şeyin bir bütün olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Cümle (hepsi), küll (bütün), cemî (tamamı);[119] sonlu şeyin arızları ve ilişenlerindendir.[120]

---

[118] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 71; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 208

[119] Bütün, toplam ve hepsi lafızlarının sonlu şeylere söylenmesinin lafzî bir tartışma olduğu üzerine, bkz; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf C.1**, s. 894; Fahreddin Râzî'ye göre "bütün" ve "toplam"dan kastedilen herhangi birinin dışarıda kalmayacağı bir şekilde sebep ve sebeplilerin hepsidir. bkz. Fahreddin Râzî, **El-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe),** Eşref Altaş (Çev., neşr.) Klasik Yay., İstanbul, 2019, s. 131

Mes'ûdî'nin bütün ile kastettiği, *fertlerinin toplamından ibaret olup bunun ötesinde bir şeyin varlığının söz konusu olmadığı şeydir.*En temel özelliği, sonlu olan şeylere arız olan bir nitelik olmasıdır. Mes'ûdî'nin tanımından hareketle, bir şeyin bütün olarak vasıflandırılabilmesi için iki durumun olması gerekir:

(i.) Bütünün parçalarının sayısı sonlu olmalıdır: Bu, parçaları birbirine benzesin ya da benzemesin sayılı sayıdaki fertlerin oluşturduğu tüm toplamlar anlamına gelir. Mes'ûdî, bu tanımıyla meşşaî felsefenin "*küll, cemî"* terimleri arasındaki farklılıkları[121] dikkate almaz görünerek sadece "bütün" olmanın genel kullanımına işaret eder. Nitekim Kindî *küll*'ü hem parçaları birbirine benzeyen hem benzemeyen şeylere denk gelen ortak bir terim olarak kullanır. Mesela, "küllü'l-mâ (suyun bütünü)" ve "küllü'l-beden (bedenin bütünü)" ifadelerinde su, aynı parçalardan oluşmuştur. Burada su damlalarının damla olarak suyun bütününe nispeti, benzeyen cinsindekilerin bir araya gelmesi yönüyledir. Beden ise bütün olarak baş, gövde, et, kemik ve farklı parçalardan müteşekkildir. Bu sebeple, küll terimi hangi türden olursa olsun her çeşit bütünlüğe denk gelir. *Cemî' (hep/tamamı)* terimine gelince parçaları birbirine benzeyen topluluğu ifade etmez. Cemî' terimi, değişik nesnelerin topluluğunu veya her ne şekilde olursa onların (toplu olarak) birliğini ifade eder. O, farklı yapıdaki nesnelerin oluşturduğu topluluktur.[122]Mes'ûdî üç kavram arasındaki ince detayları paranteze alarak, onları sonlu sayıdaki sonlu

---

[120] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 103b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 248

[121] Bu bağlamda meşşâî felsefenin kurucusu Aristoteles'in "bütün" (holon) tanımı örnek verilebilir. Ona göre bütün (tout, whole), 1) doğal olarak bir bütün oluşturdukları söylenen parçalarından hiçbirisi eksik olmayan şey anlamına gelir. 2) Ayrıca o, içinde bulundurduğu şeyleri bir birlik oluşturacakları bir biçimde içinde bulunduran şey anlamına da gelir. Aristoteles bu iki tanımın dışında temel bir ayrıma değinir: Bir başlangıç, bir orta ve bir sonu olan nicelikler içinde, parçalarının pozisyonunun hiçbir önemi olmayanlar bir "toplam" (somme); parçalarının pozisyonunun bir önemi olanlar bir "bütün" (tout) diye adlandırılırlar. Bu iki özelliği kendisinde birleştiren nicelikler ise hem "bütün" hem de "toplam"dırlar. Balmumu ve elbise gibi parçalarının yerlerini değiştirmelerinde sonra da doğaları aynı kalan ancak biçimleri değişen şeyler bu tür şeylerdir. Bunlara hem "bütün" hem de "toplam" denir. Çünkü onlar bu her iki özelliğe de sahiptirler. Ancak su, bütün sıvılar ve sayı, yalnızca "toplam" diye adlandırılırlar. "Bütün" kelimesi ancak bir anlam genişlemesi sonucunda sayı ve su hakkında kullanılabilir. Bir birlik oluşturmaları bakımından göz önüne alındıklarında haklarında ''toplam'' kelimesi kullanılan şeyler, teker teker ele alındıklarında "bütün, tüm" kelimesi ile birlikte kullanılabilirler. Örneğin "tüm bu sayı, tüm bu birimler"de olduğu gibi. (Aristoteles, **Metafizik**,1024a, s.283); krş.; Aristoteles, **Metafizik**, Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yay., İstanbul, 2017, 1023b27 – 1024a, s. 129

[122] Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 182 ; Felsefet'ül Ula eserinde ise cemi "parçaları birbirine benzeyenleri ifadeye özgü bir terimdir" diyerek tam zıddı bir tanımlamada bulunmaktadır.

şeylere arız olması yönünden ele alır. Mes'ûdî'nin dikkat çektiği bu ayrım iki önemli sonucu doğurur:

Birincisi parçanın sonlu olması yönüyledir: Parça sonlu olduğuna göre onların tek tek bir araya gelmesiyle oluşan toplam da sonlu bir bütün olacaktır. Kendisi sonlu olan şeyin taşıdığı ve yüklendiği sıfatlar ve yüklemlerin de sonlu olması zorunludur. Çünkü parçası sonlu olan şeyin sonsuz olması imkânsızdır.[123] Başka bir şekilde ifade edecek olursak, bütün, parçaları toplayan anlamına geldiği için parça bütünü gerekli kılan şeydir. Böylece bütünün varlığı zat bakımından parçanın varlığından sonra gelir.[124] Bu sebeple her bütün parçaların sonlu olmasına bağlı olarak sonlu, parçaların malûl olmasına bağlı olarak da bir illete muhtaçtır. Bütünün bir sonda durması ve illete muhtaçlığı söz konusu olduğunda ise, bir başlangıcı olması zorunludur. Bunun en önemli sonucu, bütün ve bütüne dahil edilen her şeyin bir başlangıç ve ilke gerektirdiğidir.

İkincisi, parçanın sonlu sayıda olması yönüyledir*:* Mes'ûdî'ye göre sonsuz sayıda olan şeyin bütün olması imkânsızdır. Başka bir ifadeyle hiçbir bütün, bütün olma niteliğine sahipken sonsuz olamaz. Örneğin "küll'ül-ma" (suyun bütünü) olgusundaki su damlalarını ne kadar çoğaltırsak çoğaltalım "küll (bütün)" olma niteliğini kendinde taşıyacaktır. Su damlalarının (parça) bu şekilde birbirine eklenip bir bütün oluşturabilme imkânı ancak sonlu sayıda olmaları nedeniyledir. Bu şekilde sonlunun sonluya eklendiği her yerde bir bütün ve bütünün dışı vardır. Tersinden ifade edilecek olursa, sonsuz olana "bütün" arız olamaz. Sonsuz olanın dışı da olmayacaktır. Dolayısıyla bir şeyin hem sonsuz hem bütün olması bir çelişkidir. Diğer taraftan, parçaların birbirine sonsuz şekilde eklendiği varsayılırsa, bu dizide uç'lar da olmayacaktır. Eğer uç'lar mevcut değilse, "bütün" olma niteliğine haiz olmadığı için kendi dışında nihai bir illete dayanması da imkânsızdır. Oysa bütünün olduğu her yerde illetin bütünün dışında olması gerektiği ispatlanmıştı. Dolaysıyla sonlu sayıda olmanın doğurduğu en önemli sonuç da, kendi dışında bir illeti gerektirme zorunluluğunu desteklemesidir.

[123] Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce**, s. 89
[124] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî** , s. 198

Böylece Mes'ûdî, bilfiil sonsuz olan hiçbir şeyin bütün olmadığı sonucuna ulaşır. Bütünün sonlu sayıda parçadan oluştuğu açığa çıktığına göre, dışarıda hiçbir ferdi kalmayacak şekilde onların toplamından oluşmalıdır.

(ii.) *Dışarıda ferdi kalmamalıdır.* İbn Sînâ'ya göre bir şey, muhtaç olduğu her şeyin kendisinde bulunması bakımından bütündür. Çünkü bütün, parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dahil olmak zorundadır.[125]"Her bütünün sonlu sayıda parçası vardır ve bütün, parçalarının kendisi ile bulunmasına gerek duyar." [126] Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın tanımlarına göre çıkardığı sonuç şudur: Küll deyince onun arkasında hiçbir şeyin kalmadığı her bir birimin toplamı anlaşılır. Bütünün (küllün) manası, bütünü (küllü) meydana getirenlerden her biri anlamında değildir. Yani toplama dahil edilmeyen fertlerin bir bütün meydana getirdiğini söylemek söz konusu değildir.

Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'nın delili ile Mes'ûdî'nin şüphesine tekrar dönecek olursak şu sonuçlara varmamız mümkündür: İbn Sînâ sonsuz bir bütün varsayımını önerirken, Mes'ûdî *"sonsuz bütün"* ibaresini çelişkiye yol açacağı gerekçesiyle şüpheli bulur. Ona göre, sonsuzluk ile bütün olma arasında köklü bir ayrım söz konusudur. Dolayısıyla bir araya gelmeleri düşünülemez. Mes'ûdî'nin bu noktaya değinmiş olması oldukça önemlidir. Çünkü kendisinden önce, sonsuzun bütün olabileceği çelişkisi tartışılmamıştır. Bunun yerine "sonsuz bütün" varsayımı olduğu gibi kabul edilerek illet – malûl, feleklerin hareketleri ve beşeri nefisler gibi meseleler de bu başlık altında değerlendirilmiştir. Ancak böyle bir değerlendirme, İbn Sînâ felsefesi açısından ciddi eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bu eleştiriler, söz konusu meselelerin sonsuz bir bütün olduğu varsayıldığında başlangıç noktaları problemi ortaya çıkar. Mes'ûdî'nin gündeme getirdiği eleştirilerin çoğu da bu problem etrafında yoğunlaşır. *Sonsuz bütünün başlangıcı problemi* şeklinde de ifade edebileceğimiz bu probleme ve buna dair tartışmalara *Şukûk*'ta yer verilir.

[125] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s. 170
[126] İbn Sînâ, **Metafizik-I**, s.186-187

2.2.2.2. İkinci Şüphe: Feleklerin Başlangıcı Vardır

Mes'ûdî'nin ortaya attığı ikinci şüphe, feleklerin dönüşlerine dairdir. Mes'ûdî buna uygun olarak önce filozofların delillerini daha sonra ise muarızların buna dair şüphelerini aktarır. Filozofların anlatımına göre feleklerle ilgili delilleri:

"Feleklerin dönüşlerinin evveli ve ilkesi yoktur"

"Feleklerin geçmişe dönük sayıları sonsuzdur"

"Dönüşlerin her birinin ise evveli ve ilkesi vardır"[127]

gibi önermeler üzerinden ele alır. Bu önermeler arasında Mes'ûdî'ye göre herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Ancak şüphe sahiplerine göre, feleklerin dönüşlerinin bir başlangıç ve ilkesinin olmaması ile dönüşlerden her birinin evveli ve ilkesi olması arasında çelişki vardır. Zira onlara göre, dönüşlerden her birinin feleklerin dönüşlerine nispeti parça ve bütünün birbirine nispeti gibidir. Nasıl ki, parça için bir ilke varsaymak bütünün de aynı ilkeye tabi olmasını gerektiriyorsa dönüşlerden her birinin başlangıç noktası olması felekler için de bunu gerekli kılar. Ancak filozoflar, dönüşlerden her birinin bir *"başlangıcı" olduğunu ortaya koyarken,* feleklerin dönüşlerini bir bütün olarak sonsuz kabul etmişlerdir. Bu ise, şüphe sahiplerine göre başlı başına bir problemdir.

2.2.2.3. Üçüncü Şüphe: Beşeri Nefislerin Başlangıcı Vardır

Filozoflara göre feleklerin her bir dönüşünde bir evvel ve mebde'nin olması gibi tek tek beşeri nefislerin de zamansal bir başlangıcı vardır. Her bir nefis kendisinin içinde bulunmadığı bir zaman ile öncelenmiştir. Bu, içinde var olmadığı bir zamandan önce gelemeyeceği anlamındadır. Yani hem içinde olmadığı zamanı önceleyemez hem de içinde olmadığı bir zaman tarafından öncelenir. Bu sebeple beşeri nefislerin her birinin varlığı için kendilerinin içinde bulunmadıkları ancak onları önceleyen zamanî bir ilke vardır. Beşeri nefislerin bu zamana tekaddüm etmeleri imkânsızdır. Mes'ûdî filozofların öncüllerini şu şekilde sunar:

[127] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 103b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 249

"Ölüm ile bedenlerden ayrılan beşeri nefislerin sayısı sonsuzdur"

"Beşeri nefisler zamanî olarak kadîm değildir"

"Nefislerden her birinin zamansal bir başlangıcı vardır"

"Nefislerden her biri içinde var olmadıkları bir zamanla öncelenmişlerdir."[128]

Mes'ûdî filozofların anlatımından hareketle aktardığı bu öncüllerden sonra şüphe sahiplerinin itirazlarına temas eder. Buna göre şüphe sahipleri, her bir nefis için bir ilke ve başlangıç olmasına rağmen bütün olarak nefislerin bir ilke ve başlangıcı olmamasını tartışır. Tartışmanın temel sorusu şudur: bireysel nefislerden her biri kendisinin içinde bulunmadığı bir zaman ile öncelenmişse niçin bütün olarak nefis de böyle değildir? Bu sorudan da anlaşıldığına göre bütünün her bir nefisten meydana geldiğini savunurlar. Dolayısıyla beşeri nefislerden her birinin bütün olarak nefse nispeti parçanın bütüne nispeti gibidir. Bu yönüyle, her bir nefsin bir ilkesi ve başlangıcı olmasından dolayı bütün olarak nefsin de bir ilke ve başlangıca dayanması gerekir. Böylece beşeri nefislerden her biri içinde olmadığı bir zaman tarafından öncelenmişse bütün olarak nefisler de bu şekilde olmalıdır.

Şüphe sahiplerinin hem felekler hem de beşeri nefisler için bu akıl yürütmesi, daha önce de belirttiğimiz gibi parça ve bütünün aynı ilkeye tabi olması gerektiği kabulünden hareketledir. Çünkü filozofların nezdinde küll, kendinde varlığı olmayıp parçaların toplamından ibarettir. Dolayısıyla parçanın taşıdığı her türlü niteliği kendisinde taşır. Bundan hareketle bireysel nefisler ve feleklerin dönüşlerinden her biri "parça"; bütün olarak nefisler ve felekler "bütün" kabul edildiğinde söz konusu eleştiri geçerli görünmektedir. Ancak Mes'ûdî tartışmanın yönünü değiştirir. Ona göre sorulması gereken temel soru şudur: söz konusu iki durum arasında parça – bütün ilişkisi var mıdır?

[128] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 103b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 249

2.2.3. Mes'ûdî'nin Şüphe Sahiplerine İtirazları

Mes'ûdî'nin hasım adı altında gündeme getirmiş olduğu şüphelerin izini sürdüğümüzde Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife'*sinin dördüncü meselesinde bunların muadilini bulmak mümkündür:

Gazzâlî, filozofların delillerini iki yönden eleştirir. *Birincisi*, Gazzâlî filozofların fertler için geçerli olan ilkenin toplam için de geçerli olduğu delilini kabul etmez. Çünkü bu delil sebepler ve gök kürelerinin hareketleri söz konusu olduğunda zorunlu değildir. *İkincisi,* eğer zorunlu bir ilke olduğu kabul edilirse bile parça – bütün ilişkisinin bulunduğu her durumda geçerli olurdu. Ancak söz konusu meselelerde parça – bütün ilişkisi bulunmasına rağmen bu ilkeye uygun izah edilmediği görülür. Gazzâlî'ye göre ya ilke zorunludur. Dolayısıyla istisnalarının olmaması gerekir. Çünkü istisnalarının olması çelişkiye sebep olur. Ya da ilke zorunlu değildir. Bu durumda da parça – bütün arasındaki ilişki zorunlu olarak ileri sürülemez. Gazzâlî'nin bu iki durumdan hareketle vardığı sonuç şudur: delilin zorunluluğu, gök hareketlerinin başlangıçları olmasına rağmen toplamların başlangıcının olmamasından ötürü geçersizdir.[129]

Bu noktada Mes'ûdî bütün olmanın ne ifade ettiğine tekrar dikkatleri çeker. Ona göre tek tek nefislerin veya gök kürelerinin içinde olmadığı bir zamanla öncelenmiş olması bütün olarak nefsin ve gök kürelerinin toplamının da böyle olmasını gerektirmez. Yani küll, cüz'e aynı ilkeye tabi olması noktasında paraleldir. Ancak burada gök kürelerinin hareketlerinin gök kürelerinin toplamına olan nispeti parçanın bütüne olan nispeti gibi değildir. Başka bir ifadeyle Mes'ûdî'ye göre nefisler ve gök küreleri için küll olma durumu söz konusu değildir. Çünkü nefisler ve feleklerde bütün olduğu varsayılan toplamdan alınan sayıların ötesinde başka sayılar da vardır. Sonsuz sayıdaki nefisler ve gök küreleri, onların ötesinde başka sayıların olmadığı bir sınırda -bu sınırın arkasında başka bir şey olmayacak şekilde sonlu değildir- durmadığı için bu sayılanlar bir bütün oluşturmaz. Eğer küll, onun ötesinde içine dahil olacak hiç bir şey kalmayacak şekilde tek tek şeylerden meydana gelen bir toplam olarak tasavvur edilirse zorunlu olarak zamanî bir başlangıcının olduğunu söylemek gerekir. Yani bir toplamın, içinde olmadığı bir zamanla öncelenmesi küll

[129]Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 82 - 83

olma niteliğini taşımasına bağlıdır.[130]Çünkü onun toplamından her birini bir zaman öncelemiştir. O halde tek tek fertleri bir zaman öncelemişse bütünü de kendisinin içinde olmadığı bir zamanın zorunlu olarak öncelemesi gerekir. Ancak nefisler ve gök küreleri için "bütün"lük söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle bu iki meselede de parça – bütün ilişkisi yoktur.

Mes'ûdî nefislerin bir bütün oluşturmayacağını ifade ettikten sonra illetlerin de aynı şekilde olması gerektiğini belirtir. Çünkü sonsuz sayıda nefislerden her birinin kendilerinin içinde bulunmadığı bir zamanla öncelenmeleri mümkün olduğu zaman, "bütün nefislerin" kendilerinin içinde bulunmadığı bir zaman ile öncelenmiş olması söz konusu değildir. O halde niçin sonsuz sayıdaki illetlerden her birinin kendisinden varlığını aldığı başka bir illet ile öncelenmesi mümkünken "bütün illetlerin" başka bir illetle öncelenmiş olması mümkün olmasın? Çünkü illetlerden her biri kendi varlığında (fi-zatihî) mümkündür, onların varlığı başkasından kaynaklanır. Onlardan her biri kendi zatları dışında bir illet olmasını gerektirir. Fakat illetlerden her birini toplayan bir bütün ve hepsi yoktur ki fertlerinin haricinde bir illeti gerektirdiği söylensin.[131]Mes'ûdî'ye göre bu cihetle nefisler, illetler ve gök kürelerinin hareketleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple ne illetler ne ayrık nefisler ne de feleklerin devirlerinde parça – bütün arasındaki zorunlu ilişki geçerli değildir. Çünkü üç durumda da onların sayıları onun ötesinde bir sınırda durmaz ki bu sayılanlar hepsi ve bütün olarak nitelendirilsin.

Özetlemek gerekirse, Mes'ûdî'ye göre feleklerin hareketleri kendilerinin içinde bulunmadığı bir zaman ile öncelenmiş olmalarında son bulur. Nefisler içinde var olmadığı bir zaman tarafından öncelenirler. İlletlerin durumu da feleklerin hareketleri ve tek tek nefislerin durumu gibidir.

[130] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 104a; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 133b; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 249

[131] Mes'ûdî, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât**, vr. 104b; Mes'ûdî, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk**, vr. 134a; ayrıca bkz. Mes'ûdî, **el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** s. 250

2.3. PROBLEM VE ÖNEMİ

Sözünü ettiğimiz şüphelerle ilgili vardığımız sonuçlar şu şekildedir:

Birinci şüphenin "sonsuz bütün" savı kavramsal tahlillere aykırı olduğu gerekçesiyle Mes'ûdî tarafından reddedilir. O, bütünün parçayı ve parçanın gerektirdiği ilkeleri içermesinin zorunluluğuna dair genel bir ispatla başlar. Buna göre parçaların bir araya geldiği her durum bütün olmayı ve parçanın taşıdığı nitelikleri taşımayı zorunlu kılar. Örneğin parçanın bir başlangıç noktasına sahip olması durumunda bütünün de aynı nitelikle vasıflandırılmasının zorunluluğunu savunur. Bu yüzden söz konusu delilde sık sık parça bütün ilişkisine ve onların sonsuzlukla irtibatlandırılamayacağına dair fikre dikkat çeker. Müellifimiz tam olarak İbn Sînâ'nın, illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği argümanını tartışmaz ancak *sonsuz bütün* savının yanlışlığına dikkat çekmek ister. Böylece, illetlerin sonsuzluğunu varsaymaksızın sonsuz – bütün arasındaki ilişkinin ortaya koyabileceği şüpheleri tasvir eder. Burada Mes'ûdî'nin bütün olarak ikinci delili şüpheli bulmadığını vurgulamak önemlidir. Çünkü bu delil "bütünün kendisi dışında bir illete muhtaç olduğu" şeklinde ifade edilen birinci delille birlikte düşünüldüğünde şüphenin, delilin tümüne değil ancak bir kısmına yönelik olduğu açığa çıkar. Böylece onun vardığı önemli sonuca göre, sonsuz ve bütün arasında köklü bir ayrım olup *bütün* sadece sonlu olanlara arız olan bir niteliktir. Çünkü özü itibariyle sonsuzluğun bilfiil bütünlüğü yoktur. Sonsuzluğun üzerinde gerçekleştiği sonsuz bir madde de yoktur ki sonsuzluk ona dayanmış olsun.

Mes'ûdî'nin *ikinci ve üçüncü* şüphelere dönük tavrı ise tartışmaya farklı bir boyut kazandırmaya yöneliktir. Müellifimiz Gazzâlî'nin felekler ve beşeri nefislere dair itirazlarını "bütün" oluşmadığı gerekçesiyle kabul etmez. Bunu kabul etmemesi muhtemelen Tanrı – alem meselesinde hudûsçu anlayışa zarar vereceğini düşünmesinden kaynaklanır. Çünkü parça – bütün ilişkisini illiyet zincirine tatbik edilecek bir ilke olarak kabul etmesi durumunda İlk İllet de bütünün bir parçası olur. İlk İllet'in, bütünün parçası olması demek, diğer parçalar gibi zamanî başlangıcının olması anlamına gelir. Ancak Mes'ûdî bu problemden kaçınmak için filozofların parça – bütün ilişkisini ilkesel olarak kabul etmekle birlikte Tanrı'yı bu ilkenin -dolayısıyla da bütünün- dışında tutmaya gayret eder. Bunun için de illet – malûl

zincirinin parça – bütün ilişkisi gibi olmadığını savunur. Dolayısıyla Mes'ûdî'nin bu hususta tutumu, filozofların çelişkiye düştüğü fikrinin oluşmasına dayalı şüphelere kapalıdır. Yani Mesûdî, söz konusu meseleyi ne kelam bakış açısı ne de tam olarak felsefe bakış açısıyla tartışır. O, hem Gazzâlî hem İbn Sînâ'ya yönelik şüpheci akıl yürütme tarzını kullanmayı sürdürürken çoğunlukla İbn Sînâcı tavrını korur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ sisteminin bütününe değil bir kısmına yönelik eleştiriler serdettiği hususlardan hareketle bu sonuca ulaşmak mümkündür. Herhangi bir kanıt sunmasa bile şüphenin geçerliliğini tartışması onun yöntemidir. Mes'ûdî'nin bu yöntemi, filozofların argümanlarını tartışılabilir olmasını gösterme gayretini temsil eder. Ancak bütüne dönük çözümler sunmaz.

Onun Gazzâlî'nin itirazlarına karşı başarısı ise, tartışmanın yönünü değiştirme şeklindedir. Tam da bu hususta Mes'ûdî'yi önemli kılan, şüpheleri salt tasvir etmesi değil; bu şüphelerin geçerliliğini tartışmasıdır. Çünkü Mes'ûdî ilkesel olarak, bütünün olduğu her durumda bir son ve sonun dışında bir sebep olmasını savunur. Bunun, bütün ve bütüne dahil edilen her şeyin bir başlangıç noktası olduğu anlamına geldiği açıktır. Ancak Mes'ûdî söz konusu iki meselede de parça - bütün ilişkisinin bulunduğu savını reddettiği gibi illetler dizisinin de buna benzer olduğuna işaret eder. Yani illetlerin, felekler ve nefisler gibi bir bütün oluşturmayacağını savunur. Onun illetleri bir bütüne dahil etmeme gayreti illet olarak Tanrı'yı bütüne dahil etmek istememesinden kaynaklanır. Çünkü bütünün fertleri için zamanî bir başlangıç olduğu ilkesi her durumda geçerli ise Tanrı da bu ilkeye göre değerlendirilmek zorunda kalacaktır. Bu, kendi içinde tutarlı bir akıl yürütme olmasına rağmen İbn Sînâ'nın Tanrı'yı bütünün haricindeki illet olarak savunduğu argümanına ise ters düşer. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki, Mes'ûdî'nin illetler için bütün olma savını ortadan kaldırması sonsuz illetler dizisini savunduğu anlamına da gelmez. O, sadece Tanrı'yı bütüne dahil etmemeyi vurgularken İlk İllet ile mümkün illetler dizisinin bağlantı noktasının keyfiyetine dair herhangi bir izah geliştirmez.

Özetlemek gerekirse, Mes'ûdî'nin düşüncesinin arka planındaki mantık şu şekilde gözükmektedir:

Mes'ûdî'nin "*İlletlerin hepsinden meydana gelen bir bütün yoktur"* ifadesinin birinci anlamı şudur: (i.) Tanrı illettir, ancak bütünün sınırlarına dahil edilemeyecek

bir illet olduğundan tüm illetler "*bütün"* oluşturmaz. İkinci anlamı ise (ii.) bir bütün oluşmadığı için, onun dışında bir harici illet aranmaz. İlkesel olarak, *bütün* gerçekleşseydi harici bir illeti gerektirdiğini söyleyebilirdi.

SONUÇ

Şerefuddin Mes'sûdî hayatı hakkında çok az şey bilinmekle birlikte çağdaşlarının beyanına göre ilmi kimliği hakkında bazı verilere ulaşabildiğimiz önemli bir isimdir. Onu İslam felsefe geleneği bakımından önemli kılan, ilk sayılmasa da tarihsel olarak *İşârât*'ın en erken şerhi olan *Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk*'un müellifi olmasıdır. Tehâfüt geleneğinin etkisinin devam ettiği ve *İşârât* şerhlerinin henüz telif edilmeye başlandığı dönemde yaşaması Mes'ûdî'nin önemini artırır. O Gazzâlî çizgisinin etkisinde olmakla birlikte felsefe geleneğine karşı reddiyeci olmayan bir tavra sahiptir. *Şukûk*'ta İbn Sînâ'yı *Şeyh* olarak anması ve yapıcı eleştirel üslubunu korumaya gayret etmesi bunun en açık delilidir. Mes'ûdî'nin söz konusu yaklaşımı, onun hakkında çağdaşlarının da muhtelif bilgiler aktarmasına neden olmuştur. Bu konuda çağdaşı Fahreddin Râzî onu filozoflar zümresinde zikrederken yine çağdaşı olan mütekellim İbn Gaylân el-Belhî felsefe karşıtı kelam alimleri arasında zikretmiştir. Bu verilerden doğrultusunda Mes'ûdî, kelam ve felsefede mütehassıs ve *İşârât*'ın ilk şarihlerinden bir olarak karşımıza çıkmaktadır. *Şukûk*'taki şüphe ve eleştirileri de her iki alana hakim olduğunu destekler niteliktedir.

Şukûk müellifin, *İşârât*'ın bütününe yönelik eleştiri metni değildir. Bunun en önemli sonuçlarından biri Mes'ûdî'nin sistem eleştirisi yapan bir şarih olmadığı ve *Şukûk*'un, İşârât'a yazılmış ılımlı bir felsefe eleştirisi metni olduğudur. Müellif bu doğrultuda *İşârât*'ın sadece fizik ve metafizik disiplinlerini incelemiştir. Söz konusu disiplinlerin de tamamına değil, belli yönlerine eleştiri yöneltmiştir. Bu minvalde iktibas ettiği *İşârât* metninin de çoğunlukla baş kısmından birkaç cümle vermekle yetinmiştir. *Şukûk*'taki bu tercih, onun düşüncelerini ortaya koymak yerine şüpheli ibareleri vurgulama gayretinden kaynaklandığını gösterir. Mes'ûdî şüpheli bulduğu ibareleri tahlil ederken bazen kavramsal bazen mantıksal bazen de felsefî bakımdan

problem içerdiğini beyan eder. Ancak üslubunun muğlâk oluşu ve muhtasar yazması metnin bütünlüğüne dair fikir edinmeyi zorlaştırır.

Biz bu çalışmamızda Mes'ûdî'nin daha çok *İşârât*'ın dördüncü namatı bağlamındaki eleştirilerini inceledik. Söz konusu eleştirileri *Şukûk*'un on beş meselesinden metafizik konularını ihtiva eden üç mesele ile sınırlandırdık. Bunlar *"Varlıklardan Bazılarının Duyuların Kavramasının Ötesinde Olması"; "Vâcib'ül-Vücûd'un İspatı ve İlletlerin Sonlu Olması"; "Malûl'ün Bekâsının İlletin Bekâsına Bağlı Olması"* meseleleridir.

İbn Sînâ'nın varlıkların salt mahsûs olmadığıyla ilgili tezine Mes'ûdî ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Mes'ûdî'ye göre *İşârât*'ın ilk tenbihinin amacı mahsûs varlıklara karşılık hariçte gayr-ı mahsûs varlıkların ispatlanmasıdır. Ancak İbn Sînâ mevcûtların mahsûs olanlardan ibaret olmadığını çürütmek isterken küllîlere sıçrama yapar. Küllîler ise akıl tarafından bilinen bir manadır. Küllîlerin delil olarak kullanılması "mevcûtların salt mahsûslardan ibaret olduğu" iddiasını çürütmez. Ayrıca "küllîler vardır" demenin gayr-ı mahsûs varlıkları temellendirmesi bakımından bir katkısı yoktur. Öncül ve sonucun birbirini karşılamamasından ötürü Mes'ûdî delilin yetersiz olduğunu vurgulamıştır.

İlletlerin sonlu oluşuyla ilgili ikinci meselede Mes'ûdî'nin gündeme getirip tartıştığı problem bütün kavramının kullanımına dairdir. Ona göre bütünün kendisinden meydana geldiği parça malûldür. Malûl ise sonlu olma niteliğine sahiptir. Dolayısıyla bütün olarak sayılabilecek her şeyin malûl olması gerekir. Bir illetin malûlü olmak ise zorunlu olarak bir başlangıcın (mebde'inin) olmasını gerektirir. Başlangıcı olan her bütünün de illetinin kendisi dışında olması zorunludur. Çünkü illetin, parçalardan herhangi biri, bir kısmı ya da bütünü olması durumunda birçok probleme kapı aralar. İlletin parçalardan her biri olması "bir şey varlık bakımından kendini önceleyemez" ilkesiyle; illetin parçalardan bir kısmı olması "bir illet önce birimlerin sonra bütünün illetidir" ilkesiyle; illetin bütünün kendisi olması ise "bir şey kendi kendisinin illeti olamaz" ilkesi ile çelişeceği için geçersizdir. Buraya kadar olan bütün – illet ilişkisi meselesinde Mes'ûdî'nin İbn Sînâ ile hemfikir olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Mes'ûdî, bütün – sonsuz ilişkisi meselesinde İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştirmiştir. İbn Sînâ tek tek sonsuza kadar teselsül eden

illetlerin sonsuz bir bütün oluşturacağını ve bu bütünün de malûl sayılması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ burada bütünün malûl oluşunu vurgularken Mes'ûdî başka bir hususa dikkat çekmiştir. Ona göre bütünün, sonsuz varsayılması imkânsızdır. Çünkü "bütünlük" manası sonlu şeylerin arız ve ilişenlerindendir. "Bütün"e dair tanımı iki sonucu içerir: Bütünün parçalarının sayısı sonlu olmalıdır ve bütünün dışarıda ferdi kalmamalıdır. Bu iki niteliğe sahip olan her şeyin de sonsuz olması imkânsızdır. Bütünün sonsuzluk ile birlikte kullanımını eleştiren Mes'ûdî bu başlık altında üç meselede filozofu destekler mahiyette teoriler ileri sürer. Söz konusu meseleler feleklerin hareketi, beşeri nefisler ve illetlerle ilgilidir. Söz konusu meselelerle ilgili eleştiriler Gazzâlî'ye aittir. Gazzâlî filozofları, tek tek nefislerin ve feleklerin başlangıç noktasını kabul etmekle birlikte bütün olarak onların başlangıç noktaları olmadığı yönündeki düşüncelerini eleştirir. Çünkü Gazzâlî'ye göre tek tek nefis ve felekler ile bütün olarak nefis ve felekler arasında da parça – bütün ilişkisi vardır. Bütünü meydana getirenin parça olmasından hareketle de bütünün, parçanın taşıdığı nitelik ve yüklemlere sahip olması gerektiğini savunmuştur. Bu eleştiriyi gündeme getiren Mes'ûdî, filozofları Gazzâlî'ye karşı savunmuştur. Ona göre nefisler, felekler ve illetlerde parça – bütün ilişkisi söz konusu değildir. Mes'ûdî'nin söz konusu üç mesele bağlamında İbn Sînâcı tavrını koruduğu anlaşılır. Felekler, beşeri nefisler ve illetler meselesinde parça – bütün ilişkisi olmadığına dair herhangi bir kanıt ileri sürmemesine rağmen tartışmanın yönünü değiştirmiştir.

Mes'ûdî'nin gündeme getirdiği diğer mesele ise malûlün bekâsının illetin bekâsından müstağnî olup olmadığı tartışmasıdır. Bu meselede İbn Sînâ'nın felsefesi malûlün her bakımdan illetine muhtaç olduğu yönündedir. Ona göre illet bütün koşulları taşıdığında malûlüyle birlikte var olur ve illet malûlün hem varlığa çıkma hem de varlığını devam ettirme sebebidir. Aynı şekilde illetin yokluğu malûlün yokluğunun da sebebidir. Yani illetin varlığında malûlün varlığı ve bekâsı, yokluğunda ise malûlün yokluğu zorunludur. Ancak Mes'ûdî malûlün bekâsının illetin bekâsına muhtaçlığını etraflıca tartışmıştır. O, bazı durumlarda malûlün bekasının illetin bekâsına muhtaç olduğunu zikretmekle birlikte çoğunlukla bunun zıddı olan görüşü savunmuştur. O, malûlün varlığı bakımından bir illete muhtaç olmasını kabul etmekle birlikte, bekâsı bakımından aynı illete muhtaç olmadığını savunmuştur. Bu hususta İbn Sînâ ile uzlaşmadığı apaçıktır. Bu konudaki eleştirisini

çeşitli örnekler öne sürerek ve görüşünü mantık ıstılahları çerçevesinde temellendirerek desteklemiştir.

Mes'ûdî'nin benimsediği metot ve üslubu ile ilgili kanaatlerimiz söz konusu üç meseleden edindiğimiz kanaatlerle sınırlı kalmıştır. Bundan ötürü *Şukûk*'tan hareketle Mes'ûdî'nin felsefeye yönelik eleştirilerini ortaya koymak kapsamlı çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

ARICI Müstakim, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce-Kâtibî Örneği,** Klasik Yay., İstanbul, 2015

ARİSTOTELES, **Fizik,** (çev.) Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2017

ARİSTOTELES, **Metafizik,** (çev.) Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul, 2014

ARİSTOTELES, **Metafizik**, (çev.) Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2017

ALPER Ömer Mahir, **İbn Sînâ,** İsam Yay. İstanbul, 2014

ALTAŞ Eşref, **Fahreddin er-Râzî'nin ve İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,** İz Yay., İstanbul, 2015

ARSLAN Ahmet, **İlk Çağ Felsefe Tarihi (Aristoteles) C. 3,** İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011

CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevâkıf C.1,** (çev.)Ömer Türker, TYEKB,İstanbul, 2015

COŞAR Hakan, **İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği,** Dini Araştırmalar, C. 16, S. 43, Temmuz-Aralık 2013

DAVİDSON Herbert A., **"İbn Sînâ'nın Tanrı'nın Varlığını 'Zorunlu Varlık' Olarak kanıtlaması",** (çev.) Mehmet Ata Az, **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV,** (drl.) Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2019

DEMİR Osman, **Kelâm'da Nedensellik,** Klasik Yay. İstanbul, 2015

DERİN Necmi, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), 2008

DERİN Necmi, "Vâcib ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı"**, Felsefe Dünyası Dergisi,** sayı 55/1, Ankara, 2012

DURUSOY Ali, **"Hareket" DİA, c. 16,** TDV Yay., İstanbul, 1997

ERDEM Engin, **Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**, Endülüs Yay., İstanbul, 2016

FÂRÂBÎ, **Harfler Kitabı,** (çev.) Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2008

FÂRÂBÎ, **El-Medîntü'l-Fâzıla,** (çev.) Yaşar Aydınlı, Litera Yay. İstanbul, 2018

FAZLIOĞLU İhsan, **Derin Yapı,** Papersense Yay., İstanbul, 2018

GAZZÂLÎ, **Tehâfütü'l-Felâsife**, (çev.) Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2015

GRİFFEL Frank, **Gazâlî'nin Felsefî Kelamı,** (çev.) İbrahim Halil Üçer – Muhammet Fatih Kılıç, Klasik Yay. İstanbul, 2015

HAAN Daniel D. De, **"İbn Sînâ, Tanrı'nın Varlığını Nerede İspatlıyor?",** (çev.) Sultan Turan ,**Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV**, (drl.) Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2019

İBN SÎNÂ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** Süleyman Dünyâ (thk.), Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, C. III, Cairo, Egypt, 1960

İBN SÎNÂ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik-I,** (çev.) Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2013

İBN SÎNÂ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik-II,** (çev.) Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2013

İBN SÎNÂ, **en-Necât,** (çev.) Kübra Şenel, Kabalcı Yay. İstanbul, 2013

İBN SÎNÂ, **Dânişnâme-i Alâî,** (çev.) Murat Demirkol, TYEKB, İstanbul, 2013

İBN SÎNÂ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Fizik-II, (çev.)** Muhittin MACİT – Ferruh ÖZPİLAVCI, Litera Yay., İstanbul, 2005

İBN SÎNÂ, **Kitâbu'ş-Şifâ / Sema veÂlem,** (çev.) Harun Kuşlu – Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2010

İBN SÎNÂ, **Kitâbu'ş-Şîfâ / Oluş ve Bozuluş,** (çev.) Muammer İskenderoğlu, Litera Yay., İstanbul, 2008

İBN SÎNÂ, **İşaretler ve Tembihler,** (çev.) Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005

İBN GAYLÂN EL-BELHÎ, **Hudûsu'l-Âlem,** (nşr.) Mehdî Muhakkik, Encûmen Asâr ve Mefâhîr Ferhengî, İran, 1383

KAYA Mehmet Cüneyt, **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), 2008

KAYA M. Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2017

KILIÇ Muhammet Fatih, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), 2008

KILIÇ Muhammet Fatih, **İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi,** Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2013

KİNDÎ, **Felsefî Risaleler**, (çev.) Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2013

KUTLUER İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,** İz Yay. İstanbul, 2013

KUTLUER İlhan, **"İlliyet", DİA,** C. 22, TDV, İstanbul, 2000

LANGERMANN Y. Tzvi, **Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun,** (çev.) Nebi Mehdiyev, Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 22-24 May 2008

MARMURA Michael E., **Gazâlî,** (çev.) M. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesine Giriş,** (ed.) Peter Adamson - Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul, 2015

MES'ÛDÎ Şerefuddin, **Kitâbu'ş-Şukûk el-Mes'ûdî alâ Metnî'l-İşârât,** Ayasofya, 4851, (74-121)

MES'ÛDÎ Şerefuddin, **Kitâbu'l-Mebâhis ve'ş-Şukûk,** Hamidiye, 1452, (11. Risale, 110-151)

MES'ÛDÎ Şerefuddin, **İtirâzât alâ'l-İşârât li İbn Sînâ,** Pertev Paşa,617 (039. Risale, 196-229)

MES'ÛDÎ Şerefuddin**, el-Mebâhis ve'ş-Şukûk alâ Kitâbu'l-İşârât,** by Ayman Shihadeh **"Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt"** Islamic Philosophy, Theology and Science, Volume: 95, Leiden/Boston, Brill, 2016

RÂZÎ Fahreddin, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât**, **C. II,** (nşr.) Mehdî Muhakkık, Tahran: Müessese-i Mütâleat-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1384 (H.)

RÂZÎ Kutbeddin, **el-İlahiyât Mine'l-Muhâkemat Beyne'l-Şerhi'l-İşârât,** (thk. ve tsh.) Macid Hadizadeh, Mirasü Mektûb Yay.Tahran, 1381

RÂZÎ Fahreddin, **Münâzarât (Dinî ve Felsefî Tartışmalar),** (çev.)Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay. İstanbul, 2016

RÂZÎ, Fahreddin, **El-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe),** (çev., nşr.) Eşref Altaş, Klasik Yay., İstanbul, 2019

ROSS W. David, **Aristoteles,** (çev.) Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2017

SHİHADEH Ayman **"Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt"** Islamic Philosophy, Theology and Science, Volume: 95, Leiden/Boston, Brill, 2016

SHİHADEH Ayman, "Gazzâli'den Râzî'ye: 6/12. yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", (çev.) Bilal Taşkın**, Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 14, S. 1, s. 240-278**,** 2016

TÜRKBEN Yaşar (ed.) **Gazâlî ve Nedensellik,** Elis Yay. Ankara, 2012

TÜRKER Ömer, **İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi,** Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu, s. 317 – 321, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 22-24 May 2008

TÜRKER Ömer, **Varlık Nedir?,** Ketebe Yay. İstanbul, 2019

TÜRKER Ömer, **İslam'da Metafizik Düşünce**, Klasik Yay., İstanbul, 2019

URMEVÎ Sirâceddîn, **"IV. Namat'ın Şerhi [Şerhu'l-İşarât]"** (çev.) Saim Güngör, **Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i IV,** (drl.) Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2019

ÜÇER İbrahim Halil, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık,** Klasik Yay. İstanbul, 2017

VURAL Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü,** Elis Yay. Ankara, 2011