

T.C
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ'DE
İSBÂT-I VÂCİB TARTIŞMALARI:
TESELSÜLÜN İPTALİ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet Necmeddin BEŞİKÇİ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ'DE
İSBÂT-I VÂCİB TARTIŞMALARI:
TESELSÜLÜN İPTALİ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet Necmeddin BEŞİKÇİ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2018

TEZ ONAY SAYFASI

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

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020116YL11 numaralı Mehmet Necmeddin BEŞİKÇİ'nin hazırladığı “Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/07/2018 günü 12.00-14.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hülya ALPER
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Mehmet Necmeddin BEŞİKÇİ

30/07/2018

ÖZ

Düşünce tarihindeki en önemli konulardan biri, “kendi zâtı ile kaim ve her şeyden müstağnî olan zorunlu varlığı” delillendirmek mânasına gelen “isbât-ı vâcib” tartışmalarıdır. Nazarî düşünce geleneğinde oldukça büyük bir öneme sahip olan isbât-ı vâcib konusu, güncel kelâm ve felsefe tartışmaları arasında da ilk sırada yer almaktadır. Özellikle müteahhir dönem âlimleri tarafından detaylı bir şekilde ele alınan bu konuda, çoğunluğu spekülâtif ve polemik metinlerden oluşan oldukça zengin bir literatür bulunmaktadır. Söz konusu literatür incelendiğinde, “imkân” ve “hudûs” delillerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu deliller, biçim ve muhteva açısından birtakım farklılıklar içerse de, “teselsül” problemine karşı aynı eğilimi göstermektedir. Dolayısıyla “teselsül” problemi de en az isbât-ı vâcib konusu kadar önemli ve onun kadar güncel bir yapıya sahiptir.

Geç dönem Eş‘ârî bilginlerinden Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), isbât-ı vâcib konusunu, tevarüs ettiği eklektik kelâm geleneği doğrultusunda çözümlemeci bir yaklaşımla ele almış ve bu konuya dair kendisinden önceki âlimlerin farkına varamadığı birtakım hususlara dikkat çekmiştir. Özellikle teselsül konusunu ve imkân delilinin farklı versiyonlarını geniş bir şekilde analiz eden Devvânî, bu iki konuda diğer İslâm bilginleri ile diyalektik bir ilişki içerisine girmiştir. Bu bağlamda düşünür, tatbîk delilini diğer delillere nispeten daha geniş bir şekilde ele almış ve söz konusu delilin sonsuzluk tartışmalarındaki önemine vurgu yapmıştır. Devvânî, sonsuzluk probleminin isbât-ı vâcib konusundaki yeri hususunda ise hayatının değişik dönemlerinde iki farklı yaklaşım sergilemiştir. Bu çalışma, “isbât-ı vâcib” konusu ve “teselsül” problemi özelinde Devvânî’nin entelektüel eğilimlerini inceleyerek onun düşünce yapısının fikrî uzantılarını bütün yönleri ile ele almaya çalışacaktır.

Anahtar Sözcükler: İsbât-ı Vâcib, Devvânî, Teselsül, Devir, Burhân-ı Tatbîk İllet-Malûl.

ABSTRACT

One of the most important subjects discussed throughout intellectual history has been proving the rational necessity that subsists within His Essence. An Essence that is self-subsistent; free from needing anyone or anything, Exalted is He. This topic is one of the most important philosophical topics and one of the most important topics in Kalam that have been brought forth once again as well as being very important in the history of speculative thought in general. This topic which was given a lot of attention by the later generation of scholars has a lot of priceless literature written on it consisting mostly of speculative and dialectical treatises. After studying the literature broadly one notices that the ‘proof from Huduth’ (dalil al huduth) and the ‘proof from possibility’ (dalil al-imkan) are used the most. And while both proofs are different from one another in terms of form and content they are similar when it comes to the question of negating infinite regress (ibtal at-tasalsul). It is for this reason that the question of infinity holds a very important place in the literature that is not of any less value than the place of proving the rational necessity of God. And it similarly enjoys a modern concern by scholars. Just as infinity is a central question when it comes to the question of proving the rational necessity of God it is also plays a central part in other topics like the attributes of God, Exalted is He, Prophetology, and the theory of Jawhar al-Fard as well as other epistemological, ontological, cosmological and eschatological areas. This is because the soundness of the use of textual proofs hinges on disproving circular arguments (dawr) and disproving infinite regress (tasalsul).

Jalal ad-Din ad-Dawani (d. 908/1502) as one of the Ashari scholars of the late period engaged the question of proving the rational necessity of God in an analytical manner based upon the eclectic Kalam tradition that he inherited. And he highlighted a number of problems that the earlier generations did not pay attention to. Dawani, who

analyzed both the subject of infinity and the various representations of the proof from possibility (dalil al-imkan) founded a strong dialectical relationship with the other scholars concerning both of these subjects. This research paper seeks to study the various perspectives and opinions of Dawani with regards to both the topic of proving the rational necessity of God as well as disproving infinite regress as well as discuss the foundations of his thought and all that it entails.

Key words: Ithbat-ı vajib, Dawani, Tasalsul, Burhân-ı Tatbiq, Dawr, Cause-effect.



الملخّص

إن أحد المسائل الهامة في تاريخ الفكر هو المناقشات حول إثبات الواجب القائم بذاته تبارك وتعالى المستغني عن كل ما سواه. وإن هذا الموضوع من أهم المسائل الكلامية والفلسفية المستجدة كما أن له أهمية كبيرة في تراث الفكر النظري. وهذا الموضوع الذي اهتم به المتأخرون خاصة فيه رسائل ومصنفات ثرية معظمها متون نظرية وجدلية، وعند دراسة هذه الرسائل بشكل عام يلاحظ أن دليل الحدوث والإمكان يقعان في أول الترتيب. وإن هذين الدليلين – على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينهما من ناحية الشكل والمضمون – يميلان إلى نفس الاتجاه في مسألة إبطال التسلسل.

وجلال الدين الدواني – بصفته واحدا من علماء الأشاعرة في العهد المتأخر – تناول مسألة إثبات الواجب بشكل تحليلي بناء على علم الكلام المزجي الذي توارثه، وقد لفت الانتباه إلى عدد من المشكلات التي لم ينتبه إليها من تقدمه، كما أنه عندما حلل موضوع التسلسل والتقارير المختلفة لدليل الإمكان أسس علاقة جدلية مع العلماء الآخرين حول هاتين المسألتين. وهذه الدراسة تبحث الاتجاهات والميولات العلمية للدواني بخصوص موضوع إثبات الواجب وإبطال التسلسل، وتتناول بنيته الفكرية من جميع جوانب الامتدادات العلمية.

الكلمات المفتاحية: إثبات الواجب، الدواني، التسلسل، الدور، برهان التطبيق، العلة والمعلول.

ÖNSÖZ

Ebedî âhiret saadetinin temin edilmesindeki ilk adım Allah inancı olsa da, isbât-ı vâcibe dair yapılan çalışmalar tarih boyunca entelektüel düzeyde yürütülmüş ve sadece belirli bir kesimin ilgi alanına girmiştir. Söz konusu kesimin temsilcileri, düşünce tarihi düzleminde ele alınacak olursa filozoflar; İslâm entelektüel düşüncesi özelinde ise İslâm filozofları ile kelâmcılardır. İsbât-ı vâcib konusunun, özellikle materyalist-pozitivist düşüncenin her geçen gün daha da yaygınlaştığı ve bunun etkisiyle din sahibi toplumların ateistik-agnostik fikrî akımları benimsemeye doğru bir eğilim gösterdiği günümüz dünyasında yeniden ele alınması büyük bir gerekliliktir. Bu sebeple, gelenekteki isbât-ı vâcib tartışmaları üzerine yapılan çalışmalar, sadece tarihsel bir vakıanın tasviri olarak değil; bu alanda yapılacak güncel araştırmalara da katkıda bulunacak nitelikte olmalıdır. Keza teselsül ve sonsuzluk problemine ilişkin ortaya konulan görüşlerin de aynı hassasiyet gözetilerek ele alınmasının, klasik dönem kelâm birikiminin günümüz ilim dünyasına aktarılması noktasında büyük bir önemi vardır.

Celâleddîn ed-Devvânî'nin isbât-ı vâcib ve teselsül konularındaki görüşleri esas alınarak hazırlanan bu tez, yukarıda ortaya konulan düşünce bakımından bir önaraştırma mesabesinde olup, ilgili literatüre mütevazi bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Devvânî'nin "isbât-ı vâcib" ve "teselsül" konularına dair hem kendisinden önceki literatürü iyi bir şekilde okuması hem de kendisinden sonra devam edecek güçlü bir gelenek oluşturması özellikle dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bu tezde Devvânî'nin ilgili görüşleri çeşitli yönleriyle ele alınarak tasvir edilecek ve anlaşılması güç olan hususlar tahlil edilecektir.

Tez konu belirleme sürecinden tamamlanmasına kadar her aşamada tavsiye ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye teşekkür ederim. Aynı şekilde gösterdiği ihtimam sebebiyle Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU hocama da

teşekkürlerimi arz ederim. Tezimin tamamını okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan Prof. Dr. Hülya ALPER hocama da müteşekkirim. Tezin her aşamasında katkısı bulunan Dr. Öğr. Üyesi Hamzeh al-BAKRÎ ve Dr. Öğr. Üyesi Ali al-OMARÎ hocalarıma katkıları ve yönlendirmeleri sebebiyle ayrıca minnettarım. Keza bazı kapalı hususların anlaşılması noktasında yardımcı olan Talha Hakan ALP hocama da teşekkürlerimi sunuyorum. Kıymetli yorum ve tavsiyelerinden çokça istifade ettiğim Sami ARSLAN, Mohammed SÂFÎ, Selman TÜFEKÇİOĞLU, Orhan ÇİNİCİ, Ahmet ÇINAR ve Bekir TOPALOĞLU'na da müteşekkirim. Keza tezimi baştan sona okuyan ve yorumlarıyla katkıda bulunan kıymetli arkadaşım M. Osman DOĞAN'a da teşekkür ederim. Ayrıca ilim hayatımın her safhasında kendisinden istifade ettiğim Hamdi ARSLAN hocama ve tez yazım sürecinde gösterdikleri sabır ve katkıları sebebiyle aileme müteşekkirim.

Son olarak, bu çalışmanın “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularına ilişkin yapılacak araştırmalara mütevazi bir katkı sağlaması tek temennimizdir. Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

M. Necmeddin BEŞİKCİ

Fatih/İstanbul

29 Mayıs 2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
الملخص.....	vii
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Yöntemi.....	4
3. Kaynaklar	7
BİRİNCİ BÖLÜM	9
DEVVÂNÎ ÖNCESİ DÖNEMDE İSBÂT-I VÂCİB VE TESELSÜL TARTIŞMALARI.....	9
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	9
1.1. İsbât-ı Vâcibin Kavramsal Çerçevesi.....	9
1.2. Teselsülün Kavramsal Çerçevesi.....	10
2. İSBÂT-I VÂCİB VE TESELSÜL PROBLEMİNİN TARİHÎ ARKA PLANI 13	
2.1.1. İlk dönemde İsbât-ı Vâcib ve Teselsül Tartışmaları.....	14
2.1.2. Teselsülün İptalinde Farklı Arayışlar: Burhân-ı Tatbîk	34
İKİNCİ BÖLÜM.....	50
DEVVÂNÎ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB	50
1. Öncülleri Teselsülün İptalini İçeren Yöntem	52
1.1. Birinci Delil.....	53
1.1.1. Topluluk Kavramı	55
1.1.2. İllet-Malûl İlişkisi	60
1.1.2.1. Tam İllet Hakkındaki Tartışmalar.....	61
1.1.2.2. Fâil İllet Hakkındaki Tartışmalar.....	65
1.1.2.3. Tam İlletin Malûlü Öncelemesi	70
1.1.2.4. “Bileşik Topluluklarda Tam İllet” Etrafındaki Tartışmalar.....	73

1.1.2.5.	“İlletler Arasında Tercih/Üstünlük” Tartışmaları	76
1.1.2.6.	Birden Çok İletin Tek Bir Malûle Etkisi	79
1.1.3.	Cürcânî’nin İmkân Delilini Takriri ve Devvânî’nin Eleştirel Yaklaşımı 83	
1.1.4.	Tûsî ve Kâtibî’nin Polemik Metinleri ve Devvânî’nin Probleme Yaklaşımı	89
1.2.	İkinci Delil	93
1.3.	Üçüncü Delil	97
1.4.	Dördüncü Delil	101
2.	Öncülleri Teselsülün İptalini İçermeyen Yöntem.....	103
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....		113
DEVVÂNÎ’NİN KELÂM SİSTEMİNDE TESELSÜLÜ İPTAL EDEN DELİLLER		113
1.	Burhân-ı Tatbîk	127
1.1.	Burhân-ı Tatbîke Yöneltilen Eleştiriler	129
1.1.1.	Burhân-ı Tatbîkin İmkânı Hakkındaki Eleştiriler	130
1.1.2.	Burhân-ı Tatbîkin Kriterleri Hakkındaki Eleştiriler	136
1.1.2.1.	Tertip ve Tafsîl Şartları.....	141
1.1.2.2.	Eş Zamanlılık	160
2.	Burhân-ı Tezâyüf	163
3.	Burhân-ı Arşî.....	165
SONUÇ		169
BİBLİYOGRAFYA		174
ÖZGEÇMİŞ		186

KISALTMALAR

a.mlf.	Adı geçen müellif
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
göz.geç.	Gözden geçiren
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
kol.	Koleksiyonu
krş.	Karşılaştırınız
ktp	Kütüphanesi
md.	Madde
nr.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkikini yapan
trc.	Tercüme eden
t.y.	Basım tarihi yok
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak
yay.	Yayınları/yayinevi/ yayıncılık
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

İsbât-ı vâcib konusunun, ehl-i kitap ve diğer dinlerin mensupları için asgarî müştereklerden biri olması, Tanrı'nın ispatı meselesini hem düşünce hem de dinler tarihinde büyük bir öneme sahip kılmıştır. İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında verilen bilgiler, isbât-ı vâcib araştırmalarının ilk dönem kelâmcıları tarafından aslî bir mesele olarak görülmediği izlenimini verse de, bahsi geçen dönemde kaleme alınmış eserler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bu kanaatin doğru olmadığı ortaya çıkacaktır.¹

İsbât-ı vâcib tartışmalarında, aralarında illet-malûl ilişkisi bulunan hâdis/mümkün varlıkların sonsuza kadar geriye gitmemesi ve kadîm/vâcib bir varlıkta son bulması büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple, isbât-ı vâcibe ilişkin yapılacak çalışmalarda “teselsül” probleminin ele alınması ve sonluluğun ispat edilmesi zorunluluk ifade etmektedir. Özellikle mümkün varlıklar arasındaki illiyet ilişkisini kabul eden İslâm bilginlerinin görüşleri ele alındığında, bu ihtiyaç daha da iyi anlaşılacaktır. Ayrıca şu hususu belirtmekte fayda var ki, “teselsülün geçersizliği” konusunun İslâm düşünce geleneğindeki yeri, isbât-ı vâcib tartışmaları ile sınırlı değildir. Nitekim bu konu, Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında yapılan çalışmalarda, nübüvvetle ilgili konularda, kelâm atomculuğunda, bazı epistemolojik, ontolojik, kozmolojik ve eskatolojik bahislerde de tayin edici bir konuma sahiptir. Zira naklî delillerin meşrûyetine ilişkin yapılan akıl yürütmelerde en temel argümanlar devir ve teselsülün² geçersizliği üzerine inşa edilmiştir.

¹ Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s.133.

² Devir ve teselsül problemleri arasında “mutlak umûm-husûs” ilişkisi (tam girişimlilik) bulunmaktadır. Bu itibarla her devir, teselsülü ifade ederken, her teselsül devir anlamına gelmemektedir. Bu sebeple çalışmamızda sadece “teselsül” problemi ele alınacaktır. Bkz. Ahmed Abdurrahîm, *Nihâyetü'l-kasdi ve't-tevessül li fehmi kavleti'd-devri ve't-teselsül*, (Mısır: Matbaatü'l-Emîriyye, 1303), s. 6.

Çalışmamızda “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konuları, XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Eş’ârî âlimi Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) merkezinde ele alınacaktır. Çalışmanın Devvânî üzerinden yürütülmesindeki en temel etken, onun genel olarak İslâm nazarî düşüncesinde, özel olarak ise “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularında sahip olduğu önemli konumdur. Ayrıca Devvânî’nin Osmanlı entelektüel düşüncesi ile olan etkileşimi de tez konumuzu belirlememizde etkili olmuştur. Söz gelimi, İstanbul’da Fatih Sultan Mehmed’in buyruğu üzerine hem Hocazâde (ö. 893/1488) hem de Alâeddîn et-Tûsî (ö. 887/1482) tarafından ayrı ayrı kaleme alınan *Tehâfutü’l-felâsife* değerlendirmeleri, Devvânî’nin “teselsül” ile ilgili bazı tahlillerinde birincil kaynaklardan olmuştur. Bununla birlikte Hocazâde tarafından telif edilen söz konusu eserin, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516)³ tarafından Devvânî’ye hediye edildiği ve Devvânî’nin de söz konusu eseri mütalaa ettikten sonra beğeniyle karşıladığı özellikle dikkat çekilmesi gereken bir husustur.⁴ Ayrıca Mîr Hüseyin Meybûdî (ö. 909/1503-1504), Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Muzafferuddîn Ali Şîrâzî (ö. 922/1516), Sinânuddîn Yûsuf Aydıî (ö.935-936-1528-1530) ve Germiyanlı Kethüdâzâde (ö. 940/1533-1534) gibi Devvânî’nin rahle-i tedrîsâtından geçmiş isimlerin, Osmanlı ilim havzasının farklı bölgelerinde müderris vasfıyla öğrenci yetiştirmesi, bu etkileşimi daha da arttırmıştır. Özellikle bu isimlerden bazılarının Devlet-i Âlî’nin farklı kademelerinde etkin olarak görev almaları, Devvânî’nin fikirlerinin Osmanlı ilim havzasında daha hızlı bir şekilde yaygınlık göstermesini sağlamıştır.⁵ Keza Devvânî’nin Sultan II. Bayezid’e takdim ettiği *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme, el-Hâşiyetü’l-cedîde alâ Şerhi’t-Tecrîd ve Şerhi-Rubâiyyât* isimli eserler ve buna karşılık Sultan II. Bayezid’in Devvânî’yi taltif etmesi, bu bağlamda zikredilmesi gereken başlıca etkenlerdendir. Öte yandan Devvânî’nin Hindistan Gücerât Sultanı I. Mahmud ile de benzer bir ilişkide bulunduğu ve *Unmûzecü’l-ulûm ve Tahkîk-i Adâlet*

³ Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Devvânî ile Osmanlı ilim merkezleri arasındaki ilmî-siyâsî ve kültürel bağın kurulması noktasında büyük bir rol oynamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emine Arslan, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, *Sahn-ı Semândan Darülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl* içinde, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2017), s. 277.

⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü’n-Nu’mâniyye fî ‘ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1975), s. 83-84; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Kitâbu a’lâmi’l-ahyâr min fukahâi Mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017), IV/284; Ayrıca bkz. Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), s. 97.

⁵ Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, s. 97-102.

isimli eserleri kendisine takdim ettiği de bilinmektedir.⁶ Onun kurmuş olduğu bu bağlantılar, fikirlerinin Osmanlı, İran ve Hindistan ilim havzalarında neşvünema bulmasına ve eserlerinin yaygın bir şekilde okutulmasına vesile olmuştur. Bu bilgiler ışığında, Devvânî'nin “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konusuna ilişkin görüşleri daha da büyük bir önem kazanmaktadır.

Burada Devvânî ile ilgili üzerinde durmamız gereken bir diğer husus ise, onun İslâm düşüncesi tarihindeki konumudur. Zira Devvânî'nin “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konusuna dair görüşlerinin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için, onun İslâm nazârî düşüncesindeki konumuna temas etmek gerekmektedir. Devvânî, Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) tarafından eklektik bir yapıya büründürülen Eş'ârî geleneğini İshrâkî düşünce ile sentezleme çabasına girmiş özgün ve tahkik ehli bir âlimdir.⁷ Kaleme aldığı eserlerde problem odaklı bir telif türü benimseyen Devvânî, İslâm nazârî düşüncesinin öne çıkan tartışmalı konularını büyük bir titizlikle ele alıp çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir. Özellikle kelâm ile felsefe arasındaki kesişim ve ayrışım noktalarını, geliştirdiği yöntem üzerinden yeniden yorumlayan düşünür, pek çok meselede kelâm ilminin alışlagelmiş sınırlarını aşan bir tavır sergilemiştir. Bu çalışmada ele alınan “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konuları da Devvânî'nin ortaya koyduğu özgün kelâmî düşüncenin kendisini gösterdiği temsil gücü yüksek örneklerdendir.

Devvânî'nin eserlerinin genel karakteristik yapısı hakkında da kısa bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. Bilhassa “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularını ele alındığı pasajlar özelinde yapacağımız değerlendirmeler, onun ilmî faaliyetlerindeki yönelimlerine ışık tutacaktır. Devvânî'nin söz konusu iki meseleye dair kaleme aldığı eserlerde/pasajlarda işaret edeceğimiz ilk özellik, onun ilmî tartışmalardaki odak noktalarına (mahallü'n-nizâ') yoğunlaşmasıdır. Kendisinden önceki bilginler tarafından çözüme kavuşturulamadığını düşündüğü görüşleri, geniş bir şekilde ele alan Devvânî, bu hususları oldukça titiz ve detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Birçok konuya dair farklı bakış açıları geliştiren müellif, bu anlamda yektâ bir kişiliğe sahiptir. Ayrıca onun eleştirel

⁶ Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Mahmud al-Nayrîzî and His Writings*, (Leiden: E.J. Brill, 2011), s. 12-13; a.mlf., “Muslîh al-Dîn al-Lârî and His Samples of the Sciences”, *Oriens* 42 (2014), s. 293; Ayrıca bkz. Andrew J. Newman, “Davani Jalal-Al-Din Mohammad”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, (1994), s. 132-133.

⁷ Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke, “An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th centuries AD)”. *Intellectual History of the Islamicate World*, 3 (2015), s. 254-255.

kişiliği, ele adığı konulara yönelttiği farazî itirazlar ve konular arasında başarılı bir bağlantı kurması, Devvânî üzerine yapılacak “İsbât-ı vâcib” ve “teselsül” çalışmalarını daha da değerli kılmaktadır.

Buraya değin ortaya koyduğumuz esaslar çerçevesinde, “Celâleddîn Devvânî’de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği” konu başlıklı çalışmamızda kendimize hareket noktası olarak belirlediğimiz üç temel sebep sayabiliriz: i) “İsbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularının ilim geleneğindeki merkezî konumu, ii) Devvânî’nin Osmanlı, İran ve Hindistan gibi üç farklı coğrafyada yaygınlık gösteren fikirleri ve iii) onun kendine özgü ilmî ve fikrî kişiliği. Bu üç husus dışında, gerek Türk akademisinde gerekse uluslararası akademyada, Devvânî’ye ilişkin yapılan çalışmaların büyük bir kısmının biyografik yahut monografik düzeyde olması veya çok genel konular üzerine yoğunlaşarak Devvânî’nin birtakım hususlara dair yaptığı analitik tartışmaların derinliğini yansıtamama sorununu doğurması, bu çalışmayı gerekli kılan bir başka etkidir. Mehmet Fatih Arslan tarafından hazırlanan “Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi” isimli doktora tezi, konu hakkında önemli bilgiler vermekle birlikte, doğrudan “teselsül” problemi üzerine yoğunlaşmış değildir. Bu sebeple Devvânî’nin perspektifinden teselsül problemine ilişkin yapılacak çalışma, hem konu hem de konunun çalışıldığı isim itibariyle büyük bir ehemmiyet ifade etmektedir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun muhtevası ve önemi üzerinde durulup takip edilen yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, konuya dair kavramsal çerçeve ve tarihî arka plan üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Devvânî’nin isbât-ı vâcib görüşleri üzerine yoğunlaşılıp eserlerinde kullandığı farklı yöntemlere ilişkin detaylı bir tahlil yapılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise, Devvânî’nin teselsülün iptaline dair görüşleri ele alınmıştır. Sonuç kısmında da Devvânî’nin söz konusu görüşleri hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunularak onun felsefî gelenekteki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Yöntemi

Devvânî, bulunduğu dönem itibariyle, eserlerini mesele odaklı bir şekilde ele almış ve “metni açma ve açıklamaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden

kurmaya, derinleştirmeye, tenkit, tahkik ve tashih etmeye”⁸ ağırlık vermiştir. Bu çalışmada, temel olarak Devvânî'nin “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konusuna dair görüşleri ele alınarak serimlenmiş; yer yer de ilgili delillerin güçlü ve zayıf yönlerine işaret edilmiştir. Ayrıca bazı problemlerde, konunun neticeye kavuşturulabilmesi için fikir yürütülmüş ve çözüm arayışlarına gidilmiştir.

“İsbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularına dair yapılacak çalışmalarda araştırmacıların karşılaşacağı birtakım zorluklar vardır. Bu zorluklardan ilk olarak zikredilmesi gereken; genel olarak “isbât-ı vâcib” konusunun ve özel olarak “teselsül” probleminin kendinden kaynaklı birtakım kapalılıkları bünyesinde barındırmasıdır. Bilhassa konunun son derece soyut bir yapıya sahip olup somutlaştırılmaya elverişli olmaması ve metafiziğe dair en çetrefilli problemleri konu edinmesi, bu alanda yapılacak çalışmaları ciddi anlamda güçleştirmektedir. Söz gelimi illet-malûl ilişkisine dair konuların isbât-ı vâcib üst başlığı altında pek çok açıdan ve tamamen soyut bir düzlemde analiz edilmesi bu zorluklara örneklik teşkil etmektedir. Keza burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî gibi karmaşık yapıdaki argümanların, oldukça soyut bir düzlemde tartışılması ve adı geçen delillere yöneltilen eleştirilerin benzer bir düzlemde çözümlenmesi, bu konuya dair zikredilebilecek bir başka zorluktur.

Burada değinmemiz gereken bir diğer husus ise, “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konuları hakkında Devvânî özelinde yapılacak çalışmalarda karşılaşılabilecek teknik ve yöntemsel zorluklardır. Özellikle Devvânî'nin konumuzla alakalı bazı eserlerinin henüz tabedilmemiş olması, matbu olanlardan birçoğunun ise tahkikli neşirlerinin bulunmaması çalışmayı zorlaştıran başlıca faktörlerdendir. Aynı şekilde Devvânî'nin ilgili eserleri üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü çalışmaların çoğunun yazma halinde bulunması da bu problemlerdendir. Bu teknik zorluklar haricinde Devvânî'nin üslup ve yönteminden kaynaklı birtakım zorlukların olduğunu belirtmek de elzemdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Devvânî'nin üslup ve yönteminden kaynaklanan zorluklar dört ana madde halinde ele alınabilir. i) Devvânî'nin ilgili eserlerini alt başlıklar halinde sistematize etmemiş olması ve mesele odaklı bir yöntem takip etmesi bu anlamda ilk sıradadır. Zira onun böyle bir yöntemi benimsemiş olması, konular arasında geçişken bir yapının ortaya

⁸ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, (İstanbul: Dergah Yay., 2016), s. 21.

çıkmasına sebep olmuş ve yaptığımız başlıklandırma işlemi ciddi derecede güçleştirmiştir. ii) Eserlerinde görüşlerini tartıştığı âlimlerin isimlerini gizli tutması ve “fazilet ehlinden birisi şöyle demiştir”, “denildiği üzere”, “şöyle denirse” ya da “şu görüşün denmesi hayret vericidir” gibi meçhul kipli ifadeler kullanarak ilgili görüşlere atıfta bulunması zorluğa dair temsil gücü yüksek örneklerdendir. Devvânî'nin isim vermeksizin atıfta bulunduğu bu bilginleri ve ileri sürülen görüşlerin söz konusu âlimlere nispetinin belirlenmesi, çalışmamız esnasında güçlük çektiğimiz bir diğer husustur. iii) Devvânî'nin diğer âlimlerin eserlerinden yaptığı nakillerde, “kâle” ya da “kavluhû” gibi ifadelerle söz başlarını belirtmemesi ve nakillerin sona erdiği yerleri tasrih etmemesi de çalışmayı zorlaştıran başlıca faktörlerdendir. Zira Devvânî'nin görüşleri ile diğer âlimlerin görüşlerinin ayırt edilmesi büyük bir çaba sarfetmeyi gerektirmektedir. Öte yandan onun diğer âlimlere ait problemleri gördüğü konuları oldukça kısa cümlelerle nakletmesi, konunun anlaşılmasını büyük ölçüde zorlaştırmaktadır. Bu anlamda birtakım yanlış anlaşılabilirlikleri engelleyebilmek için Devvânî'nin atıfta bulunduğu âlimleri tespit edip bu âlimlerin eserlerine müracaat etmek ayrı bir önem ifade etmektedir. iv) Devvânî'nin Arapça ifadelerindeki kapalılık ve cümlelerinin genel yapısı metinlerin anlaşılmasını güçleştiren bir başka zorluktur. Bu ifadelerin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi, hem Arapça dilbilgisi hem de felsefî-mantıkî terminoloji ile yakın bir ilişki kurmayı zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle, Devvânî'nin farklı eserlerinde ve farklı bağlamlarda aynı konuya ilişkin yaptığı tartışmalar tespit edilip başlıklandırma işlemine tabi tutulmuştur. Bununla birlikte, “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” konularına dair Devvânî'nin, ismini vermeksizin eleştirdiği yahut kendilerinden nakilde bulunduğu âlimler tespit edilip, ele alınan görüşlerin tartışıldığı bağlamlar belirlenmiştir. Bu anlamda ortaya konulan görüşler klasik literatür merkezinde temellendirilmiş ve Devvânî'nin hasımlarına ait görüşleri aktarmadaki sadakati test edilmiştir. Ayrıca Devvânî'nin oldukça kapalı ve veciz olan ibareleri, anlaşılır bir şekilde ifade edilmiş ve birtakım örnekler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

3. Kaynaklar

Devvânî'nin "isbât-ı vâcib" ve "teselsül" konularına ilişkin görüşlerini merkeze alacağımız bu çalışmada, kullanacağımız temel kaynaklar büyük oranda Devvânî'ye ait olacaktır. Bu bağlamda Devvânî'nin müstakil olarak bu konuya ilişkin telif ettiği *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* ve *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde* isimli eserler, tezimizin genel çerçevesini oluşturmakta ve takip edilen sıralamaya esas teşkil etmektedir. Bu iki eser ile birlikte, Devvânî tarafından *el-'Akâidü'l-'Adudiyye*'ye yapılan *Şerh*'te verilen geniş teknik çerçeve ve *Unmûzecü'l-'ulûm* isimli risâlede ortaya konulan mâlumat, tezimizin genel hatlarını belirlemektedir. Adı geçen eserler haricinde Devvânî'nin, Tûsî'nin *Tecrid*'ine yazdığı *el-Hâşiyetü'l-kadîme*, *el-Hâşiyetü'l-cedîde* ve *el-Hâşiyetü'l-eced* isimli eserlerden de kısmî olarak istifade etmeye gayret gösterdik. Keza yine düşünürümüz tarafından kaleme alınan *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, *Risâletü'z-zevrâ* ve *Şerhu hutbeti'z-zevrâ* isimli eserlerle, Farsça telif ettiği *Tehlîliyye: Şerhu lâ ilâhe illallah* risâlesi de zaman zaman müracaat edilen kaynaklardan olmuştur.

Bu kaynakları haricinde, Devvânî'nin görüşlerini yer yer daha ileri yorumlara tabi tutarak, bazen de tenkit ederek geliştiren Halhâlî (ö. 1014/1605), Siyalkûtî (ö. 1067/1657), Gelenbevî (ö. 1205/1791) ve Mercânî (ö. 1889) gibi âlimlerin hâşiyeleri, tezimiz açısından büyük bir değer ifade etmektedir. Ayrıca burada ismini özellikle zikretmemiz gereken bir diğer âlim de, Edirne Müftüsü Mehmet Fevzî Efendi (ö. 1900) ve onun *el-Cemâl ale'l-Celâl* ismiyle meşhur olan memzûc şerhidir. Mehmet Fevzî Efendi, Devvânî'nin metafizik konulara dair kapalı ve anlaşılmaz ifadelerini kısa ve duru bir şekilde ifade ederek; ileri düzeydeki ana metni, orta seviyedeki bir kelâm öğrencisinin anlayabileceği şekilde yeniden inşa etmiş ve Devvânî tarafından ismi verilmeden nakilde bulunan yahut eleştirilen bilginlerin isimlerini belirtmiştir. Ayrıca yeri geldikçe, Taftazânî (ö. 792/1390) Cürcânî (ö. 816/1413), Karabâğî (ö. 942/1535), Halhâlî, Gelenbevî ve Mercânî gibi âlimlerin görüşlerine atıfta bulunulmuş ve problematize edilen konular arasında tercihe gidilmiştir. Bu itibarla *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*'ye ilişkin yapılacak çalışmalarda bu eser önemli bir rol oynamaktadır. Ancak şunu da belirtmekte fayda var ki; adı geçen eser, ileri seviye okurları ilgilendirecek bazı konulara yer vermemekte; bu gibi konularda okuru daha geniş kitaplara yönlendirmektedir.

Çalışmamızda, Karabâgî ve Molla Hanefî'nin (ö. 902/1496) hâşiyeleri başta olmak üzere düşünürümüzün bu konuya ilişkin kaleme aldığı ilk *Risâle* etrafında teşekkül eden hâşiyeler literatürüne mümkün oldukça müracaat edilmiştir. Keza Mîr Fethullah Şîrvânî (ö.891/1486), Saçaklızâde (ö. 1145/1732) ve İsmail el-Konevî'nin (ö. 1195/1781) Devvânî'ye reddiye olarak kaleme aldıkları risâleleri de ilgili bölümlerde kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu risâle ve hâşiyelerin tamamının yazma halinde olması bu anlamda işimizi oldukça güçleştirmiştir.

Tezimizde Devvânî'nin tartışmalarının izini sürebilmek ve bağlamını belirleyebilmek için ele aldığımız kaynaklara gelince; burada öne çıkan dört önemli isim bulunmaktadır: İbn Sînâ (ö. 428/1037), Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277) ve Cürcânî. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın en çok üzerinde durulan eseri *el-İşârât ve't-tenbîhât* olmakla beraber, *Şifâ (Metafizik)*, *en-Necât* ve *et-Ta'likât* isimli eserlerden de istifade edilmiştir. Özellikle Devvânî'nin "filozoflara" nispet ettiği görüşlerin tevsiki, İbn Sînâ'nın adı geçen eserleri üzerinden yapılmıştır. Düşünürün farklı bağlamlarda sık sık görüşlerini tartıştığı bir diğer isim de Cürcânî'dir. Devvânî, bilhassa imkân delilinin farklı versiyonlarını ele aldığı kısımda problemleri *Şerhu'l-Mevâkıf* merkezinde analiz etmiştir. Bununla birlikte yer yer *Şerhu Hikmeti'l-ayn* hâşiyesine de atıfta bulunulmuş ve Cürcânî'nin görüşleri birincil kaynaklardan tahric edilmiştir. Tûsî ve çağdaşı Kâtibî'ye atfedilen görüşler ise, filozofların karşılıklı mektuplaşmaları üzerinden ele alınmıştır. Buna ilaveten Tûsî'nin *el-İşârât*'a yaptığı şerh de gerek görüldükçe dikkate alınmıştır.

Devvânî öncesi döneme ilişkin bilgiler ise, otorite isimler üzerinden genel hatlarıyla ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmuştur. Bütün bunlar haricinde konumuza ilişkin kaleme alınan kitap, makale, ansiklopedi maddeleri ve tez çalışmaları da dikkatle incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEVVÂNÎ ÖNCESİ DÖNEMDE İSBÂT-I VÂCİB VE TESELSÜL TARTIŞMALARI

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İsbât-ı Vâcibin Kavramsal Çerçevesi

“İsbât-ı vâcib” kavramı, iki farklı kelimenin bir araya getirilmesiyle oluşan bir terkiptir. “İsbât” “s-b-t” kökünden türetilmiş ve mastar formunda olan bir kelimedir. “Sebât”, “subût”, “sâbit”, “sebît” ve “sebt” gibi kelimeler de bu kökten türetilmiştir. “İsbât”, kalıcı ve sâbit mânalarına gelmektedir. Aynı şekilde bir şeyin künhüne vakıf olmak ya da bir kimseyi hareket edemeyeceği kadar dövmek mânasına da gelmektedir.⁹ Kefevî (ö. 1095/1684), “İsbât” kelimesinin “İlim” mânasına geldiğini söylemiş ve “İlim” kelimesini, mâlumu olduğu gibi “İsbât” etmek mânasında kullanmıştır. Keza, bir şeyin başka bir şeyde olduğuna hükmetmek de “İsbât” kavramı ile ifade edilmektedir.¹⁰

“Vâcib” kavramı ise, “v-c-b” kökünden türetilmiş bir kelimedir. Literal olarak, “düşen”, “gerekli olan” ve “bağlayıcı” mânalarına gelmektedir.¹¹ “Gereklilik” mânasına gelen “vucûb” ve “gerekli kılmak” mânasına gelen “İcâb” kelimeleri de, “v-c-b” kökünden

⁹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, “sbt” md., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), I/740; Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “sbsl” md., (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2003), IV/472-477; Ebû't-Tâhir Mevdüddîn el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “sbt” md., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005), s. 149.

¹⁰ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, “sbt” md., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâlet, t.y.), s. 39; es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “sbsl” md., (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012), s. 65.

¹¹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “vcb” md., s. 343.

türetilmiştir.¹² Bununla beraber, “vâcib” kavramı fikhî ve kelâmî/felsefî olarak da farklı mânalar içerebilmektedir. Bu bağlamda, fıkıhta, “şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir şekilde istediği fiil” mânasına gelen “vâcib” kelimesi; kelâmda, yokluğu mümteni‘, varlığı kendi zâtından olan varlığı ifade etmektedir. Şayet li-zâtihi kâim olmayan bir varlık ise, “vâcib li-gayrihi” olarak isimlendirilmektedir.¹³

Bu iki kelimenin terkibinden oluşan kelâm ve felsefe terimi “isbât-ı vâcib”, “varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü’l-vücûd) Allah’ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı”¹⁴ ifade etmektedir.

1.2. Teselsülün Kavramsal Çerçevesi

Teselsül, “s-l-s-l” kökünden türeyen bir kelimedir. Sözlükte, suyun yüksekten engebeye doğru coşkulu bir şekilde akması, elbisenin eskiyip incelmesi ve yıpranması yahut kılıcın sesi ve parıldaması mânalarına gelmektedir.¹⁵ “Silsile” ise, demir ya da iplikten oluşan zincire denmektedir.¹⁶ Bazı dilcilere göre bulutların ve şimşeklerin bir araya gelmesi de “t-s-l-s-l” kelimesi ile ifade edilebilmektedir.¹⁷ “Silsile” kelimesinin bir diğer anlamı ise, “vehâre” denilen böcektir.¹⁸ Şayet “s-l-s-l” kelimesinin ilk harfî fethalı okunacak olursa bu durumda da deve hörgücünün uzunca bir parçasını yahut iki şeyin bir biri ile bağlantılı olmasını ifade etmektedir.¹⁹

¹² Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanüsü’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, “vcb” md., I/700-702; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “vcb” md., IV/333-339; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “vcb” md., s. 231-232.

¹³ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, “vcb” md., s. 343; Kefevî, *el-Külliyât*, “vcb” md., s. 927-931.

¹⁴ M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/497.

¹⁵ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “s-l-s-l” md., s. 1016; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanüsü’l-basît*, “s-l-s-l” md., V/4564; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “s-l-s-l” md., XXIX/221; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabîyye*, “s-l-s-l” md., (Beyrut: Dârü’l-‘ilm li’l-Melâyîn, 1987), V/1731-1732.

¹⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, “s-l-s-l” md., V/4564; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “s-l-s-l” md., XXIX/221; Cevherî, *Tâcü’l-luga*, “s-l-s-l” md., V/1731-1732.

¹⁷ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “s-l-s-l” md., s. 1016; Mütercim Âsım Efendi, *Tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, “s-l-s-l” md., V/4564; Cevherî, *Tâcü’l-luga*, “s-l-s-l” md., V/1731-1732; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “s-l-s-l” md., XXIX/221.

¹⁸ Mütercim Âsım Efendi, *Tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, “s-l-s-l” md., V/4564; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “s-l-s-l” md., s. 1016.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “s-l-s-l” md., (Beyrut: Darü Sâdır, 1414/1993), XI/340; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, “s-l-s-l” md., s. 1016; Mütercim Âsım Efendi, *Tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, “s-l-s-l” md., V/4564; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “s-l-s-l” md., XXIX/221.

Cürcânî, “teselsül” kavramını, “sonsuz olguların sıralanması”²⁰ şeklinde tarif etmektedir. Tehânevî de Cürcânî’nin yaptığı bu tarifi benimsemekte ve kelâmcılar ile filozoflar arasında bu konuya ilişkin görüş birliği olduğunu belirtmektedir.²¹ Tehânevî, bu aşamadan sonra kelâmcılar ile filozoflar arasında teselsül konusundaki farklılıkları ele almakta ve teselsülün geçersizliği sadedinde kullanılan delilleri serdetmektedir.²² Tehânevî’nin *Keşşâf*’ında gördüğümüz bu yöntem, Kefevî’nin *Külliyât*’ında takip edilen yöntemin biraz daha ayrıntılı halidir. Nitekim Kefevî de teselsül kavramını tarif etmektense kelâmcılar ile filozoflar arasında ihtilafı gördüğü noktalara vurgu yapmaktadır.²³

Bu bağlamda “teselsül” kavramının kelâm ve felsefede kullanıldığı terminolojik anlama da işaret etmek gerekmektedir. Teselsül, literatürde “Sonsuz nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi”²⁴ anlamına gelmektedir. Kefevî, teselsüle ilişkin çizdiği genel çerçevede, ilgili kavramın hem eş zamanlı hem de ardışık bir sûrette var olabileceğini dile getirmektedir. Kefevî, eş zamanlı olgularda ise tertip şartına değinmekte ve eş zamanlı olgular için diziliş bakımından sıralı ve sıralı olmayan iki farklı ihtimalden bahsetmektedir. Sıralı olgularda var olan tertip ise tabî ve vaz’î olmak üzere yine ikili bir taksim üzerinden ele alınmaktadır.²⁵

²⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, “sısl” md., s. 120.

²¹ Muhammed b. A’lâ Tehanevi, *Mevsû’atu Keşşâfî Istilâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, “sısl” md., (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), I/429.

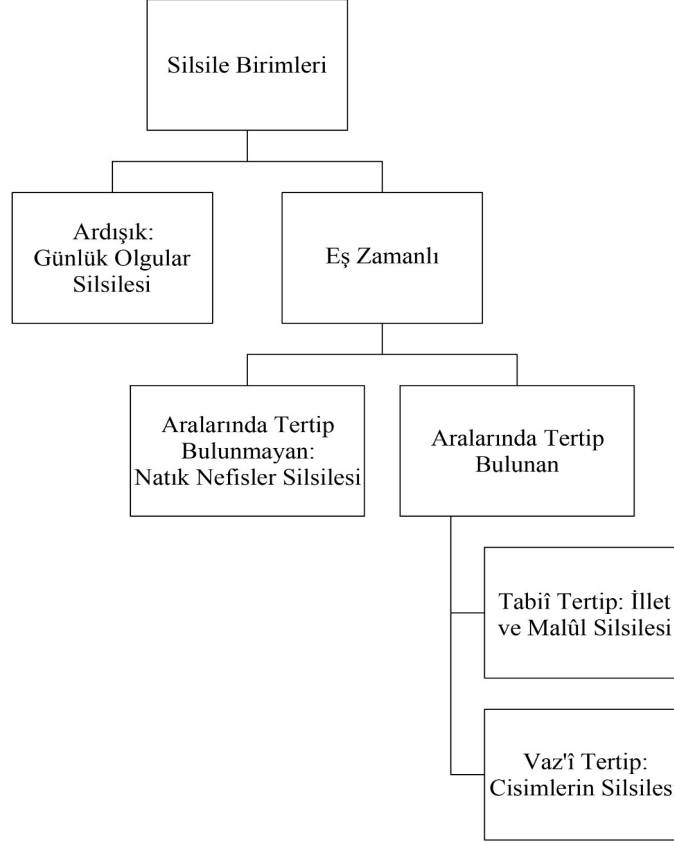
²² Tehanevi, *Keşşâf*, “sısl” md., I/429.

²³ Kefevî, *el-Külliyât*, “sısl” md., s. 243.

²⁴ Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XXXX/536.

²⁵ Kefevî, *el-Külliyât*, “sısl” md., s.1016.

Teselsül konusuna dair ortaya konulan görüşlerin şematik gösterimi şu şekildedir:



Teselsül konusuna dair literatürde üç farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Birincisi teselsülü mutlak olarak reddeden Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve onların yolunu benimseyen bilginlerin yaklaşımıdır. İkinci olarak, geçmişte gerçekleşmeyip gelecekte gerçekleşebileceği yönündeki kelâmcılara ait olan yaklaşımır. Üçüncüsü ise hem geçmişte hem de gelecekte gerçekleşebileceğini söyleyen Meşşâî filozofların görüşüdür.²⁶

²⁶ Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, XXXX/536.

2. İSBÂT-I VÂCİB VE TESELSÜL PROBLEMİNİN TARİHÎ ARKA PLANI

İsbât-ı vâcib konusu, düşünce tarihindeki en temel konulardan biridir. Teselsülün geçersizliği ise, isbât-ı vâcib konusuna ilişkin yapılacak araştırma ve çalışmaların temel dayanak noktasıdır. Bu itibarla isbât-ı vâcibin felsefî olarak ifade ettiği öneme dair verilebilecek hüküm, dolaylı olarak teselsül hakkında da geçerli olacaktır. Zira herhangi bir hususta verilen hüküm, ona götüren yollar hakkında da cârîdir. İsbât-ı vâcib konusu, kelâm dışında felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde de kendisine yer edinmiş ancak tarafların konuya yaklaşımındaki epistemik farklılıklar sebebiyle uyulması öngürülen yöntem hususunda tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Fahreddîn er-Râzî bu bağlamda Tanrı'nın ispatına dair nazar-istidlâl ve riyâzet-mücâhede olmak üzere iki farklı yol olduğunu kaydetmektedir. Kelâm tarihi özelinde ise bu yollar nazar-istidlâl metodu ile sınırlandırılacaktır.²⁷ Biz de tezimizin bu bölümünde, konuyu kelâm tarihi üzerinden ele alacak ve hudûs ile imkân delillerini, bu delillerin öncüllerinin oturduğu zemin üzerinden tahlil ve tetkik edeceğiz.

Hudûs ve imkân, kuramsal (nazarî) özellikte olup gözlem ve tecrübeye dayalı delillerdendir. Bu itibarla yapısal olarak a priori karakterli deillerden ayrılmaktadır. Zira “A posteriori karakterli deliller, tek bir delili değil, “sonlu varlıklar”, “hareket ve değişme”, “imkân/cevaz-zorunluluk” gibi kavramları, duyulur âlemde gözlenebilen nizamı ya da “ilk sebep”, “yeter sebep” gibi ilkeleri esas alan birbirinden farklı pek çok delilden müteşekkil bir delil ailesi olarak kozmolojik delilleri ifade etmektedir.”²⁸. Bu bakımdan hudûs ve imkân delilleri, karakter olarak birbirlerine yakınlık gösterebilirler de, aralarında birtakım farklılıklar vardır. Söz gelimi hudûs delili, mümkün nesnelere varlığını yokluğuna tercih edecek bir vâcibü'l-vücûda ihtiyaç duyması bakımından imkân delili ile uyum içerisinde olsa da; Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıkların yaratılmış olduğunu söylemesi hasebiyle imkân delilinden ayrılmaktadır.

²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), I/53; İsbât-ı vâcib yöntemlerine dair geç dönem kaynaklarında, bu konuya ilişkin geliştirilebilecek argümanların en temelde kozmolojik, teleolojik ve ontolojik şeklinde sınıflandırılabilirliği ileri sürülmüştür. Bu taksim, Immanuel Kant'ın eserlerinde de görülmektedir. Bkz. Toby Mayer, “İbn-i Sînâ'nın Burhânu's-Siddîkîn'i = Ibn Sînâ's 'Burhân al-Siddîkîn'”, çeviren: Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 (8), s. 257.

²⁸ Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 11.

2.1.1. İlk dönemde İsbât-ı Vâcib ve Teselsül Tartışmaları

Hudûs delili, “evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah’ın varlığını ispat etmek için başvuru delillerden biri”²⁹, belki de en önemlisidir. Zira bu delil, ateistik ve agnostik yaklaşımlar karşısında din sahiplerinin kullanmış olduğu en eski delillerdendir.³⁰ İslâm entelektüel geleneğinde de çok büyük bir ehemmiyete ve konuma sahip olan söz konusu delil, erken dönem âlimleri tarafından da büyük bir ilgi ve kabul görmüştür. Çalışmamızın bu bölümünde söz konusu delilin tarihî serencamı, imkân delili ile sentezlenerek eklektik bir hale bürünüşü ve teselsül konusuna karşı göstermiş olduğu eğilim, kelâm ve felsefe tarihindeki otorite isimleri üzerinden ortaya konulacaktır. Ancak bu konuya girişmeden evvel, “hudûs” kavramı hususunda bazı hatırlatmalarda bulunmamız faydalı olacaktır.

Hudûs, literal olarak “Bir şeyin kendi yokluğundan sonra var olması”³¹ mânasına gelmektedir. Urmevî (ö. 682/1283), bu ifadeyi biraz daha açarak hudûs kavramının çerçevesini çizmektedir. Ona göre, hâdis olmak “hem yokluğun hem de kendi dışındakilerin kendisine sebkat etmesi” mânasını ifade edebilir. Dolayısıyla hangi mânanın kastedilmiş olduğunu belirtmek elzemdir.³²

Hudûs delilinin sünnî kaynaklardaki³³ ilk belirti ve izleri, İmam Ebû Hanîfe’nin (ö.150/767) eserlerinde görülmektedir. Ebû Hanîfe, âlemde var olan değişime işaret ederek, âlemin bir değiştiriciye yani yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Nasıl ki boş bir arsaya yapılan bina onu yapan bir ustaya işaret ediyorsa, âlemdeki bu değişiklikler de bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir.³⁴ İmam Ebû Hanîfe’nin ortaya koyduğu bu takrir, klasik anlamda hudûs delilinin bütün öncüllerini bünyesinde barındırmasa da; onunla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Özellikle, âlemdeki değişimi delilinin

²⁹ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, XVIII/304.

³⁰ Kozmolojik delilin İslâm dışı kültürlerdeki konumu için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 21-58.

³¹ Cürcânî, *et-Ta’rifat*, s. 145.

³² Safiyyüddîn el-Urmevî el-Hindî, *er-Risâletü’l-tis’iniyye fi’l-usûli’l-dîniyye*, (Kahire: Darü’l-Besâir, 2009), s. 45; İbn Sînâ’ya göre “hudûs” kavramının değerlendirilmesi için bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), s. 234.

³³ “Sünnî kaynaklar” kaydının getirilmesi önemlidir. Zira Şia kaynaklarında hudûs delilinin ilk belirtileri Hz. Ali’ye isnat edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 68-70.

³⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri = el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. ve trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), s. 41-42.

temel hareket noktası olarak kabul etmesi ve nedensellik ilkesi üzerinde durması hudûs deliline çağrışım yapması açısından oldukça önemlidir.

İmam Ebû Hanîfe'nin erken dönemki bu çabaları dışında sünnî kelâmî mezheplerin ekolleşmesine değin arada geçen süreçte önce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan daha sonraları ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf³⁵, öğrencisi Nazzâm (ö. 231/845) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi Mutezilî âlimler de hudûs delilini kullanmışlardır. Bu süreçte cevher ve araz kavramları üzerinden âlemin hudûsunu ispatlayan ilk isim Ca'd b. Dirhem olmuştur.³⁶ Sünnî kelâm geleneğinin oluşumunda önemli bir yere sahip olan İbn Küllâb (ö. 240/854) da bu hususta Mu'tezilî âlimlerle benzer bir kavram örgüsü kullanmakta ve hemen hemen aynı çıkarımlarda bulunmaktadır.³⁷ Bu aşamadan sonra kelâm ilmî yeni bir evreye geçiş yapmış ve savunmacı tavrını bırakarak tümel bir disiplin halini almıştır.³⁸

Hudûs delili, Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkül döneminden müteahhir döneme değin, isbât-ı vâcib tartışmalarında ilk sırada yer almıştır. Bu anlamda İmam Mâturîdî (ö. 333/944) de hudûs delilini (hadesü'l-a'yân) kullanmış ve farklı versiyonlarını geliştirmiştir. Geliştirilen bu versiyonlar, ilgili delilin sünnî kelâmındaki serüveni açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede İmam Mâturîdî'nin kullanmış olduğu isbât-ı vâcib delilleri naklî, hissî ve aklî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bizim bu bağlamda üzerinde duracağımız deliller hissî ve aklî olanlardır:

a) Müşahede ettiğimiz cevherlerin tamamı bir şeylere ihtiyaç duymaktadır. Herhangi bir şeye muhtaç olan varlıklar ise kadîm olamazlar. Zira kıdem, müstağni olmayı gerektirmektedir. Muhtaç olmak ise, müstağni olmak ile taban tabana ters düşmektedir. Dolayısıyla bu durum, hudûsu gerektirmektedir.

b) Mevcûdatın (a'yân) tamamı kendi varoluşunun başlangıcından habersizdir. Ayrıca, kuvvet ve ilim noktasında kemâl derecesinde olduğu vakitlerde dahi işlevini kaybetmiş olan uzuvlarını tedavi etmeye güç yetirememektedir. Dolayısıyla varoluşu için

³⁵ Bazı modern kaynaklarda Antik Yunan metafiziğine ait kavramların ilk olarak Allâf aracılığıyla İslâm literatürüne girdiği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, (London: The Macmillan Co., 1986), s. 49.

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII/305.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 93.

³⁸ Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2 (23), c. XII, s. 87.

zarûrî olarak kendisi haricinde bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bu ise, hudûsu gerektirmektedir.

c) Duyularla algılanan bütün varlıkların farklı ve birbirine zıt tabiatları vardır. Halbuki bu tabiatların birbirinden ayrı ve uzak olmaları da imkân dahilindedir. O halde burada o tabiatları bir araya getiren hâricî bir etken söz konusudur. Bu durum ise, hudûsu gerektirmektedir.³⁹

d) Âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmaktadır. Bu parçaların çoğu yok iken var olmuş ve gelişim göstermiştir. Parça hakkında geçerli olan hüküm, âlemin tamamı için de geçerli olacaktır. Bu ise, hudûsu gerektirmektedir. Zira sonlu varlıkların bir araya gelmesi sonsuz varlığı oluşturmaz.⁴⁰

e) Duyularla algılanan varlıklardan iyi-kötü, büyük-küçük, güzel-çirkin ve aydınlık-karanlık olanları vardır. Bu zıtlıkların her biri değişikliğe ve yokluğa delalet etmektedir. Bu ise hudûsu gerektirmektedir.⁴¹

İmam Mâtürîdî'nin zikretmiş olduğu bu delillerden her biri, hudûs delili için öncül mahiyetindedir. O, eserinin ilerleyen bölümlerinde delilini araz/sıfat⁴² kavramı üzerinden de temellendirmiş ve hareket ile sükûn olguları üzerine eğilmiştir. Daha sonra ise hâdis olan her varlığın zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olacağını söyleyerek delilini tamamlamıştır. Bu yaratıcı ise Allah Teâlâ'dır.

Öte yandan Mâtürîdî'nin kelâm doktrininde dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, onun vâcib, mümteni' ve mümkün gibi kavramları kullanmaya başlamasıdır. Bu kavramlar onunla birlikte genel olarak kelâm ilmine, özel olarak ise Mâtürîdî kaynaklarına girmiş ve Sünnî düşüncesi içerisinde etkin bir görev üstlenmiştir.⁴³

Sünnî kelâmının bir diğer büyük ismi İmam Eş'ârî de (ö. 324/935-36) hudûs delilini kullanmakta ve bu anlamda kendi örnekleri üzerinden bir model geliştirmeye çalışmaktadır. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) aktarımıyla, Eş'ârî'ye göre hâdis varlıkların

³⁹ Bu delilin daha ayrıntılı takriri Nazzâm tarafından ortaya konulmuştur. Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 102.

⁴⁰ Bu delilin bir başka formu Kindî'de de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî'l-felsefiyye*, (Kahire: Matbaatu Hassân, 1978), s. 149.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), s. 77-78.

⁴² İmam Mâtürîdî'nin, hudûs delilinin takririnde cevher-araz söylemini ön plana çıkarmaması ve sıfat ile araz kavramları arasındaki ayrıma işaret ettiği söylemleri için bkz. Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî: (Kelâma Dair Görüşleri)", *DİA*, XXVIII/152.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 81.

ispatı tevhidin en temel dayanaklarından birisini oluşturmaktadır.⁴⁴ O, bu bağlamda insanın varoluş evrelerini ele almakta ve bu evrelerin hiçbirinde insanın dahil olmadığını söylemektedir. Buna delil olarak ise akıl ve kudret bakımından olgunluk çağındaki bir insanın dahi kendisinde eksik gördüğü bir uzvu yaratmaya muktedir olamayışını göstermektedir. Dolayısıyla olgunluk halinde buna güç yetiremeyen insanın, olgun olmadığı dönemlerde kendi varlığına sebep olamayacağı zaten açıktır. Ayrıca insanın çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri arasındaki geçiş de kendi yetkinliği ile değildir. Zira insan, buna müdahil olmaya güç yetirebilse, hep genç kalmak isteyecektir. O halde hâricî bir etkene ihtiyaç vardır.⁴⁵

Eş'ârî'nin *el-Lüma'* isimli eserinde zikrettiği diğer iki örnekten birisi Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikrettiğimiz "boş arsadaki bina örneği" ile ciddi anlamda benzerlik göstermektedir.⁴⁶ İkinci örnek ise, bir pamuğun kendi başına yani hâricî bir etken olmadan, iplik ve daha sonra da kumaşa dönüşmesinin mümkün olmayacağı yönündedir.⁴⁷ Görüldüğü üzere onun bu bağlamda kullandığı delillerin hepsi değişim olgusu üzerine inşa edilmiştir.

Eş'ârî'nin kelâm sisteminde göze çarpan bir diğer husus ise, onun sonsuza kadar devam eden hâdis varlığın geçersizliğini ortaya koyabilmek ve kadîm varlığı ispatlayabilmek için teselsül konusuna işaret etmesidir. Daha da önemlisi ise, onun bu konuyu hem Kur'ân ayeti hem de Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadisleri çerçevesinde ortaya koymuş olmasıdır. Onun bu bağlamdaki ilk istidlâli şu şekildedir: Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır: "Biz, her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır."⁴⁸ Sonsuz olan bir şeyin sayılabilmesi ve tek bir şeyin sonsuza kadar parçacıklara ayrılması muhaldir. Dolayısıyla sonsuzluk bâtıldır.⁴⁹ Onun aynı konuya dair bir diğer istidlâli ise şu şekildedir: Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadîs-i şerîflerinde; "Hastalığın bulaşması ve

⁴⁴ Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), s. 37.

⁴⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Beirut: Matba'atü'l-Kasolikiyye, 1952), s. 6.

⁴⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6-7; Ayrıca bkz. Beyâzîzâde *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 41-42.

⁴⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6.

⁴⁸ Yâsîn, 36/12.

⁴⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm*, (Beirut: Dârü'l-Meşâri', 1995), s. 44; Benzer bir itirazı feleklerin dönüşü örneği üzerinden Gazzâlî de vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutü'l-felâsife*, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1993), s. 45.

uğursuzluk diye bir şey yoktur.” buyurduğunda orda bulunan bir bedevi: “Ceylan gibi güzel bir devenin, uyuz develer arasına girip uyuz olmasına ne dersin?” diye sordu. Efendimiz (s.a.v.) de cevaben: “İlk olarak kim (uyuz hastalığını) bulaştırmıştır?” buyurdu.⁵⁰ İmam Eş‘ârî bu hadîs-i şerîfi sonsuz bir silsilenin imkânsızlığı bağlamında zikretmiş ve başlangıç noktasının gerekliliğine işaret etmiştir.

İmam Eş‘ârî’nin kelâm sisteminde kullandığı argümanların sistematik ve özet bir sûrette takriri şu şekilde olacaktır:

- Âlem sürekli bir değişim içerisindedir.
- Değişim gösteren her şey hâdistir.
- Hâdis olan her şey, varlığı için kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü teselsül imkânsızdır.

Netice: Bu âlemin bir yaratıcısı vardır. O yaratıcı da Allah Teâlâ’dır.⁵¹

İmam Eş‘ârî’nin bu bağlamda kullanmış olduğu ikinci yöntem, Şehristânî’nin (ö. 548/1153) deyimiyle, İmam Eş‘ârî ile özdeşleşmiş ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) tarafından farklı bir kisveye büründürülmüş olan “iptal” yöntemidir. Bu yöntem, cevher ve arazların kıdemi varsayımı üzerine meydana gelecek aklî problemleri merkeze alarak Allah Teâlâ’nın varlığını ispatlamayı hedeflemiştir. Zira cevherlerin kadîm oluşu varsayımı zorunlu olarak şu ihtimallerden birisini gerektirecektir:

- Cevherler ve arazlar bir arada bulunacaktır.
- Ayrı ayrı bulunacaktır.
- Ne bir arada ne de ayrık olacaklardır.
- Hem bir arada hem de ayrık olacaklardır.
- Bir kısmı bir arada bir kısmı ise ayrık olacaktır.

Bu ihtimallerden hiçbiri neticeyi değiştirmeyecektir. Zira âlemi oluşturan cevher ve arazlar, hiçbir şekilde “ictima” ve “iftirak” hallerinden yoksun olamayacaktır. Bu

⁵⁰ Eş‘ârî, *Risâle fî İstihsâni’l-havz fî ‘ilmi’l-keâm*, s. 42-43; Rivâyet için bkz. Buhârî, “Tıb”, 25.

⁵¹ Saîd Abdüllatîf Fûde, *el-Edilletü’l-âkliyye ‘âla vücûdillâh beyne’l-mütekellimîn ve’l-felâsife*, (Amman: Dâru’l-Aslein, 2016), s. 226.

yoksun olamama durumu ise, ancak hâricî bir faktörün etkisi ile olacağından isbât-ı vâcib gerçekleşmiş olacaktır.⁵²

Bâkılânî (ö. 403/1013), İmam Eş'ârî'nin âlemin hudûsuna dair ortaya koyduğu metodu biraz daha geliştirerek daha muhkem ve sistematik bir hale getirmiştir. Bâkılânî, bu bağlamda öncelikle varlığı modalite açısından “kadîm” ve “muhtes” şeklinde ikiye ayırmakta⁵³; daha sonra ise muhtes olan cisimleri, cevher-i ferdi ve arazı tarif ederek delilinin kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. O, bu bağlamda söz konusu kavramların hudûsunu özellikle hareket-durağanlık ve ictima‘-iftirak olguları üzerinden ispatlamakta ve hiçbir cevherin arazlardan yoksun olamayacağını belirtmektedir. Daha sonra ise hâdis bir varlıktan yoksun kalamayan şeyin de zorunlu olarak hâdis olmasının gerekliliğine işaret ederek bu âlemin hudûsunu ispatlamak istemiştir. Çünkü âlemin kurucu unsurlarının tamamı, gerek ulvî âlemde gerekse de süflî âlemde, cevher ve arazlardan oluşmaktadır.⁵⁴

Bâkılânî, âlemin hudûsunu ispatladıktan sonra, her hâdis varlığın bir yaratıcısı olacağına işaret etmekte ve bu anlamda farklı yöntemler ile görüşünü temellendirmektedir. Onun bu bağlamda kullandığı ilk yöntem, nedensellik ilkesi üzerine bina edilmiştir. Daha önce ilk olarak İmam Ebû Hanîfe'de gördüğümüz bina örneği Bâkılânî'nin sisteminde de göze çarpmaktadır. Bâkılânî, usta ile bina arasındaki ilişkiyi ortaya koyduktan sonra, resim ile ressam ve yazı ile yazar arasındaki ilişkiyi de örnek göstererek literatürü yeni örnekler ile çeşitlendirmiştir.⁵⁵

⁵² Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, (London: Oxford University Press, 1934), s. 11-12; Şehristânî'nin, hudûs deliline ilişkin zikrettiği ikinci yöntem ise doğrudan âlemin hudûsunun ispatlanmak istendiği yöntemdir. Bu yöntem, genel anlamıyla bütün kelâmcılar tarafından kullanılmış ve Şehristânî tarafından “isbât” yöntemi olarak isimlendirilmiştir. Şehristânî'nin takrirıyla bu yöntem şu öncülleri ihtiva etmektedir:

1. Arazların ispatı.
2. Arazların hâdis oluşunun ispatı.
3. Cevherlerin arazlardan yoksun olamayacağını ispatı.
4. Başlangıcı olmayan hâdis varlıkların imkânsız oluşunun ispatı.
5. Hâdis varlıklardan yoksun olamayan varlıkların da hâdis oluşunun ispatı.

Netice: Âlem hâdistir.

Şehristânî tarafından ortaya konulan bu öncüller, mütekaddimîn âlimler tarafından ortaya konulan takrirlerin sistemli bir şekilde formülize edilmesinden ibarettir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 11-13.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), s. 36.

⁵⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 37-41.

⁵⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 43

Bâkılânî'nin bu anlamda kullandığı bir başka yöntem, ilk belirtilerini İmam Eş'ârî'de gördüğümüz ve daha sonra Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından geliştirilecek olan "tahsîs" delilidir.⁵⁶ O, bu konunun alışlagelmiş/standartlaşmış kavram örgüsünü bütün yönleriyle ortaya koymasa da, ilgili delile zemin hazırlayacak ifadeleri net bir şekilde kullanmaktadır. Bu âlemde mevcut bulunan her cismin farklı sûretlerde de var olabileceğini, söz gelimi kare olanın daire ve daire olanın da kare olabilmesinin aklî düzeyde imkân dahilinde olduğunu, o halde bunu belirleyen bir tahsîs edicinin (muhasşıs) gerekliliğini söylemesi, bu anlamda son derece önemlidir. Onun aynı temele dayandırdığı bir diğer argüman ise, "varlıkların, var oluş zamanları"dır. Zira bütün varlıklar özleri itibariyle bütün vakitlerde var olabilmeye kâbilken belli bir zamanda olmaları bir tercih ediciye (müreccih) işaret etmektedir.⁵⁷

Bâkılânî, söz konusu delilin son aşamasında ise devir ve teselsül problemine yüzeysel bir şekilde değinmiş ve söz konusu yaratıcının mümkün bir varlık olamayacağını vurgulayan ifadeler kullanmıştır.⁵⁸ Bâkılânî'yi bu konuda İmam Eş'ârî'den ayıran noktaya işaret etmek tarihî serencamı ve dönüşüm noktalarını görebilmek açısından önemlidir. İmam Eş'ârî, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, teselsül konusuna dair açıklamalarını naklî deliller bağlamında ortaya koymaktadır. Bâkılânî ise, bu konuyu aklî bir zeminde ele alarak "Hâdis bir şeyin varlığı, sonu olmayan hâdis varlıkların varlığına bağlanmışsa, (o hadis varlığın) var olması imkânsızdır."⁵⁹ demektedir. Onun bu açıklamaları, Eş'ârîliğin nakilcilikten aklîleşmeye geçtiği süreci göstermesi açısından oldukça mühimdir.⁶⁰ Bütün bu açıklamalar çerçevesinde Bâkılânî'nin hudûs delilini geliştirerek felsefî anlamda daha dayanaklı bir zemine oturttuğunu söylemek mümkündür.

⁵⁶ Tahsîs delilinin ilk olarak Ebû'l-Hüseyin Basrî tarafından kullanıldığına dair görüşün detayları için bkz. Wilfred Madelung, "Ebû'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", çeviren Veysel Kaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (1), c. XIX, s. 340.

⁵⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 43.

⁵⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 45; Ulvi Murat Kılavuz'un bu konu hakkındaki yorumları son derece önemlidir: "Maamâfih, bu gibi örneklerde gaibi şahide kıyas metodu kullanılmış olmakla birlikte, derinlikli bir istidlâle veya felsefî mukaddimelere dayanmadıkları ve bir nevi ön kabulün ifadesi oldukları için, Bâkılânî, öncesi dönemde delilin sonuç kısmının eksik veya en azından zayıf kaldığını söylemek mümkündür. Buna karşılık, Cüveynî'nin hudûs ve imkân delillerini cem ederek âlemin zorunsuzluğu temelinde geliştirdiği cevâz metodunun ilk adımlarını Bâkılânî ortaya koyarak, delildeki bu gediği kapatma yoluna gitmiştir." Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 117; Ayrıca, Bâkılânî'nin ortaya koyduğu takririn Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî (ö. 942) ile benzerliği için bkz. s. 116.

⁵⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 45.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), s. 55.

Mütekaddim dönem İslâm bilginlerinin hudûs deliline dair ortaya koydukları takrirlerin en ince ve tafsilatlı şekilde incelenmesi Cüveynî tarafından yapılmıştır. Cüveynî'nin ortaya koyduğu takrir, ele almış olduğu yöntem itibariyle, erken dönem âlimlerinin ve mütekaddim dönemdeki kelâmcıların ortaya koydukları takririn geliştirilerek daha sağlam bir temele oturtulmuş halidir.

Cüveynî, delilin takririne değinmeden evvel, daha önce Bâkılânî'de gördüğümüz bir yöntem izlemekte ve varlığı “kadîm” ve “hâdis” olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmaktadır.⁶¹ Daha sonra ise âlem kavramını tarif etmiştir. Zira sahip olunan âlem anlayışı, mezhepler arasındaki uluhiyet telakkilerine tesir eden önemli bir etkidir.⁶² Bu bağlamda Cüveynî'ye göre âlem, “Allah Teâlâ ve zâtının sıfatları dışındaki her şeydir ve cevher ile arazlardan oluşmaktadır.”⁶³ Bu bağlamda ona göre öncelikle yapılması gereken cevherlerin hudûsunu ispatlamaktır. Cevherlerin hudûsu ise şu dört esasa dayanmaktadır:

- Arazların ispatı
- Arazların hudûsunun ispatı
- Cevherlerin arazlardan yoksun olamayacağını ispatı
- Sonsuza kadar giden hâdis varlıkların imkânsızlığının ispatı⁶⁴

Cüveynî'ye göre bu öncüller ispatlandığı vakit “âlemin hudûsu” da ortaya konulmuş olacaktır. Burada en dikkat çekici husus ise, İmam Eş'ârî'nin metinlerinde ilk belirtileri görülen ve Bâkılânî'nin felsefî alt yapısı oluşturmaya çalıştığı teselsül probleminin Cüveynî'nin metinlerinde açık bir şekilde ifade edilmesidir. Cüveynî'nin bu konudaki ilgili ifadeleri, teselsül probleminin konu açısından ne denli önemli olduğunu net bir şekilde göstermektedir: “Bu rükne itina göstermek son derece gereklidir. Çünkü bu rüknün maksadının ispatlanması, bütün ateist/dehrî fırkaları derinden sarsacaktır.”⁶⁵ Cüveynî, teselsülün iptaline dair konuları, *eş-Şâmil* isimli eserinde de tartışmaktadır. O, bu tartışmaları yaparken İmam Eş'ârî'ye de atıfta bulunarak onun görüşlerinin ne kadar

⁶¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 36.

⁶² Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), s. 40

⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 17.

⁶⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 17-18; Aynı esaslar müellifin *eş-Şâmil* isimli eserinde daha tafsilatlı bir şekilde analiz edilmiştir. Birinci esas için bkz. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), s. 180; İkinci esas için bkz. a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 189; Üçüncü esas için bkz. esas için bkz. a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 204; Dördüncü esas için bkz. a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 215.

⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25.

isabetli olduğunu ifade etmekte, sonrasında ise söz konusu problemi daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁶ Cüveynî'nin metinlerinde dikkat çeken bir diğer husus ise, daha sonraları hem Gazzâlî'nin metinlerinde hem de müteahhir dönem teselsül tartışmalarında farklı versiyonları ile yer alacak olan cennet ve cehennemın sonsuzluğuyla ilişkili konulardır.⁶⁷

Cüveynî'ye göre, bu dört esasın ispatı ile âlemin hudûsu sabit olacaktır ve bu aşamadan sonra yapılması gereken şey yaratıcıyı ispatlamaktır. Cüveynî, bu bağlamda hâdis olanın caiz/mümkün olduğu⁶⁸, kıdemi sabit olanın yokluğunun müstahil olacağı⁶⁹ ve buna binaen kadîm olanın vâcibü'l-vücûd olduğunu⁷⁰ söyleyerek delilini varlığın ontolojik özellikleri üzerinden temellendirmiş⁷¹ ve İslâm kelâmının kapılarını "imkân delili"ne aralamıştır. Dolayısıyla Cüveynî, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) açacağı kapsamlı bir felsefî kelâm yolunun ilk sinyallerini vermiş ve böylelikle kelâm ilminin rotasını belirleyen isimlerden biri olmuştur.

Gazzâlî, İslâm kelâmının çehresini değiştiren ve mütekaddim dönemden müteahhir döneme geçiş aşamasında en büyük rolü oynayan çok yönlü bir İslâm bilginidir. Gazzâlî ile birlikte sünnî kelâmcılar, tabiata metafizik hedefler dışında birtakım kozmolojik niyetlerle de yönelmiş⁷² ve böylece sünnî kelâmının nesne alanı daha geniş bir boyut kazanmıştır. Gazzâlî, Aristotelesçi-Yeniplatoncu filozofların takip ettiği yöntemi ve bu yöntemi benimseyenlerin ortaya koyduğu görüşleri derinlemesine ve bütün açılarıyla analiz etmiş ve neticesinde klasik mantık esaslarına dayalı mütekamil bir epistemoloji ve metodoloji ortaya koymuştur. Dolayısıyla onun hudûs deliline dair görüşleri bu anlamda oldukça büyük bir önem ifade etmektedir.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 215; Cüveynî, hudûs delili bağlamında ilk olarak Ebû Hanîfe'de ve daha sonra da sırasıyla İmam Eş'ârî ve Bâkılânî'de gördüğümüz bina örneğini vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 273; Ayrıca bkz. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi Erkânî'l-İslâmiyye*, (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1948), s. 13.

⁶⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 26-27.

⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28.

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 194.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 197.

⁷¹ Cüveynî'nin imkân/cevaz konusuna dair görüşlerinin daha geniş bir düzlemde tahlili için bkz. Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, s. 13-15.

⁷² Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, s. 40.

Gazzâlî, hudûs delilini açıklamaya girişmeden evvel, daha önce Bâkılânî ve Cüveynî gibi âlimlerde de gördüğümüz bir yol izlemekte ve delilinde kullanacağı terimlerin kavramsal çerçevesini net bir şekilde ortaya koymaktadır. O, bu bağlamda öncelikle âlem kavramını daha sonra ise cisim, cevher-i ferd ve arazları açık bir şekilde tanımlamakta ve mevcûdatı sistematik olarak tasnif etmektedir.⁷³ Bu kavram örgüsü üzerine bina edilecek olan hudûs delilinin öncülleri Gazzâlî'nin sisteminde şu şekildedir:

- Hâdis olan her varlığın hudûsu için bir sebep vardır.
- Âlem hâdistir.

Netice: Âlemin bir sebebi vardır.

Gazzâlî, bu taktiri verdikten sonra, delilin öncüllerinden her birini, muhtemel itirazlarla birlikte ele almakta ve detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Zira bu iki öncül ispatlandığında yahut muarızlar tarafından kabul edildiğinde; netice, hiçbir itiraza mahal bırakılmadan ispatlanacak ve delilden maksat hasıl olacaktır.

Gazzâlî'ye göre, "Hâdis olan her varlığın hudûsu için bir sebep vardır." önermesi aklın ilk (evvelî) ve zarûfî ilkelerindedir. Bir kimse bu önermeyi anlama noktasında herhangi bir problem yaşıyorsa, bu problem muhtemelen "hâdis" ve "sebep" kavramlarının tam olarak anlaşılabilmesi sebebiyledir. Şayet bu iki kavram tam olarak idrak edilebilirse söz konusu öncülden maksat da zorunlu olarak kabul edilecektir. Gazzâlî, "hâdis" kavramından "yok (madum) iken var olan (mevcûd) şeyi"⁷⁴ kastetmektedir. Söz konusu varlığın, var olmadan önce mümkün statüsünde olduğu açıktır. Zira muhal statüsünde olan bir şeyin varlık kazanması imkân dahilinde değildir. Gazzâlî bu aşamada imkân kavramını da tarif ederek zihinlerdeki bütün soru işaretlerini gidermek istemektedir. Ona göre mümkün, "var olması ve olmaması imkân dahilinde olan"⁷⁵ şeylerdir. Ancak dikkat edilmesi gereken, söz konusu varlığın zâtî itibariyle vâcib olmadığıdır. Dolayısıyla onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. İşte bizim "sebep" kavramından kastettiğimiz de o tercih edicidir. Netice olarak anlaşılmaktadır ki, yokluğu

⁷³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (Beirut: Daru'l-Minhac, 2016), s. 129.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 131.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 131.

devamlı olan mümkün varlık, varlığı yokluğuna tercih edilmedikçe varlık kazanamayacaktır.⁷⁶ Şayet delilde geçen olgular tam olarak kavranırsa, delilden maksat da zorunlu olarak kabul edilecektir. Buraya değin yapılan açıklamalar birinci öncülün genel çerçevesini oluşturmaktadır.⁷⁷

“Âlem hâdistir.” öncülü ise, birinci öncül gibi aklın ilk ve zarûrî ilkelerinden değildir. Bu sebeple öncelikle bizi bu neticeye ulaştıracak öncüller tayin ve tespit edilmelidir. Gazzâlî bu öncüllere değinmeden önce, konunun başında ortaya koyduğu kavram örgüsüne işaret ederek âlemin, cisim ve arazlardan oluştuğunu söylemektedir.⁷⁸ Akabinde ise iddiasını ispatlayabilmek için şu iki öncülü ele almaktadır:

- Hiçbir cisim, hâdislerden yoksun olamaz.
- Hâdislerden yoksun olamayan her şey hâdistir.

Netice: Cisimler hâdistir.

Gazzâlî, “Hiçbir cisim, hâdislerden yoksun olamaz.” önermesini hareket ve durağanlık olguları üzerinden ispatlamaktadır. Ona göre bu konunun uzun uzadıya tartışılması gereksizdir. Zira âlemin kıdemini savunan filozoflar dahi arazların varlığını kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu öncül muhataplar için bir problem teşkil etmeyecektir. Gazzâlî, “Hâdislerden yoksun olamayan her şey hâdistir.” öncülünü ele almadan evvel birtakım açıklamalar yapmakta ve deliline yöneltilebilecek muhtemel itirazları analiz etmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, buraya değin ortaya koymuş olduğu kurguyu tam olarak resmedebilmek ve konuyu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için maksadını somut bir örnek üzerinden açıklamaktadır. Ona göre cevherlerin hem hareket hem de durağanlıktan aynı anda yoksun olması düşünülemez. Bu esaslar çerçevesinde cisim, ya hareketli ya da durağan olacaktır. Her iki seçenekte de söz konusu varlığın hudûsu gerekecektir. Zira hareketin hâdis oluşu, hissedilip müşahede edilerek bilinebilecek bir olgudur. Dolayısıyla bu öncülün üzerinde uzun uzadıya vakit harcamak gereksizdir. Tamamen durgun olduğu varsayılan bir cevher hususunda ise teorik düzeyde hüküm vermek yeterlidir. Daha açık bir ifadeyle, böyle bir cevherin varlığı durumunda yapılması gereken, söz konusu cevherin

⁷⁶ Bu kaide müteahhir dönem kelâmında çok yaygın olan “Mümkün, varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir.” kaidesini çağrıştırmaktadır.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 130-131.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 129.

hareketli olduğunu varsaymak olacaktır. Çünkü aslolan böyle bir şeyin imkân dahilinde olup olmadığıdır. Şayet durağanlık yok olabiliyorsa, kadîm olanın yokluğu imkânsız olduğundan, söz konusu cevherin hudûsu ispatlanmış olacaktır.⁷⁹

Gazzâlî bu açıklamaların ardından, Cüveynî'nin yaptığı gibi, tabiat felsefesine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan ve Nazzâm ile Câhiz (ö. 255/869) gibi Mu'tezilî âlimlerinin benimsediği "kümûn ve zuhur" teorisini⁸⁰ ele almakta ve arazların kıdemi konusunu kendi kurgusu açısından değerlendirmektedir. Ancak o, bu aşamada yöntem olarak hocası Cüveynî'den daha farklı bir yol izlemekte ve doğrudan bu teorinin iptali üzerine yoğunlaşmamaktadır. Cüveynî, kümûn ve zuhûr teorisini akla aykırı bulmakta ve bu düzlem üzerinde tartışarak, kabulünden doğabilecek birtakım problemleri ortaya koymaktadır.⁸¹ Gazzâlî ise, ilgili eserinin muhteva ve gaye yönünden bu problemi ele almaya uygun olmadığını belirtmekte, ancak söz konusu teorinin kabul edilmesi durumunda dahi kelâmcıların ortaya koyduğu delilin sıhhatinin zedelemeyeceğini ifade etmektedir. Zira böyle bir durumun varlığı kabul edilse dahi, cevher; kendisinde, hareketin gizlenip (kümûn) sonra da ortaya çıkmasından (zuhûr) hâli olamayacaktır. Dolayısıyla "Hiçbir cisim, hâdislerden yoksun olamaz." önermesi, kümûn ve zuhûr teorisinin kabulü durumunda dahi vazifesini ifa edecektir.⁸²

Gazzâlî birinci öncülü detaylı ve derinlemesine bir şekilde tartıştıktan sonra "Hâdislerden yoksun olamayan her şey hâdistir." öncülünü ele almaktadır. Gazzâlî'ye göre burada tutulması gereken yol, başlangıcı olmayan hâdis kavramının geçersiz kılınması yani teselsülün iptal edilmesidir. Çünkü şayet âlemin kadîm olduğu kabul edilirse bu durumda başlangıcı olmayan hâdis varlıklar da kabul edilmiş olacaktır. Bu ise, bizi imkânsıza götüreceğinden imkânsızdır. Ona göre buradaki imkânsızlık üç sûrette tezahür etmektedir:

1. Feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu kabul edilirse, hâlihazır itibara alındığında sonsuz olanın yok olması/son bulması/sona ermesi gerekecektir. Zira gelecekte var olacak dönüşler henüz varlık kazanmamıştır. Dolayısıyla sonsuzluk ile vasıflanması geçersiz bir hüküm olacaktır. Bu anlamda "yok oldu (inkadâ'), son buldu (intehâ) ve sona erdi (tenâhî)"

⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 133-134.

⁸⁰ Bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bilkuvve var olması anlamında felsefe ve kelâm terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XXVI/552.

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 20.

⁸² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 135.

lafızları arasında asla temas eden bir farklılık yoktur. Zira lafızlardan her biri, sonsuz olan bir şeyin belli bir itibarla sonluluğunu ifade etmesi bakımından aynı temsil gücüne sahiptir. Sonsuz olan bir şeyin sonra ermesi ise imkânsızdır. Kelâmcıların bu ihtimali geçersiz görmelerindeki temel etken, bilfiil var olan her şeyin sonlu olacağı düşüncesidir.⁸³

2. Sonsuz olduğu iddia edilen feleğin dönüşleri için dört ihtimal söz konusudur:

- i) Tektir.
- ii) Çifttir.
- iii) Ne tek ne de çifttir.
- iv) Hem tek hem de çifttir.

Gazzâlî'ye göre bu ihtimallerden her biri bâtıldır. Çünkü tek ve çift olmayan bir sayının varlığı, iki çelişğin aynı anda ortadan kalkmasını (raf' u'n-nakîzeyn) gerektireceğinden geçersizdir. Buna karşılık, hem çift hem de tek olan bir sayının varlığı da, iki çelişğin aynı düzlemde biraraya gelmesi (ictimâ' u'n-nakîzeyn) durumunu gerektireceğinden imkân dahilinde görülmemiştir. Çünkü tek ile çift sayılar arasında eşit iki parçaya bölünebilirlik açısından gayet net bir fark vardır. Kendi altındaki birliklerden oluşan bir sayı ya iki eşit parçaya bölünebilecektir ya da bölünemeyecektir. Bu iki sıfatın her ikisinden birden yoksun olması ise mümkün değildir.

Gazzâlî'nin bu bağlamda ele aldığı bir diğer itiraz ise feleğin dönüşlerinin çift yahut tek olması hususundadır. Mâlumdur ki çift olan bir sayı ancak kendisine bir sayı eklendiğinde tek olabilir. Keza tek bir sayı da ancak kendisine bir sayı eklendiğinde çift olabilir. Her iki ihtimalde de sonsuz olan bir sayının başka bir sayıya ihtiyaç duyması söz konusudur. Dolayısıyla ikisi de bâtıldır.⁸⁴

3. Gazzâlî'nin sonsuzluğun iptaline dair kullanmış olduğu üçüncü yöntem, klasik ve alışlageldiği şekliyle olmasa da tatbîk delilinin mütekaddîm dönem sünnî kelâmındaki kullanımına, kısmî bir örneklik sergilemektedir. Gazzâlî'nin tavrı şu şekildedir: Şayet

⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 139. Ayrıca bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 215.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 135-136; Gazzâlî'nin herhangi bir matematiksel nicelik ifade etmeyen "sonsuz" kavramı için tek yahut çift gibi nitelikleri kullanması dikkat çekicidir. Ancak ortaya koyduğu kurgudan da anlaşılmalıdır ki o delilini sayısal düzlemde değil, misdâklar/referanslar üzerinden şekillendirmektedir. Yine de birtakım itirazlara yol açabileceği düşünüldüğünde ilk delil daha kuvvetlidir; Gazzâlî aynı itirazı *Tehâfutü'l-felâsife* isimli eserinde de ele almış ve tartışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Tehâfutü'l-felâsife*, s. 46; Ayrıca Âmidî'nin bu delile dair eleştirileri için bkz. Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), I/232.

feleklerin dönüşlerini iki farklı itibarla ele alacak olursak iki farklı sayı elde etmemiz mümkün olabilecektir. Bu sayılardan birinin diğerinden az olması da varsayımımıza göre imkân dahilinde olacaktır. Bu ise sonsuz olduğu iddia edilen iki sayıdan birinin diğerinden az olmasını gerektirmektedir. Ancak böyle bir durum imkânsızdır. Nitekim bu kurguya göre, sonsuz olan sayının diğer sonsuz olan sayıya eşit olabilmesi için belirli bir miktar fazlalığa ihtiyacı vardır. Bu ise sonsuzluk kavramı ile ters düşen bir olgudur.⁸⁵

Gazzâlî'nin kullanmış olduğu bu yöntem, İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eserinde zikredilen tatbîk delilinin kelâm literatüründeki ilk ve nispeten kavram örgüsü tam olarak oturmamış örneklerindedir. İbn Sînâ, söz konusu eserinde sonsuzluğun iptaline ilişkin, daha sonraları Şehristânî tarafından kullanılacak⁸⁶ ve Sünnî kelâm literatüründe standartlaşacak şu argümanı ortaya koymaktadır: Sonsuz olduğu iddia edilen bir silsileden bir parçayı, vehmî/zihnî olarak bütünden ayırarak; söz konusu silsileyi, önce ayırdığımız parça olmaksızın daha sonra da o parça ile beraber farzedecek olsak, bu durumda söz konusu iki parça ya birbirine eşit olacaktır ya da olmayacaktır. Eşit olmaları, parça ile bütünün eşitliğini gerektireceğinden bâtıldır. Aksi durumda ise silsilenin sonluluğu gerekir.⁸⁷

Görülmektedir ki İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu tatbîk delili takriri, taraflar arasındaki geçerlilik şartları hariç, müteahhir dönemdeki tatbîk delili takririnin aynısıdır. Elbette ki bu durum, sonsuzluk probleminin ilk olarak İbn Sînâ tarafından ele alındığı

⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 136; Bu delil bazı kaynaklarda ilk olarak Nazzâm'a ve dolaylı olarak Yahya en-Nahvî'ye (ö. 575) (John Philoponus) nispet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval İslamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 2 (Apr. - Jun., 1969), s. 376; Hayyat'ın (ö. 300/913 [?]) söz konusu argümanı Nazzâm'a nispet ettiği ifadeler için bkz. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim Hayyat, *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Râvendî el-mülhid = Kitabü'l-İntisar*, (Beyrut: İdâretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye (Institut de Lettres Orientales), el-Matbaatü'l-Katolikiyye [Imprimerie Catholique], 1957), s. 33; Nazzâm'ın, mütekaddim dönem kelâmında sonsuzluğun geçersizliğine ilişkin çokça kullanılan niceliksel farklılık argümanını örneklendirdiği "hardal-dağ" analogisi ve azlık-çokluk ifade eden her şeyin sonlu olduğunu vurguladığı pasaj için bkz. s. 34; Bu esaslar çerçevesinde Nazzâm'ın tatbîk delili ve sonsuzluk problemine ilişkin çabaları, hem kendi entelektüel dönemi hem de ilgili kavramın tarih içerisindeki seyri açısından önemli ve takdire şayandır. Ancak onun "tafra teorisi" ile atomun sonlu ve sınırlı olduğunu söyleyen Allâf'a karşı çıkması ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bkz. Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü'nün Temel Kaynakları ve Özellikleri", (*Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* içinde), Ed. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Ensar Yay., 2018), s. 43.

⁸⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 25; Şehristânî'nin çağdaşı Ebü'l-Ber, ekât el-Bağdâdî'nin (ö. 570/1174) eserlerinde de tatbîk delili görülmektedir. Bkz. İbn Melka Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, (Doha: Dârü'l-Hikme, 2012), II/122.

⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938), s. 124.

mânasına gelmemektedir. Nitekim buraya değin ortaya koyduğumuz genel çerçeve, problemin mütekaddim dönem kelâmındaki yerini net bir şekilde göstermektedir.⁸⁸ Ayrıca burada dikkat çekmemiz gereken bir diğer önemli isim, ilk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusu Kindî'dir (ö. 252/866). Nazarî düşüncenin önde gelen isimlerinden Kindî, sonsuzluk problemini kendi dönemindeki entelektüel birikimin sınırlarını aşan bir üslupla tartışmış ve bu konuya ilişkin yapılan tartışmaların fikrî alt yapısını hazırlayarak problemin analitik olarak analiz edilmesinde büyük bir rol oynamıştır. Çalışmamızda Gazzâlî'nin bu konuya ilişkin açıklamaları sona erdikten sonra Kindî'nin ilgili görüşleri de tahlil edilecektir.

Gazzâlî'nin teselsül tartışmalarında kendisine yönelttiği bir diğer eleştiri ise, ilk izlenimlerini İmam Eş'ârî'de gördüğümüz⁸⁹ ve müteahhir dönem metinlerinde tartışmalarına sıkça rastladığımız "Allah'ın mâlumâtı ile makdûratı arasındaki niceliksel farklılık problemi"dir. Daha açık bir ifadeyle, Allah'ın ilmi; vâcib, mümkün ve müstahile taalluk ederken kudret sıfatı ise sadece mümkün varlıklara taalluk etmektedir. Dolayısıyla sonsuz olan mâlumât, yine sonsuz olan makdûratından daha fazla olacaktır. Bu ise bir çelişiktir.

Gazzâlî'ye göre, "Allah'ın mâlumâtı sonsuzdur." önermesi ile "Allah'ın makdûratı sonsuzdur." önermesi arasında bir çelişiklik bulunmamaktadır. Zira iki önermedeki sonsuzluk mefhumları tamamen farklıdır. "Allah'ın makdûratı sonsuzdur." önermesiyle kastedilen, kudret sıfatının yaratmaya her zaman kâbil olacağıdır.⁹⁰ "Allah'ın mâlumâtı sonsuzdur." önermesinden maksat ise, onun ilminin kuşatıcılık itibarıyla vâcib, mümkün ve müstahil olanları da kapsamasıdır. Bu açıklamalar neticesinde Allah'ın mâlumâtının makdûratından fazla olduğunu söylemek tenakuz ifade etmeyecektir.⁹¹ Gazzâlî'ye göre bu

⁸⁸ "Sonsuzluk problemi"nin Antik Yunan felsefesinde dayanan tarihî seyrine dair kısa bir açıklama için bkz. Bkz. Ebü'l-Bekât, *el-Kitabü'l-Mu'teber*, II/119.

⁸⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-musallîn*, (Kahire: Mektebetu'n Nahza el-Mısriyye, 1950), I/224-225.

⁹⁰ Kudret sıfatının iki taalluku vardır: *Salûhî* ve *tencîzî*. Gazzâlî'nin bu ifadesinden maksat, kudret sıfatının salûhî taallukunun sonsuz olduğudur. O'nun kudreti, mümkün statüsündeki şeylerin tamamını yaratmaya kâbildir (sâlih). Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrâhim b. Muhammed Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-İmâm el-Bâcûrî 'alâ Cevhereti't-tevhîd = Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2002), s. 121.

⁹¹ İlim sıfatının tek bir taalluku vardır: *Tencîzî*. İlim sıfatının *salûhî* taalluku yoktur. Çünkü bilmeye kâbil olan o anda cehalet ile vasıflanacaktır. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir. Allah Teâlâ; vâcib, mümkün ve müstahil olan her şeyi tek bir lahzada (def'aten) ve ezelde bilmiştir. Bkz. İbrâhim Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, s. 126. Burada; Allah Teâlâ'nın kudreti sonsuz olsa da, kudret sıfatı ile yaratılan yani bilfiil varlık

yanılığa düşülmesinin ardında, anlamları lafızlardan çıkarmaya çalışmak yatmaktadır. “Makdûrat” ve “mâlumat” lafızlarının morfolojik yönden aynı yapıda olması terminolojik olarak da aynı mânaya geleceğini ifade etmemektedir. Nitekim yukarıdaki önermelerde bu durum net bir şekilde gözlemlenebilmektedir.⁹²

Görüldüğü üzere Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* isimli eserinde, aklın itibarlarına dair birtakım atıflarda bulunsa da temel olarak konuyu hudûs delili üzerinden ele almış ve yaptığı açıklamalar ile âlemin hâdis olduğunu ve dolayısıyla var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.

Gazzâlî, *Fedâilhu'l-bâtıniyye* isimli bir diğer eserinde de isbât-ı vâcib konusuna değinmiş ve Bâtınîler ile nazar kavramına ilişkin diyalektik bir ilişkiye girmiştir. Bu bağlamda, söz konusu kavramın epistemik olarak ifade ettiği değeri ele alan Gazzâlî, Allah'ın varlığını imkân delili üzerinden temellendirmiştir. Şayet, li-zâtihî kaim olan, başkasına ihtiyaç duymayan ve bütün varlıkların varoluş sebebi olan vâcibü'l-vücûdun varlığı ispatlanacaksa; bu, ancak nazar yolu⁹³ ile olacaktır. Gazzâlî, nazar yolundan kastını ise şöyle açıklamaktadır: Varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Bu zarûrî bir öncüdür. Şayet bir kimse müşahede ettiğimiz bu âlemde varlığın olmadığını söylerse; zarûrî ve hissî bilgiyi reddetmiş olacaktır. O halde mevcûdatın var olduğunda şüphe yoktur. Bu mevcûdat ise ya vâcib olacaktır ya da mümkün. Seçenekler “nefy” ve “isbât” ile sınırlı olduğundan ve bu iki seçenekten birinin mutlak olarak seçilmesi gerektiğinden söz konusu öncül de zarûrî bilgi ifade edecektir. Keza “nefy” ve “isbât” ihtimallerini içeren bütün öncüller için de durum böyledir. Üçüncü öncül ise, vâcib ve mümkün varlıkların ontolojik yapıları ile alakalıdır. Takririn başında da ifade edildiği üzere, eğer söz konusu varlık her şeyden müstağni ise vâcib; değil ise mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, birinci öncül ile var olduğu sabit olan varlık, her şeyden müstağni ise yani li-zâtihî kaim ise delilden maksat hasıl olacaktır. Aksi takdirde ispatlanan varlık mümkün statüsünde bulunacaktır. Her

kazanan varlık ile O'nun bilfiil yaratılmış şeylere dair olan ilminin sonlu olduğu, hususlarına dikkat etmek gerekmektedir. Zira bilfiil var olan her şey sonludur. Dolayısıyla sonlu bir şey hakkındaki ilim de sonlu olacaktır. Bu durum, Allah Teâlâ için bir noksanlık olmadığı gibi “Allah'ın mâlumâtı sonsuzdur.” önermesinden kastettiğimiz şey de değildir.

⁹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 141-142.

⁹³ Gazzâlî'nin kullanmış olduğu “nazar” yolu, yöntem itibariyle İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib bağlamında kullandığı ve “Varlığın var olduğunda şüphe yoktur.” önermesi üzerine bina edilen yöntemle benzetilmektedir. Bkz. Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile birlikte), thk. Süleyman Dünya, (Beirut: Müessesetü'n- Nu'mân, 1993/1413), III/19.

mümkün de, varlık ve yokluk ihtimalleri eşit olduğundan, varlığı için bir tercih ediciye yani vâcib varlığa ihtiyaç duyacağından vâcibü'l-vücûdun varlığı ispat edilmiş olacaktır.⁹⁴

Daha önce Cüveynî'de birtakım belirtilerini gördüğümüz imkân delili Gazzâlî'nin sisteminde gayet net bir şekilde kendini göstermektedir.⁹⁵ Bu bakımdan Cüveynî'nin etkisini öğrencisi Gazzâlî'de gözlemlememiz mümkündür. Ancak Gazzâlî, imkân delilini kullansa da bu delile dair birtakım eleştiriler yapmaktan da geri durmamıştır. Zira ona göre söz konusu delilde yüklem olarak kullanılan vucûb, imkân ve imtina' kavramlarının tamamı aklî hükümlerdir. Dahası, bu hükümler aklî olarak sabit oldukları için kendileriyle vasıflanacakları nesnelere var olmasına ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla isbât-ı vâcib bağlamında kullanılması birtakım itirazlara yol açabilmektedir.⁹⁶

Gazzâlî'nin çağdaşı ve Mâtürîdî mezhebinin önde gelen simalarından biri olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî de (ö. 508/1115) bu bağlamda ele almamız gereken isimlerdendir. O da kendinden önceki İslâm bilginleri gibi hudûs hakkında açıklama yapmadan evvel kendi kavram örgüsünü oluşturmakta ve kullanacağı lafızların kavramsal çerçevesini ortaya koymaktadır. Nesefî, "âlem" lafzının kelâm ilminde ifade ettiği mânaya değindikten sonra bu âlemin cevher, cisim ve arazlardan oluştuğu şeklindeki taksimi, İmam Mâtürîdî'nin cisimlerin bileşik cevherler olmasına dair görüşü ile tenkit ederek, cisim ibaresini tariften çıkarmış ve böylelikle daha dakik bir tarifin ortaya konulabileceğini söylemiştir.⁹⁷ Daha sonra ise, söz konusu iki kavramın ifade ettiği mânaları tartışmış⁹⁸ ve ortaya koyduğu tarife binaen suflî ve ulvî âlemdaki her şeyin cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemiş⁹⁹, akabinde de delil için büyük bir ehemmiyet ifade eden kadîm ve

⁹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, (Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, t.y.), s. 82

⁹⁵ İmkân delilinin kelâm literatüründeki ilk örneklerine dair yapılan şu değerlendirme son derece önemlidir: "Günümüz kelâm araştırmalarında varlıkların vacip ve mümkün şeklinde ikiye ayrılması ve buna bağlı olarak imkân kavramı çerçevesinde Allah'ın varlığının ispat edilmesi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına nispet edilmektedir. Doğal olarak sonra gelen kelâmcıların da, "hudûs delili" olarak bilinen klasik kelâmî formülasyondan ayrı olarak, imkân delilini bu filozoflardan edindikleri kanaati yaygındır. Ancak, bir önceki bölümde de irdelendiği gibi, hem bir âlem anlayışı hem de kadîm olan bir Tanrı'nın varlığını ortaya koyma açısından imkân/cevaz düşüncesi aslında İbn Sînâ'dan önce kelâm literatüründe mevcut olan bir anlayıştır." Bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi*, s. 107.

⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfutü'l-felâsife*, s. 65-66; Bu konu, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedide* isimli eserinde, İbn Sînâ'nın "burhânu's-siddikîn" adlı delili bağlamında da ele alınıp tartışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celâleddin ed-Devvânî, *er-Risâle fi isbâti'l-vâcibi'l-cedide (Mecmû' Seb'a Resâil içinde)*, ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 120.

⁹⁷ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, (Şam: Institut Français de Damas, 1990), I/55.

⁹⁸ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/44.

⁹⁹ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/45-50.

muhdes kavramlarını ele alarak¹⁰⁰ delilinin alt metnini oluşturmuştur. O, bu alt metni oluştururken diyalektik bir üslup kullanmış ve yer yer Mutezilî ve Eş‘ârî âlimlere eleştiri getirmekten geri durmamıştır.¹⁰¹

Nesefî bu kavramsal örgüyü verdikten sonra âlemdeki her bir cismin hudûsunu tek tek ele alarak tartışmaktadır. O, bu bağlamda evvela, hareket ve durağanlık olguları üzerinden arazların hudûsunu¹⁰² daha sonra ise arazlardan yoksun olamaması sebebiyle cevherlerin hudûsunu¹⁰³ istikra (tümevarım) yöntemi ile¹⁰⁴ ispatlamaktadır. Nesefî, daha önce Cüveynî ve Gazzâlî’de de gördüğümüz üzere, kümûn ve zuhur teorisini ele almakta ve bu teoriye karşı birtakım eleştiriler getirmektedir.¹⁰⁵ Neticesinde âlemin hudûsunu ispatlayan Nesefî, bir sonraki aşamada ise hâdis olan âlemin mümkün statüsünde olduğunu ve dolayısıyla varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğunu söylemiş ve isbât-ı vâcib delilini tamamlamıştır.¹⁰⁶ O *Tebssiratü’l-edille* isimli eserinde Cüveynî ve Gazzâlî’de net bir şekilde gördüğümüz yöntemi kullanıp imkân delilinin verilerini kullanmış ve bu anlamda müteahir dönem kelâmına geçişte önemli bir rol oynamıştır.

Teselsül konusunu ise Cüveynî ve Gazzâlî’ye nispeten daha kısa şekilde ele alan Nesefî, geriye doğru giden sonsuz bir silsilenin varlığının imkân dahilinde olamayacağını ancak ileriye dönük gerçekleşecek sonsuz bir silsilenin herhangi bir problem teşkil etmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁷ Daha sonra ise bu konuyu somut bir örnek üzerinden ele alan

¹⁰⁰ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/56; Ebû Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-keâm*, (Ürdün: Daru’l-Fetih, 2014), s. 107. Nesefî, kadîm lafzının ifade ettiği mâna noktasında diğer kelâmcılarla aynı görüşe sahip olsa da, Allah Teâlâ ile özdeşleştirilmemesi gerektiğine değinmiştir. Zira bu ifade günlük hayatta “kadim bir bina, kadim bir ihtiyar” cümlelerinde olduğu gibi, hâdis varlıklar için de kullanılabilir. Bkz. Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/56; Ulvi Murat Kılavuz, Nesefî’nin bu hassasiyetini teaddüd-i kudema problemi bağlamında ele almaktadır. Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 202.

¹⁰¹ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/46-47.

¹⁰² Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/61-64; Nesefî, bu bağlamda hareket ve durağanlık olguları üzerinde durduğu gibi ictimâ’ ve iftirak olguları üzerinde de durmaktadır. Bu dört olgu, kelâm literatüründe oldukça yaygın bir şekilde kullanılmış ve âlemin hudûsuna dair geliştirilen delillerde sıklıkla kullanılmış kavramlardandır. Bkz. Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/66.

¹⁰³ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/65-68.

¹⁰⁴ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/72.

¹⁰⁵ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/63-64.

¹⁰⁶ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I/79.

¹⁰⁷ Nesefî’nin zikretmiş olduğu bu ayırım, onunla aynı dönemde yaşayan ve Eş‘ârî kelâmının önde gelen isimlerinden olan Ebû’l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tarafından da zikredilmektedir. Bu itiraza göre, cennet ehlinin hareketlerine dair ileriye dönük sonsuz bir silsile olabiliyorsa, neden geriye dönük sonsuz bir silsile de olmasın? Ensârî bu konuyu “hâdis” kavramının yapısı üzerine bina etmektedir. Ensârî bu problemi “hâdis” kavramının etimolojik analizi üzerinden temellendirmektedir. Zira, “hâdis” için aslanan

düşünür, “Her arazdan sonra ancak başka bir araz vardır.” önermesini imkânsız görmemektedir. Zira bu, tasavvuru mümkün bir şeydir. Ancak, “Her arazdan önce ancak başka bir araz vardır.” önermesi bâtıldır. Bu önermenin bâtil olmasındaki delil ise hissîdir. Neseffî'nin böyle bir ayrımına gitmesindeki temel etken, onun bu konuya gösterdiği hassasiyeti ifade etmesi bakımından önemlidir. Zira imkânsız bir şeyi, imkânsız olmayan bir şey üzerinden ispatlamak faydadan çok zarar getirecektir. Bu bağlamda o konuyu somut bir örnek üzerinden temellendirmektedir: Şayet bir kimseye “Öncesinde bir lokma yemeden başka bir lokma yeme.” denirse, o kimse asla yemeğe başlayamayacaktır. Ancak, “Sonrasında başka bir lokma yemeyeceğin bir lokma yeme.” denirse, bunun imkânsız olmadığı gayet açıktır.¹⁰⁸

Bu başlık altında ele alacağımız son isim, kronolojik olarak ismi geçen bilginlerden önceki bir dönemde yaşayan Meşşâî filozofu Kindî'dir. Kindî, sonsuzluk problemine ele almadan evvel birtakım zarûrî öncüllere işaret ederek konuyu bu öncüller üzerine inşa etmektedir. Biz de Kindî'nin konuya yaklaşımını ve onun felsefî sistemini ortaya koyabilmek için ilgili öncülleri kısa bir şekilde ele alarak tahlil edeceğiz. Kindî sonsuzluk problemine dair öncelikle “eşitlik” kavramını ele alarak, i) birbirinden büyük olmayan niceliklerin eşit olacağına işaret etmektedir. ii) İki eşit nicelikten birisi miktar olarak arttırıldığında, iki nicelik arasındaki eşitlik bozulacak ve iii) söz konusu iki niceliğin toplamı tek başında birinci nicelikten daha büyük olacaktır. iv) Biri ötekenden küçük olan niceleliklerin sonsuz olması ise imkânsızdır. Zira bu kurguya göre eklenen nicelik, sonsuzluğu iddia edilenin bir parçasını oluşturacaktır. Bu ise, sonsuz olan şeyin bir kısmının sonluluğu mânasına gelmektedir ki bu durum bir çelişikliği meydana

başlangıcının bulunmasıdır. Ancak bu, onun sonlu olduğu mânasına gelmemektedir. Ensârî, bu bağlamda konuyu Neseffî'nin ortaya koyduğu örneğin bir benzeri üzerinden temellendirmekte ve açıklamalarını bu örnek üzerinden yapmaktadır. Bkz. Ebû'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fî'l-keîâm*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), I/318.

¹⁰⁸ Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/71; Aynı delilin mütekaddim dönem kelâmındaki bir başka formu için bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 26-27; Müteahhir dönem kelâmındaki örneği için bkz. Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Gayetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*, (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1393), s. 13-14; Mutezilî düşüncedeki örneği için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965), s. 181-182.

getirmektedir. Şu halde, v) aynı cinsten olan nicelikler sonlu parçalardan oluşuyorsa bütünü de sonluluğu lazım gelecektir.¹⁰⁹

Kindî bu öncülleri verdikten sonra cismin neden sonsuz olamayacağı konusuna değinmektedir. Kindî'nin ele alacağımız açıklamaları tatbîk delili ile de birtakım benzerlikler göstermektedir.¹¹⁰ Bu bağlamda Kindî, sonsuz olduğu iddia edilen bir cisimden zihnî olarak bir parça alınıp küp, küre ve buna benzer sonlu yapılar elde edilebileceğini söylemektedir. Eğer cismin ilk hali sonsuz ve ondan zihnî olarak alınan söz konusu parça sonlu ise, bu parça alındıktan sonra geriye kalan parçalar da ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geriye kalan parça sonlu ise, sonsuz niceliklerden oluşan bütün de sonlu olacaktır.¹¹¹ Kindî bu açıklaması ile yukarıda ortaya koyduğu öncüllere atıfta bulunmakta ve cisimlerin sonlu olduğuna vurgu yapmaktadır. Zira söz konusu parça zihnî olarak bütünden ayrıldığında geriye kalan hala sonsuz ise, iade edildiğinde iki sonsuz nicelik arasında farklılık meydana gelecektir. Ancak herhangi bir sonsuz cismin başka bir sonsuz cisimden büyük olması çelişiktir. Kindî konunun devamında i) kendisinden bir şey eksiltelen her şeyin geride kalan kısmının ilk halinden daha az olduğuna ve ii) eksiltelen bu parçanın iadesi ile ilk haline döneceğine işaret etmektedir. iii) Sonlu parçaların bir araya gelmesi ile oluşacak bütün de sonlu olacaktır. Zira iv) iki şeyden biri diğerinden daha az ise; az olan, bütünü bir parçası konumunda olacaktır.¹¹² Bu esaslar çerçevesinde, sonsuz olduğu varsayılan cisimden bir kısmının eksiltildiği düşünülürse geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Sonlu olursa, söz konusu parça bütüne iade edildiğinde cismin tamamının sonlu olduğu sabit olacaktır. Bu ise bir çelişiktir. Öte yandan, sonsuz olduğu iddia edilen cisimden bir parça alındığında, geriye kalan cismin sonsuzluğu iddia edilirse bu durumda az ile çok eşitlenmiş olacaktır. Bu da bir çelişiktir.¹¹³ Ayrıca Kindî aynı

¹⁰⁹ Kindî, *Resâilü'l-Kindî*, s. 141-144; Kindî tarafından ortaya konulan bu sistem Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî'nin (Saadia Gaon) kitaplarında da kendisine yer bulmuştur. Bkz. Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", s. 379.

¹¹⁰ Kindî'nin kullandığı argümanların tatbîk delili ile benzerliğine dair benzer bir yorum için bkz. Sa'id Fûde, *el-Edilletü'l-âkliyye 'âla vücûdillâh*, s. 249; Kindî'nin sonsuzluğun iptaline dair kullandığı argümanlarının kısa ve öz bir şekilde formülize edilişi için bkz. Muhammed Ali el-Cündî, *İşkâliyyetü'z-zamân fi felsefeti'l-Kindî; Ru'ye^{tin} mu'âsara^{tin}*, (y.y.: Mektebetü'z-Zehra, 1991), s. 68.

¹¹¹ Kindî, *Resâilü'l-Kindî*, s. 144-145; Devvânî'nin *Şevâkilü'l-hûr* isimli *Şerh*'indeki benzer ifadeler için bkz. Celâleddîn ed-Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr*, (Bağdad: Beytül-Verrâk, 2010), s. 178-179.

¹¹² Kindî, *Resâilü'l-Kindî*, s. 149.

¹¹³ Kindî, *Resâilü'l-Kindî*, s. 150.

açıklamaların “zaman” kavramına da uyarlanabileceğini söyleyerek söz konusu olgunun sonluluğuna hükmetmiştir.¹¹⁴

Kindî'nin sonsuzluğa ilişkin yaptığı açıklamaların ana hatları bu şekildedir. Görüldüğü üzere onun açıklamaları, biçim ve yöntem olarak kendi dönemindeki kelâmcılardan; varılan netice bakımında ise onu takip edecek Meşşâî filozoflardan oldukça farklı bir yapıdadır.¹¹⁵ Özellikle biçim bakımından gözlemlenen bu farklılık, bazı çağdaş araştırmacılara göre VI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Yahya en-Nahvî'nin (John Philoponus) İslâm nazarî düşüncesindeki bir etkisi olarak yorumlanmıştır.¹¹⁶

Buraya değin yapılan analizler, isbât-ı vâcibin ilk dönem âlimlerinden itibaren kaynaklarda kendisine yer bulduğunu net bir şekilde göstermektedir. Teselsül tartışmaları ise erken dönem Sünnî literatüründe nedensellik ilkesi düzeyinde kalmış; Eş'ârî ile birlikte naklî deliller bağlamında analiz edilmiş, Bâkılânî ile felsefî alt yapısı hazırlanmış, Cüveynî döneminde bu alt yapı ileri yorumlara tabi tutulmuş ve Gazzâlî ile tatbîk delilini anımsatacak düzeye çıkartılmıştır. Dolayısıyla tatbîk delilinin mütekaddim dönemin son demlerine doğru Sünnî kelâmının entelektüel yapısında kendisine yer bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2.1.2. Teselsülün İptalinde Farklı Arayışlar: Burhân-ı Tatbîk

Gazzâlî ile Râzî arasında bulunan ve Ortaçağ İslâm dünyasının önde gelen âlimlerinden biri sayılan Şehristânî, isbât-ı vâcib ve teselsül tartışmalarında çok önemli bir yer tutmaktadır. Onun bu iki konuya ilişkin kullanmış olduğu argümanlar, ilgili mesele dair daha sonraki tartışmalarının alt metnini oluşturacak ve teselsül tartışmalarında yeni bir dönemin başlamasında büyük bir rol oynayacaktır. Bilhassa, Sünnî kelâm literatüründeki ilk izlenimlerini Gazzâlî'nin metinlerinde gördüğümüz ve İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli

¹¹⁴ Muhammed Ali el-Cündî, *İşkâliyyetü'z-zamân*, s. 70-71; Kindî'nin âlemin yaratılmışlığı ve isbât-ı vâcibe ilişkin kullandığı argümanların üç ayrı versiyonu için bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument*, s. 64-67.

¹¹⁵ William Lane Craig, *The Cosmological Argument*, s. 61.

¹¹⁶ Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", s. 370-371; Makalenin ilerleyen bölümlerinde yazar, Kindî'nin Yahya en-Nahvî'den etkilendiğine dair farklı argümanlar sunmaktadır. Bkz. Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", s. 372; Benzer görüşler için bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument*, s. 64.

eserinde zikrettiği teselsülün iptal yöntemini Şehristânî, daha sistemli ve kelâmcılar tarafından ortaya konulacak klasik formuna yakın bir şekilde ele almış ve bu anlamda oldukça önemli bir çığır açmıştır.

Şehristânî, yukarıda da zikredildiği üzere hudûs deliline dair “isbât” ve “iptal” olmak üzere iki farklı yöntemden bahsetmektedir.¹¹⁷ Fakat kendisi bu iki yöntemi de yeterli bulmayarak Cüveynî tarafından ortaya konulan ve hudûs ve imkân¹¹⁸ delillerini kısmî olarak sentezleyen farklı bir yol benimsemektedir. Mâlum olduğu üzere Cüveynî, geliştirmiş olduğu bu yöntemle Gazzâlî’nin kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ortaya koyacağı felsefî kelâmın¹¹⁹ öncülüğünü yapan ilk isimlerden olmuştur. Dolayısıyla Şehristânî’nin böyle bir konuda Cüveynî’nin yöntemini takip etmesi son derece anlamlıdır. Şehristânî’nin aktarımıyla Cüveynî’nin delilinin formülize edilişi şu şekildedir:

- Âlem cisim ve arazlardan oluşmaktadır.
- Söz konusu cisim ve arazlardan her biri, sahip oldukları büyüklük-küçüklük, yakınlık-uzaklık ve varlık-yokluk gibi hallerden daha farklı bir halde bulunabilirler. Çünkü söz konusu seçeneklerden her biri mümkün statüsündedir.

Netice: Âlem mümkündür. Dolayısıyla onların mevcut hallerini belirleyen bir tercih ediciye ihtiyaç vardır.¹²⁰

Şehristânî, isbât-ı vâcibe dair delilini Cüveynî’nin ortaya koyduğu metot üzerinden geliştirmekte ve açıklamalarını bu minvalde yapmaktadır. O, bu bağlamda, “imkân” kavramına ilişkin birtakım vurgular yapmakta, bileşik olan her cisim için imkânın zorunluluk statüsünde olduğunu belirtmekte ve dolayısıyla söz konusu varlıkların bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu söylemektedir.¹²¹ Şehristânî’nin yapmış olduğu bu tespit, varlığın gerçekliğini ortaya koyması ve hudûsun imkân kavramı ile ilişkilendirilmesi bakımından son derece önemlidir.

¹¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 11-13.

¹¹⁸ Şehristânî’nin imkân deliline dair temel eleştirileri için bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, s. 264-270.

¹¹⁹ Gazzâlî’nin felsefî kelâmına ilişkin, *Tehâfutü'l-felâsife* bağlamında yürütülen modern çalışma için bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), s. 241-281.

¹²⁰ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-nizâmiyye*, s. 13-15; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 12.

¹²¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13.

Araştırmamızın gayesi isbât-ı vâcib tartışmalarının teselsül örneği üzerinden değerlendirilmesi olduğundan, Şehristânî ismi bu anlamda özel bir konuma sahiptir. Özellikle Şehristânî'nin eserlerinin, kelâm ile felsefenin sentezlendiği dönemde kaleme alınması ve eklektik bir yapıya sahip olması, ayrıca bu sentezin etkilerinin teselsül konusunda kendisini oldukça net bir şekilde göstermesi, konuyu kanaatimizce daha da önemli kılmaktadır. Bu bağlamda, Cüveynî'nin metinlerinde net bir şekilde tartışılan teselsül konusu, Gazzâlî ile birlikte felsefî bir zemine taşınmış ve tatbîk delilinin kelâm literatüründeki ilk örnekleri sergilenmiştir. Şehristânî ise, Gazzâlî'nin açtığı bu yolu daha da ileriye götüren Râzî ve daha sonraki kelâmcıların ortaya koyacağı entelektüel birikim ve nazârî düşüncenin alt zeminini hazırlamış ve sonsuzluğun iptaline dair tatbîk delilini, İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eseri üzerinden¹²² yeniden inşa ederek müteahhir dönem kelâmında standartlaşacak şekliyle kullanmıştır.

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Şehristânî'nin söz konusu delili, kendi mensup olduğu entelektüel yapının sabiteleri çerçevesinde yeniden inşa ederek kelâm literatürüne kazandırdığıdır. Dolayısıyla bu bağlamda filozofların tatbîk delili ile kelâmcıların tatbîk delili arasında, felsefî ve mantıksal sonuçları bulunan ciddi farklılıklar olacaktır.

Şehristânî, teselsül konusunu tafsilatlı bir şekilde ele almadan evvel, illet-malûl silsilesinin, cisimlerin ve feleklerin hareketlerinin sayısal ve zamansal olarak sonsuz olamayacağı noktasına vurgu yapmaktadır. Daha da önemlisi, kelâmcılar ile filozoflar arasında tatbîk deliline dair yapılan tartışmaların temel ağırlık noktalarından birini, belki de en önemlisini oluşturan, “delilin geçerlilik şartları” konusu da Şehristânî'nin metinlerinde kendisine yer bulmaktadır. Ona göre; silsileye ait birimlerin “aynı zaman diliminde bulunup, vaz'î” yahut; “ardışık bir şekilde meydana gelip, tabî” olarak sıralanması, olguların sonluluğu açısından bir farklılık ifade etmemektedir.¹²³

Şehristânî'nin açıklamaları, söz konusu şartların, tatbîk delilinin ilk evrelerindeki tayin edici konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Özellikle müteahhir dönem kelâmında açıklaması yapılmadan zikredilen “vaz'î” ve “tabî” tertip şartlarının Şehristânî

¹²² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 125.

¹²³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 6.

tarafından açıklanması, sonraki dönemlerde yapılacak metafiziksel tartışmalar açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

Şehristânî, tatbîk deliline dair kurguyu kendi kriterleri ile ortaya koyduktan sonra, ilgili delili filozofların perspektifinden ele alarak gelebilecek olası itirazlara cevap aramıştır. Bu bağlamda Şehristânî'nin deyimleriyle filozoflara göre sonsuzluk, ikisi imkânsız, ikisi ise imkân dahilinde olan, dört farklı kısma ayrılmaktadır. Burada dikkat çeken husus ise, filozofların sonsuzluğu imkânsız olarak gördüğü olguların, tatbîk delilinin geçerlilik şartları etrafında şekillenmiş olmasıdır. Mâlum olduğu üzere filozoflara göre tatbîk delilinin uygulanabilmesi için iki şart vardır; tertip ve eş zamanlılık. Dolayısıyla felsefi düşüncede, cisim gibi vaz'î tertibe sahip olan nesnelere ile illet ve malûller gibi her bir birimi arasında tabiî bir tertip olan olguların sonsuzluğu mutlak sûrette imkânsızdır. Ancak günlük olgular yahut feleklerin dönüşü gibi eş zamanlı olmayan ve nâtik nefisler gibi aralarında vaz'î yahut tabiî bir tertip bulunmayan olguların sonsuzluğu herhangi bir problem teşkil etmemektedir.¹²⁴ Şehristânî'nin konuyu cisimler, feleklerin dönüşleri, nâtik nefisler ve illet-malûl kavramları üzerinden örneklendirmesi, problemi somut bir düzleme taşıması açısından oldukça mühimdir.

Filozoflar tarafından ortaya konulan bu itiraz, Şehristânî tarafından kabul edilmemektedir. Şehristânî'nin bu tutumu, daha sonraki kelâmcılar açısından da belirleyici olacak ve müteahhir dönem sonsuzluk tartışmalarında genel kabul görecektir. Bu bağlamda, Şehristânî'ye göre, varlığın kuşattığı her şey (mâ dabadahû'l-vucûd) sonluluğu kâbildir.¹²⁵ Dolayısıyla söz konusu silsilenin “vaz'î” yahut “tabiî” bir tertibe girip girmemesi delilin uygulanabilmesi açısından herhangi bir şey ifade etmemekte ve tatbîke mâni olmamaktadır.¹²⁶ Şehristânî'nin bu açıklamaları müteahhir dönem tatbîk delili tartışmalarında son derece büyük bir öneme sahip olan “Varlığın kuşattığı her şey sonluluğa kâbildir.” kaidesinin literatüre girmesine öncü olmuştur. Şehristânî bu ifadesinin akabinde sonsuzluğun geçersizliğini ortaya koymak için ilk olarak şu argümanı kullanmaktadır:

¹²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 23-24.

¹²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 7.

¹²⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 24.

Sonu olmayan her çokluk (kesret), ya tek bir cihetten ya da bütün cihetlerden sonsuz olacaktır. Biz bu çokluktan bir parçayı zihnî/aklî olarak bütünden ayırıp daha sonra o çokluğu, önce ayırdığımız parça olmaksızın daha sonra da o parça ile beraber farzedecek olsak, bu durumda söz konusu iki parça ya birbirine eşit olacaktır ya da olmayacaktır. Bu iki parçanın birbirine eşit olması, fazla olan ile az olanın eşitliği mânasına geleceğinden bâtıldır. İkinci ihtimalde ise, sonsuz olduğu iddia edilen iki çokluktan ilkinin, ikincisinden daha çok; ikincisinin ise birinciden daha az olması gerekecektir. Bu da aynı şekilde imkânsızdır. Bu kurgu, tatbîk deliline dair kelâm literatüründe ortaya konulan ilk belirgin portredir ve Şehristânî, bu akıl yürütme ile, filozoflar tarafından sonsuzluğu iddia edilen dört kısımdan her birinin sonluluğunun sabit olacağını söylemiştir.¹²⁷

Kanaatimizce Şehristânî'nin kurgusunda ayrıca üzerinde durulması gereken noktalardan biri de “kesret” lafzıdır. Zira bu lafız, niceliksel bir çokluk ifade etmesi hasebiyle sonluluğu çağrıştırmaktadır. Ancak delilin erken dönem tartışmalarının ilk örneklerinden olması, bu noktadaki kapalılığı aydınlatmaktadır. Zira sonraki dönemlerde başta Tûsî¹²⁸ ve Seyyid Şerîf Cürçânî olmak üzere diğer müteahhir dönem bilginleri, “topluluk”, “bütün”, “toplam” ve “hepsi” gibi sonluluğu çağrıştıracak ifadeleri ele almış¹²⁹ ve tatbîk delili açısından detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Ayrıca Şehristânî'nin sisteminde dikkat çeken bir diğer husus ise, onun sayıların tatbîki konusundaki yaklaşımıdır.¹³⁰ Onun sayılarda tatbîkin uygulanabileceğine ilişkin yaklaşımı daha sonraki kelâmcılar tarafından kabul görmemiş ve fizikî sonsuzluk ile zihnî sonsuzluk arasında bir ayrıma gidilmiştir.

Şunu da belirtmekte fayda var ki, Şehristânî'ye göre tatbîk delili, boyutların sonluluğunu ispat bağlamında da kullanılabilir. Onun bu önerisi, Râzî'nin metinlerinde kendisine yer bulacak ve tatbîk delili boyutların sonluluğunu ispat sadedinde de kullanılacaktır.¹³¹ Öte yandan Şehristânî'nin ifadelerinde tatbîk deliline dair dikkat çeken diğer bir nokta ise, daha önce Gazzâlî'nin metinlerinde gördüğümüz¹³² ve felek

¹²⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 25.

¹²⁸ Bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile birlikte), III/23.

¹²⁹ Bkz. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III/17.

¹³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13.

¹³¹ Bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII/169-170.

¹³² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 136.

hareketlerinin dönüşü üzerine kurgulanan takririn oldukça benzer bir formunun aynı bağlamda Şehristânî tarafından, felek hareketlerinin dönüşü ve nâtık nefisler üzerinden kurgulanmasıdır.¹³³

Şehristânî, İbn Sînâ tarafından ortaya konulan¹³⁴ tertip şartına da değinerek, böyle bir durumda yapılması gereken şeyin, delili illet ve malûl bağlamında ele almak olduğunu söylemiştir. Zira bu durumda silsile birimleri arasında tabîî bir tertip sağlanacak ve filozofların öne koştığı söz konusu şart sağlanmış olacaktır.¹³⁵ Şehristânî tarafından ortaya konulan bu kurgu, sonsuzluğun iptaline dair müteahhir dönem kelâmında çokça kullanılan bir diğer argümâna yani tezâyüf deliline işaret etmektedir.

Bütün bunlar, Şehristânî'nin teselsül problemi için kelâm literatüründeki en önemli köşe taşlarından biri olduğunu söyleyebilmek için ziyadesiyle yeterlidir. Zira, onun bu konuya dair katkıları müteahhir dönem nazarî düşüncesinin genel hatlarını belirleyecek ve tartışmaların ana eksenini oluşturacaktır. Kanaatimizce Sünnî kelâm literatüründe teselsül problemine dair ortaya konulacak bir dönemlendirme çalışması, mevcut veriler ışığında ancak Şehristânî merkeze alınarak yapılabilecektir. Bu bağlamda Gazzâlî ile Şehristânî arasında ayrıma gitmemizdeki temel saik, Gazzâlî'nin metinlerinde bu probleme dair henüz oturmamış olan kavram örgüsünün Şehristânî tarafından klasik ve alışlagelmiş halini alarak standartlaştırmasını gösterebiliriz.

Cüveynî ve özellikle Gazzâlî'nin öncülük ettiği, Şehristânî'nin de önemli ölçüde geliştirerek ivme kazandırdığı müteahhir dönem düşüncesinin bilfiil başlaması Râzî ile olmuştur.¹³⁶ Gazzâlî'nin *Tehâfutü'l-felâsife*'si ve Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife*'si ile filozoflara yöneltilen eleştiriler, Râzî döneminde farklı bir boyut ve karakter kazanmıştır. Râzî, kendi sistemini oluştururken hem kelâmî hem de felsefî gelenekten ciddi şekilde istifade ederek eklektik bir yapı oluşturmuş ve bu iki disiplinin sentezinin gerçekleşmesinde büyük bir rol oynamıştır. Râzî bu bağlamda, Eş'ârî gelenek ile İbn Sînâ düşüncesi arasındaki anlaşmazlıkları geliştirdiği sistem üzerinden çözümlenmiştir. Onun açmış olduğu bu yol, daha sonraki dönemlerde Âmidî, Taftazânî, Cürçânî ve Devvânî gibi

¹³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 25.

¹³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 125.

¹³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 26.

¹³⁶ Ömer Türker, "Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008 (19), s. 24.

âlimler tarafından daha ileri yorumlara tabi tutulacak ve kelâm ilminin karakteristik yapısı yeniden belirlenecektir.

Râzî, eserlerinde yeri geldikçe her iki düşünce sistemini de eleştirmekten geri durmamış ve meseleleri tahkik düzeyinde tahlil etmeye çalışmıştır.¹³⁷ Dolayısıyla onun isbât-ı vâcib delilleri ve teselsül tartışmaları, konunun tarihî bağlamı içerisinde büyük bir önem arz etmektedir.

Râzî, âlemin hâdis olduğunu ifade etmeden evvel Cüveynî ve Gazzâlî gibi, kullanacağı kavramları ele almaktadır. O, bu hususu, i) âlemin gerçekliği¹³⁸, ii) hâdisin gerçekliği¹³⁹ iii) ve mezheplerin bu konulara dair kabul ettikleri görüşler¹⁴⁰ olmak üzere üç ana başlık altında ele almakta, daha sonra ise isbât-ı vâcibe dair delillerini serdetmektedir. Biz burada onun âlemin gerçekliği ve hudûs kavramına dair görüşlerini ele almakla iktifa edip üçüncü başlığa değinmeyeceğiz:

i) Âlem, kelâmcılara göre “Allah dışında mevcut olan her şeydir.”. Mevcut ise, yokluğu kâbil olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Yokluğu kâbil olan varlığa mümkün; olmayana ise vâcib denmektedir. Râzî, bu sınıflandırmanın akabinde mümkün varlığı da kendi içerisinde üçe ayırmaktadır¹⁴¹:

a) Yer Kaplayan (Mütehayyiz): Kendi içerisinde bölünebilmeye kâbil olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şayet bölünebilmeye kâbilse cisim, değilse cevher-i ferd olarak isimlendirilir.¹⁴²

b) Yer Kaplayana Hulûl Eden: Râzî, bu kısımda öncelikle “hulûl” lafzından kastettiği mânaya değinmekte, sonrasında ise etimolojik bir analizde bulunarak, kendisinde kaim olunana “mahal”, söz konusu mahalde kaim olana ise “hâl” denildiğini

¹³⁷ Râzî'nin sünnî kelâmına yönelttiği bazı eleştiriler için bkz. Veysel Kaya, “Fahrudin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005 3), c. V, s. 247-257; Ayrıca Râzî'nin *İşârât* şerhi hakkında yapılan “şerh değil cerh” yakıştırması da bu anlamda oldukça önemlidir. bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/112.

¹³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-dîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1987), s. 19

¹³⁹ Râzî, *el-Erba'în*, s. 19.

¹⁴⁰ Râzî, *el-Erba'în*, s. 19.

¹⁴¹ Râzî'nin varlığa dair bu tasnifi kelâmcılarla filozoflar arasındaki kırmızı çizgileri göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yay., 2009), s. 79-83.

¹⁴² Râzî, *el-Erba'în*, s. 19-20.

belirtmektedir. “Hâl” lafzının kelâm literatüründeki karşılığı ise arazlardır. Râzî, arazları da kendi içerisinde ikili bir taksime tutarak konuyu daha da detaylandırmaktadır.¹⁴³

c) Yer Kaplamayan ve Yer Kaplayana da Hulûl Etmeyen: Filozoflara göre Allah Teâlâ dışında bu özellikleri taşıyan farklı varlıklar olabilmektedir. Kelâm âlimleri ise Allah Teâlâ dışında bu özelliklere sahip herhangi bir varlığı kabul etmek, söz konusu varlık ile Allah Teâlâ arasında eşitlik ispat etmek mânâsına gelecektir, diyerek bu görüşü reddetmişlerdir. Ancak Râzî, selbî sıfatlarda ortaklığın mahiyette eşitliği gerektireceği görüşünü kabul etmemekte ve kelâmcıların görüşlerini zayıf görmektedir.¹⁴⁴

ii) Râzî, hâdis kavramına dair iki konudan bahsetmekte ve onları detaylı bir şekilde tartışmaktadır:

a) Hâdis, yokluk yahut başka varlık tarafından öncelenmiş olandır.¹⁴⁵ Râzî her iki ihtimali de tek tek ele alarak tahlil etmektedir.

b) Hâdisler için hudûsun geçerliliğinin (sıhhatü hudûsi'l-havâdis) ya bir başlangıcı olacaktır ya da olmayacaktır. Birinci ihtimale göre, şayet söz konusu geçerliliğin bir başlangıcı var ise o halde zâtî bir imkândan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise ya zâtî vucûb yahut imkânsızlık hali lazım gelecektir. Zâtî vucûb, âlemin kıdemini; imkânsızlık ise eşyanın gerçekliğinde bir değişimi (kalbu'l-hakâik) gerekli kılacaktır. Her ikisi de bâtıldır. Öte yandan bu geçerliliğin bir başlangıcı olduğu kabul edilirse, gündeme gelecek bir diğer problem ise teselsül olacaktır. Bu esaslar çerçevesinde anlamaktayız ki, imkân hâdislerin özünde olmalıdır. İkinci ihtimalde ise, söz konusu hâdis varlıklarının var olmasını gerekli kılacak şeyin zâtî olarak hâdis olan şeyden önce var olacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bundan âlemin ya da bu hâdis varlıklarının kıdemi lazım gelecektir.¹⁴⁶

Râzî'nin yaptığı bu tartışmadan anlaşılmaktadır ki, sıhhatin imkânı ezeli olmak durumundadır. Aksi takdirde her bir “imkân” kendisini var edecek başka bir “imkân”a gereksinim duyacak ve teselsül lazım gelecektir.

¹⁴³ Râzî, *el-Erba'in*, s. 20-21.

¹⁴⁴ Râzî, *el-Erba'in*, s. 22.

¹⁴⁵ Râzî, *el-Erba'in*, s. 23.

¹⁴⁶ Râzî, *el-Erba'in*, s. 27-28.

Ortaya konulan bu kavram örgüsü, Râzî'nin isbât-ı vâcib tartışmalarını doğru bir şekilde anlayabilmek için gereklidir. Çünkü Râzî'nin takrirlerinde geçen kavramlara yüklediği mânalar ve bu mânalar için belirlenen sınırlar, onun sistemine dair önemli ipuçları vermektedir. Bu bağlamda Râzî'nin sisteminde “âlem”in “hâdis” oluşuna dair, bir kısmı “isbât” bir kısmı da “iptal” kavramı merkezli pek çok delil vardır¹⁴⁷ Biz de, Râzî'nin âlemin hudûsuna dair kullandığı delilleri kısa bir şekilde özetleyip, onun teselsül konusuna dair söylemlerini ele alacağız. Bu bağlamda Râzî'nin zikrettiği deliller genel olarak şu şekildedir:

1. Varlık şayet ezeli ise, ezelde ya hareketli ya da durgun olacaktır. Her iki ihtimal de geçersiz olduğundan, cisimlerin hudûsu sabit olacak ve âlemin kıdemi geçersiz kılınacaktır.¹⁴⁸

2. Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıklar mümkündür. Mümkün statüsünde olan her varlık hâdistir. O halde Allah Teâlâ dışındaki her varlık hâdistir.¹⁴⁹

3. Âlemdeki cisimlerin hepsi miktar olarak sonludur. Miktar bakımından sonlu olan her şey hâdistir. Öyleyse cisimler hâdistir.¹⁵⁰

Râzî, ortaya koyduğu bu delillerin her bir öncülünü tafsilatlı bir şekilde tartışıp analiz ettikten sonra, âlemin hudûsunun kat'î bir şekilde sabit olduğu çıkarımında bulunmaktadır.¹⁵¹ Ancak bu çıkarım isbât-ı vâcib için tek başına yeterli değildir ve Râzî de bunun farkındadır. İşte bu sebeple o, bu aşamada delilinin ikinci kısmına geçmekte ve hudûsu sabit olan her şeyin -varlık ve yokluğu eşit ihtimallere sahip olduğundan- varlık kazanabilmesi için varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç duyacağını söylemektedir. İşte bu öncülle beraber âlemin müessir bir mûcete ihtiyaç duyduğu da sabit olacaktır. Bu müessir mûcîdin ispatı ise hem hudûs hem de imkân delilleriyle yapılabilmektedir. Her iki ihtimalde de konunun ağırlık merkezi ya zâtlar ya da sıfatlar olacaktır.¹⁵² Zât ve sıfatların farklı açılarla ele alınışına dair Râzî'nin zikretmiş olduğu dört farklı delil vardır.

¹⁴⁷ Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 11.

¹⁴⁸ Râzî, *el-Erba'in*, s. 37; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, (Kahire: el-Mektebü's-Sekâfi, 1990), s. 18; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2012), s. 43-44.

¹⁴⁹ Râzî, *el-Hamsûn*, s. 20.

¹⁵⁰ Râzî, *el-Hamsûn*, s. 21.

¹⁵¹ Râzî, *el-Hamsûn*, s. 22; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 44.

¹⁵² Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 49.

1. **Zâtların İmkânı:** Râzî'nin zikrettiği bu yöntem, hem İbn Sînâ'da hem de Gazzâlî'de gördüğümüz şu argümandır¹⁵³: Varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Bu varlıklar ya vâcib ya mümkün ya da bir kısmı vâcib bir kısmı mümkün şeklinde bulunacaklardır. Müşahede ile sabit olduğu üzere varlığın sadece vâcib olması mümkün değildir. Teselsülün geçersizliğine binaen hepsinin mümkün statüsünde bulunması da imkân dahilinde değildir. Çünkü her mümkün, varlığı için kendisi dışında bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. O halde varlığın bir kısmı vâcib bir kısmı da mümkün statüsünde olmalıdır. Bu ise delilden maksadın hasıl olması için yeterlidir.¹⁵⁴ Râzî bu açıklamaları yaptıktan sonra konuyu mümkünler topluluğu üzerinden ele almaktadır. Topluluk ve topluluğa ait birimler mümkün statüsünde olduğundan var olabilmek için bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu illet ise ya topluluğun kendisi, ya bir parçası ya da topluluk dışında bir varlık olacaktır. İlk iki seçenek geçersiz olduğundan illetin topluluk dışı bir varlık olduğu kesinleşecektir. Bütün mümkün varlıkların dışında olan tek varlık ise Vâcib varlıktır.¹⁵⁵ Râzî'nin topluluk kavramı üzerinden ortaya koyduğu bu yöntem, müteahhir dönem nazârî düşüncede önemli bir tartışma konusu olmuş ve sonsuzluğun imkânına dair yapılan araştırma ve çalışmalarda önde gelen İslâm bilginleri tarafından detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

2. **Zâtların Hudûsu:** Cisimler hâdistir ve her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. O halde bütün cisimlerin bir muhdise ihtiyacı olacaktır. Bu muhdis, cismin kendi cinsinden değildir. Aksi takdirde devir yahut teselsül lazım gelecektir. Bu esaslar çerçevesinde isbât-ı vâcib gerçekleşmiş olacaktır.¹⁵⁶

3. **Sıfatların İmkânı:** Râzî'nin kullanmış olduğu bu yöntem, “tahsîs” kavramı üzerine bina edilmiştir. Cisim olmak itibariyle aralarında ortaklık bulunan pek çok cismin sıfatlar itibariyle birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. O halde bu sıfatları tahsîs edecek bir zâta ihtiyaç vardır. Bu zât ise cismin kendi cinsinden olmayacaktır. Aksi halde teselsül yahut devir lazım gelecektir ve bunların her ikisi de bâtıldır.¹⁵⁷

¹⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/19; Gazzâlî, *Fedâilhu'l-bâtıniyye*, s. 82.

¹⁵⁴ Râzî, *el-Hamsûn*, s. 26; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 49.

¹⁵⁵ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 50.

¹⁵⁶ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 51; Konunun daha tafsilatlı bir anlatımı için bkz. a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, I/200-206.

¹⁵⁷ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 51; Konunun daha tafsilatlı bir anlatımı için bkz. a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, I/177-199.

4. **Sıfatların Hudûsu:** Râzî, bu yöntemde ise aynı tabiata sahip varlıkların farklı sıfatlara sahip olmasından hareketle irâde sahibi bir yaratıcının var olduğunu ispatlamakta ve karşıt görüşleri reddetmektedir.¹⁵⁸

Râzî'nin deyimiyle, onun zikretmiş olduğu bu yöntemlerden her biri teselsülün iptaline muhtaçtır. Çünkü yukarıda ortaya konulan deliller, mümkün statüsündeki varlıklar arasında gerçekleşecek illiyet ilişkisine engel olmamaktadır. O halde isbât-ı vâcib için bu mümkünler silsilesinin bir yerde kesilmesi gerekmektedir.¹⁵⁹ Râzî'nin bu ifadeleri, teselsülün iptali konusunun isbât-ı vâcib için ne denli mühim olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim onun kelâmî düşüncesinde, sonsuz bir silsilenin varlığı iptal edilmedikçe Vâcib varlığın ispatı ortaya konulamayacaktır. Râzî bu bağlamda teselsülün iptaline dair temelde yedi farklı argüman saymaktadır.¹⁶⁰ Biz, tezimizin bu bölümünde söz konusu argümanlardan sadece burhân-ı tatbîki ön plana çıkaracağız. Ancak bu konuya değinmeden evvel Râzî'nin, tatbîk delili ile tezâyüf delili arasında bir ayrıma gitmediğini hatırlatmak faydalı olacaktır. Dolayısıyla ilgili delilin nesne alanı sonraki İslâm bilginlerine göre hala daha sıralı ve mutlak olgular açısından herhangi bir ayrıma tabi tutulmamıştır. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise, tatbîk delilinin Râzî tarafından hem olguların hem de boyutların sonsuzluğunda kullanılmış olmasıdır.

Râzî'nin sisteminde tatbîk delilinin takriri şu şekildedir: Önce son malûlden başlayıp sonsuza kadar giden bir silsile; daha sonra ise bu silsilenin sonlu olan tarafından on birim çıkarılıp ikinci bir silsile elde edilir. Söz konusu iki silsile, ilk birimleriden başlanarak, birinci silsilenin ilk birimi, ikinci silsilenin ilk birimiyle, birinci silsilenin ikinci birimi ikinci silsilenin ikinci birimiyle, birinci silsilenin üçüncü birimi ikinci silsilenin üçüncü birimiyle, neticesinde iki silsile arasında azlık-çokluk ortaya çıkacak şekilde tatbîk edilir. Bu azlık ve çokluk ise, silsilelerin baş taraflarını birbiri ile sıralı bir şekilde tatbîk ettiğimiz için, zorunlu olarak sonsuz olduğu iddia edilen tarafta olacak ve böylece sonsuzluğun geçersiz olduğu ispat edilecektir.¹⁶¹ Râzî, aynı delili boyutların sonluluğu

¹⁵⁸ Râzî, *Me 'âlimu usûli 'd-dîn*, s. 52; Konunun daha tafsilatlı bir anlatımı için bkz. a.mlf., *el-Metâlibü 'l-âliye*, I/215-218.

¹⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, I/154.

¹⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, I/141-153.

¹⁶¹ Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, I/151-152; Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü 'l-meşrikiyye, fî 'ilmi 'l-ilâhiyyât ve 't- tabiiyyât*, (Beyrut: Dâru 'l-Kitâbi 'l-Arabî, 1990), I/602.

konusunda da kullanmakta ve delile yeni bir perspektif kazandırmaktadır.¹⁶² Ancak hatırlatmak gerekir ki; söz konusu delilin, boyutların sonluluğu bağlamında kullanılabileceğinin sinyallerini ilk olarak Şehristânî vermişti.

Öte yandan Râzî, tatbîk deliline dair olası itirazları tek tek ele alarak cevaplandırmıştır. Bu bağlamda onun ortaya koyduğu sistemde, bir kısmını mütekaddim dönem âlimlerinde de gördüğümüz on üç problem göze çarpmaktadır. O, söz konusu problemlerin her birine getirdiği cevaplar ile hem müteahhir dönemde bu doğrultuda gerçekleşecek tartışmalara yön vermiş hem de tatbîk delilini daha sağlam temeller üzerine yerleştirmiştir.¹⁶³

Râzî'den sonra gelen âlimler de Râzî gibi felsefî kelâm metodunu benimsemiş ve eserlerini bu şekilde telif etmiştir. Biz bu aşamadan sonra müteahhir dönem âlimlerinin isbât-ı vâcib argümanlarını ele almaktan ziyade onların teselsülün iptaline dair görüşlerini kısaca tahlil edeceğiz. Bu bağlamda ele alacağımız isimlerden ilki Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî, isbât-ı vâcibe dair, müteahhir dönem kelâmının genel karakteristik yapısına uygun bir yöntem izlemiş ve hudûs ile imkân delillerini beraber kullanmıştır.¹⁶⁴ Teselsül konusunda ise kullanılan delilleri ikili bir tasnife tabi tutarak tenkit ve analizlerini bu taksim üzerinden yapmıştır.¹⁶⁵

Âmidî'nin teselsülün iptaline dair hem kelâmcılara hem de filozoflara nispet ettiği tek argüman tatbîk delilidir.¹⁶⁶ Biz bu kısımda tatbîk delilinin takririnden ziyade Âmidî'nin söz konusu delile itirazlarını ele alacağız.

Âmidî'ye göre filozofların tertip ve eş zamanlılık üzerinden tatbîk delilinin nesne alanında daraltmaya gitmeleri hatalıdır.¹⁶⁷ Çünkü bu akliyyâta tahsîs mânasına gelir. Keza kelâmcıların mâlumat ve maddât konusunda takip ettikleri yöntem de bu kabildendir.¹⁶⁸

¹⁶² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII/169-170.

¹⁶³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII/173-176.

¹⁶⁴ İbrahim Coşkun, “Âmidî'nin (ö. 631/1233) İspat-ı Vâcib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (1), c. VIII, s. 12.

¹⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/229-231; Âmidî'ye göre teselsülün iptali, isbât-ı vâcib açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Zira ona göre, Kur'ânî yöntemlerin istidlâl seviyesine çıkması için tek yol, teselsül ve devrin geçersizliğinin ortaya konulmasıdır. Bkz. İbrahim Coşkun, “Âmidî'nin (ö. 631/1233) İspat-ı Vâcib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler”, s. 13.

¹⁶⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/229; I/231.

¹⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/230; a.mlf., *Gayetü'l-merâm*, s. 10.

¹⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/231; a.mlf., *Gayetü'l-merâm*, s. 12.

Yani Âmidî'ye göre kelâmcılar, filozoflar tarafından getirilen şartları benimsememiş olsalar da, ortaya koydukları taktırir isbât-ı vâcib için yeterli değildir. Ayrıca Âmidî'ye göre tatbîk delili, sonlu sayılara ait hükümlerin sonsuz sayıya dayatılması üzerinden neticeye ulaşması bakımından son derece zayıf bir argümandır.¹⁶⁹

Âmidî; tatbîk delili haricinde Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'ında gördüğümüz, sayıların tek ve çift olmaları üzerinden ortaya konulan argümanı da kabul etmemekte ve çeşitli yönlerden eleştirmektedir.¹⁷⁰ Keza o, "sayıların vücûd kazanmaları durumunda sınırlandırılmış olacağını ve sınırlandırılmış olan bir şeyin de sonsuz olamayacağını" söyleyerek İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından sonsuzluğun iptaline ilişkin kullanılan¹⁷¹ argümanı da tenkit etmektedir. Onun tenkit ettiği bir diğer görüş ise, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından kullanılan ve sonsuz olduğu iddia edilen illet-malûl silsilesinin farazî olarak durdurulması üzerine bina edilmektedir. Âmidî'ye göre bu delil de geçersizdir.¹⁷²

Âmidî'ye göre teselsülün iptalinde yapılması gereken; delili, varlığın ontolojik yapısı üzerinden temellendirmektir. Bu sebeple Âmidî, önce mümkün varlığın kavramsal analizini yapmakta; daha sonra ise söz konusu varlığın var oluşuna dair ihtimalleri ele alarak değerlendirmektedir. Şayet söz konusu varlıklar ardışık bir şekilde var olursa, herhangi bir nesneyi müstakil olarak ele almak imkân dahilinde olmayacaktır. Çünkü ardışık bir şekilde var olan bu birimlerden her biri, varoluşu için kendisinden önceki birimlere ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla herhangi bir birimin illetinin zorunluluğu tasavvur edilmedikçe söz konusu birimin varlığını kabul etmek hatalı olacaktır. Âmidî bu açıklamalarını mütekaddim dönem kelâmında kullanılan "dirhem" örneği¹⁷³ ile açıkladıktan sonra söz konusu mümkünlerin eş zamanlı var olmaları durumunu değerlendirmektedir. Âmidî, bu durumda konuyu farklı bir düzlemde ele almak gerektiğini belirtmektedir. Zira toplululuğun sahip olduğu gerçeklik ile birimlerin sahip olduğu gerçeklik arasında büyük bir fark vardır. Bu esaslar çerçevesinde söz konusu topluluğun varlığı ya vâcib ya da zorunlu olacaktır. Birimleri mümkün varlıklardan oluşan bir şeyin

¹⁶⁹ Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, s. 11.

¹⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/232; a.mlf., *Gayetü'l-merâm*, s. 11; krş. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 135-136.

¹⁷¹ Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/232-233; Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), I/27-28.

¹⁷² Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/233; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 50; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 140.

¹⁷³ Bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I/71; Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 26-27.

vâcib olması mantıklı değildir. Şu halde zorunlu olarak mümkün olması gerekmektedir ki bu durumda da kaçınılmaz olarak bir tercih ediciye ihtiyaç duyacaktır. Bu tercih edici, delilin devir problemini doğurmaması için zorunlu olarak silsile haricinde bir varlık olmalıdır. Bu varlık ise Vâcib varlıktır.¹⁷⁴

Müteahhir dönemin bir diğer önemli ismi ise Taftazânî'dir. Taftazânî, filozofların ve kelâmcıların isbât-ı vâcibe dair kullandıkları argümanlara işaret ettikten sonra, kelâmcıların "hâdis"; filozofların ise "mümkün" varlığın varoluşunu makul bir şekilde açıklayabilmek için teselsül ve devirin geçersizliğini ispatlamak zorunda olduklarını belirtmektedir.¹⁷⁵ O, bu bağlamda teselsülün iptaline dayanmayan isbât-ı vâcib delillerini "tevehhüm" olarak değerlendirmekte ve konunun kelâm literatüründeki tayin edici konumuna işaret etmektedir.¹⁷⁶ Taftazânî'nin isbât-ı vâcib-teselsül ilişkisine dair benimsediği yöntem, Râzî'nin aynı konuya dair ortaya koyduğu metodolojiden izler taşımaktadır.

Taftazânî, teselsülün geçersizliği bağlamında yedi farklı delil kullansa da, bu konuya dair temel dayanak noktası tatbîk delilidir.¹⁷⁷ Biz öncelikle onun sistemi üzerinden tatbîk delilini kısa bir şekilde tahlil edip gerekli gördüğümüz hususları aktaracak; daha sonra ise kullanılan diğer deliller hakkında kısa açıklamalarda bulunacağız. Taftazânî'nin tatbîk deliline dair kullanmış olduğu taktır, kurgusu itibariyle hem Devvânî'nin taktirine hem de genel kabule mutabıktır. Nitekim Devvânî'nin yer yer Taftazânî'ye eleştirileri olsa da; teselsül tartışmaları bağlamında Cürçânî'den ziyade Taftazânî'ye yakın olduğu görülmektedir.

Taftazânî'nin sisteminde dikkat çeken bir diğer husus ise, silsile birimlerinin icmâlî olarak ele alınabileceği yönündeki söylemdir. Nitekim aynı görüş Devvânî tarafından da ele alınacak ve geliştirilerek daha ileri bir seviyeye taşınacaktır. Keza onun filozoflar tarafından ortaya konulan vaz'î yahut tabiî tertip şartı hususundaki görüşleri de, kelâm âlimlerinin bu konuya ilişkin genel kabulü ile aynı doğrultudadır. Zira hem birimlerin iki farklı silsile halinde ele alınması hem de birbirleri ile tatbîk edilmesi tamamen aklı olgulardır. Dolayısıyla delilin icmâl kaydı ile uygulanması herhangi bir problem teşkil

¹⁷⁴ Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, s. 13-15.

¹⁷⁵ Sa'düddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), IV/16-17.

¹⁷⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV/17.

¹⁷⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/114-131.; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, II/121.

etmemektedir. Bilakis asıl problem, silsile birimlerinin tek tek, tafsîlî bir şekilde ele alınmasıdır. Çünkü sonlu bir zihin ile sonsuz olan silsile birimleri tam olarak kavranamayacak ve dolayısıyla tatbîk uygulanamayacaktır.¹⁷⁸

Taftazânî, filozoflar ve kelâmcılar tarafından tatbîk deliline getirilen şartlar hakkında kısa bir açıklama yaptıktan sonra; filozofların, delilin nesne alanında tahsîse gitmeleri ile kelâmcıların tahsîse gitmeleri arasındaki farkı ele almaktadır. Kelâmcılar söz konusu delilin uygulanabilmesi için nesnelerin bilfiil var olmalarını şart koştuklarından, nefsü'l-emrde var olmayan olgularda tatbîkin ancak zihni olabileceğine işaret etmektedir. Zihni olan bir olgu ise, nefsü'l-emrde mevcut bulunan olguların aksine, ancak vehmedenin vehmi devam ettiği müddetçe gerçekleşebilecektir. Dolayısıyla bu, akliyyatta tahsîs mânasına gelmemektedir. Ancak filozofların bu konuda takip ettikleri yöntem, “vücûd” kazanmış olgularda tatbiki; tertip, tafsîl ve eş zamanlılık gibi belli kayıtlar ile daralttığından, akliyyatta tahsîs ifade edecektir.¹⁷⁹

Taftazânî'nin teselsülün iptalinde kullandığı diğer delillerden en dikkat çekenleri ise burhân-ı tezâyüf¹⁸⁰ ve burhân-ı arşîdir¹⁸¹. O, bu iki delili tatbîk deliline nispeten ikincil derecede bir statüye koymuş ve açıklamalarını bu doğrultuda yapmıştır. Taftazânî'nin metinlerinde tezimiz açısından en dikkat çeken husus, her iki delile dair yapılan açıklamaların Devvânî'nin açıklamalarıyla paralellik göstermesidir. Özellikle tezâyüf delilinin öne sürülen farklı versiyonları¹⁸² ve arşî delile dair yapılan açıklamalar¹⁸³ bu anlamda temsil gücü yüksek örneklerdir.

Buraya değin konunun İslâm nazarî düşüncesindeki tasviri, tarihî serencamıyla birlikte otorite isimler üzerinden verilmiş ve böylece bütüncül bir bakış açısı elde edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kelâm âlimlerinin tatbîk delilini, aynı konuya dair geliştirilen diğer delillere öncelikle, bizim de bu konuya dair rotamızı belirlemiştir. Taftâzânî'nin yukarıda da naklettiğimiz üzere, tatbîk delilini isbât-ı vâcib araştırmalarında dayanak

¹⁷⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/121.

¹⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/122-123.

¹⁸⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/125.

¹⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/127.

¹⁸² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/125-126; krş. Celâleddîn ed-Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* (*Selâsu Resâil* içinde), (Amman: Dâru'n-Nûr, 2013), s. 153.

¹⁸³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/128; krş. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 161.

noktası olarak görmesi¹⁸⁴, Cürcânî'nin, söz konusu argümanı teselsülün iptali konusundaki en temel delil olarak nitelemesi¹⁸⁵ ve Devvânî'nin de adı geçen delili “meşhur” şeklinde betimlemesi¹⁸⁶, tatbîk delilinin müteahhir kelâmcıları arasındaki konumunu net bir göstergesidir.



¹⁸⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/121.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/901.

¹⁸⁶ Celâleddîn ed-Devvânî, *Unmûzecü'l-'ulûm*, (Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991), s. 291.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVVÂNÎ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB

İsbât-ı vâcib konusu, müteahhir dönem filozof ve kelâmcılarının gündemini meşgul eden konuların başında gelmektedir. Bu dönemin önde gelen isimlerinden Devvânî de isbât-ı vâcib konusunu son derece önemli görmekte ve bu hususta müsamahalı davranılamayacağını belirtmektedir. Devvânî'ye göre isbât-ı vâcib, bir insanın vakit ayırabileceği ve üzerinde çalışma yapabileceği konuların en önemlisidir.¹⁸⁷ Bu bağlamda Devvânî'nin isbât-ı vâcib konusuna gösterdiği ilgiyi anlayabilmek için onun eserlerine kısa bir şekilde göz gezdirmek yeterli olacaktır. Nitekim onun, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* ve *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'si başta olmak üzere, bu problemi kâleme aldığı Arapça-Farsça büyük ve küçük hacimli pek çok eseri vardır.¹⁸⁸

Devvânî'nin Farsça telif ettiği *Risâle-i Tehlîliyye* ile *Sayhâ ve Sâda* isimli iki risâle, onun isbât-ı vâcib delilleri hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: “O, Allah’ın varlığını ispat etmek için esasen aklî delile güvenmekle birlikte vahdaniyetin akıl, nakil, çeşitli burhânlar ve keşf ile de sabit olacağını ve bu konuda şüphe edenlerin akıl eksikliği veya selim yaratılışlarının bozulması sebebiyle böyle düşündüklerini de ifade etmektedir.”¹⁸⁹. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Devvânî'ye

¹⁸⁷ Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr*, s. 162.

¹⁸⁸ Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, s. 112-186; Reza Pürcevâdî, “Kitâbşinâsi-yi âsâr-ı Celâleddîn Devvânî”, *Meârif* I/2 (1388). 81-130.

¹⁸⁹ Mustafa Akman, *Celâleddin Ed-Devvani'nin Kelam Sistemi*, (İstanbul: Ensar Yay., 2017), s. 106; Harun Anay, “Devvânî”, *DİA*, IX/258; Devvânî'nin yapmış olduğu bu taksim, Râzî'nin aynı konuya dair *Metâlibü'l-âliye*'de yapmış olduğu taksime benzemektedir. Bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/53; Devvânî'nin eserlerinde isbât-ı vâcibe ilişkin zikredilen bir diğer argüman ise, “küçük âlem” delilidir. Zira düşünürümüze göre insanın yaratılışı Allah Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarının tecellîgâhıdır. Maddî ve soyut, kesîf ve latîf bütün hakikatlerin insanın yaratılışında kendini göstermesi, insan yaratılışının afâkî ve enfûsî ayetlerden olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla düşünürümüze göre insan “zübde-i âlem”dir ve bu sebeple söz konusu delil “küçük âlem” delili olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca Devvânî, ilim-insan ilişkisi üzerinde durarak, söz konusu delilin “büyük âlem” delili olarak da isimlendirilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) “Şayet arş ve içindekilerinin bin katı, ârifin kalbinin köşesinde olsa, onu dolduramaz.” ifadesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bkz. Celâleddîn ed-Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-zevrâ (Mecmû' Seb'a Resâil* içinde), ed. Seyyid Ahmed

göre, isbât-ı vâcib konusunda objektif bilgi değeri taşıyan asıl yöntem aklî olmakla birlikte, burhân değeri taşımayan birtakım “hatâbî” deliller ve sûflerin bilgiye ulaşma yollarından biri olarak kabul ettikleri “keşif” metodu da kullanılabilir. Biz, çalışmamızda onun kelâmî bağlamda kullandığı deliller üzerinde duracak ve meselenin müteahhir dönemdeki tasvirini onun perspektifi üzerinden ortaya koyacağız.

Devvânî'nin isbât-ı vâcibe dair telif ettiği en tafsilatlı eserlerden birisi, bizim tezimizin de birincil kaynaklarından olan *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'dir. O, bu eserinde sebep-i telifini şu ifadeleri ile açıklamaktadır: “Bu risâlede, şânı yüce olan Vâcib'in ispatı hakkında hikmet ve kelâm imamlarının zikrettikleri burhânların yöntemlerini yazdım.”¹⁹⁰. Devvânî'nin, mezkur eserde konuyu açıklarken Allah'ın sıfatları ve isimleri gibi kelâmcılar ile filozoflar arasındaki ihtilafli meselelere değinmeden, doğrudan Tanrı'nın varlığı üzerine yoğunlaşması, konunun sistematik bir şekilde ele alınışı ve işlenişi açısından oldukça mühimdir. Zira ona göre, Allah'ın sıfatları ve isimleri gibi konular O'nun varlığına nispeten, ikincil derecede bir statüye sahiptir. Öte yandan “Vâcib” varlığın ispatı konusu, bu aşamada dinî olduğu kadar felsefî bir mâna da taşımaktadır. Dolayısıyla Devvânî, telif etmiş olduğu ilk *Risâle*'sinde, konuyu böyle bir plan ve teknik çerçeve ile ele almış ve *Risâle* boyunca bu plana riayet etmiştir.¹⁹¹ Ömrünün daha sonraki evrelerinde telif etmiş olduğu ikinci *Risâle*'sinde ise Tanrı'nın varlığı ile beraber O'nun zât ve sıfatlarını, kaza-kader konularını ve Allah'ın hikmetine dair meseleleri de kâleme almış ve birtakım açıklamalarda bulunmuştur.¹⁹²

Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 189-190; Devvânî'nin zikrettiği bu delil onun irfânî-tasavvûfî yönüne dair önemli bir örnektir.

¹⁹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 58.

¹⁹¹ Muhammed Ekrem Ebû Gûş'un bu konudaki yorumları için bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 63.

¹⁹² Devvânî'nin bu risâlesi, yöntem itibariyle Şîfî bilginlerden Sadreddîn Şîrâzî'nin (ö. 903/1498) *Fî İsbâti'l-Bârî Taâlâ ve Sıfâtihi'l-husnâ* isimli eserine benzemektedir. Devvânî, eserini on dört bölümde ele alırken Şîrâzî, on iki bölümde ele almaktadır. Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011), s. 124.

1. Öncülleri Teselsülün İptalini İçeren Yöntem

Devvânî'ye göre isbât-ı vâcib için, biri devir ve teselsülün iptaline diğeri ise var-olmanın ontolojik özelliklerine dayanan iki farklı yöntem vardır. Bu yöntemlerin ilkinde vâcibü'l-vücûdun varlığı, doğrudan ya da dolaylı olarak, devir ve teselsülün iptaline dayandırılarak; ikincisindeyse vâcib-mümkün kavramları merkezinde mevcûdatın ontolojik hiyerarşisi ortaya konularak ispatlanır. Zikrettiğimiz birinci yöntemi de kendi içerisinde ikiye ayıran Devvânî, ilk olarak farklı versiyonları üzerinden imkân delilini¹⁹³ ele alacak daha sonra ise devir ve teselsülün iptalini geniş bir şekilde tartışacaktır. Devvânî, imkân delilinin farklı versiyonlarının tartışılacağı birinci yöntemi, teselsülün iptaline ilişkin tartışmalara nispeten daha kolay görmüş ve öncelikle kolay olanı yani ikinci yöntemi ele almıştır.¹⁹⁴ Biz de bu bölümde öncelikle Devvânî'nin *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'sinde ele almış olduğu yöntemi onun takip etmiş olduğu tertip ile ortaya koyacak; daha sonra ise, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sinde ortaya koyduğu "burhân-ı sıddîkîn" isimli delili analiz edeceğiz. Sonrasında da ömrünün farklı evrelerinde telif etmiş olduğu isbât-ı vâcib risâlelerini, teselsül problemi bağlamında içerik ve yöntem olarak mukayese edeceğiz.

Devvânî'nin isbât-ı vâcibe dair kullandığı bu yöntem, imkân delilinin farklı takrirlerini ele almaktadır. Bu yöntemin ilk aşamasında teselsül ve devrin geçersizliğinden ziyade vâcib ve mümkünin kavramsal analizleri üzerinde durulmuş; teselsül ve devir problemiyle alakalı hususlar ilgili *Risâle*'nin ikinci bölümünde ele alınmak üzere ertelenmiştir. Devvânî bu bağlamda, Tanrı'nın varlığını, müteahhir dönemde kullanılmış birbirine yakın dört farklı argüman üzerinden incelemektedir.

¹⁹³ Aynı şekilde Tûsî ile Kâtibî arasındaki uzun ilmî münakaşaların temerküz ettiği konu da imkân delili ve teselsülün iptalidir. Kâtibî, ilgili risâlesinde imkân delilinin en temel dayanaklarından biri olan teselsülün iptaline dair ortaya konulan argümanları zayıf görmekte ve uzun bir şekilde eleştirmektedir. Buna karşılık Tûsî de imkân delilinin müdafasını yapmakta ve tatbîk delili üzerinden teselsülün geçersizliğini ispatlamak istemektedir. Bkz. Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), s. 217; Kâtibî'nin teselsüle yönelik eleştirileri için bkz., s. 240-242. Bununla birlikte Kâtibî'nin imkân delilini mutlak olarak reddettiğini söylemek de doğru olamaz. Zira o, imkân deliline dair müstakil bir risâle kâleme almış ve bu risâle ile adı geçen delilin problemleri gördüğü noktaları çözüme kavuşturur. Öte yandan Kâtibî yer yer imkân delilinin yeni versiyonlarını da kullanmış ve yeni açılımlarda bulunmuştur. Bkz., s. 228-236.

¹⁹⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 63.

1.1. Birinci Delil

Devvânî'nin, imkân deliline dair ele aldığı ilk taktırir şu şekildedir: Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur.¹⁹⁵ Şayet bu varlık, dolaylı ya da dolaysız bir şekilde, vâcib varlıkta neticeleniyorsa, delilden maksat zaten hasıl olacaktır. Aksi durumda ise, devir ya da teselsül gerekecektir. Bu delilin bir diğer formunda ise, “Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur.” önermesi yerine, “Var-olanın (mevcûd) var olduğunda şüphe yoktur.”¹⁹⁶ ifadesi geçmektedir. Çünkü, var-olanın var olduğunda şüphe yoksa, bu varlık ya vâcib yahut mümkün olacaktır. Şayet vâcib ya da vâcib varlıkta son bulan bir mümkün varlıkta, söz konusu delilden maksat hasıl olacaktır. Aksi durumda, yine devir ya da teselsül gerekecektir.¹⁹⁷

Devvânî'nin kullandığı bu delil İbn Sînâ başta olmak üzere Râzî, onun sıkı bir takipçisi olan Kâtibî ve müteahhir dönemdeki kelâmî-felsefî ekole mensup pek çok bilgin tarafından değerlendirilmiş ve bu dönemde kaleme alınmış eserlerde yoğun bir şekilde analiz edilmiştir.¹⁹⁸ Kâtibî, ilgili risâlesinde söz konusu delili, herhangi bir isim

¹⁹⁵ Ağa Cemâleddîn el-Hansârî (ö. 1125) burada imkân kavramına dair bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre imkân “vukû'î” ve “zâtî” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “Vukû'î imkân” kavramından, “Varlığının (vukû'î) varsayımından imkânsızlık lazım gelmeyen şey.” kastedilmektedir. Söz konusu delilde geçen “Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur.” önermesinde geçen imkân kavramı da, “vukû'î imkân”dır. Çünkü, varlığında şüphe olmayan mümkün “vukû'î” olandır. Cemâleddîn el-Hansârî, *el-Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti'l-Hafri 'alâ Şerhi'l-Kuşci 'alâ't-Tecrid*, (Kum: Mu'temerü'l-Muhakkik el-Hansari, 1959), s. 97.

¹⁹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 65. Krş., Necmuddîn el-Kâtibî, *Risâle fî isbâti'l-Vâcib Teâlâ ve me'aha münâkaşâtü'n-Nasîr et-Tûsî li'l-musannif (Selâsu Resâil* içinde), ed. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, (Amman: Dâru'n-Nûr, 2013), s. 85; Ayrıca delilin Tûsî tarafından analizi için bkz. Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 125-136; Tûsî'nin taktıririnde ilgili delil “isbât-ı sâni” olarak isimlendirilmektedir. Hillî, delilin taktıririnde böyle bir ayrıma gidilmesini; delilin nesne alanı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Tûsî ilgili delil ile hem isbât-ı vâcibi hem de vâcib varlığın sıfatlarını kastetmektedir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, (Kum: Menşûrât-ı Şekûrî, 1372), s. 305.

¹⁹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 65; Ayrıca bkz. Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Tûsî'nin mektupları ile birlikte), s. 85.

¹⁹⁸ İmkân delilinin İbn Sînâ'nın eserlerindeki örnekleri için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/19; a.mlf., *en-Necât*, s. 235; Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Tûsî'nin mektupları ile birlikte), s. 85; Ayrıca bkz. Muhammed Şemsüddîn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, (Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn* ve Cürçânî, *Hâşiyetü'nin 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ile birlikte), (Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904/1321), s. 344-345; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, I/158; İmkân delilinin pek çok âlim tarafından zikredilen bu taktıririnde, bahsi geçen varlıkların sonlu olup olmaması ilk aşamada pek bir şey ifade etmemektedir. Zira asıl gaye, varlığın ontolojik yapısını ortaya koyarak mümkün varlıktan vâcib varlığa ulaşmaktır. Râzî ise söz konusu delilin neticeye ulaştırması için evvela şu beş öncülün ispat edilmesi gerektiğini söylemektedir: 1. Mümkün varlık bir tercih ediciye ihtiyaç duymaktadır. 2. Malûlün varlığı için müessir illete ihtiyaç vardır. 3. Varlığın illeti vücûdî bir varlık olmalıdır. 4. Devir bâtıldır. 5. Teselsül bâtıldır. Râzî'ye göre bu beş öncül kabul edilirse, isbât-ı vâcib gerçekleşmiş olacaktır. Bkz. I/158.

belirtmeden kendisinden önceki İslâm bilginlerine; Taftazânî, filozoflara; Cürcânî, Molla Hanefî, Karabâğî ve Hoca Cemâlüddîn Şîrâzî (ö. 932/1525) gibi âlimler ise, İshrâkî felsefenin kurucusu Şehabeddîn Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) nispet etmektedir.¹⁹⁹ Aslında bu delil, yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Sînâ'nın eserlerinde görülse de, Devvânî'nin kullandığı takrir, biçim olarak Sühreverdî'nin takririne daha çok benzediğinden, şârihler ilgili delili, İbn Sînâ yerine Sühreverdî'ye nispet etmişlerdir. Sühreverdî ise bu delili, *el-Elvâhü'l-'imâdiyye* isimli eserinde zikretmektedir.²⁰⁰

Düşünürümüz, ele aldığı bu delili temel metafizik kabuller çerçevesinde tartışmaktadır. Dolayısıyla, delilde ve delilin tenkidinde takip edilen yöntemin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, ancak aklî hükümler²⁰¹ ve illiyet prensibinin iyi bir şekilde idraki ile mümkün olacaktır. Zira delil, bu iki konuya dair kuvvetli bir kavram örgüsü üzerine bina edilmiştir. Bu kavramsal örgü, ortak bir paradigma oluşturulması açısından son derece önemlidir. Özellikle konunun kelâmcılar ve filozoflar tarafından ortak bir zeminde tartışılabilmesi ancak bu yol ile mümkün olacaktır. Bu esaslar çerçevesinde, li-zâtihî kâim olan vâcib ile özünde bu hususiyet bulunmayan mümkün varlığın sahip olduğu gerçeklik konu açısından oldukça mühimdir. Öte yandan düşünürümüzün illiyet prensibine ilişkin yapmış olduğu geniş çerçeveli tartışma, konunun aslı itibariyle sebeplilik ilkesiyle ne denli bağlantılı olduğunu net bir şekilde göstermektedir.²⁰² Keza konunun “fâil illet” ve “mûcib bi'z-zât” kavramları merkezinde yoğunlaşması, teselsül konusunu da ele almayı gerektirmektedir.²⁰³

Düşünürümüz, kullandığı bu yöntemi daha sağlam ve muhkem bir temele oturtabilmek için önce i) “topluluk” kavramını daha sonra da ii) illetin kısımlarını tek tek ele almış ve illet-malûl hakkındaki tartışmalara büyük ilgi göstermiştir. Devvânî'nin illet-malûl ilişkisine dair ele aldığı konular başlıca şunlardır: a. Tam illet, b. fâil illet, c. tam

¹⁹⁹ Bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV/16; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/15; Molla Hanefî, *Şerhü'r-risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*; Süleymaniye ktp., Kasidecizâde Kol., nr. 114/2, vr. 2^a; Muhyiddîn el-Karabâğî, *Şerhü'r-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Diyarbakır Ziyâ Gökâlp Yzm. Ktp., nr. 361, 45^a; Hoca Cemâlüddîn Şîrâzî, *Şerhü'r-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Süleymaniye ktp, Hacı Beşir Ağa kol. nr. 390, 4^b.

²⁰⁰ Şehâbeddîn Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-'imâdiyye*, (Tahran: Encümen-i Şahin Şahi, 1397), s. 28.

²⁰¹ Devvânî'nin “vâcib”, “mümkün” ve “mümteni” kavramları hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr*, s. 150-158.

²⁰² Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, s. 209.

²⁰³ Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, s. 214.

illetin malûlü önelemesi, d. bileşik topluluklarda tam illet e. illetler arasında tercih/üstünlük ve f. birden çok illetin tek bir malûle etkisi. Biz de tezimizde bu bölümünde Devvânî'nin itirazlarını üst başlıklar halinde bölümlendirerek sistematik bir şekilde ele almaya çalışacağız. Daha sonra ise düşünürümüzün iii) Cürcânî'nin ilgili takririne ve iv) Tûsî ile Kâtibî arasında aynı konuya dair geçen tartışmalara ilişkin değerlendirmelerini tahlillerimiz ile beraber ortaya koyacağız.

1.1.1. Topluluk Kavramı

Devvânî'nin “topluluk” kavramı hakkında ele aldığı bu problem, kelâm ilminde dilin otorite olarak değerlendirilmesine²⁰⁴ örneklik teşkil etmektedir. Şayet “topluluk” kavramı dilsel olarak sonluluğu çağrıştıran bir mâna içeriyorsa, sonsuzluğun iptaline ilişkin geliştirilen argümanlarda kullanılması problem olacaktır. Nitekim Kefevî'nin, *Külliyât*'ında literal mânasıyla “bütün”e ait parçaların sonlu olacağını dile getirmesi²⁰⁵, kelâmcıların bu kaygılarındaki haklılıklarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, imkân deliline dair ele aldığı ilk versiyonda, İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî'nin eserlerinde hem biçim hem de muhteva açısından benzerini gördüğümüz bir yöntem izlemekte²⁰⁶ ve mümkün nesnelere var olduğunu ve her mümkün nesnenin var olmak için bir illete ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Bu illet ise, şu üç seçenektен biri olmalıdır²⁰⁷:

²⁰⁴ Dilin otorite olarak değerlendirilmesine ilişkin bkz. Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Otorite Olarak Dil: Dil Düşünce ve Varlık İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme”, II–Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumunda sunulan tebliğ için hazırlanan metinden, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya, Mayıs, 2-3, 2018, s. 4-10.

²⁰⁵ Kefevî'nin kaydettiğine göre, “bütün” kavramı, topluluğa verilen yargıdır. Dolayısıyla “bütün”e ait parçalar sonlu ise “topluluk” da sonlu olacaktır. Kefevî, *el-Külliyât*, s.745.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/20-24; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/141-142; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, III/23; Krş. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 65.

²⁰⁷ Şemseddîn Semerkandî (ö. 722/1322) bu üç seçenek haricinde iki seçenek daha zikretmektedir: i) Topluluğun mahiyeti ve ii) bir kısmı topluluğa dahil, bir kısmı da topluluk dışında olan bir illet. Birincisi, topluluğun vâcib olmasını gerektireceğinden, ikincisi ise tercih bilâ müreccih gerektireceğinden bătıldır. Bkz. Şemseddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), s. 144.

- i) Mümkinler topluluğunun kendisi,
- ii) Mümkinler topluluğunun bir kısmı,
- iii) Ontolojik olarak mümkinler topluluğundan farklı bir yapıya sahip olan başka bir varlık.

Birinci seçenek, illetin zarûfî olarak malûlünden önce var olmasının gerekliliği sebebiyle kabul edilmemiştir. İkinci seçenek ise; illetin, malûller silsilesindeki her bir ferdin yani silsilenin tamamının varoluş sebebi olması gerektiğinden geçersiz görülmüştür.²⁰⁸ Zira bütüne müessir olan, bütünün her bir ferdine müessir olacaktır. İlk iki seçenek, mantikî terminolojiye göre devre dayalı bir problem oluşturmaktadır. Yani bir başka deyişle ilk iki seçenek, herhangi bir şeyin aynı anda illet ve o illetten lazım gelen malûl olmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise iki izafî kavram arasında var olması gereken öncelik ve sonralığı iptal edeceğinden geçersiz görülmüştür.

Devvânî, sebr ve taksim metodu ile ilk iki seçeneğin geçersiz olduğunu ortaya koyarak üçüncü seçeneğin doğruluğunu ispatlamak istemiştir. Çünkü mümkinler topluluğunun dışında kalan tek varlık, varlığın vâcib ve mümkün kategorileriyle sınırlı olması hasebiyle, vâcib varlıktır.²⁰⁹ Şu halde söz konusu mümkinler topluluğunun varoluş sebebi, topluluğun kendisi ya da bir parçası değil; tam aksine, topluluk dışında li-zâtihî kâim olan başka bir varlıktır. Bu ise, delilden maksadın hasıl olması için yeterlidir. Düşünürümüz bu yöntemi kullanırken, parçanın bütüne yahut bir şeyin kendisine illet olamayacağı konusunu detaylı bir şekilde tartışmaktadır. O, bu tartışmayı yaparken varlığın “basît” ya da “mürekkab” oluşu bakımından bir ayrıma gitmemiştir. Çünkü buradaki imkânsızlık, hâricî hiçbir etkeni hesaba katmadan verilen hükmü ifade etmektedir. Yani herhangi bir mümkün ferdin illete ihtiyacı ile mümkün varlıkların bir araya gelmek sûretiyle oluşturduğu mümkinler topluluğunun illete ihtiyacı arasında bir fark yoktur.²¹⁰ Bu illet ise, üstte zikredilen ilk iki seçeneğin geçersizliğine binaen, vâcib varlık olmak zorundadır.

²⁰⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 66.

²⁰⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 67.

²¹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 77.

Devvânî her ne kadar birimlerin illete ihtiyacı ile toplulukların illete ihtiyacı arasında fark görmese de, çıkarımlarını topluluklar üzerinden değil, birimler üzerinden yapmaktadır. O halde burada akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Devvânî, isbât-ı vâcibe dair geliştirdiği argümanlarda birimler ile “birimlerin bir arada bulunmasıyla oluşan” topluluk arasında niçin ayrıma gitmiş ve hangi sebeple argümanlarında “topluluk” kavramını kullanmamıştır?

Onun böyle bir yol benimsemesindeki etkenlerden en önemlisi hiç şüphesiz, i) topluluk kavramının etimolojik olarak taşıdığı bazı problemlerdir. Buna ek olarak, ii) söz konusu birimler bilfiil var olan mevcûd nesnelere, “topluluk” kavramının hâriçte var olmayan itibârî bir olgu olması²¹¹, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Kanaatimizce işaret ettiğimiz bu iki problem, Devvânî’nin topluluk kavramına ilişkin takındığı tutumun asıl etkenidir.

Devvânî’nin yukarıda bahsedilen ayrıma gitmesinde etkili olan sebepleri daha detaylı bir şekilde ele almak faydalı olacaktır. İkinci seçenekte (ii) işaret edilen probleme değinmeden evvel, “topluluk” kavramının ve bizi bu kavrama götüren birimlerin ontolojik olarak hangi statüde olduğuna değinmek şarttır. Devvânî, “topluluk” kavramının itibârî bir olgu olduğunu kaydederek, takrirlerini bu doğrultuda inşa etmektedir. Onun ele aldığı delildeki birimler ise mümkün nesnelere oluşmaktadır. Dolayısıyla bilfiil var olan nesnelere ile sadece zihnî düzlemde var olan “topluluk” arasında büyük bir ontolojik farklılık vardır. Açıkça görülmektedir ki düşünürümüz, vâcibü’l-vücûd olanın varlığını hâriçte var olmayan itibârî bir şey üzerine bina etmek istememiştir. Çünkü itibârî varlıklar sadece düşünce boyutunda var olabilmektedir. Oysa delilden gaye, itibârî bir şeyi değil; bilfiil var olan vâcib varlığı ispat etmektir. Bu sebeple Devvânî, delilini zayıflatmamak için böyle bir yola tevessül etmemiş ve açıklamalarını bilfiil var olan mümkün nesnelere üzerinden yapmıştır.

Bu bağlamda değindiğimiz ilk itiraz (i) ise, dilsel olarak gündeme gelebilecek problemler üzerine gündeme gelmiştir. “Topluluk” kavramı, Cürcânî’nin aktarımıyla, “bütün”, “toplum”, “hepsi” gibi sonlu sayılara ait birtakım mânalar çağrıştırmaktadır.

²¹¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 66

Halbuki sonsuz olan bir şey, “bütün”, “hepsi” ve “toplam” gibi mânalar ile nitelenemez.²¹² Daha önce Kefevî’den yaptığımız iktibas da bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu sebeple isbât-ı vâcibin böyle bir kavram örgüsü üzerine bina edilmesi “musâdere ale’l-matlûb” olacaktır.²¹³ Nitekim Devvânî de bu problemin farkındadır. Bu sebeple o, isbât-ı vâcibe dair kaleme aldığı ilk *Risâle*’sinde söz konusu problemi derinlemesine ve diyalektik bir şekilde tartışmış ve böylece isbât-ı vâcib araştırmalarını sağlam bir zemine oturtmayı hedeflemiştir. Zira belirtmek gerekir ki; kullanılan kavramlardan maksadın ne olduğu tam olarak kavranmadıkça öne sürülen görüşün de tam olarak anlaşılması mümkün olmayacaktır. İşte bu sebeple Devvânî’nin yapmış olduğu tahliller son derece önemlidir.

Devvânî “topluluk” kavramını, “Biz, ancak var olan birimleri dikkate aldık; içerisinde itibârî ve [harici varlıkta bulunmaması yönüyle] madum olan hey’et-i ictimâiyeyi (toplu halde bulunma durumunu) esas almadık.”²¹⁴ mânasında kullanmaktadır. Ona göre “topluluk” kavramına verilen bu mâna, başta Cürcânî’nin zikrettiği husus olmak üzere, delile yöneltilebilecek pek çok itirazın önüne geçmektedir. Keza düşünürümüz, “topluluk” kavramını, “Kendisinden hiçbir şeyin geri kalmadığı birimler”²¹⁵ mânasında da kullanmakta ve bu tarifi icmâl kaydı ile sınırlandırmaktadır. Zira “topluluk” kavramının bu anlamda kullanılması da, söz konusu itirazın önünü kesecektir. Çünkü Devvânî’ye göre, sonsuz bir topluluğun icmâlî olarak ele alınmasında herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Devvânî’nin “topluluk” kavramına dair yaptığı açıklamalarla ulaşmak istediği, söz konusu kavramın “sonluluğu çağrıştırmadığı”dır. Dolayısıyla isbât-ı vâcibe dair geliştirilecek takrirlerde kullanılmasında bir sakınca yoktur. Üstelik Nasîrüddîn et-Tûsî’nin deyimiyile bu problem lafzî düzeyde kalmaktadır.²¹⁶ Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere, sonsuz bir topluluğa ait birimler, icmâlî olarak tasavvur edilebilmektedir. İmkânsız olan ise, sonsuz bir silsileye ait birimlerin tek tek/ayrı ayrı (mufassal) tasavvur edilmesidir.²¹⁷

²¹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17; Bu itiraz Cürcânî’den önce Nasîrüddîn et-Tûsî tarafından *el-İşârât Şerh*’inde “meşhur itiraz” şeklinde ele alınmış ve “lafzî” düzeyde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III/23.

²¹³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

²¹⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 66; krş., Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

²¹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 68; krş., Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

²¹⁶ Bkz. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III/23.

²¹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 68; krş., Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

Şayet “topluluk” kavramından kasıt, “Silsile birimlerinden her biri”²¹⁸ olsaydı, bu durumda birimlerden her biri, bir diğer birimin illeti olacak şekilde sonsuza kadar gidebilirdi. Çünkü bilindiği üzere, silsile birimlerinin tek tek yani tafsilî bir şekilde mülâhaza edilmesi teselsül gerektirmektedir. Teselsül ise, çalışmamızın ilgili bölümünde zikredileceği üzere bâtıdır. Devvânî’nin ele aldığı bu tarif de öncekiler gibi, Cürçânî’nin *Şerh*’inde zikrettiği görüşlerdendir.²¹⁹

Düşünürümüze göre, şayet “topluluk” kavramından kasıt, “topluluk olmak bakımından topluluk”²²⁰ ise onun varlığı, formel/biçimsel parçasının (cüz’î sûret)²²¹ hâriçte var olmaması sebebiyle kabul edilemeyecektir.²²² Devvânî’nin bahsettiği formel/biçimsel parçadan maksat, “hey’et-i ictimâiyye” bir başka deyişle, topluluk halinde bulunma durumudur.

Hey’et-i ictimâiyyenin kabul edilmemesi, “topluluk” kavramının kelâmîcılar nezdinde vücûdî (varsal) değil, itibârî bir olgu olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Nitekim Devvânî’nin topluluk kavramını isbât-ı vâcib yöntemlerinde kullanmayışı, daha önce de ifade edildiği üzere, aynı sebebe dayanmaktadır. Öte yandan Devvânî’nin “topluluk” kavramının mânasına ilişkin dilsel problemleri dikkate alarak yaptığı analizler, onun isbât-ı vâcib hususunda ne kadar hassas davrandığını gösteren temsil gücü yüksek örneklerdendir.

Devvânî, “topluluk” kavramına dair ortaya koyduğu örüntüde, topluluktaki birimlerin ele alınabileceği ihtimalleri de ortaya koymaktadır. Bu açıklamanın yapılması da son derece önemlidir. Çünkü ortaya konulan takrirlerde topluluğa ait birimlerin hangi itibarla ele alındığından bahsedilmektedir. Düşünürümüze göre söz konusu birimler, hem tek tek (mufassal) hem de bütünüyle tek bir seferde (icmâlî) mülâhaza edilebilir. Şayet birinci

²¹⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 68; krş., Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

²¹⁹ Devvânî, bu ihtimali, “Topluluk olmak bakımından topluluk” olarak zikrederken; Cürçânî, “el-küllü’l-mecmû’î (toplamsal bütün)” olarak ifade etmektedir. Ancak her iki düşünür de, en nihayetinde söz konusu kavramın hâriçte bilfiil var olmadığını belirterek, bu mânanın doğru olamayacağını söylemektedir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

²²⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 68.

²²¹ Bu ayrım, madde-sûret (hylomorfik) ilişkisi dikkate alınarak yapılmış olmalıdır. “Hey’et-i ictimâiyye” kavramı ise varlığın var olabilmesi için; Aristonun maddî ve sûrî illet kavramlarına atıf yapıldığı çağrışımını yapmaktadır. Yani birşeyin sûreti/formel yapısı tamamlanmışsa onun “toplulu haldeki şekli” meydana gelmiştir. Ayrıca burada Meşşâî mahiyet görüşünün de etkisi olduğu söylenebilir. Zira dış âlemden olmayan şeylerin mahiyetinin olması bu tartışmayı körüklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik, 2017), s. 128-132.

²²² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 68; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/17.

ihtimaldeki gibi her bir birim tek tek ve bütün itibarlarıyla mülâhaza edilirse buna tafsilî ilim denir. Ancak bütün birimler hakkında küllî (tümel) bir hüküm verdikten sonra silsile birimleri tek tek ve dönüşümlü olarak (bedel yoluyla) mülâhaza ediliyorsa, bu da, el-küllî'l-ifrâdî (tikel bütün) ilim olarak isimlendirilir. Fakat silsile birimleri ikinci ihtimaldeki gibi, bütünüyle tek bir seferde yani icmâlî olarak mülâhaza edilirse bu da el-küllü'l-mecmû'î (toplamsal bütün) olur.²²³ Düşünürümüze göre, her ne kadar, sonsuz olan bir silsile/topluluk tafsilî yahut el-küllî'l-ifrâdî bir şekilde bilinemesi de; el-küllü'l-mecmû'î yoluyla bilinebilmektedir.

Devvânî, “topluluk” kavramına ilişkin yapmış olduğu tahliller neticesinde, bu kavramla ifade edilen mânanın, isbât-ı vâcib hususunda bir problem teşkil etmediği ve sonluluğu çağrıştırmadığı neticesine varmıştır. Böylece delile yöneltilen “musâdere” itirazı çürütülmüş olacaktır.

Yapılan bu tahlillerde dikkat çeken bir diğer husus ise, Devvânî'nin “topluluk” kavramını, nakilde bazı tasarruflarla birlikte büyük ölçüde, *Şerhu'l-Mevâkıf* ekseninde ele almasıdır. Keza illet-malûl ilişkisine dair ileri sürülen görüşler ve tartışmalı konular da kısmen aynı çerçevede incelenecektir.

1.1.2. İlet-Malûl İlişkisi

Devvânî, “topluluk” kavramını tahlil ettikten sonra *Risâle*'sinin ilerleyen bölümlerinde delilin takririnde geçen “illet” kavramını ve bu kavram etrafında vukuû bulan tartışmaları ele almaktadır. Özellikle bir şeye ait parçaların bütününe, o şey için tam illet olup olmayacağı iddiası, delil açısından oldukça önemlidir. Aslında bu bölümde tartışılan alt başlıkların hepsi, illet ile malûl arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Çünkü Devvânî tarafından tartışılan görüşlerin kabulü; filozofların, “illetin malûlünden önce bulunması gerektiği” yönündeki tezini çürütmektedir. Bu husus, Devvânî'nin illet-malûl ilişkisine dair ele alacağı ilk temel itirazdır.

²²³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 68-69.

1.1.2.1. Tam İlet Hakkındaki Tartışmalar

Tam illet konusu, illetin malûlünü meydana getirme konusundaki yeterliliği merkezinde şekillenmektedir. Bu konu, kısmî olarak İbn Sînâ ile felsefî düşüncede kendisine yer bulmuş, Râzî ile ileri yorumlara tabi tutulmuş ve Ebherî ile standartlaşmıştır.²²⁴ Keza, Tûsî ile Kâtibî arasındaki mektuplaşmalarda da çokça üzerinde durulan bu konu, neticede tam illet kavramının pek çok açıdan tartışılacağı polemik metinleri ortaya çıkmıştır. Devvânî'nin metinleri de, söz konusu meseleyi diyalektik bir üslupla ele almış ve geniş bir şekilde incelemiştir. Ancak şu hususu belirtmekte fayda var ki; düşünürümüzün tam illet kavramına yaklaşımını doğru bir şekilde anlayabilmek için, onun ilzam kastıyla söylediği ifadeler ile kabul ederek söylediği ifadeleri birbirinden ayırmak son derece önemlidir.

Devvânî'nin metinleri bütüncül bir şekilde ele alındığında anlaşılmaktadır ki, illet ile malûl arasındaki öncelik ve sonralığın mutlak mânada kabul yahut red edilmesi hatalı bir yargı olacaktır. Zira bu konuda isabetli bir sonuca varabilmek için hem “illet” hem de “öncelik” kavramlarının türünün tayin edilmesi gerekmektedir. Devvânî'nin bu hususa ilişkin tartışmalarına değinmeden evvel, onu böyle bir konuyu ele almaya götüren saikleri irdelemek önemlidir.

Devvânî'nin isbât-ı vâcib konusuna ilişkin yaptığı tartışmaların genel olarak illiyet prensibiyle, özel olarak da tam illet kavramıyla alakalandırılması, nedensellik ilkesinin bu tartışmalardaki fonksiyonunu göstermektedir. Nitekim kozmik âlemin var oluşuna dair ortaya konulan görüşlerin yoğunlaştığı merkezlerden biri de illiyet prensibidir. Dolayısıyla isbât-ı vâcibe dair yapılacak tartışmalarda illet-malûl ilişkisinin gözardı edilmesi büyük bir zafiyet doğuracaktır. Zira bu konu, felsefî ve mantıkî sonuçlarıyla beraber filozoflar ile kelâmcılar arasındaki en temel gerilim noktalarından biridir. Özellikle tam illet kavramının iyi bir şekilde tahlil edilmesi isbât-ı vâcib açısından elzemdir. Aksi takdirde mümkün varlıkların var olabilmeleri için Vâcib bir varlığa ihtiyaç duymamaları ve kendi varoluşlarının sebebi oldukları ihtimalleri gündeme gelecektir ki; bu iddialar, isbât-ı vâcib hususunda nedensellik prensibinin ne denli merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

²²⁴ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2017 (1), c. IV, s. 74-81.

Devvânî'nin ele aldığı takrirden, topluluk birimlerinin dolaylı yahut doğrudan vâcib varlıkta son bulması nihâî hedefdir. Fakat birimlerin vâcib varlıkta son bulmaması ihtimalinde, sonsuz bir mümkünler silsilesi meydana gelecektir. Bu sonsuz silsilenin toplamı ise, topluluk olmak bakımından, mümkün statüsündedir. Dolayısıyla kendisini var edecek bir illete ihtiyaç duymaktadır. Devvânî'nin, illet ve malûle ilişkin yaptığı tartışmalarda, söz konusu kavramlar arasında olması gereken öncelik-sonralık ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Biz de bu noktada illetin türüne göre değişebilecek ihtimalleri, Devvânî öncesi literatürdeki bağlamıyla serdedecek daha sonra ise ilgili tartışmaları ele alacağız.

Devvânî ilk olarak “tam illet” ihtimalini ele almaktadır. Ona göre, tam illet ile malûl arasındaki öncelik şarttır.²²⁵ Burada zihinlere önceliğin hangi düzlemde gerçekleşeceği sorusunun gelmesi tabiidir. Düşünürümüzün bu hususta kastettiği zamansal bir öncelikten ziyade zâtî bir önceliktir. Nitekim farklı parçaların bir araya gelmesiyle oluşan tam illetin parçaları elbette ki zamansal olarak tam illetten önce mevcuttur. Ancak o parçalardan herbirinin müstakil olarak malûlü önceleme tam illetin malûlü önceleme mânasında gelmemektedir. İbn Kemmûne'nin bu konuya ilişkin ifadeleri açıklamalarımızı destekler mahiyettedir.²²⁶ Dolayısıyla, yukarıdaki takrirden geçen topluluğun illetinden maksat “tam illet” ise illet ile malûl arasında zamansal bir öncelik söz konusu olmayacaktır.

Görüldüğü üzere Devvânî, mümkün varlık ile tam illet arasındaki ilişkiyi literatürdeki tartışmalar üzerinden ele alarak problemleri gördüğü bazı noktaları dile getirmiştir. Bu aşamadan sonra Devvânî, *Risâle*'sinin ilerleyen bölümlerinde konuya ilişkin kendi tezlerini ortaya koyarak “tam illet” problemini kendi perspektifinden inceleyecektir. Zira ona göre, tam illet konusuna dair yukarıda aktarılan tahliller son derece yetersizdir.²²⁷ Çünkü, tam illetin malûl/mükin ile özdeşleştirilmesi imkân dahilinde olursa, li-zâtihî kaim olması da mümkün olacaktır. Bu ise, açık ve net bir şekilde, mümkün varlığın ontolojik konumu ile çelişmektedir. Ayrıca, tam illet ve dolayısıyla mümkün varlık kendi

²²⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 69; Cürçânî de, tam illet söz konusu olduğunda, onun zamansal olarak malûlünden önce var olmasını gerekli görmemektedir. Ayrıntılar için bkz. Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/17.

²²⁶ İbn Kemmûne'de de benzer ifadeler için bkz. Sa'd b. Kemmûne, *al-Cedîd fî 'l-hikme (al-Kâşif)*, Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), s. 116.

²²⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 78.

başına kaim olabiliyorsa, bu durumda onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç olmayacaktır.

Devvânî'nin açıklamalarını somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, bu iddianın doğruluğu âlemin herhangi bir tercih ediciye ihtiyaç duymadan var olabileceği mânasına gelmektedir. Dolayısıyla, mümkün niteliğinde olan âlemin, varlık ve yokluk ihtimallerinden birinin diğerine tercih edilmesine bağlı olan “imkân delili”, isbât-ı vâcib tartışmalarında kullanılamaz hale gelecektir. Devvânî'ye göre bu iddia yanlış olduğu gibi muhakkik âlimlerin imkân delili hakkındaki genel kabulüne de aykırıdır. Öte yandan filozoflar, varlığa ait ontolojik mertebelerin; vâcib, mümkün ve mümteni' ihtimalleriyle sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Daha da önemlisi onlar; bu kavramların taşımış olduğu mânalar noktasında kelâmcılarla aynı görüşü paylaşmaktadır.²²⁸ Fakat buna rağmen, üstteki kurgudan taviz vermemek için imkân delilinin ilgili takririnin isbât-ı vâcib için yetersiz olduğunu söylemiş ve vâcib varlığın ispatını başka delillerle kanıtlamak/göstermek istemişlerdir.²²⁹

Devvânî açıklamalarını, filozofların olası itirazları üzerinden temellendirmek ve gelebilecek eleştirilere mahal bırakmamak istemiştir. Söz gelimi; hâdis varlığın kendisine tam illet olabilmesi kabul edilirse, kendi varlığına muktedir olan, kadîm ve kadîm olan da, vâcib olacağından isbât-ı vâcib gerçekleşecektir. Üstelik, yapılan itirazın aksine; ispat, imkân delilinin ilkeleri çerçevesinde temellendirilecektir. Ancak bu itiraz, filozoflar tarafından tam illet ile malûl arasındaki özdeşliğin kabulü varsayımına göre kurgulanmıştır.²³⁰

Devvânî, bu varsayımda ortaya konulan ontolojik düzlemin muhakkik âlimlerin ortaya koyduğu düzlemle taban tabana ters düştüğünü söylemektedir. Zira bu kurguya göre her mümkün varlık, li-zâtihi vâcib bir varlıkta son bulacağı gibi; kendi başına kaim olabilen “mümkün kadîm” bir varlıkta da son bulabilecektir. “Mümkün kadîm” gibi yeni bir kategorinin varlığı ise “ontolojik yakınlaşma ve ilâhî düzlem bölünmesi (particularization)”²³¹ anlayışını doğuracaktır. Dolayısıyla bu kurgu ile isbât-ı vâcibin

²²⁸ Devvânî, *er-Risâle fi isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 82.

²²⁹ Devvânî, *er-Risâle fi isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 79.

²³⁰ Devvânî, *er-Risâle fi isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 79.

²³¹ Bkz. Ahmet Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/1, c. I, sayı:1, s. 5.

gerçekleştirilebilmesi için hudûs delilinin verilerine de ihtiyaç olacaktır. Ancak bu filozofların kendi ilkeleri ile ters düşmesi mânasına gelmektedir.

Devvânî'nin açıklamaları, bu problemin ancak ontolojik kategoriler arasındaki farklılığa dikkat çekmekle çözüme kavuşturulabileceğini göstermektedir. Mümkün, varlığı ve yokluğu zâtına nispeten zorunlu (vâcib) olmayan nesneye denir. Dolayısıyla mümkün olan varlık için kıdem yanlış ve çelişkili bir hükümdür. Öte yandan, mümkün olan varlık için imkân zâtî bir haslettir ve bâkî olan mümkün, bekâsı için mutlak sûrette bir sebebe ihtiyaç duymaktadır.²³² Şayet bu sebep, tam illet olursa ve tam illet ile malûl arasında bir ayrıma gidilmeden ikisi özdeşleştirilirse, bu kaçınılmaz olarak bir çelişikliği doğuracaktır. Çünkü bu durum, tam illetin kendi başına kaim olabildiğini, dolayısıyla mümkün varlıkken vâcib statüsüne çıktığını ifade etmektedir. Ancak illeti olan her şey ontolojik hiyerarşide mümkün ve hâdis varlık olacağından böylesi bir ihtimal kaçınılmaz olarak ontolojik bir krizle sonuçlanacaktır. Zira “vâcib” kavramı, sadece kendi başına kaim olabilen varlığı ifade etmektedir. Fakat üstte zikredilen kurguya göre, tam illet ve kendisiyle arasında özdeşlik bulunan mümkün varlık da, vâcib varlık gibi kendi başına kaim olabilmektedir. O halde bu kurgudan ortaya çıkan, söz konusu varlığın, hem var olabilmesi için kendi parçalarına muhtaç olan mümkün, hem de li-zâtihî kâim olabilen vâcib olduğudur. Bu ise, gayet açık bir şekilde çelişikliğe sebebiyet vermektedir.

Yapılan bu tartışmalar neticesinde tam illet ile malûlü arasındaki özdeşlik ihtimali reddedilmiştir. Devvânî, açıklamalarının sağlamasını yapabilmek için konuyu daha farklı bir zemine taşımakta ve tam illeti fâil illet ile ilişkilendirmektedir. Ona göre; fâil illet, diğer illetlerin aksine, bütün malûllerin varlığı için şarttır. Fâil illet, kimi zaman tam illetin bizzat kendisi; kimi zaman da bir parçası olur. Bu esaslar çerçevesinde, tam illetten maksat şayet malûlün bizzat kendisi olursa, bu durumda şu iki mahzurdan birisi gerçekleşecektir:

1. Malûl, kendisinin fâil illeti olacaktır.
2. Fâil illet, tam illetin yani malûlün bir parçası olacaktır.²³³

²³² Bkz. Celâleddîn ed-Devvânî, *Tehlîliyye: Şerhu lâ ilâhe illallah*, (Tahran: İntişârat-ı Kayhan, 1373), s. 41; bkz. a.mlf., *Şevâkilü'l-hûr*, s. 153-154.

²³³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 82-83.

Devvânî'nin birinci seçenekte ele aldığı fâil illete, “tam basît illet”; ikinci seçenekteki ise “tam mürekkeb illet” denir. Her iki seçenekte de fâil illetin malûl ile özdeşleşmesi imkân dahilinde olacaktır. Devvânî'nin zikrettiği birinci ihtimal, fâil illetin malûlünden önce gelmesinin zorunluluğu ve bir şeyin kendisinden önce gelmesinin imkânsızlığına binaen bâtıdır. İkinci ihtimal ise, hem daha önce de zikredildiği üzere, fâil illetin bütün malûllerin dolaylı yahut dolaysız olarak kendisine dayandığı bir illet olma özelliği ile hem de illet-malûl arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisiyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple ikinci seçenek de geçersiz görülmüştür.

Devvânî'ye göre, bu bağlamda yapılan açıklamalar “zeki” ve “inatçı olmayan” bir insan için, tam illetin malûl ile özdeşleştirilemeyeceği yahut onun bir parçası olamayacağı hususunda yeterlidir.²³⁴ Çünkü, yukarıda zikredilen seçeneklerden her ikisi de devir problemini doğurmakta ve aklın temel ilkeleri ile ters düşmektedir. Dolayısıyla felsefî anlamda bu gibi problemleri bünyesinde barındıran bir delilin, Tanrı'nın varlığı gibi en temel meselelerden birinde kullanılması doğru olmayacaktır.

1.1.2.2. Fâil İlet Hakkındaki Tartışmalar

Devvânî, mümkünler topluluğunun ihtiyaç duyacağı illetin “tam illet” olabileceği ihtimali üzere gündeme gelebilecek problemleri tartıştıktan sonra şimdi de başka bir ihtimali ele almaktadır. Bu ihtimale göre, delilin takririnde geçen illetten maksat tam illet değil de, “fâil illet” olursa; illetin, topluluğun bir parçası olması da mümkün olacaktır. Devvânî'den önceki kelâmcılar, filozofların bu iddiasını kabul etmemiştir. Zira onlara göre, fâil illetin, silsiledeki her bir birimin fâili olması zorunludur. Ancak yukarıdaki kurguda söz konusu iddia işletilecek olsa, mezkur illet kendi varlığının da fâili olacaktır. Bu ise devir problemini doğurmaktadır.

Düşünürümüz filozofların iddialarını tahlil etmeden evvel, bazı bilginler tarafından fâil illetin fonksiyonu hakkında filozoflara yöneltilen itirazı ele almaktadır. Zira düşünürümüze göre fâil illetin, topluluğa ait bütün birimlerin fâili olması şart değildir.

²³⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 84; İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) Devvânî'nin açıklamalarını yetersiz bulmakta ve bu konuda daha farklı incelikler olduğunu belirtmektedir. İbn Kemâl Paşa'nın bu konuya dair Devvânî merkezli ele aldığı tartışma için bkz. İbn Kemâl Paşa, “er-Risâletü fî tahkîki takaddümi'l-illeti't-tâmme 'ala'l-ma'lûl”, (*Mecmû' Resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa* içinde), (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018), VII/131-134.

Şayet illetten maksat “fâil illet” değil de “tam illet” olsaydı, işte o zaman söz konusu illetin, bütün malûllere illet olması zorunlu olacak²³⁵ ve devir problemi gerekecekti. Ancak bahsi geçen kurguda durum böyle değildir.

Anlaşılacağı üzere Devvânî, kelâmcıların filozoflara yönelttiği itirazı geçersiz görmektedir. Burada Devvânî’yi kelâmcılardan ayıran temel nokta, onun “fâil illet” kavramına yüklediği manadır. Devvânî’nin bu itirazı mütekaddim döneminde yaygın olan, “Delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirmez.” kaidesi göz önünde bulundurularak okunmalıdır. Nitekim filozofların öne sürdüğü görüş de düşünürümüz tarafından sıkı bir eleştiriye tabi tutulacaktır. Devvânî bu bağlamda, Seyyid Şerîf’in *Şerh*’ini referans alarak filozofların yukarıdaki itiraza ilişkin görüşlerini analiz etmektedir. Açıklanacağı üzere filozofların bu konuya yaklaşımları, fâil illetin niteliği doğrultusunda tespit edilecektir. Nitekim Meşşâî filozoflar ile kelâmcılar arasındaki gerilim noktalarından biri de fâil illetin nitelikleri hakkındadır. Çünkü filozofların kurgusuna göre, söz konusu topluluğun illeti, mutlak olarak fâil illet değil, müstakil fâil illettir. Müstakil fâil illet, dolaylı yahut dolaysız, bütün birimlerin kendisinde son bulduğu illete denmektedir.²³⁶ Aksi takdirde mümkünler topluluğunun bazı birimleri, müstakil fâilden başka bir illete dayanmış olacaktır ki bu amaçlanılanın tersidir. Nitekim bu durumda, ikinci illetten sarf-ı nazar edildiğinde “topluluk” kavramı; söz konusu takrirden geçen topluluğu “topluluk” kılacak birimlerin tamamını kapsayacaktır. Bu ise baştaki kurguyu dikkate aldığımızda bir çelişiklik ifade edecektir. Dolayısıyla filozoflara göre söz konusu mümkünler topluluğunun illeti ancak bütün birimlerin kendisinde son bulduğu müstakil fâil illet olacaktır.²³⁷

Devvânî, buraya değin yaptığı açıklamalar ile kendisinden önceki bilginlerin fâil illet teorisini, çözümleneci ve yer yer eleştirel bir üslupla değerlendirmiştir. Bu bağlamda filozoflar, söz konusu topluluğun illetinin müstakil fâil illet olduğunu söylemektedir. Yukarıdaki açıklamaların bağlamı konu bütünlüğü açısından önemlidir. Zira filozoflara göre “müstakil fâil illete dair geliştirilen yöntem” sadece mümkün nesnelere özelinde geçerlidir. Bir başka deyişle, onlara göre delilin nesne alanı “sadece mümkün varlıklardan”

²³⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 70; Devvânî, bu konuya ilişkin tartışmalarını da Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* isimli eseri ekseninde yapmaktadır. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/18-19; Taftâzânî’nin tam ve fâil illete ilişkin yorumları Devvânî’nin aynı konuya dair yorumları ile büyük bir paralellik arz etmektedir. Bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/114.

²³⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/19.

²³⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 71; krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/19.

oluşmaktadır. Bu durumda devir problemi gündeme gelmemektedir. Çünkü sadece mümkün varlıklar topluluğu, topluluk hâricî bir illete ihtiyaç duyabilmektedir. Şayet söz konusu topluluk, Vâcib varlığı da kapsayan bileşik bir topluluk olsaydı, delilin uygulanması mümkün olamayacaktı. Çünkü topluluğun mümkün nesnelere yerine varlık düzleminde ele alınması, zorunlu olarak onun bir kısmını diğer kısmına fâil kılacaktır.²³⁸

Filozoflar tarafından delilin nesne alanında böyle bir daraltmaya gidilmiş olması, delilin işlevselliği noktasında büyük bir problem oluşturmaktadır. Nitekim Devvânî de bunun farkındadır ve itirazlarını bu nokta üzerinden ileri sürmektedir. Başka bir tabirle, düşünürümüze göre, filozoflar tarafından delilin nesne alanında yapılan bu ayırım hatalıdır. Zira ona göre mümkünler topluluğu ile “vâcib ve mümkünlerden” oluşan topluluk arasında, topluluk olmak bakımından, bir farklılık yoktur.²³⁹ Silsile birimlerinin sahip olduğu gerçeklik/mahiyet ise delilin icrâsı açısından bir ehemmiyet ifade etmemektedir. Şayet delilin ilk toplulukta uygulanıp ikincisinde uygulanamayacağı söylenirse; bu, ilk toplulukta kullanılan öncüllerin sıhhatini de zedeleyecektir. Dolayısıyla delilin nesne alanını kayıtlandırmak yanlış bir tutum olacaktır. Ayrıca böyle bir kayıtlandırmaya gitmek, akliyyâtta tahsîs²⁴⁰ mânasına gelecektir. Bu ise aklî hükümlerin işlevselliğini engelleyecektir. Bu, düşünürümüzün konuya ilişkin filozoflara yönelttiği ilk itirazdır.

Fâil illetin topluluğun parçası olup olamayacağı konusunda filozoflara yöneltilen ikinci itiraz ise, yatak gibi parçaları arasında zamansal sıralama olan bileşik nesnelere alakalıdır. Şayet “müstakil fâil illet” teorisi kabul edilirse, bileşik nesnelere dair şu iki ihtimal gündeme gelecektir:

1. Malûlün, müstakil illetinden geri kalması,
2. Malûlün, müstakil illetinden önce var olması.²⁴¹

²³⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 72; Bu tartışmanın Osmanlı entelektüel düşüncesindeki bir benzeri ve izdüşümü için bkz. İbn Kemâl Paşa, “er-Risâletü fî tahkîki takaddümi'l-illeti't-tâmme ‘ala'l-ma'lûl”, (*Mecmû‘ Resâili* içinde), VII/98.

²³⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 72; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/19.

²⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* isimli eserinin “Devir ve Teselsülün İptali” bölümünde, benzer tarzda bir eleştiriyi “Akliyyâtta tahsîs saçmalıktır.” diyerek mutlak sûrette reddetmiştir. Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 147.

²⁴¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 73; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/19. Bu konudaki tartışmaların bir başka örneği Kâtibî ile Tûsî arasında geçmektedir. Ayrıntılar için bkz. Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Tûsî'nin mektupları ile birlikte), s. 116.

Devvânî'nin oldukça vecîz bir şekilde aktardığı itirazı daha açık bir şekilde ele almak elzemdir. Ancak, filozoflara yöneltilen eleştirilerin açıklamasına geçmeden evvel müstakil fâil illetin topluluktaki bütün malûllerin illeti olduğunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Zira bu esaslar çerçevesinde, bileşik nesnelere illetinin müstakil fâil illet olduğunu söylemek büyük bir problem doğuracaktır. Mâlum olduğu üzere yatağın maddî illeti ahşaptır. Ahşap ise yatak var olmadan önce de vardır. Dolayısıyla bu kurguya göre şayet müstakil fâil illet, bütün cüzlerin fâili ise ve yatak var olmadan önce ahşap var olursa, bu durumda birinci seçenekteki gibi malûlün (yatağın) müstakil illetten geri kalması gerekecektir. Çünkü bilindiği üzere illet var oldukça malûl de var olmalıdır. İkinci seçenekte ise illet, yatak var olduğunda var olacaktır. Ahşap da yatağın bir parçası olduğundan ve yatak var olmadan önce mevcut bulunduğu için, bu durum da malûlün (ahşap), müstakil illetinden önce var olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla her iki seçenek de farklı itibarlarla imkânsızlık ile sonuçlanmaktadır.

Devvânî, filozoflara yöneltilen bu itirazın tartışmaya açık olduğunu söylemekte ve konuyu tam illet kavramı ile ilişkilendirmektedir. Zira ona göre söz konusu kurguda malûlün fâil illetinden geri kalabileceğini söylemek iddia edildiği gibi imkânsız değildir. İmkânsız olan, tesir için gerekli olan bütün şartlar sağlandığı ve engeller kaldırıldığı vakit; malûlün, fâil illetinden geri kalmasıdır. Nitekim bu vasıfların kendisinde bulunduğu illet, tam illettir.²⁴²

Buraya değin dile getirilen açıklamalar neticesinde, bütünün illeti ile bütüne ait her bir ferдин illeti arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Cürcânî ve Devvânî merkezli götürülen bu tartışmalarda; fâilin, bütüne ait her bir ferдин illeti olmasından maksat analiz edilmiş ve bütünün illeti ile parçanın illeti arasında bir fark olmadığı saptanmıştır.²⁴³ Bir başka deyişle, parçanın illeti, bütünün illetinin dışında kalmamalıdır. Aksi takdirde konu, bütün mümkün varlıklardan oluşan topluluğun illetine gelecektir. Bu illetin illeti ya onun bizzat kendisi ya da bir parçası olacaktır. Birinci ihtimalin kabulü devir problemini doğurduğu için muhaldir. İkinci ihtimalde ise teselsül lazım gelecektir. Teselsüldeki temel problem, illet olarak kabul edilen her bir birimin illetinin, söz konusu birime illet olmaya

²⁴² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 74; Devvânî'nin bu cevabını da Cürcânî'nin *Şerh*'inde görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/19.

²⁴³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 75; krş., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/19-21.

daha layık olmasıdır. Bu ise tercihe daha az layık olanın (mercûh) tercihi mânasına gelmektedir. Her iki düşünür de illet ile malûl ilişkisinde bu önermeyi merkeze almışlardır. Teselsül hakkındaki bu açıklamayı somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse; söz konusu topluluktaki “A” birimini ve onun bir merteye üstündeki “B” birimini ve onun da bir merteye üstünde olan “C” birimini düşünelim. Bu kurguya göre “A” birimi malûl; “B” birimi ise “A” birimine nispeten illet “C” birimine nispeten malûldür. Dolayısıyla “C” birimi, “B” biriminin de üstünde olduğundan “A” birimine illet olmaya daha layıktır. Ancak aynı durum “C” biriminin üstündeki her bir birim için de geçerli olacağından, kurgu bir açmazla sonuçlanacaktır. Verilen bu örnek, problemin serimlenmesi için yeterlidir.

Devvânî’ye göre, konunun çetrefilli ve komplike olan kısmı teselsül ile alakalıdır. Devir probleminin tartışıldığı bölümler ise delil açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Zira devir, açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar âşikâr bir meseledir. Bu bağlamda Devvânî, devirin geçersizliği konusuna “tenbih” kavramını kullanarak işaret etmiştir. Zira “tenbih” yeni bir bilgi vermekten ziyade hatırlatıcı ve uyarıcı bir anlam ifade etmektedir. Devvânî’nin zikrettiği bilgiler de bu kabilden olduğu için herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın bilinebilmektedir.

Son olarak şunu belirtmekte fayda var ki; silsile birimleri arasında ardışık illiyet ilişkisi var saymak filozoflar açısından problem teşkil etmemektedir. Problem, basît ya da mürekkeb, silsilenin kendisine tek seferde ve bütün olarak illet kılınmasıdır. Birinci ihtimal ile ikincisi arasında açık bir fark vardır. Devvânî bu itiraza cevabını, “topluluk” kavramına ilişkin yaptığı etimolojik ve kavramsal analizler çerçevesinde vermiştir. Ona göre “topluluk”, topluluğa ait birimlerden ibaret olduğu için, yapılan ayırım doğru değildir. Ayrıca, daha önce de zikredildiği üzere, silsile birimlerinin her biri mümkün statüsünde olduğundan, topluluk ile silsile birimleri arasında ayrıma gidilmesine gerek yoktur. Başka bir deyişle, birimler hakkındaki hüküm, topluluk hakkında da cârîdir. İki şey arasındaki gereklilik ilişkisi (telazüm) bazen, birinin diğerini gerektirip tersinin olmaması şeklinde tek taraflı; bazen de iki taraflı olur. Bu esaslar çerçevesinde, birimler illete ihtiyaç duyuyorsa topluluk da illete ihtiyaç duymalıdır. Bu illet ise topluluğun kendisi olmayacaktır. Çünkü ister “basît” olsun ister “mürekkeb”, hiçbir şey kendisinin “fâil illet”i olamaz.²⁴⁴

²⁴⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 76-77.

1.1.2.3. Tam İletin Malûlü Öncelemesi

Devvânî “tam illet”e ilişkin yaptığı açıklamaları daha sağlam bir temele oturtabilmek için, tam illetin malûlü öncelemesinin gerekmediğini söyleyen bilginlerin eleştirilerini ele alarak analiz etmekte ve böylelikle kendi görüşünün doğruluğunu göstermek istemektedir. Nitekim aksi takdirde isbât-ı vâcib konusu büyük problemler ile karşı karşıya kalacak ve söz konusu delil işlevini kaybedecektir. Devvânî’nin bu konuyu ele alışındaki temel gerekçeye işaret etmek, problemin tartışıldığı düzlemi anlamak açısından önemlidir. Devvânî’nin deyimiyile bu konunun ele alınışındaki temel etken şu husustur; şayet illetin malûlünden önce var olması zorunlu bir hüküm ise; bileşik varlıkların kendisine önceliği iki mertebede (zaman ve zât) gerekecektir. Zira bu kurguda, hem bütün birimlerin tam illete hem de tam illetin bileşik varlığa öncelenmesi söz konusudur.²⁴⁵

Devvânî’nin zikrettiği bu hususu daha açık bir şekilde ele almak problemin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nitekim tam illet ile malûl arasındaki öncelik ve sonralık zarûret boyutunda kabul edilirse; madde ve sûretin, tam illetin parçalarından olması sebebiyle, bileşik varlıkların kendisine önceliği iki mertebede gerekecektir. Bu ise imkânsızdır. Râzî, konuyu somut bir örnek üzerinden açıklamak kastıyla, yatak için ahşap ve kılıç için demir örneklerini vermektedir. İlk örnekteki ahşap ve ikinci örnekteki demir, tam illetin maddî parçaları olduğundan ve yatağı yatak yapan sûret ile kılıcı kılıç yapan sûret de tam illetin sûrî parçası olduğundan; şayet bu durum zarûret boyutunda kabul edilirse, tam illetin malûle iki mertebede öncelenmesi gerekecektir. Daha açık bir ifadeyle; bileşik varlıklarda, hem “madde ve sûret gibi tam illetin parçalarının”, tam illeti; hem de tam illetin bileşik varlığı öncelemesi gerekecektir.

Bu probleme dair girişilen çözüm arayışlarında evvela, topluluğa ait birimlerin tamamının o topluluğun aynısı olmadığı üzerinde durulmuştur. Bu konu, Tûsî ile Kâtibî arasında geçen tartışmaların Devvânî’nin kelâm sistemindeki bir izdüşümüdür. Buradaki ana fikir şu şekildedir: Topluluktaki her bir birim zâtı itibarıyla topluluktan önce gelmektedir (mütekaddim). Önce gelenler ise sonra olandan (müteahhir) farklıdır. Dolayısıyla burada, topluluk ile birimleri arasındaki hükmün zorunluluk ifade etmediğine

²⁴⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 85.

işaret edilmelidir.²⁴⁶ Söz gelimi, birimlerinden her biri li-zâtihî vâcib olan mümkün bir topluluk düşünmek, üstte verilen hükmün temsili için kâfidir. Zira bahsi geçen bu topluluk, varlık kategorileri bakımından mümkün olsa da, topluluğa ait birimler vâcib statüsünde olabilmektedir. Bu ise, topluluk ile birimleri arasındaki gerçeklik farklılığını ve dolayısıyla iki kavram arasındaki hüküm farklılığını net bir şekilde göstermektedir.

Kanaatimizce bu itirazda tartışmanın odak noktası, mümkünler topluluğuna ait illetin mahiyetidir. Yapılan açıklamalar çerçevesinde önümüze iki farklı seçenek çıkmaktadır. Birinci seçenekte, i) topluluğun illeti, topluluğa ait birimlerin bir araya gelmesiyken; ii) ikinci seçenekte topluluk, birimleri haricinde farklı bir illete ihtiyaç duymaktadır. Bu seçeneklerden her birinin felsefî ve mantıksal sonuçları vardır. Devvânî, kendinden önceki bilginler tarafından ortaya konulan cevapları eksik görmekte ve delili maksadına uygun hale getirebilmek için birtakım düzeltmeler yapmaktadır.

Düşünürümüz bu bağlamda, topluluk ile birimleri arasındaki öncelik ve sonralık meselesini mezkur örnek üzerinden daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre silsile birimlerinin topluluğu önceleme, küllî kazıyye (tümel önerme) olarak ele alınırsa, bunda bir problem yoktur. Başka bir deyişle, topluluğa ait birimlerin her birinin topluluktan önce var olması felsefî anlamda bir problem teşkil etmemektedir. Ayrıca bu durum, topluluk ile birimleri arasında var olan farklılığı gözler önüne serecektir. Ancak “öncelik” kavramından kastedilen bu değil de, topluluk ile birimleri arasında illet-malûl ilişkisi olduğunu kabul edip, daha sonra bu iki mütezâyif (birbirini gerektiren) kavram arasında öncelik ve sonralık ispat etmek ise; devir problemini doğuracağından geçersiz görülmüştür.

Devvânî’ye göre, Tûsî ile Kâtibî arasında da tartışılan bu probleme dair geliştirilebilecek en nitelikli cevap, konu hakkında verilecek hükmün hangi itibarla ele alındığını belirlemek olacaktır. Zira topluluğa ait maddî ve sûrî/formel illetlerden her birinin farklı itibarları vardır. Bu itibarlardan her biri, münferit olarak ele alındığında, daha önce de belirtildiği üzere, tam illetin bir parçası hükmünde olacak ve bu durumda “malûl ile özdeş olan tam illet”i iki mertebede önceleyecektir. İkinci ihtimalde ise, bu itibarlar dış dünyadaki misdâkları/referansları bağlamında, belirli bir ilişki içerisinde (‘alâ nahvi’l-

²⁴⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 85-86; Bu itirazın bir benzeri, Tûsî tarafından Kâtibî’ye yöneltilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Kâtibî’nin mektupları ile birlikte), s. 90-91.

muayyen) ele alınacaktır ki; bu durumda maddî ve sûrî illet ile malûl aynîleştirilmiş olacaktır.²⁴⁷ Bir başka deyişle, hâriçte bireyselleşen (taşahhus) nesneye, söz konusu itibarla baktığımız vakit, sadece malûlü görebiliriz. Ancak söz konusu malûl farklı itibarlar ile alınırsa onun sûrî ve maddî parçaları da görülebilecektir. Dolayısıyla bu probleme dair verilebilecek doğru hüküm ancak itibarın tayini ile olacaktır.

Devvânî'yi böyle bir açıklamaya götüren temel etken, bu konuya dair önceki bilginlerin takınmış olduğu indirgemeci tutumdur. Zira yukarıdaki tartışmalar aynı problemin çözüm üretmeyen farklı varyantlarını göstermektedir. Dolayısıyla Devvânî'nin konuyu ele alırken göstermiş olduğu hassasiyet ve titizlik, onun nasıl bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu gösteren önemli örneklerdendir.

Düşünürümüz, bu açıklamaları yaptıktan sonra konuyu daha da detaylandırmak için, kendi cevabına yöneltilebilecek olası itirazları ele almaktadır. Ancak bu itirazlara değinmeden önce şu hatırlatmayı yapmak faydalı olacaktır. Her bir bileşik (mürekkeb) cisim, var olabilmesi için maddî ve sûrî illetlere ihtiyaç duymaktadır. Dış âlemde varlığı bulunan her bir cisim de bileşik olduğundan maddî ve sûrî illetlere sahip ve buna bağlı olarak da bölünebilmeye kâbil olacaktır. Burada kastettiğimiz, söz konusu cismin bilfiil bölünmesi değil; böyle bir şeyin teorik olarak imkânı meselesidir. Şu halde, yukarıda belirtilen örneğe göre her cismin iki mertebede kendisini öncelemesi bir gerekliliktir.

Bu çerçevede düşünürümüzün ele aldığı itiraz, sûrî illet ile alakalıdır. İtiraza göre, şayet yukarıda bahsettiğimiz sûrî illet ile maddî illet arasındaki ilişki esasına dayalı olan delil, sadece sûrî illete sahip bileşik varlıklarda uygulanabiliyor ise bizim bahsettiğimiz mümkünler topluluğu sûrî illete sahip olmadığından, verilen cevap mantıksız olacaktır. Çünkü topluluk kavramından kasıt, daha önce de değinildiği üzere, “silsile birimlerinden her biri” olduğu için; topluluğa ait yeni bir formel/biçimsel sûret yoktur. Dolayısıyla tam illetin kendisini iki mertebede öncelediği iddiası çürütülmüş olacaktır. Bu esaslar çerçevesinde, söz konusu olgunun münferit olarak ya da “belirli bir ilişki içerisinde” ele alınabileceği iki seçenek yoktur. Çünkü “topluluk” birimlerin bizzat kendisidir.²⁴⁸

²⁴⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 87.

²⁴⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 88.

Düşünürümüz, bileşik varlıklara ilişkin yapılan açıklamaları, belli kayıtlandırmalar ile kabul etmektedir. Ancak “topluluk” gibi, sûrî illetin bulunmadığı olgularda durum daha farklıdır. Başka bir ifadeyle, sûrî illeti olmayan olgularda maddî ve sûrî illetin “belirli bir ilişki içerisinde” ele alınması söz konusu değildir. Zira “topluluk” gibi sûrî illete ya da birimlerin bir araya gelmesiyle oluşan “hey'et-i ictimâiyye”ye sahip olmayan olgularda illet, birimlerin bizzat kendisi olacaktır. Bu sebeple söz konusu itirazda Devvânî'nin cevabını nakzedecek herhangi bir husus bulunmamaktadır.²⁴⁹

1.1.2.4. “Bileşik Topluluklarda Tam İlet” Etrafındaki Tartışmalar

Tam illet ile malûl arasında özdeşlik bulunduğunu söyleyenlerin benimsediği ikinci görüş şu şekildedir: Vâcib ve mümkün varlıklardan oluşan bir topluluk, topluluk olmak bakımından, mümkündür. Zira her topluluk, topluluk olabilmek için kendi parçalarının bir araya gelmesine muhtaçtır. Şu halde, varlık düzleminde ele alınan bu topluluk da mümkündür. Dolayısıyla var olabilmek için bir illete ihtiyaç duymaktadır. Bu illet, topluluğun varlık düzleminde ele alınması sebebiyle, zorunlu olarak topluluğun kendisi olacaktır. Nitekim daha önce, topluluğun illetinin topluluktan bir parça olamayacağı ispatlanmıştı. Topluluk, varlık düzleminde ele alındığı için, illet; topluluk dışında bir sebep de olamayacaktır. Zira varlık; hem vâcib hem de mümkün nesnelere için ortak bir paydadır ve varlık düzleminde ele alınan “topluluk”un dışında herhangi bir varlık bulunmamaktadır. Şu halde tek seçenek, illetin topluluğun bizzat kendisi olmasıdır.

Devvânî'ye göre yukarıda ele alınan bu problem isbât-ı vâcibe yöneltmiş en güçlü eleştiridir ve sûrî illet ile maddî illetin “belirli bir ilişki içerisinde” ele alınması bu problemin çözüme kavuşturulması için yeterli değildir. Zira sûrî ve maddî illetlerin belirli bir ilişki içerisinde değerlendirilmesi bizi yeni bir malûle ulaştırırsa da, vâcib ve mümkün birimlerden oluşan topluluk için durum böyle değildir. Daha da önemlisi, söz konusu iki varlığın böyle bir ilişki içerisinde ele alınması mümkün değildir. Dolayısıyla yapılacak en doğru hamle, her bir birimin müstakil olarak ele alınmasıdır.²⁵⁰

²⁴⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 88-89; İbn Kemâl Paşa'nın bu konuya dair Devvânî'ye yönelttiği itirazlar için bkz. İbn Kemâl Paşa, “er-Risâletü fî tahkîki takaddümi'l-illeti't-tâmme ‘ala'l-ma'lûl”, (*Mecmû' Resâili* içinde), VII/143.

²⁵⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 89.

Devvânî, cevabının söz konusu itiraz için yeterli ve tatmin edici olmadığını farkındadır. Bu sebeple o, meseleyi çözüme kavuşturabilmek için yeni arayışlara girmektedir. Düşünürümüze göre bu bağlamda yapılması gereken konuyu birimler üzerinden ele almaktır. Bahsedilen “topluluk” bir illet ve bir malûlden değil; bilakis çok sayıda illet ve malûlden oluşmaktadır. İşte bu illetler düşünürümüze göre son malûle kadar uzanan illetler silsilesinin bütünü oluşturmaktadır.²⁵¹

Burada ise yeni bir problem gündeme gelmektedir. Söz konusu illetler silsilesi şayet var olabilmek için silsiledeki son malûlün varlığına muhtaç ise, bu durumda silsile, tam illet olamayacaktır. Dolayısıyla topluluğun varlığı son malûlün varlığına bağlanacaktır. Ancak Devvânî’ye göre silsile birimleri hakkında böyle bir ayrıma gitmek gereksizdir. Zira “topluluk” daha önce de ifade edildiği üzere, birimlerin hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde mülâhaza edilmesidir. Bu birimlerin “icmâlî” yahut “tafsîlî” olarak mülâhaza edilmesi ise epistemik değerler arasındaki ayrım dışında, delilin neticesi açısından bir farklılık ifade etmemektedir. Zira her iki seçenekte de ”mülâhaza” fiilinin mahiyeti aynıdır. Daha somut bir şekilde ele almak gerekirse; A, B ve C malûllerine ait illetlerin tafsîlî bir şekilde, yani tek tek bilinmesi ile icmâlî olarak bilinmesi arasında bir farklılık yoktur. Bu ihtimallerin ilkinde silsile birimlerinden her biri ayrı ayrı mülâhaza edilirken ikincisinde silsile birimleri hakkında icmâlî bir hüküm verilmiştir. Keza silsile birimleri arasındaki illet-malûl ilişkisinin mufassal bir şekilde zikredilmesiyle icmâlî olarak zikredilmesi arasında da bir fark yoktur. Birincisinde her bir illet-malûl ilişkisi, tek tek zikredilirken, ikincisinde icmâlî olarak ele alınmıştır. Ancak bilinmektedir ki bahsi geçen takrirlerde mülâhaza edilen şeylerin hepsi aynıdır. Nasıl ki silsile birimlerinin mufassal bir şekilde ele alındığı takrirde “son malûl” illetler silsilesine dahil edilmiyorsa, icmâlî olarak ele alınan takrirde de dahil edilmemektedir. Zira ihtilaf mülâhaza edilen şeyde değil; mülâhaza ediliş şeklindedir. Devvânî, yapmış olduğu bu açıklamaların akabinde, söz konusu problemin tam bir teemmül ile inceden inceye düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira konunun başında da ifade edildiği üzere bu itiraz oldukça kuvvetli bir itirazdır.²⁵²

²⁵¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 90.

²⁵² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 90-91.

Bu konuya dair yapılan tartışmalar, düşünürümüzün isbât-ı vâcib hakkında kaleme aldığı her iki *Risâle*'de de ele alınmaktadır. Onun her iki *Risâle*'sinde de bu problemi ele alması, konunun ehemmiyetini ve çıkmazlığını göstermesi bakımından mühimdir.²⁵³ Biz, konuyla ilgili açıklamanın devamını Devvânî'nin *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-cedîde* isimli eseri bağlamında ele alacağız. Bunun sebebi Devvânî'nin son görüşlerinin adı geçen eserde bulunmasıdır.

Şunu belirtmekte fayda var ki, Devvânî'ye göre burada topluluk ile birimler arasında ayrımı çağrıştıran şey, “topluluk” kavramının bizzat kendisidir. Zira “topluluk” kavramı, birimlerin belli bir itibarla ele alınıp “topluluk” oluşturması sebebiyle, sûrî illeti zımında barındırdığını akıllara getirmektedir. Devvânî'nin konu hakkındaki eleştirileri oldukça önemlidir:

Bu görüş problemlidir. Çünkü topluluk bu mânası ile çoktur. Çokluk ise kaçınılmaz olarak birimlerin telifini gerektirmektedir. (Şu halde) son illet de (söz konusu topluluğa) dahil ve onun bir parçası olacaktır. Dolayısıyla [son malûl, topluluğun] tam illetinin bir parçası olacaktır. (O halde, son malûlden) sonsuza kadar giden silsile, [topluluğun] tam illeti olamayacaktır.²⁵⁴

Burada zihinleri karıştırabilecek bir diğer husus ise, silsile birimlerinin bir araya gelmesi ile oluşan topluluğun yeni bir formel/biçimsel yapısı olup olmadığıdır. Devvânî, tekrara düşmek pahasına, topluluk kavramını yeniden ele almakta ve böylece sorunu çözebileceğini düşünmektedir. Ona göre, ayrı ayrı sayılardan müteşekkil olan toplulukların yeni bir formel/biçimsel yapısı yoktur. Çünkü topluluklar, mahiyetleri/zâtları itibariyle, sadece belli bir düzlemde ele alınan birimlerden ibarettir. Bir başka deyişle topluluklar, aynı cins altındaki nesnelere toplamak itibariyle topluluktur. Çünkü herhangi bir cins ait olan bütün neveler aynı özelliklere sahip olacaktır. Cins, küllî/tümel olması sebebiyle, icmâl ifade eden bir kavramdır. Küllîler ise “vücûdî” değil; “itibârî” olgulardır. Keza yukarıda bahsi geçen silsile/topluluk kavramı da altında farklı birimleri toplayan küllî bir kavram olduğundan, konu hakkında verilecek hükmün buna göre verilmesi gerekmektedir. Ayrıca illet kavramı da, altında pek çok birimi barındıran cins statüsündedir ve o da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Somut bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, önümüzde

²⁵³ Mehmet Fatih Arslan'ın bu konuya dair yorumları için bkz. Bkz. Mehmet Fatih Arslan, “Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 156.

²⁵⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 91.

farklı özelliklere sahip bir deste kâlem olduğunu düşünelim. Bu kâlemleri, kâlem olmak itibarı ile ele alırsak elimizde bir deste kâlem olacaktır. Ancak kâlemleri; renkleri, boyutları, türleri yahut farklı herhangi bir değişkenleri itibarıyla bir taksime tabi tutacak olursak, topluluk sayısı söz konusu kâlemler arasındaki ortak özelliklere sahip olanların sayısına göre değişecektir. Ancak netice itibarıyla bizim elimizde kâlem teklerinden başka bir şey olmayacaktır. Çünkü toplulukta aslanan, kâlemlerin hangi itibar ile ele alındığıdır. Farklı itibarlara ele alınan kalemlerin tafsîlî yahut icmâlî bir şekilde bilinmesi ise “nefsü’l-emr”de herhangi bir farklılığa neden olmayacaktır. Yukarıdaki itirazda da topluluğun tafsîlî yahut icmâlî olarak ele alınması bu kabildendir.

1.1.2.5. “İlletler Arasında Tercih/Üstünlük” Tartışmaları

Devvânî’nin illet-malûl ilişkisine dair ele aldığı bir diğer problem şu şekildedir: Tam illet, her bir parçası kendisinden önce bulunan birimlerin terkiibinden oluşmaktadır. Dolayısıyla “topluluğa ait parçaların tam illetten önce bulunması” makul bir görüştür. Ancak Devvânî’ye göre “fertler hakkındaki bu öncelik”, “topluluğun tam illetinden önce var olmasını” gerekli kılmaz.

Üstteki açıklamalar, illet ile malûl arasındaki ilişkiyi daha yakından incelememiz gerektiğini göstermektedir. Düşünürümüz, daha önce Cürçânî ekseninde ele aldığı “Topluluğun müstakil fâili, (topluluğa ait bütün) parçaların da fâilidir.”²⁵⁵ önermesini şimdi de Sa‘düddîn et-Taftâzânî’nin konuya yaklaşımı üzerinden analiz etmektedir. Bu önermeden kastedilen, “parçanın illetinin, bütünün illetinin dışında olamayacağı”dır. Nitekim bu açıklama bizi, mümkünler topluluğunun illetinin, söz konusu topluluğun bir parçası olamayacağına götürmektedir. Zira aksi takdirde “illet olan bu parçanın” illeti, bütünün illetinin dışında olmayacaktır. Dolayısıyla silsile birimleri ya kendi fâili olan birimde son bulacaktır ki bu, devir problemini doğuracaktır; ya da teselsül gerekecektir.

²⁵⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 92; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/19; Devvânî’nin Cürçânî’ye olan eleştirileri onun ilmi emanet noktasındaki hassasiyetini gösteren temsil gücü yüksek örneklerdendir. Zira o, eserlerinde Cürçânî’yi muhakkiklerin efendisi mânasına gelen “seyyidü’l-muhakkikîn” ifadesi ile nitelemekte ve taltif etmektedir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 166; Ayrıca bazı araştırmacılar Devvânî’nin kendisini babası Es‘ad ed-Devvânî ve Mazharuddîn Muhammad Kâzarûnî’nin öğrencisi olması bakımından Cürçânî’ye nispet ettiğine işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Mahmud al-Nayrîzi and His Writings*, s. 5; Aynı şekilde Devvânî kendisini farklı iki tarikle İbn Sînâ’ya da nispet ettiği de bilinmektedir. Bkz. s. 5-6.

Devir bedihî olarak bâtıldır; teselsül ihtimalinde ise, illet olarak kabul edilen her bir birimin illeti, silsileye illet olmaya daha layıktır. Dolayısıyla bu ihtimal de geçersizdir.²⁵⁶

Düşünürümüz, bu ifadelere cevaben ilzâm kastıyla, teselsül ihtimalinin seçilebileceğini söylemektedir. Bu durumda, son malûlden sonsuza kadar giden silsile, topluluğun illeti; topluluk ise, kendisinden önce gelen ferdin malûlü olacaktır. Ancak Devvânî, “İlet olarak kabul edilen her bir birimin illeti, silsileye illet olmaya daha layıktır.” önermesini yanlış görmektedir. Taftâzânî, bu görüşünü, söz konusu birimin, illet olmak bakımından malûlünden daha tesirli oluşu üzerine bina etmektedir.²⁵⁷ Devvânî ise, söz konusu birim, diğerine nispeten daha tesirli olsa da kapsam olarak daha dar bir çerçeveye sahiptir, diyerek farklı bir noktaya işaret etmekte ve böylece konu hakkında yeni bir soru işareti ortaya atmaktadır.²⁵⁸

Devvânî'nin bahsettiği kurgunun şeması şu şekildedir:

([{A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W} X] Y) → Z (1. Küme)
[A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X] → Y (2. Küme)
(A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W) → X (3. Küme)

Bu kurguya göre, son malûl olan Z'nin illeti 1. küme, ondan bir önceki birim olan Y'nin illeti 2. küme ve onun da öncesindeki birim olan X'in illeti de 3. kümedir. Taftâzânî'nin itirazını bu şema üzerinden açıklamak gerekirse: Şayet 1. küme Z'nin illetiyse, ve Y de var olabilmek için 2. kümeye ihtiyaç duyuyorsa, o halde niçin Z'nin de illeti 2. küme olmasın? Zira 2. kümenin tesir ettiği olgular, 1. kümeye nispeten daha fazladır. Çünkü o hem Y'ye hem de Z'ye tesir etmektedir.

²⁵⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 92; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/19; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/119; Ebü's-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid* (Kuveyt: Dâru'd-Dıyâ, 2012), I/493-494.

²⁵⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/119.

²⁵⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 93.

Devvânî'nin cevabının aynı şema üzerinden açıklaması ise şu şekildedir: 2. kümenin tesir ettiği olgular 1. kümeye nispeten daha fazla olsa da, onun kapsadığı birimler 1. kümeye nispeten daha azdır. Dolayısıyla bu durumda, 2. kümenin birimlerine dayanan malûllerin sayısı, 1. kümenin birimlerine dayananlardan daha az olacaktır. Zira her birimin bir malûlü vardır ve 2. küme, daha az illeti bünyesinde barındırmaktadır. Öte yandan 1. kümeye dayanan malûl sayısı bir olsa da (Z) onun birimlerine dayanan malûl sayısı daha fazla olacaktır. Zira 1. küme, 2. kümeye göre daha fazla birime sahiptir. Dolayısıyla da daha fazla malûle sahip olacaktır.

Düşünürümüzün ortaya koyduğu kavram örgüsüne dair açıklanması gereken bir diğer husus ise, “müstakil” kavramının mânasıdır. Zira müstakil fâil kavramının tam mânasıyla anlaşılabilmesi, ancak “istiklal” kavramına verilebilecek mânanın açıklığa kavuşturulmasıyla mümkündür. “İstiklal” kavramı ise, dolaylı yahut dolaysız, bütün birimlerin kendisinde ya da onun bir parçasında son bulduğu birimi ifade etmektedir.²⁵⁹ Devvânî'nin yapacak olduğu bu açıklamaları da kendi şemamız üzerinden ortaya koymak kanaatimizce konu ve anlam bütünlüğü açısından faydalı olacaktır. Bizim ortaya koyduğumuz şemadaki 1. küme, Z'nin; 2. küme ise, Y'nin illetiydi. 1. küme, sahip olduğu eleman sayısı itibariyle; 2. küme ise tesir ettiği olgu itibariyle diğerinden daha fazladır. İki illetin farklı itibarlarla birbirlerinden fazla/üstün olması, ikisinden birinin diğerine öncelenmesini gerektirmemektedir.

Bu bağlamda düşünürümüze yöneltilen itiraz, iki illet arasında üstünlük bulunmaması üzerine bina edilmiştir. Şayet iki illet arasında, ikisinden birinin diğerine tercihini gerektirecek bir etken yoksa, bu durumda eşit ihtimallerin birbirine tercihi gerekecektir. Bu ise bâtıldır.²⁶⁰ Bu eleştiri, Devvânî'nin kurgusunda bir çelişiklik olduğu iddiasını içermektedir. Zira iki illet, illet olmak bakımından eşit ihtimallere sahipse, nasıl olur da biri diğerine öncelenir?

²⁵⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 94; Mehmet Fatih Arslan, bağımsız sebep kavramının ilk olarak Devvânî tarafından tarif edildiğini ifade etmektedir. Bkz. Mehmet Fatih Arslan, “Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi”, s. 77; Ancak bizim tespitlerimize göre bu kavram Devvânî'den evvel Cürçânî tarafından tarif edilmiştir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/899; Hatta ekseriyetle, eserlerinde naklettiği görüşlerin sahiplerini belirtmeyen Devvânî, “müstakil illet” kavramına değinirken açık bir şekilde Cürçânî'nin tarifine atıfta bulunmakta ve bu tarifi eleştirmektedir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 97; Devvânî öncesi bir başka örnek için bkz. Ali Kuşçu, *eş-Şerhu 'l-cedîd*, s. 559.

²⁶⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 94.

Düşünürümüz, bu itiraza cevabını klasik mantığın iki önemli kavramı ile vermektedir: “Teşkîk” ve “tevâtu”²⁶¹. Söz konusu kurguda müstakil illet olmak, gerek müşekkek gerekse de mütevâtî, her iki illet için de geçerlidir. Somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, hem kar hem süt hem de pamuk beyazlık özelliğine sahip nesnelere. Dolayısıyla bu nesnelere herhangi birinin ele alınması ile beyazlık elde edilmiş olacaktır. Beyazın teşkîk yoluyla söz konusu nesnelere farklı derecelerde yüklenmesi bu anlamda bir problem teşkil etmemektedir. Bu örneği kendi şemamız üzerinden açıklamak, konunun daha net bir şekilde anlaşılması için faydalı olacaktır. Söz konusu silsilenin illeti ister 1. küme isterse de 2. küme olsun, müstakil illet şartı gerçekleşmiş olacaktır. İkisinden birinin diğerine tercih edilmesi ise, tercihe daha az layık olanın (mercûh) tercihi mânasına gelmemektedir. Dolayısıyla delilin takririnde felsefi açıdan herhangi bir problem bulunmamaktadır.

1.1.2.6. Birden Çok İletin Tek Bir Malûle Etkisi

Devvânî'nin illet-malûl ilişkisi bağlamında ele aldığı bir diğer problem, iki illetin tek bir malûle tesir edip edemeyeceğidir. Zira birden çok illetin tek bir malûle etkisi bazı bilginlere göre çelişikliğe sebebiyet verecektir. Bu çelişikliği biraz daha açacak olursak, şayet tek bir malûlün birden çok tam illeti olursa, her ikisi yoluyla da malûlün vâcib li-gayrihî olması gerekecektir. Ancak aslolan, söz konusu malûlün, tek bir illetle varolup ikinci bir tam illete ihtiyaç duymamasıdır.²⁶² Malûlün ikinci bir illete ihtiyaç duyduğu varsayımı ise, terminolojik olarak “tahsîlu'l-hâsıl” olarak ifade edilmektedir.

Devvânî'nin kelâm sisteminde “birden çok illetin tek bir malûle etki etmesi”, mutlak anlamıyla bir problem teşkil etmemektedir. İki tam yahut ayrık (mütebâyin) illetin tek bir malûle tesiri imkânsızdır. Ancak iki girişimli (mütedâhil) illetin tek bir malûle tesiri imkân dahilindedir.²⁶³ Baba ve dedenin çocuk/torun için varoluş sebebi olması, girişimli

²⁶¹ Teşkîk ve tevâtu' lafzın mânaya yükleniş kuvvetini ortaya koyan kavramlardır. Bu bağlamda; tek bir lafzın değişik derecelerde farklı mânaları ifade etmesine “teşkîk”; eşit derecelerde ifade etmesine “tevâtu” denir. Bkz. Ahmed b. Abdülmün'im Demenhûrî, *Hâşiyetü Bilâl 'alâ İzâhi'l-mübhem min me'âni's-süllem*, (Amman: Daru'n-Nûr, 2016), s. 56-57.

²⁶² İbn Kemmûne, *al-Cedîd*, s. 119.

²⁶³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 95.

illete örnek olarak verilebilmektedir. Zira her ikisi de çocuğun varoluş sebebidir. Ancak bu illetlerden birinin tesiri doğrudan diğzerinin tesiri ise dolaylı olarak gerçekleşmiştir.

Düşünürümüz, girişimli illete örnek olarak akıllar nazariyesini (ukûl-i ‘aşere) vermektedir.²⁶⁴ Zira akıllar nazariyesinde onuncu aklın illeti, silsilenin başından dokuzuncu illete kadar olan kısımdır. Dokuzuncu aklın illeti ise, silsilenin başından sekizinci illete kadar olan kısımdır. Dolayısıyla söz konusu illetler arasında bir girişimlilik (tedahül) söz konusudur. Bu ise bizi, üstte kurguladığımız şemada ortaya çıkan probleme götürecektir. Ancak belirttiğimiz üzere; iki illetin farklı itibarlarla birbirlerinden fazla/üstün olması, ikisinden birinin diğzerine öncelenmesini gerektirmemektedir.

Devvânî’nin ortaya koyduğu bu delile cevap, Seyyid Şerîf’in *Mevâkıf Şerh*’i ekseninde verilmiştir. Zira Cürçânî, *Şerh*’inde müstakil illeti tanımlarken, “tesirde hiçbir ortağı bulunmayan”²⁶⁵ kaydını getirmiştir. Bu itiraz ise, Devvânî’nin ortaya koymuş olduğu girişimli illet teorisi ile ters düşmektedir. Çünkü o, müstakil fâil hususunda buraya kadar ortaya koyduğumuz kurguyu, girişimli illet teorisi üzerine bina etmiştir.

Bu açıklamalar neticesinde düşünürümüzün, iki illetin tek bir malûle tesirini mutlak olarak geçersiz görmediği anlaşılmaktadır. Zira iki farklı itibarla (yakın-uzak) iki farklı illetin tek bir malûle etkisi, onun sisteminde imkân dahilindedir. İmkânsız olan, iki farklı müstakil illetin aynı mertebede tek bir malûle etki etmesidir. Zira bu bağlamda müstakil fâil illet olmak ile ikinci illetin yokluğu arasında bir gereklilik ilişkisi bulunmaktadır.²⁶⁶ Bu sebeple Cürçânî’nin görüşü, Devvânî’nin nazarında hatalıdır. Çünkü o; sadece, tam illetin müstakil yakın illet olabileceği iddiasını kabul etmemektedir. Zira illet ve malûllerden oluşan bir silsileye ait birimlerden her biri, kendinden sonraki birimin yakın; daha sonrakilerin ise uzak illeti olmaktadır.

Bu konuyu biraz daha açacak olursak, Devvânî’ye göre, eğer tesirde ortağı bulunmayan illetten kasıt, illetin mutlak mânada, yani tayin edilmeden, yakın ya da uzak itibarlardan biri baz alınarak ortaktan müstağni tutulmasıysa, hiçbir malûl müstakil illete

²⁶⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 96.

²⁶⁵ Cürçânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, I/899; krş. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 97.

²⁶⁶ Celâleddîn ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü ’l-cedîde ‘alâ şerhi ’t-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Kol., nr. 01142, vr. 31^a 32^b.

sahip olamayacaktır.²⁶⁷ Zira yukarıda verdiğimiz baba ve dede örneği bu konunun açığa kavuşması için yeterlidir. Şayet tesirde ortağı bulunmamasından maksat, hem yakın hem de uzak itibarların yok sayılmasıysa, bu da geçersizdir. Zira bu durumda silsilenin illeti, son malûlün bir öncesindeki birimden sonsuza kadar giden ikinci bir silsiledir. Çünkü bu durumda, hem silsilenin bütün ardışık birimleri arasında yakın illiyet ilişkisi hem de büyük silsile içerisinde çok sayıda daha az kapsamlı silsileler vardır. Dolayısıyla yapılan itiraz geçersizdir. Zira bu kurguda pek çok illetin tek bir malûle tesiri söz konusudur.

Devvânî'nin bu açıklamalarının şematik düzlemde temsili şu şekildedir:

(... 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 {76 [54] 3} 2) → 1

Öncelikle zikretmemiz gereken, bu şemadaki bütün ardışık birimlerin arasında yakın illiyet ilişkisi bulunduğuudur. Dolayısıyla yakın illiyetin yok sayılması geçersizdir. Ayrıca şemadaki 1'in illeti, 2'den başlayıp sonsuza kadar giden ikinci bir silsile olsa da bu ifade vakıayı tam olarak temsil edememektedir. Zira söz konusu silsile de, şemada resmedildiği üzere, kendi içerisinde küçük küçük çok sayıda silsile barındırmaktadır. Söz gelimi 5 ile 3 arasındaki silsile ve 7 ile 4 arasındaki silsile, 2 ile başlayan silsilenin bir parçasıdır. Ancak 2 ile başlayıp sonsuza kadar devam eden silsile, 1'in yakın illeti olsa da 3 ile başlayıp 5 ile nihayet bulan silsile 1'in uzak illetidir. Dolayısıyla birden çok illetin tek bir malûle etkisi konusunda yapılan itiraz, yukarıda da zikredildiği üzere, geçersizdir. Çünkü bu kurguda tek bir malûlün, farklı itibarlarla farklı illetleri bulunmaktadır.

Düşünürümüz, illet ile malûl arasındaki ilişkiyi ve illetin hangi durumda yakın hangi durumda uzak illet olacağı konusunu daha geniş bir düzlemde ele almak istemiştir. Şayet herhangi bir silsile, vâcib ve mümkün nesnelere oluşuyorsa, bu durumda vâcib varlık sadece kendisinden sonraki birimin (ilk malûl) yakın tam illeti olacaktır. Çünkü illet,

²⁶⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 98; Devvânî'nin uzak ve yakın illet arasındaki ilişkiye dair *Tecrîd* hâşiyesindeki yorumları için bkz. Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi't-Tecrîd*, vr. 90^a 91^b.

girişimli olmak sûretiyle pek çok malûle tesir edebilse de sadece tek bir malûle doğrudan (yakın) müessir olabilir.²⁶⁸

Devvânî, bu konuda gelebilecek itirazları da göz önünde bulundurarak ifadelerini biraz daha detaylandırmak istemiştir. Onun açıklamasını yukarıdaki şemamız üzerinden tasvir etmek, konunun anlaşılması açısından önemlidir. Şayet söz konusu silsilenin yakın illeti, son malûlün bir mertebe üstünden başlayan ikinci bir silsileye bu durumda illiyette ortaklık (iştirâk) bir problem teşkil etmeyecektir. Söz gelimi, 5 ile 3 arasındaki silsile ve 7 ile 4 arasındaki silsile dikkate alındığında bunlardan her biri, hem birbirlerinin hem de 2 ile başlayan ve 1'e yakın illet olan silsilenin bir parçasıdır. Ayrıca 5 ile 3 arasındaki silsile 2'nin; 7 ile 4 arasındaki silsile de 3'ün yakın illeti pozisyonundadır. Dolayısıyla kabul edilmek istenmeyen ortaklık (iştirâk) burada hasıl olmuştur. Bu durum, onun kelâm sisteminde herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü ona göre, "Ortaklığı (iştirâk) yok saymaktan kasıt, onun (silsilenin) haricinde bir ortaklığı yok saymaktır."²⁶⁹ Dolayısıyla illiyette, silsilenin kendi içindeki birtakım ortaklıklar, onun tam illet olması açısından bir problem teşkil etmemektedir. Bu bağlamda ikinci bir alternatif ise, silsile içerisindeki 5 ile 3 ve 7 ile 4 gibi küçük silsilelerin, büyük silsileye tam illet kılınmasıdır. Düşünürümüze göre, bu iki ihtimalden birinin diğerine tercih edilmesi, delilin neticesi açısından bir farklılık ifade etmemektedir. Kanaatimizce Devvânî'ye göre aslolan, tutarlı bir sistem ortaya koymaktır.²⁷⁰

Buraya değin yaptığımız açıklamalar, girişimli-ayrık ve yakın-uzak illetler bağlamında tek bir malûlün birden çok illetten etkilenebileceğini göstermektedir. Devvânî'nin bu konuya ilişkin tartışmaları, imkân delilinin ilgili formuna yöneltilebilecek itirazlar bağlamında okunmalıdır. Çünkü özel olarak bu problemin Devvânî'nin gündemine gelişi, illet-malûl ilişkisi ekseninde gerçekleştirilen tartışmaların ikincil derecedeki yansımalarıdır.

²⁶⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 101.

²⁶⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 101.

²⁷⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 101.

1.1.3. Cürcânî'nin İmkân Delilini Takriri ve Devvânî'nin Eleştirel

Yaklaşımı

Düşünürümüz, Seyyid Şerîf'in *Şerhu Hikmeti'l-ayn* hâşiyesinde imkân deliline dair yeni bir teklifte bulunduğu işaret etmektedir.²⁷¹ Öyle ki Cürcânî'ye göre, öne sürülen bu takrir ile delile yöneltilecek itirazlara mahal kalmamıştır. Ancak Devvânî, “Allah Teâlâ'nın tevfiği” ile bu takrirden de birtakım eksiklikleri müşahede ettiğini söylemekte ve Cürcânî'nin ilgili takririni de metnine koyarak, okuru bu anlamda hakem kılmaktadır.²⁷² Biz de burada Cürcânî'nin söz konusu delile dair takririni Devvânî'nin eleştirileri ile serimleyeceğiz.

Cürcânî'ye göre, mümkün nesnelere var olduğunda şüphe yoktur. Bu nesnelere her biri, tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamını bir araya getirmiş, bilfiil var olan bir fâil illete ihtiyaç duymaktadır. Bu illetin, mümkünler topluluğundan olup olmadığı, bu aşamada bir önem ifade etmemektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus şudur; mümkün birim nasıl ki var olması için tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamını bir araya getirmiş, bilfiil var olan bir fâil illete ihtiyaç duyuyorsa, mümkünler topluluğunun da var olması için aynı özelliklerde olan bir illetler topluluğuna ihtiyacı vardır. Cürcânî'ye göre, bunun gerekliliği bedîhî bir hükümdür.

Verilen bu teknik çerçeve, delilin üzerine inşa edileceği bir zemin görevini üstlenmektedir. Bu bağlamda söz konusu illetler topluluğunu tek bir silsile, mümkünler topluluğunu da ikinci bir silsile olarak ele alıp mümkünler silsilesini illetler silsilesi ile eşleştirecek neticede ya illetler silsilesinden bir şeyler (el-umûr) mümkünler silsilesinin dışında kalacaktır ya da kalmayacaktır. Bu taksim, aklî bir taksimdir ve üçüncü ihtimalin varlığı imkânsızdır. Delilden maksat söz konusu hâricî varlığın yani Vâcib'in ispatıdır. Şayet ikinci ihtimal göz önünde bulundurularak, illetler silsilesinin dışında herhangi bir parça olmadığını ortaya koyarsak bu durumda da iki ihtimal söz konusu olacaktır: i) İletler silsilesi ile malûller silsilesi arasında bir özdeşlik söz konusu olacaktır. Bu ise, bir şeyin kendi varlığının illeti olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla bâtıldır. ii) Mümkünler

²⁷¹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, (Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn* ve Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn* ile birlikte), (Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904/1321) s. 360-361.

²⁷² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 102.

topluluğunun illeti, topluluğun bir parçasıdır. Bu ihtimal de aynı şekilde imkânsızdır. Zira bu ihtimale göre illetler silsilesi malûller silsilesinin bir alt kümesi olacaktır.²⁷³

Hem Devvânî'ye hem de Cürcânî'ye göre, tartışılması gereken asıl husus ikinci ihtimal, yani mümkünler topluluğunun illetinin, topluluğun bir parçası olmasıdır. Buradaki birinci itiraz tam illet kavramı üzerine bina edilmektedir. Şayet tam illet, bütün malûllerin kendisinde son bulduğu illet ise, yukarıdaaki kurguda malûller topluluğu illetler topluluğundan daha geniş olduğundan, zorunlu olarak farklı bir illete ihtiyaç olacaktır. Çünkü her bir malûl, var olabilmek için, tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamını bir araya getirmiş, bilfiil var olan bir “fâil illet”e ihtiyaç duymaktadır. Bu illet ise, yukarıda zikredilen şartlar çerçevesinde, söz konusu silsilenin hâricinde bir illet olmalıdır.²⁷⁴

Devvânî, Cürcânî tarafından ortaya konulan bu iddianın tartışılmaya açık olduğunu kaydetmektedir. Zira ona göre fâil illetten kasıt, tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamının bir araya gelmesiye, söz konusu illet zaten “tam illet” olamayacaktır. Dolayısıyla söz konusu kurgudaki malûllerin bir kısmının başka bir illette son bulması gayet tabiidir. Nitekim illetin “fâil illet” olması, kalan malûllerin farklı bir illete ihtiyaç duymasına engel değildir. O halde hala bir “tam illet”e ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü tam illet, daha önce de ifade edildiği üzere, bütün malûllerin kendisinde son bulduğu ve var olanın var olmak için ihtiyaç duyduğu şeylerin hepsini ifade eden illettir.²⁷⁵ Ancak “fâil illet”ten kasıt, malûlün varoluşunda ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı ise, bu durumda illetten maksat tam illet olacaktır. İşte bu durumda, birinci silsile ikinci silsilenin tam illeti olabilecektir.²⁷⁶

Cürcânî'nin, birinci silsile ile ikinci silsile, yani illet ve malûl silsileleri arasındaki özdeşlik ihtimalini mutlak sûrette reddettiğini daha önce söylemiştik. Zira bu ihtimal açık bir şekilde devir problemini doğurmaktadır. Devvânî'ye göre buradaki temel problem Cürcânî'nin kendisi ile çelişmesidir. Zira o diğer eserlerinde tam illetin malûle öncelenemeyeceğini²⁷⁷ ve dolayısıyla tam illet ile malûl arasındaki özdeşliğin caiz

²⁷³ Cürcânî, *Hâşiye'nin 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 360.

²⁷⁴ Cürcânî, *Hâşiye'nin 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 360.

²⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/841.

²⁷⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 104-105.

²⁷⁷ Devvânî'nin işaret ettiği eser *Şerhu'l-Mevâkıf* tır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/17.

olduğunu söylerken burada “tam illet”i “müstakil fâil illet” yaparak, illet ile malûlün özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda düşünürümüzün şu söylemleri oldukça sert ve iğneleyici: “Nasıl oldu da, diğer kitaplarında [imkânsızlığı] kat’î olanı menetti! Bu kendisinden kaçtığı şeye geri dönmek değil de nedir?”²⁷⁸

Cürcânî’nin illet ve malûl arasındaki parça-bütün ilişkisine dair tartıştığı ikinci problem ise, Devvânî’nin daha önce de ele aldığı ve bizim Taftazânî bağlamında temellendirdiğimiz üstünlük meselesidir. Cürcânî’nin ortaya koyduğu kurguya göre, illet olduğu kabul edilen her şey aynı zamanda malûl de olduğundan, söz konusu malûlün illeti, silsileye tam illet olmaya daha layık olacaktır. Çünkü o birimin tesir ettiği malûl sayısı kendisinden sonraki malûle –bir diğer itibarla illete- nispeten daha çoktur.²⁷⁹

Devvânî, bu konuyu daha önce Taftazânî merkezinde analiz ettiği için burada tekrar ele almak istememiştir. Ancak bu argümanın Cürcânî tarafından da kabul görmesi ona göre şaşkınlık verici bir durumdur. Zira daha çok malûle tesir etmek, “tam illet” olmak hususunda üstünlük ifade etmemektedir. Söz gelimi, son malûlden itibaren vâcib varlığa kadar giden silsilenin tam illeti i) ya o topluluğun bizzat kendisidir ii) ya da kendisinden önceki birimden vâcibe kadar devam eden ikinci bir silsiledir. Devvânî’ye göre buradaki açmaz, Vâcib varlığın daha çok malûle tesir etmesine rağmen illiyet silsilesine dahil edilmemesinden kaynaklanmaktadır.²⁸⁰ Düşünürümüzün bu açıklamasından elbette onun çoklukta hareketle üstünlüğü kabul ettiği çıkmamaktadır. Bilakis o, bu konuya dair eleştirilerini klasik mantığın verileriyle geniş bir şekilde ifade etmişti. Dolayısıyla o bu ifadeleriyle, muhataplarının tutarsızlarını göz önüne sermek istemektedir.

Cürcânî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn Hâşiye*’sinin devamında, daha önce ikinci ihtimalini analiz ettiği kurgunun şimdi de birinci ihtimalini ele alacaktır.²⁸¹ Bu bağlamda birinci seçenekte, illetler silsilesinden bir şeylerin (el-umûr) mümkünler silsilesinin dışında kalma

²⁷⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 105.

²⁷⁹ Cürcânî, *Hâşiye^{ümm} ‘alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 360-361.

²⁸⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 106-107.

²⁸¹ Yukarıda ortaya konulan kurgu şu şekildedir: İletler topluluğunu tek bir silsile, mümkünler topluluğunu da ikinci bir silsile olarak ele alıp mümkünler silsileni illetler silsilesi ile eşleştirsek neticede ya illetler silsilesindeki bazı şeyler mümkünler silsilesinin dışında kalacaktır ya da kalmayacaktır. Bkz. Cürcânî, *Hâşiye^{ümm} ‘alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 360.

Devvânî, söz konusu ikinci ihtimali (illetler silsilesinden bir şeyler mümkünler silsilesinin dışında kalmayacak) tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Bu aşamada ise illetler silsilesinden bir şeylerin mümkünler silsilesinin dışında kalacağı ihtimali ele alınacaktır.

ihtimali tartışılmaktadır. Cürcânî'ye göre dışta kalan bu şeyler i) ya fâil illetten sayılacaktır ii) ya da fâil illetin dayanaklarını oluşturacaktır. İkinci ihtimalin kabulü durumunda fâil illet i) ya silsilenin tamamı ii) ya da bir parçası olacaktır. İkinci ihtimalin birinci seçeneğine göre tam illet, silsilenin kendisi ve kendi dışındaki ikinci bir olgu ile var olmaktadır. Silsile dışındaki olgudan maksat, yukarıda da ifade edildiği üzere, fâil illetin dayanaklarıdır. Bu durumda ise, bir şeyin kendisini iki mertebede incelemesi gerekmektedir. Ancak böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tam illetin, dayanaklarıyla beraber silsilenin tamamı olması bâtıldır.²⁸²

Devvânî'ye göre Cürcânî'nin bu açıklamaları da, daha öncekileri gibi kendi içerisinde tutarlı değildir. Çünkü o diğer eserlerinde tam illet ile malûl arasında özdeşlik olabileceğini ve tam illetin malûle öncelenmesinin zorunluluk derecesinde olmadığını söylerken burada bunu kabul etmediğini belirtmektedir. Daha ilginç olan ise, Cürcânî'nin farklı eserlerinde aynı önermenin aksini ispatlamak için aynı delili kullanmasıdır. Ayrıca Devvânî'ye göre konu Cürcânî'nin dediği gibi değildir. Zira fâil illetin dayanaklarını itibara alsak dahi, illetin malûlü öncelenmesi tek mertebede (zâtî öncelik) olacaktır.²⁸³

Cürcânî'nin ortaya koyduğu ikinci ihtimalin ikinci seçeneğine göre ise tam illet, silsilenin bir parçası ve bu parçanın dayanakları olacaktır. Bu ihtimalin geçersizliği de ilk ihtimalin geçersizliği ile aynı zemine oturmaktadır.²⁸⁴ Zira söz konusu parça dayanakları ile, malûller silsilesinin illeti olduğundan Cürcânî'nin ortaya koyduğu aynı problem burada da geçerli olacaktır.

Devvânî ise Cürcânî'nin bu açıklamalarına tam illet kavramı merkezinde cevap vermektedir. Zira tam illet, malûlün sadece kendisine dayandığı illettir. Ancak Cürcânî'nin ikinci seçeneğe dair ortaya koyduğu kurguya göre malûller silsilesi illetler silsilesinin bir parçasına dayanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu parçanın diğer silsilenin bütününe tam illet olması imkân dahilinde olmayacaktır. Ayrıca baştaki kurguda söz konusu parçanın fâil illet olup olmadığı tartışılmaktaydı. Nitekim silsilenin kalanının fâil illet statüsünde

²⁸² Cürcânî, *Hâşiye^{tiin} 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 361.

²⁸³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 108.

²⁸⁴ Cürcânî, *Hâşiye^{tiin} 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 361.

değerlendirilmemesinde bir problem yoktur. Dolayısıyla tartışılan noktanın iyi bir şekilde tahlil edilmesi elzemdir.²⁸⁵

Cürcânî ikinci ihtimali ele alıp tartıştıktan sonra, birinci ihtimale dönmekte ve bu ihtimali analiz etmektedir.²⁸⁶ Bu bağlamda birinci ihtimalde ele alınan konu, mümkünler silsilesinin dışında kalan şeylerin fâil illetten sayılmasıdır. Cürcânî'ye göre, fâil illetten sayılan bu şeyler i) ya fâil illetin aynısı ii) ya da bir parçasıdır. Her iki ihtimalde de mümkünler silsilesi dışında bir varlık ispatlanacağından delilden maksat hasıl olacaktır. Zira mümkünler silsilesi dışında kalan bu varlık, tabî olarak mümkün yahut mümteni⁴ olamayacaktır. Şu halde geriye tek bir seçenek kalmıştır; mümkünler silsilesi dışında kalan tek mevcut olan Vâcibü'l-vücûd olmalıdır.²⁸⁷

Devvânî, Cürcânî'nin bu açıklamasını kısmî olarak kabul etse de birtakım eleştiriler getirmektedir. Zira ona göre, fâil illetten sayılan bu şeylerin fâil illetin aynısı olmasında bir problem yoktur. Ancak ikinci ihtimalin yani fâil illetten sayılan şeylerin fâil illetin parçası olarak görülmesi isbât-ı vâcib için yeterli olmayacaktır.²⁸⁸

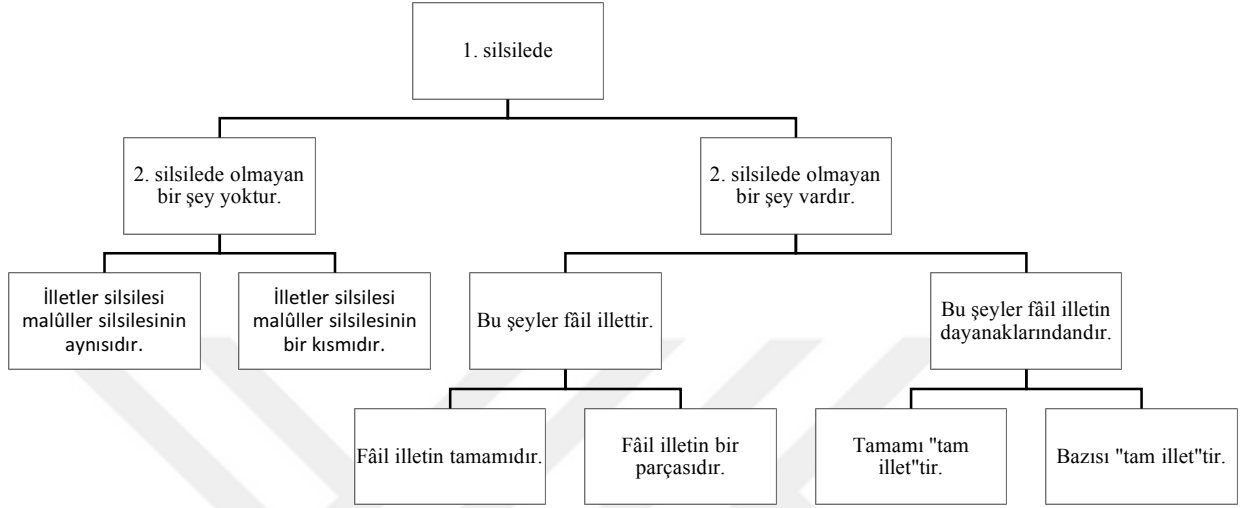
²⁸⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 109.

²⁸⁶ Cürcânî'ye göre dışta kalan bu şeyler i) ya fâil illetten sayılacaktır ii) ya da fâil illetin dayanaklarını oluşturacaktır.

²⁸⁷ Cürcânî, *Hâşiye^{tün} 'alâ Şerhi Hikmeti 'l-'ayn*, s. 361.

²⁸⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 109.

Cürcânî'nin *Şerhu Hikmeti'l-ayn* hâşiyesinde zikrettiği ve Devvânî'nin kısmî olarak kabul ettiği delilin şeması şu şekildedir:



Devvânî'ye göre delilden maksat sadece zikrettiği değişiklikler ile mümkün olacaktır.

Düşünürümüz, Cürcânî ile girdiği diyalektik mübâhese çerçevesinde yaptığı analizleri ortaya koyduktan sonra, Cürcânî'nin takriri üzerine genel bir değerlendirme yapmaktadır. Devvânî'ye göre, Cürcânî'nin ifadelerinin zahiri buna asla müsaade etmese de şöyle bir tevilde bulunmak delilin işlevselliği açısından elzemdir: Cürcânî'nin "tam illet" ifadesinden kastı, onun ibaresinde açıkça ifade edildiği gibi, malûlün varlığı için dayandığı illet değil de, sadece tesirin dayanağını oluşturan şeylerin tamamının bir araya gelmesiyse, Cürcânî'nin kurgusu geçerli olabilmektedir. Zira ancak bu mânası ile tam illetin malûle takaddüm etmesi mümkün olacaktır. Çünkü tesir şartlarının gerçekleşmesi yahut tesire mâni olacak engellerin kalkması gibi tesirin dayanağını oluşturan şeylerin malûlden önce bulunmasında bir problem yoktur. Öte yandan, kavram kargaşası olmaması için onun "fâil illet" ifadesi de, "tesirin dayanağını oluşturan şeyleri" içermemelidir. İşte ancak bu değişiklikler ile Cürcânî'nin isbât-ı vâcib bağlamında kullandığı mezkur delil istenilen sonuca ulaştıracaktır.²⁸⁹ Devvânî, yapmış olduğu bu çıkarımlara, söz konusu

²⁸⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 111.

kurgunun zahirinden ulaşılamayacağına farkındadır. Nitekim o, yukarıda da görüldüğü üzere, bu konuya dair eleştirilerini ortaya koymaktan geri durmamıştır. Zira onun gayesi, Cürçânî tarafından ortaya konulan ve eksiksiz olarak lanse edilen söz konusu delile dair mülahazalarını ortaya koymak ve delili isbât-ı vâcib için uygun hale getirmektir. Bu esaslar çerçevesinde anlaşılmaktadır ki, Devvânî, Cürçânî'nin kurgusundaki eksikliklerin farkındadır. Hâşiyelere göre, Devvânî'nin söz konusu delil hakkında böyle bir vurguda bulunmasındaki temel etken, Mîr Sadreddîn'in bu konu üzerinden Devvânî'yi eleştirebileceği kaygısıdır. Öte yandan düşünürümüze göre yukarıda yapılan açıklamalar tam olarak kavrandığı vakit eleştiriye mahal kalmayacak, zihinlerdeki muhtemel soru işaretleri kalkacak ve delilden maksat hasıl olacaktır.²⁹⁰

1.1.4. Tûsî ve Kâtibî'nin Polemik Metinleri ve Devvânî'nin Probleme

Yaklaşımı

Devvânî, Cürçânî'nin tahririnin detaylı bir analizini yaptıktan sonra aynı delilin farklı bir formunu daha ele alarak tahlil etmektedir. Cürçânî'nin sisteminde her bir malûlün ve dolayısıyla topluluğun illeti, kendisinin bir kademe üstünden başlayan ve geriye doğru giden ikinci bir silsileyken şimdi ele alınacak kurguda, söz konusu topluluğun yakın illeti silsilenin “bütün cüzleri” olacaktır. Çünkü hem tam müessirin, malûle önceliği zâtî itibariyledir; hem de tam müessir ile malûl, varlık ve yokluk durumlarında ayrılamazlar. Bu esaslar çerçevesinde, yukarıda zikredilen “bütün cüzler”, topluluğun tam müessiri olmalıdır. Zira topluluğun varlığı ancak “bütün cüzler”in varlığı ile mümkün olacaktır.²⁹¹ *Risâle*'nin muhaşşilerinden Karabâğî, Devvânî'nin sahibini zikretmeden ele aldığı bu kurguyu Tûsî'ye nispet etmektedir.²⁹²

Devvânî, delilin tahririni verdikten sonra diyalektik bir üslupla analizine geçmektedir. Evvela hatırlatmakta fayda var ki burada ele alınan topluluk mümkün varlıklardan oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortaya konulan kurguyu ve yöneltilen itirazları bu bilgiyi göz önünde bulundurarak ele almak, delilin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için

²⁹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 112.

²⁹¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 113.

²⁹² Muhyiddîn el-Karabâğî, *Şerhü er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, vr. 77^b; Tûsî'nin ilgili metni için bkz. Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte), s. 106.

elzemdir. Devvânî de konuyu bu bağlamda ele alarak söz konusu kurguya dair şöyle bir itirazda bulunmaktadır: Söz konusu topluluk, hem birimleri hem de topluluk olması bakımından mümkün statüsündedir. Dolayısıyla varlığı için, “tam yakın illet”e ihtiyaç duyacaktır ve bu illet de ele aldığımız kurgu bağlamında “bütün cüzler”dir. Devvânî’nin itirazı işte tam da bu noktadadır: Şayet mümkünler topluluğunun tam yakın illeti “bütün cüzler” ise, bu cüzler de mümkün olduğundan, varlığı için bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu illet ise şu üç seçenekten biri olmalıdır:

- i) “Bütün cüzler”in kendisi,
- ii) “Bütün cüzler”in bir kısmı,
- iii) “Bütün cüzler”in dışında başka bir varlık.

Bu ihtimallerden birincisi, bir şeyin kendisini öncelemesini gerektireceğinden imkânsızdır. İkincisi ise, herhangi bir topluluğun illetinin, ona ait bütün cüzler olmasının kabulü sebebiyle çelişkiye sebebiyet verecektir. Çünkü bu ihtimale göre “bütün cüzler” topluluğunun illeti, “bütün cüzler” değil; topluluğun sadece bir kısmı olmaktadır. Bu ise bir çelişkidir. Üçüncü ve son seçenek ise, iki illetin tek bir malûle tesir etmesini gerektirecektir. Çünkü mâlumdur ki, silsiledeki her bir birim, kendisinden önceki birime dayanmaktadır. Kendisinden önceki birim ise, gayet net anlaşılacağı üzere silsileye dahil bir birimdir. Şayet bu seçenek kabul edilirse, söz konusu malûl hem kendisinden bir merteye önceki illetin hem de silsile dışındaki başka bir illetin malûlü olacaktır. Bu ise bâtıldır.²⁹³ Devvânî, yapmış olduğu değerlendirme ve tahlillerle, seçeneklerden her birinin bâtil olduğunu ve buna binaen silsilenin var olamaması gerektiğini belirtmiştir. Bu ise bir çelişkidir.

Kâtibî, Tûsî tarafından ortaya konulan bu kurguya iki önemli itiraz yöneltmiştir²⁹⁴:

i) Kâtibî, Tûsî’nin takririnde geçen “İki şeyden biri diğerini zâtı itibariyle öncelirse ve önce olanın sonra olandan varlık ve yokluk durumunda ayrılması imkânsız olursa, önce olan sonra olanın tam illeti olur.” önermesini kabul etmemektedir. Çünkü silsilenin son parçası aynı tam illet gibi silsileden zât itibariyle öncedir. Ayrıca bu parça topluluğun tam illeti olmamasına rağmen, varlık ve yokluk ihtimallerinde topluluktan

²⁹³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 114.

²⁹⁴ Karabâğî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, vr. 78^a-79^b. Kâtibî’nin ilgili itirazları için bkz. Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcib* (Tûsî’nin mektupları ile birlikte), s. 107.

ayrılmamaktadır. Kâtibî bu itirazını ortaya koyduktan sonra; takrirdede odak noktası olan zâtî önceliğe dair kavramsal bir analizde bulunmaktadır. Şayet zâtî öncelikten maksat, varlığıyla varlığı ve yokluğuyla yokluğu gerekli olan şeyse, son parça da böyledir. Ancak maksat bu değil de, son parçanın topluluğa doğrudan varlık kazandırdığı kastediliyorsa burada bir problem ortaya çıkacaktır.²⁹⁵

Tûsî, Kâtibî'nin cevabını geçersiz görmektedir. Zira tam illet ile son parça arasında açık bir fark vardır. Malûlün tam illetinden, varlık ve yokluk durumlarında geri kalamaması zâtî bir hususiyetken; son parçanın durumu böyle değildir. Zira son parçanın illiyetteki tek etkisi, silsile birimlerinin sonuncusu/tamamlayıcısı olmasıdır.²⁹⁶

ii) Topluluk, cüzlerin tamamının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu itibarla topluluk malûlün aynıdır. Cüzlerin bir araya gelmesi ise illettir. Bu esaslar çerçevesinde illet ve malûl aynı şey olacaktır. Ayrıca bu kurguya göre şayet topluluğun illeti kendisi olabiliyorsa, neden bütün birimlerin illeti de kendisi olmasın. Sonuçta topluluk bağlamında ele alındığında illet ile malûl arasında bir özdeşlik vardır.²⁹⁷

Tûsî, Kâtibî'nin ikinci itirazına ise şu şekilde yanıt vermiştir: Topluluktaki her bir birim zâtî itibarıyla topluluktan önce gelmektedir (mütekaddim). Önce gelenler ise sonra gelenlerden (müteahhir) farklı olacaktır. O halde önce gelenlerin toplamı, sonra gelenin aynı olmamalıdır. Keza vâcib varlıklardan oluşan bir topluluk varsayacak olsak; söz konusu topluluk, topluluk olmak bakımından mümkün olsa da, topluluğa ait birimler yine de vâcib olacaktır.²⁹⁸ Çünkü bu iki husus arasında hüküm açısından bir bağlayıcılık bulunmamaktadır. Ayrıca eğer malûl (topluluk) silsile birimlerinin bizzat kendisiyse ve silsile birimleri de bu itibarla topluluğun illeti ise, illetin sûrî ve maddî şeklindeki taksimi nasıl kabul edilecektir?²⁹⁹ Zira topluluğun bir araya gelmesi onun sûrî illetini oluştururken yukarıdaki kurgu ile malûl olması gerekmektedir. Bu ise bir çelişkidir.

²⁹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 113; Ayrıca bkz. Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Tûsî'nin mektupları ile birlikte), s. 107.

²⁹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 116; Ayrıca bkz. Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte), s. 106.

²⁹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 116; Ayrıca bkz. Kâtibî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Tûsî'nin mektupları ile birlikte), s. 105-106.

²⁹⁸ Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte), s. 107.

²⁹⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 111; İtiraz Tûsî'nin metninde illetin; maddî, sûrî, fâil ve gâî şeklindeki taksimi üzerinden ele alınmaktadır. Bkz. Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcib* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte), s. 111; Ayrıca bkz. Murat Demirkol, "Kâtibi ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011 (2), c. IX, s. 110-115.

Düşünürümüz, Tûsî'nin bu itirazlarına karşılık Kâtibî'nin cevaplarını yetersiz bulmuş ve Tûsî'nin bu bağlamda yönelttiği itirazları bizzat ele almak istemiştir. O, Tûsî'nin ilk itirazını, daha önce farklı bir bağlamda ele alıp neticeye bağladığı için burada tekrar tartışmamaktadır. İletlerin mâddî ve sûrî olarak taksiminde ise bir problem olmadığına değinmektedir. Zira madde müstakil olarak ele alındığında maddî illet; sûret ise müstakil olarak ele alındığında sûrî illet olacaktır. Ancak ikisinin belirli bir ilişki içerisinde ('alâ nahvi'l-muayyen) ele alınması, kaçınılmaz olarak bizi malûle ulaştıracaktır.³⁰⁰ Zaten illetin taksiminde baktığımızda maddî ve sûrî illetleri görmekteyiz. Lakin malûl ile arasında özdeşlik bulunan şey maddî yahut sûrî illet değildir; ikisinin belirli bir ilişki içerisinde ele alınmasıdır. Nitekim illet taksiminde maddî ve sûrî illetin bir arada bulunması gibi bir seçenek de görülmemektedir. Dolayısıyla Tûsî'nin itirazı geçersizdir.

Devvânî bu bağlamda gelebilecek muhtemel itirazları da ele alarak cevaplandırmak istemiştir. Şayet topluluk yukarıda denildiği üzere maddî ve sûrî illetlerin "belirli bir ilişki içerisinde" ele alınması ile oluşuyorsa ve maddî ve sûrî illetler ile malûl arasında söz konusu illetler tek başlarına ele alındığında bir özdeşlik yok ise, o halde hey'et-i ictimâiyye, başka bir deyişle sûrî illet itibara alınmaksızın var olan toplulukların illeti nasıl değerlendirilecektir? Zira böyle bir durumda silsiledeki her bir birim söz konusu malûlün maddî illeti konumunda olacaktır. Bu ise maddî illet ile malûl arasında özdeşlik ifade etmektedir. Dolayısıyla "Maddî ve sûrî illetler ile malûl arasında söz konusu illetler tek başlarına ele alındığında bir özdeşlik yoktur." iddiası geçersiz olacaktır. Devvânî'nin bu farazî itiraza cevabı ilk itiraza verdiği cevaba benzemektedir. Ona göre, sûrî illeti olmayan topluluğa ait cüzlerden her birinin, topluluğu önceleyen maddî illet olması, el-küllü'l-mecmû'î'nin (toplamsal bütün) maddî illet ile özdeşleşmesine engel değildir. Çünkü mâlum olduğu üzere söz konusu topluluk sûrî bir illete sahip değildir. Başka bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, iki sayısı asal ve çift bir sayıdır. Ancak iki sayısının kurucu unsurlarına baktığımız vakit çift ve asal olmayan iki tane bir sayısını görmekteyiz. Dolayısıyla söz konusu topluluktaki birimlerin hükmü ile topluluğun hükmü arasında bir farklılık vardır. Yukarıdaki örnek üzerinden konuyu ele alacak olursak, söz konusu topluluktaki maddî illetleri tek tek ele aldığımızda malûl ile arasında bir özdeşlik bulunmasa

³⁰⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 118.

da bu maddî illetler bütün olarak ele alındığında malûl ile özdeş olabilecektir. Bu ise Tûsî'nin itirazlarının geçersiz olduğunu göstermektedir.³⁰¹

Devvânî'nin Kâtibî adına yaptığı bu münakaşa onun zihin kodlarını ve problemi ele alış tarzını bize göstermesi bakımından önemlidir. Zira düşünürümüze göre, Kâtibî'nin savunduğu tez, doğru olsa da konuyu ele alış tarzı ve açıklamaları yetersizdir. Bu sebeple, Kâtibî'nin yeterli bir şekilde açıklayamadığı bu hususu Devvânî bizzat ele almış ve kapalı kalan yerleri açıklayıp eksik gördüğü yerleri tamamlamış ve konuya dair problemleri çözüme kavuşturarak söz konusu delili isbât-ı vâcibe uygun hale getirmiştir.

Değerlendirme: Buraya değin yapılan açıklamalar göstermektedir ki; Devvânî'nin ilk takrire dair üzerinde durduğu konular en temelde ikiye ayrılmaktadır: i) Topluluk kavramı ve ii) illet-malûl ilişkisi. Hiç şüphesiz, her iki konu da isbât-ı vâcib araştırma ve çalışmalarında ihmal edilemeyecek kadar önemlidir.

Devvânî'nin imkân deliline ilişkin, İbn Sînâ dahil, İslâm filozofları nezdinde en meşhur olan takririne yönelttiği bu eleştiriler, mezkur takririn içerdiği muhtemel itirazları engellemeye yönelik olup, onun keskin zekasına işaret etmektedir. Zira önceki âlimlerin akıllarına gelmeyen ve hiç tartışmadıkları birtakım problemler, Devvânî tarafından fark edilmiş ve çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1.2. İkinci Delil

Devvânî'nin imkân deliline dair analiz ettiği ikinci takrir, Cürçânî'nin “Bizim bulmaya muvaffak olduğumuz bir delildir.”³⁰² diyerek işaret ettiği şu takrirdir: Şayet mevcûdatın tamamı mümkün varlıklardan oluşuyor ise; bu, onlardan her birinin, dolaylı ya da dolaysız olarak yaratma eyleminde bağımsız (müstakil) olan bir mûcitte nihayet bulmasını gerektirmektedir. Bu mûcitin varlığı, mümkün nesnelere hem “küll” hem de “cüz” olarak yok olmasını imkânsız kılmaktadır. Çünkü malûl, varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir. Dolayısıyla malûlün varlığı, bir illet ile vâcib li-gayrihî statüsüne çıkmadıkça, imkân dahilinde olmayacaktır.³⁰³ Bir başka deyişle, söz konusu

³⁰¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 118.

³⁰² Devvânî, Cürçânî'nin zikretmiş olduğu bu delili, onun ismini vermeksizin, hemen hemen aynı şekilde zikrederek birtakım eleştirilerde bulunmaktadır. Bkz. Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/19.

³⁰³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 120.

mümkünler topluluğunun var olması mücütin yokluğunu; mücütin varlığı ise mevcûdatın yokluğunu imkânsız kılmaktadır. Zira silsile birimlerinden herhangi birinin yok olması, silsilenin tamamının yokluğunu gerektirmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için silsile birimlerinden herhangi birisinin yokluğu ile silsilenin tamamının yok oluşu arasındaki ilişkiyi biraz daha açmak faydalı olacaktır. Öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, silsile birimlerinin illet ve malûl gibi mütezâyif kavramlardan oluştuğudur. Yani söz konusu iki kavramdan birinin var olması zorunlu olarak diğerinin de var olmasını gerektirmektedir. Keza yokluk durumunda da aynı hüküm geçerli olacaktır. Dolayısıyla silsile birimlerinden herhangi birinin yokluğu, konuyu sadece o birim özelinde ele almamızı imkânsız kılmakta ve en nihayetinde bütün silsilenin yok olmasını gerektirmektedir.

Bütün mümkün nesnelere sebebi olan varlık, daha önceki delilde ortaya koyulduğu üzere, mümkünler topluluğunun kendisi yahut bir parçası olamaz. Zira söz konusu topluluğun kendisine illet olması durumunda devir; bu topluluktan bir parçanın topluluğun tamamına illet olması durumunda ise “tercih bilâ-müreccih” söz konusu olacaktır.

Devvânî’ye göre, bu topluktaki her bir birim, ontolojik yapısı itibariyle mümkün kategorisinde olduğundan, hepsinin belirli bir zamanda yok oluş ihtimali imkân dahilindedir. Çünkü eğer, yok oluş ihtimali imkân ile nitelenemeyecek olursa, bu durumda vâcib ile nitelenmesi zarûret ifade edecektir. Bu ise ontolojik bir krize sebep olmaktadır.³⁰⁴

Bu açıklamalar çerçevesinde, mümkünler topluluğunun mücütü silsile birimleri dışında bir varlık olmalıdır. Silsile birimleri dışındaki tek varlık ise vâcib olduğundan; mücütin, vâcib varlık olması zorunlu bir durumdur. Ancak baştaki kurguya dönecek olursak, “Mevcûdatın tamamı mümkün olsaydı” kaydı ile delile başlandığı için, bu istidlâl metoduyla vâcib varlığa ulaşılsa dahi, kendi içerisinde çelişik bir yöntem olacağından, Tanrı’nın ispatı gibi, en temel konulardan birinde kullanılması isabetli görülmemiştir.³⁰⁵

Bir başka deyişle, var olan mümkün nesnelere, asılları itibariyle mümkün olsalar da, bilfiil var olmaları ile “vâcib li-gayrihî” statüsünde değerlendirilmektedir. Aslı itibariyle mümkün olup, bilfiil var olmamış nesnelere bakıldığında bu taksimat daha da net

³⁰⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 121.

³⁰⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 121.

anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açıklamalardaki en temel nokta, mümkün varlıklardan bilfiil varlık sahasına çıkanların yani vâcib li-gayrihî olabilenlerin, ancak onları vâcib kılacak hâricî bir illetle bu mertebeye yükselebilmesidir. Çünkü mümkün, ancak varlığı illeti tarafından vâcib kılındığında var olabilen şeydir.

Ayrıca görülmektedir ki, Devvânî de bu yöntemi kullanırken, mümkün nesnenin varlığı için mümkün olmayan farklı bir nesneye ihtiyaç duyması üzerinde durmaktadır. Zira aksi takdirde, mümkün nesnenin mutlak olarak varoluşu tasavvur edilecektir ki, bu da; varlığı ve yokluğu eşit ihtimallerde olan mümkünin, vâcib li-zâtihi statüsüne yükselmesini gerektirecektir. Bu ise mantıktaki en temel ilkelerden biri olan özdeşlik ilkesi ile çelişeceğinden geçersizdir.

Devvânî, Cürcânî'ye ait olan bu delili genel anlamıyla kabul etse de, getirilen kayıtları hatalı görmektedir. Ona göre, bu takrir ile imkân deliline dair kullanılmış olan ilk takrir arasında birtakım benzerlikler vardır. Ancak mezkur takrirden müstakil mûcitin ilk delilde olduğu gibi, silsile dışında bir varlık kılınması anlamsızdır. Bilakis; silsile birimleri, daha genel bir ifadeyle bütün birimlerin dolaylı ya da dolaysız, kendisinde son bulacağı müstakil bir mûcite ihtiyaç duymaktadır.³⁰⁶ Daha açık bir ifadeyle Devvânî, Cürcânî tarafından ortaya konulan kurgunun isbât-ı vâcib için yetersiz olduğunu; zira silsiledeki bütün birimlerin kendisine dayandığı varlığın başka bir varlığa dayanmadığına dair bedîhî yahut nazarî bir gösterge olmadığını ifade etmektedir.

Düşünürümüze göre, illetin silsile dışında olup olmaması, bu kurgu açısından bir ehemmiyet ifade etmemektedir. Zira asıl mesele, bütün birimlerin kendisinde son bulunduğu müstakil bir mûcitin var olup olmadığıdır. Keza söz konusu birimlerin müstakil mûcit ile olan irtibatlarının dolaylı yahut doğrudan olup olmaması da delilin neticesi açısından bir değişikliğe sebebiyet vermemektedir. Zira en nihayetinde temel gaye gerçekleşiyorsa yani bütün birimler dolaylı yahut dolaysız tek bir birime dayanıyorsa, delilden maksat hasıl olacaktır.

Devvânî; söz konusu illetin, topluluğun kendisi ya da topluluğa dahil bir birim olması varsayımını da ele alarak tartışmaktadır: “İkinci seçeneği seçer ve onun (mûcitin) li-zâtihi vâcib olmasının önüne geçeriz. Ancak o (müstakil mûcit), kendisiyle yokluğunun

³⁰⁶ Devvânî *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 121.

mümteni‘ olacağı bir illete ihtiyaç duymasaydı, vâcib olması lazım gelirdi.’³⁰⁷ Devvânî’nin bu ifadeleri, yukarıda zikredilen kurgudan bağımsız bir şekilde anlaşılamayacaktır. Zira ikinci seçeneğin seçimi ile illetin li-zâtihi vâcib olmasının geçersizliği arasındaki alaka, ancak bu kurgu çerçevesinde açıklanabilecektir. Unutulmamalıdır ki, delilin taktirinde topluluğun mümkünler silsilesi olduğundan bahsedilmektedir. Yani söz konusu topluluk, gerek “küll” gerekse de “cüz” olarak ele alınsın; yapısı itibariyle mümkün kategorisinde kalacaktır. Dolayısıyla illet, ikinci seçenekte ortaya konulduğu üzere, topluluğa dahil bir birim ise bu durumda mümkün olacaktır. Çünkü dahil olduğu topluluk mümkün nesnelere oluşan bir topluluktur.

Devvânî, söz konusu delili bu şekliyle yetersiz görmektedir. Zira delilde, sadece silsile birimlerinin kendisine dayandığı bir mûcib ispatlanmaktadır. Ancak bu mûcibin hâricî bir illete ihtiyaç duymasının imkânı hâlâ çürütülmemiştir. Bir başka deyişle, mûcibin silsile birimlerinin yokluğunu imkânsız kılması, aynı şekilde onun yokluğunu da imkânsız kılacak farklı bir sebebin olmadığını göstermemektedir.³⁰⁸

Devvânî bu itirazı ile, delilde bahsi geçen söz konusu mûcibin, vâcib varlık olmayabileceğini göstermek istemiştir. Dolayısıyla o, Cürcânî’nin aksine, delilin isbât-ı vâcib için yeterli olmadığını ve ancak birtakım ilaveler ile kullanılabilirliğini söylemiştir. Zira aksi takdirde zayıf ve eksik bir delil kullanılmış olacaktır ki, bu da faydadan çok zarar getirecektir. Nitekim zayıf delil iddiayı güçlendirmek şöyle dursun, bilakis zayıflatmaktadır. Düşünürümüzün ortaya koyduğu bu itiraz oldukça güçlü ve haklı bir itirazdır.

Devvânî’ye göre, şayet mûcibin hâricî bir illete ihtiyaç duymasının önüne geçilebilirse işte o zaman delilden maksat hasıl olacaktır. Hatta daha da önemlisi, şayet bu öncül ispat edilebilirse diğer öncüllerin ispatına da ihtiyaç olmayacaktır. Zira bizi neticeye ulaştıracak asıl öncül budur.³⁰⁹ Bir başka deyişle, şayet topluluğun illete ihtiyaç duyması; illetin başka bir illete ihtiyaç duymasını engelleseydi; delilden maksat hasıl olacaktı. Ancak bu iddia da ispata muhtaç bir iddia olduğundan, bu makamda kullanılması doğru değildir.

³⁰⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 122.

³⁰⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 122.

³⁰⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ’l-vâcibi ’l-kadîme*, s. 122.

Öte yandan Devvânî; Cürcânî gibi, “Zâtı nedeniyle yokluğu müstahil olan, li-zâtihi vâcib olur.”³¹⁰ önermesini kabul etmektedir. Ancak burada şaşırılması gereken husus Cürcânî’nin söz konusu öncülü kabul edip, mümkünler topluluğundaki tam müstakil illet ile malûller arasında bir ayrıma gitmemesidir.³¹¹ Devvânî bu noktada, Cürcânî’nin kendi ile çeliştiğini vurgulamak istemektedir. Zira her bir illet, zorunlu olarak malûlünün varlığını gerektirmektedir. Mümkünler silsilesinin illeti ise, bütün mümkün birimlerin kendisinde son bulduğu müstakil mûcittir. Bu mûcit, baştaki kurguya binaen li-zâtihi vâcib olmalıdır. Mümkünler topluluğu ise, “Malûl, varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir.”³¹² fehvasınca, vâcib li-gayrihî olacaktır. İşte Devvânî’nin itiraz ettiği nokta tam da burasıdır. Çünkü bu esaslar çerçevesinde Cürcânî’nin sisteminde vâcib li-zâtihi ile vâcib li-gayrihî aynı mânayı ifade etmektedir.

Devvânî’nin, metninde bu delile yönelik itirazları genel anlamıyla iki merkez etrafında incelenebilir: Birincisi, varlığın sadece mümkün nesnelere ibaret olmadığını ortaya koymak; ikincisi ise, söz konusu kurguda ortaya konulan mûcitin li-zâtihi vâcib olmamasının muhtemel olması.

Düşünürümüz, bu delil hakkında itirazlarını serdettikten sonra, cevabını daha sonra zikredeceği üçüncü delil ile verecektir. Çünkü ona göre ikinci ve üçüncü delil arasında, asla temas eden herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla her iki delile yönelik eleştiriler rahatlıkla tek bir merkezde toplanabilecektir.

1.3. Üçüncü Delil

Devvânî’nin imkân deliline dair ele aldığı üçüncü takrir de, ikincisi gibi, *Şerhu’l-Mevâkıf* isimli eserde zikredilmektedir. Devvânî’nin, bu eleştirileri hangi bağlamda ele aldığı önemlidir. Dolayısıyla Seyyid Şerîf Cürcânî’nin *Şerh*’inde dile getirdiği düşünceler ile bu düşüncelerin Devvânî’nin perspektifinden tartışılması ve eleştirilmesi konunun tam bir şekilde anlaşılması açısından oldukça büyük bir önem taşımaktadır.

³¹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 123; krş., Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/23.

³¹¹ Devvânî, burada isim zikretmese de tartıştığı delil Cürcânî tarafından ortaya konulmuştur. Bu itiraz da Cürcânî’nin deliline yöneltilen bir itirazdır. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 123.

³¹² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 163; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 227.

Cürcânî, ilâhiyât konularını ele aldığı ve Tanrı'nın varlığını ispatlamak istediği Beşinci Mevkıf'ta şöyle der: Şayet li-zâtihî kâim olan vâcib varlık var olmasaydı, li-gayrihî kâim olan vâcib nesnelere de var olamazdı. Çünkü li-zâtihî kâim olan vâcib varlığın yokluğu, mevcûdatın sadece mümkün nesnelere ibaret olduğunu ifade etmektedir. Nitekim li-gayrihî kâim olan vâcib varlıklardan maksat, varoluşu başka bir varlığın var etmesine bağlı olan mümkün nesnelere bilfiil varlık sahasına girmiş olanlardır. Söz konusu mümkünler ise; mümkün olmaları hasebiyle, hem zâtları itibariyle hem de hâricî bir sebebin etkisiyle, yokluğu imkânsız olmayan nesnelere dir. Zâtları itibariyle yokluğu kâbil olması, söz konusu birimlerin mümkün olması sebebiyledir. Yokluğun hâricî bir sebebe dayandırılması ise, daha önce de öğrendiğin üzere, baştaki kurguyla çelişecektir. Zira li-gayrihî vâcib olmayan tek varlık, li-zâtihî vâcib olan yaratıcıdır. Oysa varsayılan li-zâtihî vâcib olanın yokluğudur.³¹³

Cürcânî'nin ifadeleri pek çok açıdan incelenebilir. Ancak Devvânî'nin perspektifinden konuyu ele aldığımızda öncelikli problem şudur: Cürcânî, söz konusu mümkün nesnelere hâricî bir sebebin etkisiyle yok olabileceklerini söylemekte; ancak bunun açıklamasını, "Daha önce de öğrendiğin üzere" diyerek, yapmamaktadır. Çünkü delil, ikinci delil üzerinden ele alınmakta, açıklanmakta ve temellendirilmektedir. Yani bir başka deyişle Seyyid Şerîf, bu delil ile ikinci delili aynı zemin ve ilkeler üzerine bina etmek istemiş ve konuyu bu bağlamda değerlendirmiştir.³¹⁴

Devvânî'nin buradaki itirazını daha açık bir şekilde ifade edebilmek için öncelikle şu soruya cevap aramak gerekmektedir: Bahsi geçen mümkünler topluluğunun yokluğu nasıl geçersiz olur? Ya da bir başka deyişle, söz konusu topluluk nasıl zorunlu (vâcib li-gayrihî) statüsüne çıkarılır? Yukarıda da zikredildiği üzere, Cürcânî'ye göre, sadece mümkün nesnelere oluşan bütünün, tek bir seferde ve külliye yok olması, hem zâtı itibariyle hem de hâricî bir sebebin etkisiyle imkânsız değildir. Zâtı itibariyle yok olmalarının imkânı hususunda bir kapalılık bulunmamaktadır. Ancak bu imkân, hâricî bir sebebe dayandırılıyorsa, bu noktada kapalılık hatta daha da önemlisi çelişiklik vardır. Çünkü şayet hâricî sebepten maksat Vâcib varlık ise, varsayılan onun yokluğudur. Şayet maksat Vâcib varlık değil de silsile birimlerinin kendisinde son bulunduğu ilk varlık/mûcüt

³¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevkâf*, III/23; Krş., Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 124.

³¹⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 127.

ise, bu durumda birimlerin kendisinde son bulduğu mucit yine Vâcib olacaktır. Keza bu durumda da baştaki kurguyla çelişilecektir. Çünkü Cürcânî'nin kurgusu, silsile birimlerinden herhangi birinin silsileye illet olması durumunda, o birimin li-zâtihi vâcib olacağı ön kabulüne dayanmaktadır. Devvânî ise bu gereklilik ilişkisini kabul etmemekte, bulunulan atfin (ihâle) temellendirilmediğini söylemekte ve her iki delili de yetersiz görmektedir. Dolayısıyla onun ikinci delile yönelttiği tenkitler bu delil için de geçerlidir.³¹⁵

Şu noktayı belirtmekte fayda var ki; Devvânî, söz konusu delile prensip olarak karşı değildir. Onun itiraz ettiği nokta delilin medlûlünü ispatta yetersiz olmasıdır. Bir başka deyişle düşünürümüz, delilin öncüllerinin yeteri kadar işlenmediğini ve bu sebeple isbât-ı vâcib bağlamında bu hali ile kullanılamayacağını belirtmiştir. Çünkü Devvânî'ye göre bu delilin geçerli olabilmesi için bazı temel dayanaklar vardır ki bunlar Cürcânî tarafından yeteri kadar incelenmemiştir. Dolayısıyla delil, ancak tahririnde yapılacak bazı değişiklikler ile isbât-ı vâcib için uygun hale gelecektir. Bu bağlamda müellifimizin eleştirileri ile söz konusu delilin tahriri şu şekildedir: Mümkünler topluluğunun illeti şayet mümkün bir varlık olursa, illet ve malûlün yokluğu ihtimal dahilinde olacaktır. Çünkü varlık ve yokluk, mümkün olana nispeten eşit ihtimallere sahiptir. O halde, söz konusu mümkünler topluluğunun varoluşu imkânsız olacaksa; bu imkânsızlık bir sebep ile olmalıdır. Bu sebep ise ya illetin zâtî bir özelliği ya da yokluğudur. Çünkü malûl, daha önce de geçtiği üzere, “varlığı, illetinden vâcib olmadıkça var olmayan şey”dir. Mümkün olan malûlün yokluğundan da muhal lazım gelmeyeceğine göre, söz konusu illet için yokluk düşünülebilecektir.

Devvânî, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için aynı kurguyu tersten işletmiş ve yokluğun imkânını değil, imkânsızlığını ele alarak konuya yeni bir bakış açısı getirmiştir. Şayet malûlün yokluğu imkânsız ise; bu da, varlık ihtimalinde olduğu gibi, iki sebepten biriyle olabilmektedir. Birincisi, illetin zâtî özelliği sebebiyle; ikincisi ise illetinin varlığı sebebiyledir. Şayet mümkünâtın varlığı, illetin zâtî/mahiyeti ile açıklanacak olursa, illet de bir mümkün olduğundan, malûlün yokluğunun imkânsızlığı geçersiz olacaktır. Şayet bu varlık, illetin zâtî/mahiyeti ile değil de varlık şartı ile açıklanacak olursa, bu durumda da şart-meşrût ilişkisi gündeme gelecektir. Dolayısıyla şart gerçekleşmedikçe meşrût da

³¹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 127.

gerçekleşmeyecek ve malûlün yokluğunun imkânsızlığı yine geçersiz olacaktır. Bu iki seçeneğin geçersizliği ile malûlün yokluğunun imkân dahilinde olduğu anlaşılacaktır. Ancak malûlün varlığının sabit olduğu müşahede ile bilinebilmektedir. Keza “Malûl, varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir.” kaidesini de doğru görmekteyiz. O halde illetin vâcib olduğu sabit olacaktır ki istenilen de budur.³¹⁶

Devvânî bu itirazını, klasik mantık ilminin verileriyle yeniden temellendirmek istemektedir. Bu bağlamda varlığın illet ile vâcib kılınması hususuna değinerek bunun şartlı önerme kabilinden olduğunu söylemiştir. Zira söz konusu delilde illetin varlığı ile malûlün varlığı arasındaki ilişki bitişik şartlı önermelerdeki mukaddem (ön-bileşen) ile tâlî (art-bileşen) arasındaki ilişki gibidir. Somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, ortaya konulan kurguda malûl ancak illet var olursa var olabilmektedir. Dolayısıyla “illetin varlığı” ifadesi, bu önermenin mukaddemi kabilindedir. Malûlün varlığı ise tâlî hükmünde olacaktır. Ancak problem şu ki, bahsi geçen kurgudaki illet mümkün olduğundan, varlığı ancak kendi illetinin varlığına dayanabilir. Bu durum ise bizi teselsül ile neticelenecek bir çıkmaza götürecektir. Zira bizim illet olarak kabul ettiğimiz fert, varlığı için başka bir illete ihtiyaç duyuyorsa, bu durumda kendisi de malûl olacaktır. Dolayısıyla istenilen “mukaddem” asla ispat edilemeyecektir. Çünkü li-zâtihi vâcib olan birime ulaşınca kadar her bir mukaddem kendisinden önceki önermenin gerçekleşmesine bağlı olacaktır.³¹⁷

Bu esaslar çerçevesinde Devvânî, kendi nazarında eksik ve yetersiz olan delili şu şekilde tamamlamakta ve isbât-ı vâcib için kullanılabilir bir hale getirmektedir: Şayet mevcûdatın tamamı mümkünlerden oluşsaydı, o topluluğa ait birimlerin yok olması da imkân dahilinde olurdu. Mümkün bir malûlün yokluğu onun bir mertebe yukarısındaki illetin yokluğu ile gerçekleşmektedir. Bu ise, aklî zeminde imkânsız görülen bir durum değildir. İmkânsız olan, illetin var olmasına rağmen malûlün var olmadığı durumdur. Çünkü malûlün illetinden geri kalması mümkün değildir. Dolayısıyla, bahsi geçen illet li-zâtihi ya da li-gayrihi vâcib olmadıkça, malûl var olamayacaktır. Başka bir deyişle, illet mümkün oldukça malûlün yokluğu da imkân dahilinde olacaktır. Bu çerçevede, söz konusu

³¹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 128.

³¹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 128.

yokluk, izâfet kategorisi altındaki kavramlar arasında ayrıma gidilmedikçe, hem zâtî hem de hâricî etkenlerle meydana gelebilmektedir.³¹⁸

Devvânî'nin burada dile getirdiği kurgu, mümkün nesnelere özgüdür. Konuya filozoflar nazarından bakılacak olursa, onlarda âlemin fâili “mûcib bi'z-zât” olduğundan, malûlün varlığı da vâcib olacaktır. Konu kelâmcılar açısından ele alındığında da durum böyledir. Başka bir tabirle, kelâmcılarda Allah Teâlâ ile âlem arasındaki ilişki “îcâb bi'z-zât” anlayışı ile açıklanmasa dahi, Allah Teâlâ'nın irâdesinin âlemin varlığına taalluk etmesi, malûlün varlığını vâcib kılacaktır. Âlemin varlığı her ne kadar dolaylı yoldan vâcib olsa da, bu husus eşyanın hakikatini kabul eden herkes için açık bir husustur ve düşünürler arasında ihtilafın en az olduğu konulardandır.

Devvânî, en nihayetinde ikinci delil ile üçüncü delil arasında herhangi bir fark bulunmadığını ve iki delil arasındaki tek farkın, ilgili takrirlerde geçen “yokluğunun imkânsızlığı” ve “varlığının zorunluluğu” ifadeleri olduğunu söylemektedir. Bunun haricinde delillerin kurgusu ve yerleştirildiği zemin arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Öte yandan düşünürümüze göre bu takrir, gerekli düzeltmelerin yapılması kaydıyla, diğer takrirlerden daha güçlü bir alt yapıya sahiptir.³¹⁹

Devvânî, görüldüğü üzere, bu başlık altında, “Silsile birimlerinden herhangi birinin silsileye illet olması durumunda, o birimin li-zâtihi vâcib olması gerekir.” önermesini ele almakta ve bu önerme ispat edilmedikçe, delilin isbât-ı vâcib hususunda kullanılmayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda Devvânî, vucûb ve imkân kavramları üzerinde durarak delilini temel metafizik kabuller üzerine bina etmek istemektedir. Zira vâcib ve mümkün varlıkların terminolojik anlamlarına bakıldığında Devvânî'nin eleştirileri gayet net bir şekilde anlaşılabilir.

1.4. Dördüncü Delil

Devvânî'nin, bu yöneme dair ele aldığı dördüncü ve son delil de Cürçânî'nin *Mevâkıf Şerh*'inde zikredilmektedir. Ancak bu delil diğerlerine nispeten daha farklı bir metot

³¹⁸ Hâşiyelerde Devvânî'nin bu konu bağlamında Mîr Sadreddîn'e bazı göndermelerde bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 129.

³¹⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s.130.

üzerine bina edilmiştir: Mümkün, var olmakta (vücûd) ve var etmekte (îcad) bağımsız olamayan şeye denir. Var olmakta bağımsız olamaz, çünkü mümkün kavramının mahiyeti buna mânidir. Var etmekte de bağımsız olamaz, çünkü var etmek, var olmaya bağlı bir olgudur. Yani herhangi bir şey, mevcûd olmadıkça mûcîc olamayacaktır. Çünkü var etme mertebesi, var olma mertebesinden sonra gelmektedir. Bu, delilin birinci öncülünü oluşturmaktadır. İkinci öncül ise, mevcûdatın mümkün varlıklardan ibaret olması durumunda, varlığın külliyyen yok olmasını öne sürmektedir. Bu iki önermeden ulaşılan sonuç; varlığın bu şartlar altında, li-zâtîhi ya da li-gayrihî, var olamayacağıdır. Bu durum ise, müşahede ile, vakıya aykırı olduğundan kabul edilemeyecektir. Dolayısıyla vâcib varlığın ispatı kaçınılmaz olacaktır. Cürcânî'ye göre önde gelen bazı ilim ehline ait olan bu delil, delillerin en kısa ve en açık olanıdır.³²⁰

Devvânî, birinci öncülde tartışılabilir bazı hususların var olduğunu kaydetmektedir. Ona göre şayet varlıkta bağımsız olamamaktan kastedilen, “kendi dışında bir illete muhtaç olmak” ise, bu zaten kabul edilecektir. Zira mümkün, varlığı için bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Ancak her ne olursa olsun, bu iddianın kabulü, delilden maksadın hasıl olacağı mânasına gelmemektedir. Zira birimlerin kendisine dayandığı ilk birimin mümkün olması hala ihtimal dahilindedir. Bu ise, delilin isbât-ı vâcib bağlamında ancak teselsül yahut devrin iptali ile kullanılabilirliğini göstermektedir. Fakat, varlıkta bağımsız olamamaktan maksat hâricî bir illete ihtiyaç duymak değil de, kendi cinsi haricinde bir illete yani mümkün olmayan bir varlığa ihtiyaç duymak ise bu, “musâdere ale'l-matlûb” ile neticelenecektir. Zira asıl maksat bu varlığı ispatlamaktır.³²¹

Devvânî'nin hem bu delil için hem de daha önceki iki delil için ortak itirazını somut bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, “B” biriminin, “A” birimine illet olması “B” birimini li-zâtîhi vâcib kılmayacaktır. Bu örneklendirmenin, söz konusu delildeki izdüşümüne baktığımızda Devvânî'nin maksadı daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü söz konusu kurgunun vâcib varlığı ispat etmesi, ancak bir ön kabul ile mümkün olabilmektedir.

Devvânî'ye göre, söz konusu öncül, silsile birimlerinin hâricî bir illete ihtiyaç duymasına binaen silsilenin kendisinin de hâricî bir illetten müstağni kalamayacağı bağlamında temellendiriliyorsa; bu delil ancak “hatâbî” bir delil olarak

³²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/25; krş., Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 131.

³²¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 131.

kullanılabilecektir.³²² Yani daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, yukarıdaki açıklamaya göre, herhangi bir silsile mümkün birimlerden teşekkül ediyorsa, silsilenin kendisi de mümkün olacaktır. Yahut silsile birimleri hâdis fertlerden oluşuyor ise silsilenin kendisi de hâdis olacaktır.

Devvânî, bu gereklilik ilişkisinin sadece ilzâmî bir delil olarak kabul edebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla silsile birimlerinden her biri, varlığı için kendisi dışında bir illete ihtiyaç duyuyorsa, bu durumda silsilenin kendi de varlığı için kendisi haricinde bir illete ihtiyaç duyacaktır. Zira “A” birimi, varlığı için, hem bir mertebe yukarısındaki “B” birimine, hem de onun da illeti olan diğer birimlere muhtaçtır. Dolayısıyla “A” biriminin illeti sadece “B” değil, “B” birimine kadar olan bütün birimlerdir.

Değerlendirme: İmkân delilinin farklı versiyonlarını dört alt başlıkta ele alan Devvânî, hem filozoflara hem de kelâmcılara eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerin büyük bir çoğunluğu, Cürcânî'nin eserleri ekseninde şekillenmektedir. Bununla birlikte Devvânî; Tûsî, Kâtibî, Taftazânî ve diğer bazı İslâm bilginlerine de üstü kapalı eleştiriler yöneltmiştir. Tespitlerimize göre bu eleştiriler en temelde i) delillerin nesne alanında daraltmaya gidilerek aklî hükümlerin tahsîs edilmesi ve ii) ontolojik düzeylerdeki farklılaşmayı dikkate almama şeklinde iki hususta özetlenebilir.

2. Öncülleri Teselsülün İptalini İçermeyen Yöntem

Çalışmamızın bir önceki bölümünde imkân delilinin farklı versiyonları çözümleneci bir üslupla ele alınmıştır. Bu kısımda ise, Devvânî'nin isbât-ı vâcibe dair kaleme aldığı *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde* isimli ikinci eser üzerine yoğunlaşılacak ve bu eserdeki yöntem ile kullanılan kavram örgüsü analiz edilecektir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Devvânî, gençlik döneminde kâleme aldığı ilk *Risâle*'de, hikmet ve kelâm imamlarının ortaya koyduğu burhânları ele alıp geniş bir şekilde tahlil etmişti. İlmî hayatının olgunluk döneminde telif ettiği bu *Risâle*'de ise, ilkinde göre “daha aşikâr, daha açık, daha sağlam ve daha öz”³²³ diye nitelediği yeni bir yöntem benimsemektedir. Bu yöntemde düşünürümüz

³²² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 131.

³²³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118; Devvânî'nin ikinci *Risâle*'sinde benimsemiş olduğu yöntem kelâmcılardan ziyade filozofların yöntemine benzemektedir. Düşünürümüzün böyle bir yöntem benimsemesi, günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından Sadreddîn Deştekî'nin ona yöneltmiş

öncelikle varlığı, zâtı itibariyle vâcib ve mümkün olarak bölümlendirmektedir. Zâtı itibariyle vâcib olana vâcibü'l-vücûd, olmayana ise mümkün denmektedir. Düşünürümüze göre mümkün olanın varlığı bedihîdir. Vâcib varlığın varoluşu ise birtakım açıklamalara muhtaçtır.³²⁴ Devvânî'nin varlığa dair yapmış olduğu bu taksim, İbn Sînâ'nın *Şifâ (Metafizik)* isimli eserinin birinci Makalesinin altıncı faslı; varlığın bedihî oluşuna dair yaptığı açıklamalar ise aynı Makalenin beşinci faslı merkezinde yürütülmüştür.³²⁵

Devvânî'nin, ikinci *Risâle*'sinde ilk *Risâle*'sine nispeten daha farklı bir yöntem izlediği açıktır. Söz konusu yöntem, düşünürün takip ettiği metodolojideki dönüşümü göstermekte ve yeni bir paradigma içerisinde olduğu izlenimini vermektedir.

Devvânî bu bağlamda, ilk *Risâle*'sinde de defaatle işaret ettiği, “Malûl (mümkün), varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir.” kaidesine vurgu yapmaktadır. Bu kaide; müteahhir dönem kelâmında, varlığın varoluş sebebine dair yapılan açıklamalarda sıklıkla kullanılmaktadır. Düşünürümüzün de bu kaideyi zikretmesindeki temel âmil, varlığın varoluşundaki sebebe değinmektir. Zira mümkün varlığın vâcib olması, yokluğun bütün açıları ile imkânsız oluşuna bağlıdır. Bu da mutlak olarak, hâricî bir sebebe dayanmalıdır. Bu sebep ise vâcib olmadıkça, imkân kavramının ifade ettiği mâna gereği, farklı bir sebebe ihtiyaç duyacaktır. Çünkü mümkün varlığın varoluşu, li-zâtihî değil li-gayrihî gerçekleşmektedir.³²⁶

Verilen bu teknik çerçeve neticesinde Devvânî, varlığın sadece mümkün nesnelere ibaret olamayacağı çıkarımında bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, düşünürümüzün yapmış olduğu bu çıkarım, imkân ve vücûb kavramlarının taşımış olduğu mâna üzerine bina edilmiştir. Zira mevcûdat sadece mümkün varlıklardan ibaret olsaydı, bu durumda varlığın varoluşu imkânsız olacaktı. Zira mümkün, varoluşu için kendisi haricinde farklı bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla, varlığında herhangi bir şüphe olmayan mümkün varlıkların varlığı, zarûrî olarak vâcib varlığı gerektirmektedir. Aksi takdirde varlığın yokluğa tercihi, herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşmiş olacaktır ki;

olduğu eleştirilere bağlanmaktadır. Nayrîzî de Devvânî'nin ilgili risâledeki görüşlerini daha itidalli bulduğunu belirtmekte ve iki risâle arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kendisi, Devvânî'yi eleştirmekten geri durmamış ve pek çok konuda sert itirazlarda bulunmuştur. Bkz. Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 130-131.

³²⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118.

³²⁵ Altıncı fasıl için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Metafizik)*, I/37; Beşinci fasıl için bkz. I/29.

³²⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118.

bu da tercih bilâ-müreccihî gerektirecektir. Düşünürümüze göre teselsül ve devrin iptaline dayanmayan bu delil, son derece “latîf”tir.³²⁷

Devvânî'nin bu delile dair yaptığı açıklamalar, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* isimli eserinde aynı delile dair ortaya koyduğu kavram örgüsünden izler taşımaktadır. Söz konusu delil, bazı varlıkların delile ihtiyaç duymaksızın özü itibariyle vâcib olması üzerine bina edilmiştir. Başka bir deyişle; ilgili delil, mutlak olarak (vâcib ya da mümkün), varlığın var ve bedîhî (apriori) oluşuna dayanmaktadır.³²⁸ Bedîhî olan bu varlık vâcib ise, delilden maksat hasıl olacaktır. Vâcib değil de mümkün ise, “Mümkün, varlığı illeti tarafından vâcib kılınmadıkça var olmayan şeydir.” fehvasınca var olamayacaktır. Bu açıklama ise isbât-ı vâcib için yeterlidir. Düşünürümüz bu delilin, üstte geçen tavrı ile kelâmcılar tarafından kullanılan yöntemden ayrıldığını ve söz konusu delilin İbn Sînâ tarafından, doğruların (sıddîkîn) yolu olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.³²⁹ Daha açık bir ifadeyle, İbn Sînâ tarafından kullanılan bu delil, mümkün nesnelere Allah'a şahit tutmaktansa Allah'ı mümkün nesnelere varoluşuna şahit tutmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar tarafından ortaya konulan hudûs delili ile farklılık göstermektedir. Zira hudûs delili, eserin yaratılmış olmasından hareketle müessirin; yani malûlün ispatı ile illetin varlığını ispatlamayı hedeflemektedir.

³²⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119; Bu delil Cürçânî tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserde de zikredilmiş ve Devvânî'nin kâleme aldığı ilk risâlede tahlil edilmiştir.

³²⁸ Devvânî, varlık kavramının bedîhî (a priori) oluşu hususunda İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Metafizik)*, I/29; a.mlf., *en-Necât*, s. 235. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 87-91; Keza Râzî de varlık kavramının bedîhî ve tarihten müstağni olduğunu söylemektedir. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I/97. Ayrıca bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 318.

³²⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119; krş., İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/55; İbn Sînâ'nın “ontolojik yönü ağır basan” bir delil üzerinden isbât-ı vâcibi temellendirmesi hakkında bkz. Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, s. 226; İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delillerine dair kısa ve öz bir anlatım için bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 (7), s. 67-71; Bu delilin başka bir versiyonu için bkz. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârifü'l-İslâmiyye, 2011), s. 194.

Düşünürümüz, İbn Sînâ tarafından doğruların (sıddîkîn)³³⁰ yolu olarak tavsif edilen bu delilin takririni sunduktan sonra, delile yöneltilebilecek bazı itirazları da ele almaktadır. Bu bağlamda Devvânî'nin zikretmiş olduğu ilk itiraz, “innî” ve “limmî” burhânlar üzerine kurgulanmıştır. Vâcib varlık, herhangi bir illetin malûlü olmayıp, bütün malûllerin kendisinde son bulunduğu tek illettir. Dolayısıyla isbât-ı vâcib için geliştirilecek delillerin hepsi, kaçınılmaz olarak “innî” olacaktır. Şu halde, hûdus delili ile bu delil arasında en temelde bir fark bulunmayacaktır. Zira her iki delil de bu itibarla aynı karakter yapısına sahiptir.³³¹

Müellifimiz; gelebilecek bu türden bir itirazı, mantık ilminin temel ilkelerini merkeze alarak cevaplandırmıştır. Ona göre bu delil ne “innî” ne de “limmî”dir. Çünkü söz konusu delilde yüklem olarak kullanılan ilkeler aklın itibarlarıdır. “İnnî” ve “limmî” burhânlar ise kavramlar üzerinden değil, misdâklar/referanslar üzerinden oluşturulmaktadır. Düşünürümüzün ifadelerinin somut bir örnek üzerinden resmedilmesi kanaatimizce faydalı olacaktır. Bu delilin kelâmcıların kullanmış olduğu yöntemden ayrıldığı temel nokta; kelâmcıların, delili misdâklar/referanslar; filozofların ise kavramlar üzerine bina etmesidir. Yani filozoflar söz konusu delilde, mümkün varlıkları değil, imkânı; vâcib varlığı değil vucûbu ele almaktadır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu delil, Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmekten ziyade, O'nun varlığının vucûb kavramına intisabını ele almaktadır. Kanaatimizce kavramlar üzerinden inşa edilen söz konusu delilin asıl problemi de budur. Zira delilden maksadın hasıl olabilmesi için yabancı bir öncüle (mukaddime-i ecnebiyye) ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durum ise, delilin tesirini zayıflatacaktır.

³³⁰ “Burhânu's-sıddîkîn” ile “ontolojik delil” arasındaki benzerlikler ve farklılıklara dair çağdaş bir değerlendirme için bkz. Saîd Fûde, *el-Edilletü'l-âkliyye 'âla vücûdillâh*, s. 138-145; Bazı araştırmacılar Devvânî'nin kullanmış olduğu “sıddîkîn” delilini “Kur'ân metodu” olarak nitelemektedirler. Bkz. Hülya Terzioğlu, “Celâleddîn ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018 (1), c. VII, s. 337; Kanaatimizce bu görüş isabetli değildir. Her ne kadar “burhânu's-sıddîkîn”, Kur'an-ı Kerîm'deki bazı ayetlerden mülhem olsa da, aslı itibarıyla irfânî-felsefî karakterdedir. Nitekim adı geçen delil, başta İbn Sînâ olmak üzere felsefî düşüncede pek çok bilgin tarafından kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Toby Mayer, “İbn-i Sînâ'nın Burhânu's-Sıddîkîn'i = İbn Sînâ's 'Burhân al-Sıddîkîn'”, s. 255.

³³¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 120; Aynı konunun Molla Sadra (ö. 1050/1641) tarafından, Devvânî'nin getirdiği eleştiriler bağlamındaki tartışmaları için bkz. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1990), VI/26-28.

Devvânî, delilin daha iyi anlaşılabilmesi için mümkün varlığın ontolojik yapısını analiz etmektedir. Bilinmektedir ki varlık ve yokluk, mümkün olana nispeten eşit ihtimallere sahiptir. Eşit olan iki şeyden birinin diğerine, herhangi bir sebep olmaksızın, üstün tutulması (râcih) ise imkânsızdır. Düşünürümüzü bu açıklamaları yapmaya sevkeden âmil, delilin işleyişiyle doğrudan alakalıdır. Zira hâricî bir sebep olmaksızın iki şeyden birinin diğerine üstün tutulması mümkün olsaydı, delilin isbât-ı vâcib bağlamında kullanılması imkânsız olacaktı. Çünkü bu durumda; mümkün varlık, varlığının yokluğuna tercihi için vâcib varlığa muhtaç olmayacak ve kendi varlığını yokluğuna tercih edebilecektir.³³² Kendi varlığını yokluğuna tercih edebilmesi ise onun yokluk ihtimalini imkânsız kılacaktır. Dolayısıyla bu, “tercih bilâ-müreccih”i değil; “tercihu’r-râcih”i gerektirecektir.³³³ Daha açık ve somut bir ifadeyle, şayet âlemin (mümkün) varlığı li-zâtihî kâim ise, varlık ile yokluk ihtimalleri eşit olmayacaktır. Dolayısıyla, tercih bilâ-müreccih ihtimali de geçersiz kılınacaktır. Bu ise, zorunlu olarak râcih olanın (varlık) tercihi mânasına gelecektir. Düşünürümüz, bu konunun açıklamasını iki konu ekseninde ele almaktadır:

1. Şayet mümkün nesnenin varlığı yokluğuna özü itibariyle üstün gelirse, yokluğu da özü gereği imkânsız olacaktır. Çünkü iki taraftan birinin râcih olması; diğerinin mercûh olmasını; mercûh olması da mümteni‘ olmasını gerektirecektir. Tercihu’l-mercûhun imkânsız oluşu ise bedîhîdir. Ancak baştaki kurguya göre varlık ve yokluk, mümkün olana nispeten eşit ihtimallere sahiptir. Dolayısıyla bu durum bir çelişikliği doğuracaktır.

2. Mümkün nesne kendi varlığının sebebi/illeti olursa; bu, onun varoluşta kendisinden önce var olmasını gerekli kılacaktır. Şayet kendisine illet olmaz ise bu durumda da sebepsiz/illetsiz bir şekilde var olmuş olacaktır. Düşünürümüz bu açıklamalarını Fârâbî’nin (ö. 339/950) bu konuya dair yaptığı açıklamalar merkezinde tartışmaktadır: “Şayet vâcib olmaksızın varlık silsilesi meydana gelirse ve (bu silsilenin) başlangıcı da kendi başına var olan mümkün bir varlık olursa, ya bir şeyin kendi sebebi

³³² İbn Kemâl Paşa, mümkün varlığın özü gereği “yoksul” olduğunu söylemektedir. Zira ona göre li-zâtihî kaim olamayan her varlık yoksuldur ve varlığı için kendi dışında bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kemâl Paşa, “er-Risâletü fî beyâni kavlihî ‘aleyhi’s-selâm: el-Fakru fahrî”, (*Mecmû‘ Resâili* içinde), VI/428.

³³³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-cedide*, s. 120.

olması lazım gelecektir ki, bu fahiş bir hatadır; ya da yokluğunun zâtı itibariyle geçerli olması gerekecektir ki, bu daha fahiş bir hatadır.³³⁴

Düşünürümüze göre Fârâbî'nin bedîhî olarak değerlendirdiği bu iddia tartışılmaya ve analiz edilmeye muhtaçtır. O, bu bağlamda Fârâbî'nin ifadelerine dair, biri illet-malûl ilişkisi; diğeri ise varlık ve yokluğun imkânı merkezli olarak şüphe sadedinde iki sözde delil serdetmektedir.

Bu bağlamda ele alınacak ilk şüphe şu şekilde zikredilebilir: i) Söz konusu mümkün nesnenin varlığının yokluğuna üstünlüğü kabul edilirse, bu durumda bahsi geçen mümkün nesne varoluşu için sebebe ihtiyaç duymayacaktır. Bilakis onun varlığı için, sadece zâtından kaynaklanan bir tercih edilirlilik durumu (ruchân) yeterli olacaktır.

Bu bağlamdaki bir diğeri şüphe ise şu şekildedir: ii) Söz konusu mümkün nesnenin varlığı, tercih edilme durumuna (ruchân) dayalıysa, yokluğu da; ancak bu durumun (ruchân) sona ermesi (zevâl) ile olacaktır. Düşünürümüze göre, varlığın üstünlüğü durumunun sona ermesi, bir engelin varlığı gibi, zevali gerektirici bir sebeple olabilmektedir. Bu durumda ise, söz konusu varlığın kendi kendine yok olmasının geçerliliği gerekmeyecektir.³³⁵

Burada kanaatimizce dikkat edilmesi gereken en önemli husus, öne sürülen her iki itirazda da, illete/sebebe bağlı olmayan bir varlık için iki durumun var olduğudur; varlık ve yokluğunun imkânı. Söz konusu varlığın vücûdu, zâtındaki bir tercih edilirlığe (ruchân); yokluğu ise zâtındaki bu tercih edilirliliğin sona ermesine bağlı olmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen mümkün varlık; ancak zâtındaki bu ruchân haline engel olucu bir hadise olduğunda yok olacaktır. Aksi takdirde ise, mümkün nesnenin kendi kendine yok olması imkân dahilinde olmayacaktır. Bir başka deyişle, îcâd (yaratma) gibi i'dâm (yok etme) da bir müreccihe/ruchâna ihtiyaç duymaktadır.

³³⁴ Hatice Toksöz, Fârâbî'nin ilgili düşüncelerini *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'yi referans göstererek açıklamaktadır. Bkz. Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 7/2 (2014), s. 27; Ayrıca bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Beirut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993), s. 56-57; Devvânî, nakillerini ekseriyetle mâna ile yapmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin söz konusu ifadelerinin bu bağlamda referans gösterilmesi mümkündür.

³³⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 121; a.mlf., *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 70.

Devvânî'ye göre birinci şüphede zikredilen, “Zâtından kaynaklanan bir tercih edilirlilik durumu (ruchân) yeterli olacaktır.” iddiası geçerli değildir. Zira, bir şeyin varlığının yokluğuna tercihi, o şeyin zâtından kaynaklansa dahi, tercih söz konusu olduğundan yokluk imkân dahilinde olacaktır. Dolayısıyla konu her defasında, zâtından kaynaklanan tercihin tercihinin gelecek ve teselsül lazım gelecektir. Bu konunun tahkiki için “vâcibü'l-vücûd” kavramı üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü bahsi geçen kurguda varlığın zâtından kaynaklanmasından maksat, varlığın yokluğa tercihinin zâtından kaynaklanmasıdır. Dolayısıyla bu bağlamda, varlığın ruchânî durumu bâki olsa da hala daha söz konusu varlık vâcib statüsüne ulaşamamıştır. Çünkü vâcib statüsünden maksat, yokluğun imkân dahilinde dahi olmamasıdır. Ancak yukarıdaki kurguda yokluk, ontolojik olarak imkân dahilinde olsa da varlığın ruchânî ile imkânsız statüsündeymiş gibi hükmedilmiştir. Fârâbî'nin işaret ettiği nokta tam da burasıdır.³³⁶

Devvânî, bu ifadelerinin ardından illetin mahiyeti üzerine de birtakım açıklamalar yapmaktadır. Düşünürümüzün illet ve malûl arasındaki illiyet ilişkisine ve illetin malûlü öncelemesinin zorunluluğuna dair yaptığı açıklamalar, kısmî olarak, onun bu konuya dair kâleme aldığı ilk risâlesinde de geçmektedir. Hatta bu konu, onun her iki risâlesinde de tartışılan ve sonuca bağlanamayan tek itirazdır. Bu itiraza göre, vâcib ve mümkün varlıklardan oluşan bir topluluk, topluluk olmak bakımından, mümkündür. Dolayısıyla varlığı için bir illete ihtiyaç duymaktadır. Devvânî'nin *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* 'sinde bu konuya dair geliştirdiği cevap, ilk aşamasında illetin fâil illet mi yoksa tam illet mi olduğuyla alakalıdır. Başka bir deyişle, illetten maksadın fâil illet olduğundaki hükmü ile tam illet olduğundaki hükmü farklıdır. Devvânî, bu konuyu ele alırken son derece hassas davrandığı ve indirgemeci bir tutum içerisinde bulunmadığı görülmektedir. Biz, onun bu konuya ilişkin adı geçen risâlede yaptığı açıklamaları bütün detayları ile burada tekrar etmeyecek ve farklılıklar üzerinden ilerleyeceğiz. Onun hayatının farklı evrelerinde aynı konuya dair yaptığı farklı açıklama, analiz ve değerlendirmeleri görebilmek, problemin onun zihnindeki seyrini bize göstermesi açısından oldukça mühimdir.

³³⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 122.

Devvânî, telif etmiş olduğu her iki risâlede de, bir şeyin kendisine illet kılınmasını genel anlamıyla reddetmemiştir. Zira, bir şeyin kendisine tam illet kılınması ve kendisini zâtî olarak incelemesi ona göre bir problem teşkil etmemektedir. Bilakis ona göre bu, Vâcib ve mümkün varlıklardan oluşan topluluklarda vakidir. İmkânsız olan ise, bir şeyin kendisine fâil illet kılınmasıdır. Devvânî ikinci *Risâle*'sinde, bu husustaki görüşlerini bazı muhtemel sorular üzerinden detaylandırmak istemiştir: Burada ele alınabilecek ilk soru; bahsi geçen topluluğun, icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki farklı şekilde ele alınabileceği olmasıyla alakalıdır. Söz konusu topluluk şayet birinci ihtimalde olduğu üzere, icmâlî bir şekilde ele alınıyorsa, ona delalet eden lafız da tek olacaktır. Ancak bu topluluk ikinci ihtimalde olduğu üzere, tafsilatlı bir şekilde yani bütün birimleri tek tek itibara alınarak değerlendiriliyorsa, bu durumda onun farklı yapıda iki unsurdan meydana geldiği ortaya çıkacak ve çokluk elde edilecektir. İşte bu kurguya binaen ihtimallerden her birine göre farklı bir hüküm lazım gelecektir. Devvânî bu ifadelerini, dar bir eve beraberken sığmayan topluluğun, dönüşümlü olarak sığabileceği örneği üzerinden açıklamıştır. Dolayısıyla farklı itibarların söz konusu olduğu böylesi problemlere dair takip edilecek en doğru yöntem, konunun hangi itibarla ele alınacağını tayinidir.³³⁷

Şayet Vâcib ve mümkün varlıklardan oluşan bu topluluğun farklı iki itibarla ele alınabileceği kabul ediliyorsa, burada Vâcib ve mümkünin beraber bir şekilde var olmasının geçerliliği, söz konusu varlıkların ayırık (lâ me'ân) olarak yani müstakil bir şekilde ele alınmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü bahsi geçen topluluk, topluluk olabilmek için Vâcib ve mümkün varlıkların varoluşlarına ihtiyaç duymaktadır. Çünkü ikisinin aynı anda var olması, topluluğun var olabilmesi için yeterlidir. Ancak burada akıllara gelebilecek bir diğer problem ise, Vâcib ve mümkün varlıkların ayırık (lâ me'ân) olmalarının da mümkün statüsünde olması ve bu yüzden de bir tercih ediciye ihtiyaç duymasıdır.³³⁸

Devvânî, kendisi tarafından ortaya konulan bu itiraza eleştirileri de yine kendisi yapmaktadır. Zira ona göre, söz konusu varlıkların “ayırık” bir şekilde ele alınmasını imkân ile ilişkilendirmek doğru değildir. Burada aslolan iki farklı unsurun müstakil bir şekilde ele alınmasıdır. Dolayısıyla bu birimlerden her birinin hükmü sadece kendi ontolojik yapısıyla alakalıdır. Öte yandan Devvânî'ye göre, söz konusu topluluk hangi itibarla ele alınırsa

³³⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-cedîde*, s. 123.

³³⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-cedîde*, s. 123.

alınsın, nefsü'l-emrdeki³³⁹ hakikat değişmeyecektir. Daha açık bir ifadeyle, baştaki kurguya göre söz konusu topluluk Vâcib ve mümkün varlıklardan oluşuyorsa, farklı itibarlarla farklı bir neticeye ulaşma çabası hakikati değiştirmeyecektir. Dolayısıyla, Vâcib ve mümkün gibi iki farklı kurucu unsura sahip olan bu topluluktaki çokluğun giderilmesi itibarın değiştirilmesiyle değil; ancak fert sayılarındaki çokluğun giderilmesiyle mümkün olacaktır. Fakat yukarıdaki kurguda böyle bir şey söz konusu değildir. O halde, hem Vâcib hem de mümkün nesnelere varlığı üzerinden bir kurgu geliştirmek, yapılacak en doğru şey olacaktır. Bu esaslar çerçevesinde söz konusu “topluluk” mümkün statüsünde olduğundan, varoluşu için bir illete ihtiyaç duyacaktır. Bu durum, söz konusu mümkünlerin tek yahut çok veya icmâlî yahut tafsilî olarak itibara alınmasına göre değişmeyecektir. Çünkü topluluğun icmâlî yahut tafsilî itibarlarla ele alınması, nefsü'l-emrde bir farklılığa yol açmayacak; sadece konuyu mülâhaza ediş şeklimizi değiştirecektir. Söz gelimi, Vâcib ve ilk malûle dair iki elemanlı bir topluluk ele alınacak olsa, icmâlî yahut tafsilî itibarlara bakılmaksızın, o topluluğun var olduğu bilinebilecektir. Burada aslolan, topluluğa ait “hey'et-i ictimâiyye”nin bulunması değil; birimlerin var olmasıdır. Söz gelimi, topluluğa ait herhangi bir eleman bilfiil var olabilirken “birlik” diye bir şey mevcut değildir. Keza topluluğa ait iki farklı eleman bilfiil var olurken “ikilik” diye bir şey de mevcut olmayacaktır. Zaten asıl önemli olan da “hey'et-i ictimâiyye”, “birlik” yahut “ikilik” gibi selbî/itibârî olguların varlığından ziyade onların refere ettiği olguların bilfiil bulunmasıdır. Bu topluluklardan her biri de var olmak için kendi cüzlerine ihtiyaç duyduğundan mümkün statüsündedir ve dolayısıyla illete ihtiyaç duyacaktır.³⁴⁰

Devvânî, bu aşamada, cevabına yönelttiği eleştirileri ele alarak analiz etmektedir. Ona göre bahsi geçen kurgudaki farklılık icmâl yahut tafsil yönünden değil, yüklem (mahmûl) yönündendir.³⁴¹ Yukarıdaki kurguyu mantıkî terminoloji üzerinden formülize edecek olursak; önermenin mevzuu/konusu silsile birimleri, mahmulü/yüklemi ise eve sığılıp sığılmadığıdır. Çünkü toplumsal bütün, hem icmâl hem de tafsil itibarıyla sağlanmaktadır. Yukarıda zikredilen örnek üzerinden gidecek olursak, “eve sığmak” yüklemi hem icmâl hem de tafsil kaydıyla sağlanmış olacaktır. Zira, fertler ardışık da olsa,

³³⁹ Devvânî'nin “nefsü'l-emr” kavramına dair yorumları için bkz. Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu Risâleti nefsi'l-emr (Selâsu Resâil içinde)*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, (Ürdün: Aslein Studies & Publication ve Kalam Research and Media, 2017), s. 52-65.

³⁴⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 123-124.

³⁴¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 124.

eve sığacaktır. Toplu halde itibara alınılması durumunda ise eve sığılması mümkün olamayacaktır. Bu konuda yapılması gereken teemmül ile düşünmektir.

Devvânî, yapmış olduğu bu açıklama ve tartışmalar ile konuya dair zihinlere gelebilecek muhtemel bazı sorulara cevap vermiş olsa da problemi tam anlamıyla çözüme kavuşturmuş değildir. Zira görülmektedir ki o, ilk risâlesinde ortaya koyduğu cevabı birtakım eklemeler ile ikinci risâlesinde tekrar ele almış; ancak daha sonra yapmış olduğu bu eklemeleri tartışarak analiz etmiş ve neticesinde geçersiz kılmıştır. Şu halde anlaşılmaktadır ki; pek çok konuya dair özgün ve yeni bir yaklaşım getiren Devvânî, bu konu hakkında kendisini ikna edecek bir cevap bulamamış ve konunun ucunu açık bırakmıştır.

Kanaatimizce bu problem, “topluluk” kavramının sahip olduğu gerçeklik üzerinden çözümlenmelidir. Topluluk, Devvânî’nin de ifade ettiği üzere, farklı birimlerin belirli itibarlarla tek bir açıdan ele alınmasından ibarettir. Bu esaslar çerçevesinde söz konusu kavram, hâricîte herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla var olabilmek için herhangi bir illete ihtiyaç duymamaktadır. Şu halde, Vâcib ve mümkün varlıklardan oluşan bir topluluğun var olabilmesi için hâricî bir illete ihtiyaç bulunmamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNDE TESELSÜLÜ İPTAL EDEN DELİLLER

“Teselsül” konusu, farklı ilim dallarında uzantıları bulunan “sonsuzluk” kavramı ile yakın bir ilişki içerisindedir. Bu sebeple, teselsül problemini ele almadan evvel, söz konusu probleme ilişkin yapılacak çalışmaların interdisipliner bir şekilde yürütülmesi gerektiğini belirtmek faydalı olacaktır. Zira, metafiziksel olarak ele alınan sonsuzluk ile empirik düzeyde ele alınan sonsuzluk, sonuç bakımından iki farklı gerçekliği temsil etmektedir. Bu gerçekliklerin her ikisi de kelâm ilminin sınırları içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Dolayısıyla “teselsül” hakkında yapılacak çalışmalarda fiziksel ve metafiziksel gerçeklikler arasında indirgemeci yahut analojik bir tutum sergilemek, yöntem açısından özellikle dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken bir husustur.

“Sonsuzluk” kavramı fizik, metafizik ve matematik düşünce geleneğinde oldukça büyük bir öneme sahiptir. Başta Tanrı'nın ispatı olmak üzere, hem kelâm ve felsefî düşüncede hem de matematik alanında pek çok soru/n bu kavram etrafında şekillenmektedir. İslâm bilginleri tarafından da, özellikle sonsuzluk-evren ilişkisi bağlamında kozmolojik ve ontolojik düzlemlerde ele alınan bu konu, neticesinde itikadî ve kelâmî³⁴² bir veçhe kazanmıştır. Bu bağlamda kelâmcılar, Allah Teâlâ'dan başka ezeli bir varlığın imkânını reddederken; İslâm filozofları, Aristotelesçi-Yeni Eflatuncu fikri akımının da tesirinde kalarak kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisi ile açıklamış ve âlemin kıdemini savunmuştur.³⁴³

³⁴² İlyas Çelebi, “Akîdenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akîdeleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004 (1), c. II, s. 23-26.

³⁴³ Kılıç, Muhammet Fatih “İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2017 (18), c. IX, s. 1058-1062; Devvânî'ye göre filozoflar âlem dışında akıllar, felekler, feleklerin hareket ve nefislerinin de kadîm olduğunu söylemiştir. Bkz. Devvânî, *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 286.

Devvânî'ye göre filozoflar, sonsuzluğun imkânını ve buna binaen de âlemin kadîm oluşunu şu şekilde temellendirmektedir: Âlemin (mümkün varlık) var olması için gereken şeylerin tamamı (cemî'i mâ lâ budde minhu) ya ezelde var olmuştur ya da olmamıştır. i) Şayet birinci ihtimal kabul edilirse; malûl, tam illetinden geri kalamayacak ve söz konusu mümkün varlığın ezeliyeti ortaya konulacaktır. Bu durum ise hudûsun kîdemini istilzam edeceğinden bâtıldır. ii) Âlemin var olması için gerekli olan şeylerin ezelde var olmaması durumunda ise şu iki seçenektten birisi gündeme gelecektir:

1) Mümkün varlığın hudûsu başka bir hâdis varlığın hudûsuna bağlı olmadan gerçekleşecektir. Bu ise tam illete ihtiyaç duymaksızın mümkünâtın var olabileceği anlamına gelmektedir.

2) Mümkün varlığın hudûsu, ancak başka bir hâdis varlığa bağlı olarak gerçekleşecektir. Bu durumda ise meselenin teselsül tartışmaları bağlamında ele alınması gerekmektedir.³⁴⁴

Devvânî tarafından âlemin kîdemine ilişkin zikredilen bu takrir, Alâeddîn et-Tûsî'nin *Tehâfutü'l-felâsife* ve Hocazâde'nin *et-Tehâfut fi'l-muhâkemâti beyne'l-Gazzâlî ve'l-felâsife*'sine müracaat edilerek ortaya konulmuştur.³⁴⁵ Tûsî, ilgili eserinde bu takriri "filozofların ilk ve en güçlü delili" olarak nitelenmekte ve genel olarak analizlerini bu takrir üzerinden yürütmektedir.³⁴⁶ Devvânî'nin de konuyu aynı takrir üzerinden ele alması, Tûsî'nin ifadelerini destekler mahiyettedir.

Düşünürümüz bu bağlamda, filozofların iddialarını tek tek ele alarak analiz etmiş ve problemleri gördüğü yerleri büyük bir ilmî hassasiyet ile tenkit etmiştir. Onun tenkitleri ilk olarak, âlemin "var olması için gereken şeylerin tamamının" ezelde var olduğu iddiası üzerinedir. Ona göre bu iddianın kabulü, mümkün varlığın kadîm oluşunu yani "hudûsun kîdemini" gerektirecektir. Bu ise eşyanın gerçekliği ile bağdaşmamakta ve ontolojik bir krizi gündeme getirmektedir. Zira âlemin var olması için gereken şeylerin ezeliyeti kabul edildiğinde, mümkün varlığın ezelde var olmaması, varsayılan kurguya aykırı olacaktır.³⁴⁷

³⁴⁴ Celâleddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2016), s. 28-29; Devvânî, bir diğer önemli eseri *Unmüze'ü'l-'ulûm*'da filozofların bu konuya dair diğer delillerini tek tek ele alarak tahlil etmektedir. Bkz. a.mlf., *Unmüze'ü'l-'ulûm*, s. 286-288.

³⁴⁵ Hocazâde Muslihuddîn Efendi, *et-Tehâfut fi'l-muhâkemâti beyne'l-Gazzâlî ve'l-felâsife*, (Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2018), s.78.

³⁴⁶ Alâeddîn Ali b. Muhammed Tûsî, *Tehâfutü'l-felâsife*, (Beyrut: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1983), s. 81-82;

³⁴⁷ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 30.

Bu ise iki çelişğin bir araya gelmesini yani “ictimâ’u’n-nakîzeyn”i gerektirecektir. Devvânî’nin *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye* isimli eserine yapılmış hâşiyelere baktığımızda konunun, “İmkânın ezeliği, ezeliğin imkânını gerektirmez.” kaidesi etrafında şekillendiğini görmekteyiz.³⁴⁸ Çünkü imkân, mümkün olan varlık için zâtî bir haslettir. Bu zâtî hasletin vâcib statüsüne yükseltilmesi, mümkün varlığı mümkün olmaktan çıkaracağından, varlığın gerçekliği ile çelişmektedir.

İkinci seçenekte ise (ii), mümkün varlığın var olması için gereken şeylerin ezelde var olmadığı görüşü üzerinde durulmaktadır. Zira irâde sıfatının, mümkün olanın varlığına taalluk etmesi de bu gereklilikler içindedir.³⁴⁹ Başka bir deyişle, bu âlemde her ne varsa ancak kadîm olan irâdenin, mümkün olanı belli bir vakte ve mekana tahsîsi ile vardır. Dolayısıyla söz konusu olguların ezelde mevcut bulunma ihtimali geçersiz olacaktır. Bu geçersizliğin altında iki temel gerekçe yatmaktadır:

- 1) İrâde sıfatının taalluku mümkün varlığa ait illetin tamamlayıcısı konumunda olacaktır. Fakat bu durum; malûl, illetinden geri kalamayacağından mümkün varlığın ezeliğini gerektirecektir.
- 2) Mümkün varlığın hudûsu, söz konusu taalluk dışında başka bir hâdis varlığa daha muhtaç olacaktır. Bu seçenekte ise konunun teselsül ve sonsuzluk problemiyle irtibatlı olarak ele alınmasını gerekmektedir.³⁵⁰ Çünkü bu durumda konu bizim bahsettiğimiz varlığa değil onun sebebi olan başka bir varlığa ve daha sonra da onun sebebine intikal edecek ve bu şekilde devam edecektir.

Düşünürümüzün yaptığı analizler neticesinde i) “mümkün kadîm” varlık, ii) tam illeti olmayan malûl ve iii) teselsül olmak üzere üç ihtimal göze çarpmaktadır. Mümkün kadîm gibi ara-ontolojik bir statünün ele alındığı birinci seçenekteki itirazın ana eksenini, özdeşlik ilkesidir. Zira herhangi bir mümkünün ezeli olduğunu söylemek, varlığın gerçekliği ile çelişecektir. Bu ise akla aykırı olacağından bâtil görülmüştür. Halhâlî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye* hâşiyesinde bu hususa dair önemli açıklamalar yapmaktadır: Allah Teâlâ, kendisinden sadır olan bütün fiillerde mutlak bir irâdeye sahiptir. İki zıddın O’nun

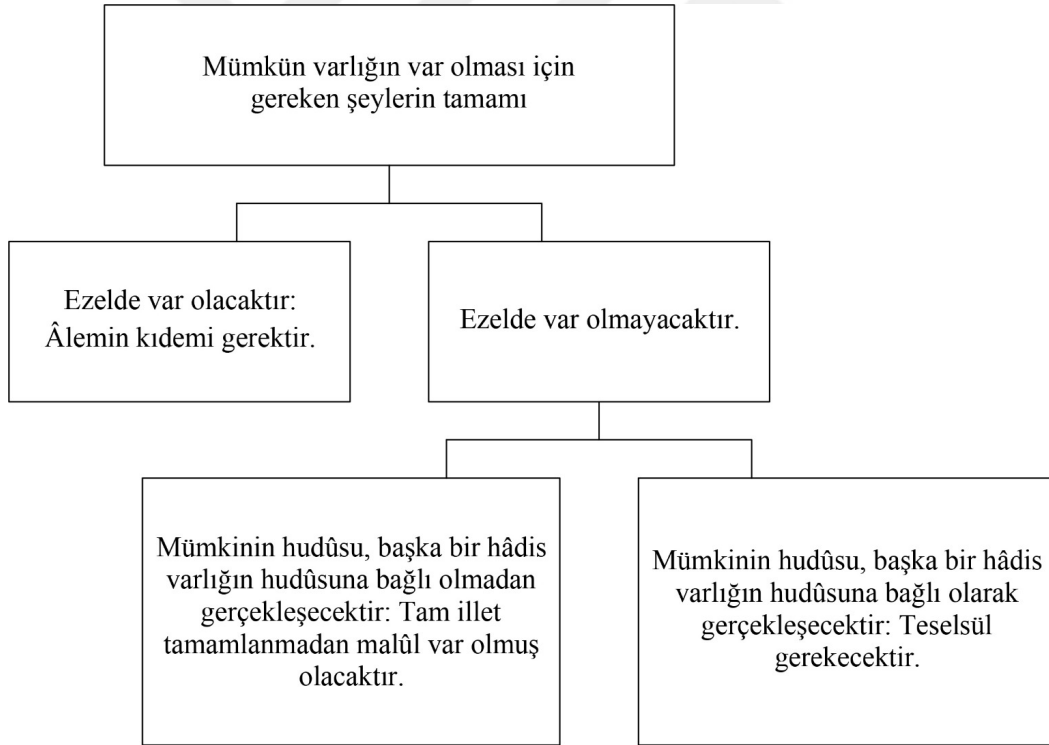
³⁴⁸ Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî, *Hâşiyeye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, (İstanbul: İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1323), I/67.

³⁴⁹ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 30; Ayrıca zaman kavramı da, mümkün varlıklardan biri olduğu için ezelde var olması imkânsız olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 31.

³⁵⁰ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 30.

fiillerine nispeti eşittir. Ancak şu unutulmamalıdır ki; kudret, bütün vakitlere eşit ihtimal üzerine olsa dahi, “teaddüd-i kudemanın aklî olarak imkânsız olması”, mümkün varlığın ezelde var olamayacağını net bir şekilde göstermektedir.³⁵¹ İkinci seçenekteki ağırlık noktası ise, illet ve malûl kavramlarının mahiyetleri ile alakalıdır. Mâlum olduğu üzere, söz konusu iki kavram izâfet (relation/görelilik) kategorisi altındaki nesnelere aittir. Dolayısıyla malûlün illetinden geri kalması imkân dahilinde değildir. Üçüncü ve son seçeneğe gelince, bu konu tezimizin ilerleyen kısımlarında tafsilatlı bir şekilde tartışılacaktır.

Devvânî'nin aktarımıyla, filozofların âlemin kıdemine dair görüşlerinin hareket noktası ve düşünürümüzün bu hareket noktasına dair teknik analizinin özet şeması şu şekildedir:



³⁵¹ Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l'Adudîyye*, I/70.

Devvânî; yapılan açıklamaları, filozofların iddialarını ispatlama noktasında eksik ve yetersiz görmektedir. Zira hareketin kadîm oluşu kabul edilse dahi bu durum, âlemdeki nesnelere kadîm oluşu sonucunu vermeyecektir. Olsa olsa âlemdeki nesnelere ezelden beri, ardışık bir şekilde var olacağı mânasına gelen “kıdem-i nev’î”yi gerektirecektir.³⁵² Dolayısıyla filozofların yapması gereken üstteki öncüllere şu öncülü de eklemektir: Hâdis varlıkların ya isti’dad sahibi (müsta’idde) bir maddeye ya da sonsuz bir harekete dayanması gerekmektedir. Zira filozofların “Birden ancak bir çıkar.” ilkesi, varlığın meydana gelişini vasıtalar üzerinden formülize etmiştir. Bu sebeple âlemin kıdemi için, madde ile “bütün yönleriyle bir olan” zât arasında bir vasıtaya ihtiyaç vardır.³⁵³ Bu vasıta ise hareketin bizzat kendisidir. Zira hareket maddeyi hâdis olgular için hazır hale getirmektedir.³⁵⁴ Filozoflar bu husustaki iddialarını “teceddüd” ve “istimrâr” kavramları üzerinden temellendirmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, filozoflara göre hâdis varlıkların meydana gelişindeki fizik-süreçten bahsetmek faydalı olacaktır.³⁵⁵ Müellifimizin *Şevâkilü’l-hûr*’daki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, filozoflara göre bu süreç, sürekli olan devrî hareketler ile meydana gelmektedir. Yani hâdis olanın kadîm olandan sudûru ancak sürekli olan devrî hareketler ile mümkündür. Bu hareket ise, sürekli (istimrâr) olması itibariyle nev’an kadîm; her bir ferdinin yenilenmesi (teceddüd) itibariyle de hâdis varlıklara benzemektedir. Bu esaslar çerçevesinde, filozofların ortaya koyduğu teoride daha önce de belirttiğimiz üzere iki temel kavram ortaya çıkacaktır: Yenilenme ve süreklilik.³⁵⁶

³⁵² Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 34. (Devvânî, konunun devamında “kıdem-i nev’î”ye dair şöyle bir şerh düşmektedir: “Müteahhir dönemdeki bazı muhaddisler buna (kıdem-i nev’î) kâil olmuşlardır. Arş hakkında bunu söylediğini İbn Teymiye’nin bazı eserlerinde gördüm.” Burada dikkat çeken bir diğer husus ise şudur: Devvânî, İbn Teymiye’yi müçtehit bir kelâm âlimi olarak değil; bir muhaddis olarak görmektedir.)

³⁵³ Devvânî, *Unmüzcü’l-ulûm*, s. 286; Mehmet Fatih Arslan, eksik öncülünden kaynaklanan bazı tartışmaları ortaya koyarak Devvânî’nin uyarısında ne kadar haklı olduğunu gözler önüne sermektedir. Bkz. Mehmet Fatih Arslan, “Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi”, s. 49.

³⁵⁴ Devvânî, *Şevâkilü’l-hûr*, s. 220; Devvânî’nin, *Şevâkilü’l-hûr* isimli eserindeki yöntem ve muhteva farklılıkları için bkz. Mehmet Fatih Arslan, “Sühreverdî’nin Heyâkulu’n-Nûr’u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştékî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2017 (1), c. XII, s. 256.

³⁵⁵ Gazzâlî’nin bu konudaki aktarımı için bkz. Gazzâlî, *Tehâfutü’l-felâsife*, s. 54; Devvânî, âlemin kıdemine dair Gazzâlî ile aynı görüşü benimsese de sudûr kavramının anlaşılmasına dair kısmî olarak daha farklı bir yol benimsemiştir. Hatta o, Gazzâlî’nin bu konuda İbn Sînâ’ya yaptığı bazı eleştirileri yersiz bulmaktadır. bkz. Devvânî, *el-Hâşiyetü’l-cedîde ‘alâ şerhi’t-Tecrîd*, vr. 86^a-87^b.

³⁵⁶ Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 34; a.mlf., *Unmüzcü’l-ulûm*, s. 288.

Devvânî konuya dair kendi görüşünü söylemeden evvel, bu hususta söylenmiş diğer kavilleri ele alarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda onun ele aldığı ilk görüşte âlemin kıdemine dair ortaya konulan iddiaların gerçekçi olmadığı belirtilmektedir. Eğer filozofların iddia ettiği gibi, günbegün değişen bu âlem kadîm olsaydı, ya âlemdeki her şeyin kadîm olması gerekirdi ya da bu âlemde hiçbir şeyin bulunmaması. Her iki seçenek de bâtıldır. Zira biz hem bu âlemde var olan günlük olguları hem de bu olguların hâdis olduğunu net bir şekilde müşahede edebilmekteyiz. Kaldı ki filozoflar dahi bu olguların hâdis olduğunu itiraf etmektedir. Dolayısıyla burada bir çelişiklik vardır.³⁵⁷

Devvânî ortaya koyduğu bu görüşü *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*'de bir cümleyle nakledip kısa bir cevapla reddetmiştir. Ancak müellifimizin *Unmûzecü'l-'ulûm* isimli eserinde konu, daha tafsilatlı bir şekilde ele alınarak analiz edilmiş ve daha geniş bir düzlemde tartışılmıştır.³⁵⁸ Düşünürümüz bu bağlamda âlemin kıdemi problemini Gazzâlî'nin aynı konuya dair ortaya koyduğu tenkitler çerçevesinde yeniden ele almaktadır³⁵⁹: Hareket, şayet hâdis varlıkların başlangıç noktası ise bunun sebebi ancak şu iki ihtimalden biri olmalıdır: Yenilenme yahut süreklilik. Bahsi geçen sebep, hareketin sürekliliği olsaydı; bu durum, varlık silsilesinde bir dengeyi ve tekdüzeliği gerektirecekti. Ancak vakıada durum böyle olmadığından söz konusu ihtimal bir çelişikliği doğuracaktır. Aynı şekilde hareketin hâdis varlıkların başlangıç noktası olmasındaki sebep, süreklilik değil de yenilenme olsaydı bu da başka bir çelişikliği doğuracaktı. Zira söz konusu yenilenme, kendi varlığı için farklı bir sebebe ihtiyaç duyacağından konunun teselsül bağlamında tartışılması gerekecektir.³⁶⁰

Filozoflar, Gazzâlî'nin yenilenme konusundaki bu itirazlarını, ardışık olgularda teselsülü mümkün görmelerine binaen geçersiz saymışlardır. Filozofların bu itirazı, Devvânî'nin, Alâeddîn et-Tûsî tarafından ortaya konulacak delile ilişkin kaygılarında ne denli haklı olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda düşünürümüz,

³⁵⁷ Devvânî'nin bu eleştirileri de Alâeddîn et-Tûsî'nin *Tehâfutü'l-'ulûm*'u bağlamında şekillenmiştir. Bkz. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfutü'l-'ulûm*, s. 82-83; Krş. Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 34; a.mlf., *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 287.

³⁵⁸ Mehmet Fatih Arslan'ın bu konudaki yorumları için bkz. Mehmet Fatih Arslan, "Celâeddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi", s. 52-53.

³⁵⁹ Gazzâlî'nin ilgili itirazı için bkz. Gazzâlî, *Tehâfutü'l-'ulûm*, s. 54-55.

³⁶⁰ Mehmed Fevzî Efendi'ye göre Gazzâlî'nin bu eleştirisi muhteva olarak doğru olsa da ilzâm edici değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-'Celâl el-Cemalü'd-deyyânî ale'l-'Celâlî'd-Devvânî*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, t.y.), s. 44.

filozofların eleştirilerini farklı bir düzlemde ele almakta ve “yenilenme” kavramının etimolojik analizini yaparak dilin otoritesine başvurmaktadır. Ona göre “yenilenme”nin günlük olgular için başlangıç noktası kılınması, “mahzur”un ispatını yani hudûsu gerektirecektir. Zira Devvânî’ye göre teceddüd, “Bir şeyin yok olup diğer bir şeyin var olmasından”³⁶¹ başka bir şey değildir. Şayet hareketten bir birim yok oluyorsa onun yokluğu için bir sebebe ihtiyaç olacaktır. Bu sebep ise şu üç ihtimalden biridir:

- i) Mevcut bir sebebin varlığı,
- ii) Mevcut bir sebebin yokluğu
- iii) Yarıları mevcut diğer yarıları da mevcut olmayan bir sebep.

Şayet birinci ihtimaldeki gibi mevcut bir sebepten bahsedilirse tartışma teselsül bağlamında ele alınacaktır. Çünkü bu durumda konu bizim bahsettiğimiz illete değil; onun illetine ve daha sonra da onun üstündeki illete intikal edecek ve en nihayetinde tertipli ve eş zamanlı olguların sonsuzluğu gerekecektir. Eğer söz konusu hareket biriminin yokluğu, ikinci ihtimaldeki gibi, hareketin varlığını gerekli kılan illetin yokluğuysa, aynı şekilde bu durumda da teselsül meydana gelecektir. Çünkü böyle bir görüşün kabulü, söz konusu illetin yokluğu sebebiyle lazım gelecek varlıklarda teselsülü gerektirecektir. Bu görüşün temel dayanağı kanaatimizce; ademî olguların, “varlığın yokluk hali olduğu” şeklindeki tartışmadır. Üçüncü ve son ihtimale gelince bunda da, ilk iki ihtimaldeki açıklamalara binaen teselsül lazım gelecektir. Netice itibariyle her ihtimal teselsülü doğuracağından bâtil görülmüştür.³⁶²

Filozofların bu kurguya dair eleştirileri hem “tertip” hem “de eş zamanlılık” şartı ile alakalıdır. Şayet hareketin yokluğu, herhangi bir engelin varlığını gerektiren engelin yokluğunun yokluğu (varlığı) ise, bu durumda oluşan engeller (mevânî’) silsilesi ne sıralı ne de eş zamanlı olacaktır. Dolayısıyla filozofların ortaya koyduğu şartlar göz önüne alındığında herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayacaktır. Devvânî ise bu iddiayı kabul etmemektedir. Zira söz konusu silsile, hudûs sırasına göre ele alındığında, zamansal olarak ardışık ve dolayısıyla sıralı bir silsile oluşturmaktadır. Bu şartlar ise tatbîk delilinin uygulanabilmesi için yeterlidir. Öte yandan düşünürümüz; “tertip şartı, zâtî öncelik ve

³⁶¹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 35.

³⁶² Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 35-36.

sonralık itibara alınarak sağlanmasının gerekeceğine” yönelik itirazı da daha baştan reddetmektedir. Zira sıralı olma şartı her iki seçenekte de sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla tatbîk delilinin uygulanamaması için hiçbir sebep kalmayacaktır.³⁶³

Düşünürümüz, âlemin kıdemine dair ele aldığı bir diğer görüşte ise, hâdis ile kadîm arasındaki ilişki/interaksiyonu aklî ve rasyonel bir zemine oturtabilmek için ortaya konulan çabaları analiz etmektedir. O, bu bağlamda sonsuz sayıda hâdis sûretin, kadîm olan madde (heyûlâ) üzerine iliştiği iddiası üzerinde durmaktadır. İtiraza göre filozofların iddiasındaki temel problem; sonsuz sayıdaki hâdis sûret ile kadîm olan maddenin bir arada tasavvur edilemeyecek olmasıdır. Çünkü kadîm olan varlığın, zâtı itibariyle bütün hâdis varlıklardan önce gelmesi gerekmektedir. Zira kadîm; hâdisin aksine, yokluğun kendisine sebkâ etmediği şeydir.³⁶⁴ Dolayısıyla kadîm olan varlığın, hudûs ile vasıflanan bütün varlıklardan önce bulunması bir zorunluluktur. Mehmed Fevzî Efendi, *Hâşiye*’inde “hudûs” ifadesini ele alarak umum ifade eden bir lafız olduğunu dile getirmiş ve lafzın kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. Daha açık bir ifadeyle, “hudûs” kavramı; hem fert hem nevi hem de cinse eşit derecelerde yüklenebilmektedir.³⁶⁵ Dolayısıyla kadîm olan varlık, üstte zikredilen mânasıyla, bütün hâdislerden önce bulunması gerekecektir. Aksi takdirde birtakım hâdisler ile eş zamanlı olması gerekecektir ki bu durumda kadîm olduğu iddia edilen varlık, bütün hâdislerden önce var olmuş olmayacaktır. Anlattığımız bu durum yani bir şeyin hem hâdislerin her bir ferdine sebkâ edip hem de bazı hâdis varlıklar ile beraber bulunmasının çelişikliği, aklın zarûrî olarak bileceği şeylerdendir. Devvânî’nin ele aldığı bu görüş, müteahhir dönemdeki bazı âlimlerin³⁶⁶ “kıdem-i nev’î”ye karşı ortaya koydukları eleştirilerden biridir.³⁶⁷

Alâeddîn et-Tûsî’ye göre filozofları bu çıkmaza götüren etken, aklın hükmü ile vehmin hükmü arasında ayırım yapamamalarıdır. Buradan Tûsî’nin, filozofların bu epistemik yaklaşımını kendisine hareket noktası kılarak, onları kendi kavramları üzerinden ilzam etmek istediği anlaşılmaktadır. Zira “vehim” sadece tikelleri ve bu tikellere ait

³⁶³ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 37.

³⁶⁴ Mehmed Fevzî Efendi’nin “kadîm” kavramı hakkındaki eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale’l-Celâl*, s. 55.

³⁶⁵ Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale’l-Celâl*, s. 55.

³⁶⁶ Devvânî’nin isim vermeksizin görüşlerine işarette bulunduğu bu âlim, Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi’ye göre Alâeddîn et-Tûsî’dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale’l-Celâl*, s. 49; Ayrıca bkz. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfutü’l-felâsife*, s. 83-84.

³⁶⁷ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 38; a.mlf., *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 290.

hükümleri idrak etmektedir. Tümelere ait bilgi ise vehmin alanına girmemektedir. Söz gelimi vehim, ardışık olarak çok sayıda hâdis varlığın kadîme arız olduğunu tasavvur edebilse de, söz konusu olguların tafsîlî bir şekilde kurgulanmasının imkânsızlığını göremez. Dolayısıyla bu gibi durumlarda hükmü bilinen bir şeyden referansla tikele dair hüküm genelleştirilerek tümele de dayatılır. Tûsî bu indirgemeci tutumu yanlış görmektedir. “Akıl” ise vehmin idrak edemediği tümeleri idrak edebilmektedir. Dolayısıyla, “Her ne zaman sonsuz sayıda ardışık hâdis olgular kadîm varlığa arız olursa; söz konusu kadîm, bu fertlerin tamamına sebkat etmiş olmaz.” önermesini imkânsız görmektedir. Tûsî’ye göre bu açıklamalar inat ehli olmayan kimseler için yeterlidir.³⁶⁸

Alâeddîn et-Tûsî’nin “akıl” ile “vehim” arasında gitmiş olduğu bu ayrım felsefî epistemolojinin onun sistemindeki önemli bir izdüşümüdür. Zira tikel ile tümeleri bilmeye dair felsefî düşüncede dört ayrı mertebeden bahsedilmektedir. Bu mertebelerin en üstü, soyutlamanın tamamen gerçekleştiği ve tümel hükmün elde edildiği akıl mertebesidir. Vehim ise tikellere dair bilgiyi elde etse de tümel bilgiye ulaşmakta yetersizdir.³⁶⁹

Devvânî Tûsî’nin açıklamalarını isabetli görmemektedir. Özellikle konuyu, “Sonsuz sayıda hâdis sûretin, kadîm olan madde (heyûlâ) üzerinde arız bulunması” bağlamında ardışık olgularda teselsüle taşınması Devvânî açısından son derece anlamsızdır. Zira filozoflar ardışık olgularda teselsülü kabul etmektedir. Dolayısıyla filozofların kabul ettiği şartları görmezden gelerek inşa edilecek delil hiçbir şey ifade etmeyecektir. Devvânî’ye göre filozoflara yöneltilen bu iddia felsefî olarak son derece zayıftır.³⁷⁰

Düşünürümüz, ortaya konulan takrire binaen, kadîm varlığın bütün hâdis varlıklara takaddüm etmesi ile hâdis varlıklardan kadîme mukârin bir ferdin bulunması arasındaki çelişikliği kabul etmemekte ve bunun “bedâhetü’l-‘akl” olarak değerlendirilmesini “vehim” olarak nitelemektedir. Hatta ona göre bu durum şaşkınlık verecek derecede gariptir ve asgarî düzeyde anlama kabiliyeti olan herkes için yanlışlığı açıktır.³⁷¹ Zira

³⁶⁸ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfutü’l-felâsife*, s. 82-83; Krş., Devvânî, *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 290.

³⁶⁹ Devvânî’nin “akıl” ve “vehim” kavramlarına ilişkin açıklamaları için bkz. Devvânî, *Şevâkilü’l-hür*, s. 110-112; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005 (1), sayı: 28, s. 126-128.

³⁷⁰ Devvânî, *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 289; Devvânî bu açıklamalarının akabinde önemli bir noktaya dikkat çekmekte ve din-i İslâm’ın bu gibi zayıf deliller üzerinden temellendirilmesini yanlış gördüğünü belirtmektedir. Bkz. Devvânî, *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 290-291.

³⁷¹ Devvânî, *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 289-290.

Devvânî'ye göre kadîm olan varlığın hâdis varlıkların tamamına takaddümü, söz konusu kadîmin bütün hâdis varlıklardan önceki bir zamanda var olmasını gerektirse de, bazı hâdis varlıklar ile beraber bulunmasına engel değildir.³⁷² Öte yandan Devvânî'ye göre, Alâeddîn et-Tûsî'nin itirazı; hâdis varlıkların dış dünyada refere ettiği şeylerin (ma-sadaklarının) tamamının aynı zaman diliminde ve kadîm varlıktan sonra var olması durumunda geçerli olur. Oysa durum böyle değildir. Dolayısıyla söz konusu itiraz ancak sonlu hâdisler bağlamında geçerli olacaktır. Sonsuz hâdisler için ise ortaya konulan bu takrire binaen, hem kadîmin bütün hâdislere sebkât etmesi hem de o hâdislerden bir ferdin kadîm varlıkla beraber bulunması mümkündür.³⁷³ Ancak bu durum elbette ki Devvânî'nin “kîdem-i nev'î”yi kabul ettiği anlamına gelmemektedir.³⁷⁴ Aynı şekilde Gelenbevî'nin de bu konudaki yorumları Devvânî'yi destekler mahiyettedir. Gelenbevî, bu bağlamda “kadîm” lafzının kavramsal analizini yaparak neyi gerektirip neyi gerektirmediğini açıklığa kavuşturmuştur. Hem Devvânî'ye hem de Gelenbevî'ye göre, “kadîm” lafzından kastedilen, onun bütün hâdis varlıklara tek bir zamanda sebkât etmesi değil; farklı zaman dilimlerinde de olsa, bütün varlıklardan önce var olmasıdır. Dolayısıyla Devvânî'nin dediği gibi, söz konusu kadîm varlığın birtakım hâdis varlıklardan önce bulunması, diğer bazı hâdis varlıklarıyla beraber olmasına mâni değildir.³⁷⁵

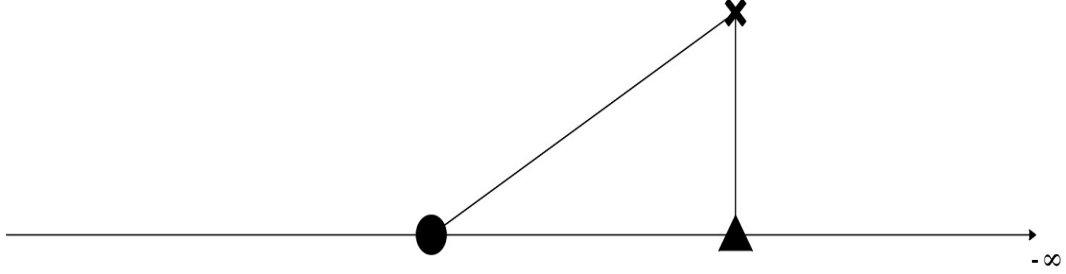
³⁷² Devvânî'nin bu açıklamaları göstermektedir ki, “kîdem” lafzından maksat zamansaldır (zamânî); zâtî değildir. Nitekim delilin ilerleyen kısımlarında o da bunu tasrih edecektir. Bkz. Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 39.

³⁷³ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 39.

³⁷⁴ Son dönem Modernist düşüncenin önde gelen isimlerinden Muhammed Abdüh, Devvânî'nin “kîdem-i nev'î”ye kail olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Abdüh, *et-Ta'likât 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2002), s. 194; Abdüh'un böyle bir görüşe sahip olması, muhtemelen Devvânî'nin *Şerhu Hutbeti'z-zevrâ*'da ele aldığı “mahiyetlerin mec'uliyeti” konusudur. Bkz. Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-zevrâ* s. 206-207; Devvânî'nin “kîdem-i nev'î”ye dair görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmek için, onun “zaman” kavramına ilişkin ifadelerini ele almak önemlidir. O, “mümkün varlığın var olması için gereken şeylerin tamamının” nasıl var olduğuna dair açıklamalar yaparken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kudret, irâde doğrultusunda tesir eder. Irâde ise, onun (mümkün varlığın var olması için gereken şeylerin tamamının) ancak kendisinde bulunabileceği belirli bir vakitte var olması ile taalluk eder.”. Devvânî, yaratılışa dair bu açıklamaları yaptıktan sonra “zaman” kavramına dair şu açıklamaları yapmaktadır: Malûl, ister taalluka mukârin olsun ister ondan sonra bulunsun, ancak fâil-i muhtarın irâdesi doğrultusunda var olur. “Ezel” kavramı zamanın öncesini ifade etmektedir. Allah Teâlâ ise, zamandan münezzehe olduğu için “zamânî” olarak tavsif edilemez. Öte yandan şunu da belirtmekte fayda var ki; mevcut bulunan varlıkların hepsi ancak ezeli irâdenin mümkün nesnelere varlıklarını belirli bir vakte tahsîsi ile var olmuştur. “Zaman” kavramı da bu mümkün nesnelere arasındadır. Dolayısıyla onun da varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyacı duyulmaktadır. Bu esaslar çerçevesinde Devvânî'nin “kîdem-i nev'î”ye kâil olduğunu söylemek mümkün değildir. Bkz. Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 32-33.

³⁷⁵ Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l-'Adudiyye*, I/107.

Devvânî'nin Alâeddîn et-Tûsî'ye olan eleştirisini şematik olarak gösterecek olursak:



Bu şemadaki simgelerin temsil ettiği varlıklar şu şekildedir:

- ✘ = Kadîm varlık.
- = Geçmiş zamanda var olmuş bir hâdis varlık.
- ▲ = Günümüzde mevcut bulunan bir hâdis varlık.

Açıklama: Söz konusu şemada kadîm varlık, silsileye dahil olmasa da silsileyle beraber bulunmaktadır. Bu çerçevede, kadîm varlığın günümüzde mevcut bulunan hâdis varlıklar ile eş zamanlı olmasında bir sakınca yoktur. Daha da önemlisi, bu varlığın günümüzdeki hâdis bir varlıkla beraber olup geçmiş zaman dilimlerindeki bir nesneye takaddüm etmesi arasında da bir sakınca yoktur. Dolayısıyla Alâeddîn et-Tûsî'nin iddia ettiği çelişiklik yanlış bir yargı olacaktır.

Alâeddîn et-Tûsî'nin, filozofları çelişkiye (münâfât) düşmeleri sebebiyle eleştirmesine karşın filozoflar konuyu farklı bir zemine taşımıştır. Filozoflara göre, Tûsî'nin eleştirisi ancak el-küllü'l-mecmû'î'nin bilfiil mevcut bulunması durumunda geçerli olacaktır. Oysa ki durum böyle değildir.³⁷⁶ Zira gelecekte var olacak bütün birimler, söz konusu silsileye dahil edilmedikçe toplamsal bütün elde edilmiş olmayacaktır. Başka bir ifade ile; filozoflara göre Tûsî'nin kurgusunun geçerli olabilmesi için tek bir yol vardır: Silsile birimlerinin bir bütün halinde ele alınması ve buna bağlı olarak silsile fertlerinin hudûsu ile silsilenin hudûsu arasında zorunlu bir ilişki kurmak. Fakat sonsuz olguların bir

³⁷⁶ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 39.

bütün olarak ele alınması mümkün olmadığından Alâeddîn et-Tûsî tarafından ortaya konulan itiraz geçersiz olacaktır.

Devvânî filozoflar tarafından ortaya atılan bu itirazı geçerli görmemektedir. Gelenbevî, *Hâşiye*'sinde bu itirazın geçersiz olmasını şu iki sebep ile açıklamaktadır: i) el-Küllü'l-mecmû'înin hâdis olması varsayımına binaen ortaya konulan çelişiklik hükmü yanlıştır. ii) Tek bir birimin dahi hâdis olması durumunda el-küllü'l-mecmû'înin hâdis olmaması hükmü yanlıştır.³⁷⁷ Bu bağlamda Devvânî de, parça ile bütün arasındaki irtibata değinerek, sonlu olsun ya da olmasın³⁷⁸ bir topluluğa ait fertlerin hudûsunun topluluğun tamamının hudûsunu gerektireceğini söylemiştir. Bu görüşündeki temel hareket noktası, söz konusu fertlerden her birinin, hudûsu öngörülen topluluğun bir parçası olmasıdır. Zira topluluk bu fertlerden başka bir şey değildir.³⁷⁹

Görülmektedir ki, Alâeddîn et-Tûsî'yi bu yanılığa götüren sebep; toplumsal bütünün hudûsu ile silsile birimlerinin yokken var olmaları arasında bir bağ görmesidir. Daha açık bir ifadeyle Tûsî, söz konusu silsilenin hudûsunun ancak kadîm olan varlığın bütün varlıkları öncelemesi ve hiçbirisiyle beraber olmaması üzerine kurgulamıştır. Fakat yukarıda yapılan açıklamalar bu iddiayı geçersiz kılmakta hatta “vehim” olarak vasıflandırmaktadır. Devvânî, bu bağlamda hem Alâeddîn et-Tûsî'yi hem de filozofları eleştirmekte ve kendi görüşünü ortaya koymaktadır.

Öte yandan düşünürümüz filozofların “kıdem-i nev'î” görüşlerine yöneltilen itirazları da ele alarak objektif bir tutum içerisinde olmak istemiştir. Devvânî'nin “fazilet ehli bazı kimseler”³⁸⁰ şeklinde nitelediği bilginler, “Mahiyetin varlığı ancak silsile birimlerinin zımnında var olabilir.” demiştir. Ancak filozoflar, bu âlemde var olan her bir ferdin hâdis olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla bu görüşün onları götüreceği netice, söz konusu fertlerin mahiyetinin hudûsudur. Bu sebeple fertlerden herhangi birinin hudûsu kabul edildikçe kıdem-i nev'î görüşü kabul edilemeyecektir.³⁸¹ Devvânî bu görüşü son derece zayıf bulmaktadır. Zira ona göre filozofların kıdem-i nev'îden maksatları, nev'ân

³⁷⁷ Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l-Adudiyye*, I/107.

³⁷⁸ Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-Celâl*, s. 52.

³⁷⁹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 39.

³⁸⁰ Devvânî'nin ismini vermeden eleştirdiği bu zât Sa'düddîn et-Taftâzânî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), s. 83.

³⁸¹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 39; Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 83.

kadîm olduğu söylenen Şeye ait birimlerin her daim var olup, bütünüyle yok olmayacağıdır. Dolayısıyla söz konusu birimlerden her birinin hâdis olması buna engel değildir. Bu açıklamalar göstermektedir ki Devvânî'ye göre filozofların kıdem-i nev'îden maksatları, mahiyetlerin kadîm oluşu ile alakalı değildir. Öte yandan düşünürümüz konunun daha iyi anlaşılabilmesi için problemi somut bir örnek üzerinden açıklamak istemiştir. O, bu bağlamda muarızlarına; her bir ferdi bir ila iki gün arası kalan gül ile cins olarak iki üç ay kalabilen gül cinsi (nevi) hakkındaki görüşlerini sormakta ve konu hakkında daha fazla açıklama yapmamaktadır.³⁸²

Gelenbevî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere³⁸³, Devvânî'nin Taftazânî'ye kıdem-i nev'î hakkında yönelttiği eleştiriler yönlemseldir. Zira düşünürümüze göre filozofların bu bağlamdaki delillerini nakzedecek en sağlıklı yöntem "ardışık olgulardaki teselsül"ün iptalidir. Hem tatbîk hem de tezâyüf delili maksadın hasıl olması için fazlasıyla yeterlidir.³⁸⁴

Buraya değin yapılan tartışmalar göstermektedir ki, âlemin kıdemi bağlamında yapılan kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik tartışmaların hepsi teselsül ile alakalandırılmıştır. Őu halde, teselsül konusunun bir problem olarak araştırılması elzemdir. Nitekim hem kelâmcılar hem de filozoflar bu konuyu metafizik düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek uzun uzadıya tartışmışlardır. Nihayet, İslâm düşünce geleneğinde sonsuzluk probleminin çözümüne ilişkin pek çok argüman geliştirilmiştir. Özellikle ilk dönem kelâmcıları, teselsül tartışmalarında ilkel sayılabilecek çeşitli yollarla mümkün varlıklarda sonsuzluk düşüncesini nakzete çalışmış, bu bağlamda fizik ve geometri bilim dallarından da istifade ederek kendi tezlerini temellendirmek istemişlerdir. Şehristânî ile birlikte, müteahhir dönem kelâmında ilk döneme nispeten oldukça detaylı bir şekilde ele alınan teselsülün iptali konusu, isbât-ı vâcib araştırma ve tartışmalarının merkezine yerleştirilmiştir.

³⁸² Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 40; Hayâlî, bu konuya yeni bir bakış açısı getirmekte ve bu tartışmaya girmeden tatbîk delili ile fertlerin sonluluğunun ispatlanabileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Efendi, Kestellî ve Hayâlî, *Mecmûatü's-seniyye 'âla Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Türkiye: Dâru'n-Nûri's-Sabâh, 2012), s. 207; Öte yandan Devvânî'nin filozoflara nispet ettiği kıdem-i nev'î görüşü tahkike muhtaçtır. Zira yaygın olan kanaate göre filozofların kıdem-i nev'îden maksatları, fertlerin ebediyen devam etmesi şeklinde değil; aksine türlerinin ezelden beri var olması yönündedir.

³⁸³ Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l-'Adudiyye*, I/108-109.

³⁸⁴ Devvânî, *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 291.

Devvânî de müteahhir dönem kelâmının önemli bir mensubu olarak bu konuya özel bir ilgi göstermiş ve telif ettiği muhtelif eserlerinde konuyu geniş ve diyalektik bir şekilde kritik etmiştir. Bu anlamda düşünürümüz, sonsuzluk problemine dair yapılan çalışmaları, tahlil, tenkit ve konuyu ele alışındaki üslubu ile zenginleştirmiş ve bu konuya dair en kapsamlı eserlerden biri olan *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'yi telif etmiştir. Ayrıca Devvânî'nin Tanrı'nın varlığını ispat meselesine dair kâleme aldığı bir diğer eser de *er-Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib*'tir. Bunun haricinde *el-'Akâidü'l-'Adudiyye* isimli esere yazdığı şerh, Ali Kuşçu'ya ait olan *eş-Şerhu'l-cedîd 'âle't-Tecrîd*'e yazdığı *el-Hâşiyetü'l-kadîme*, *el-Hâşiyetü'l-cedîde* ve *el-Hâşiyetü'l-eced* isimli üç hâşiyesi³⁸⁵ ve isbât-ı vâcib tartışmalarına ilişkin kâleme aldığı Arapça ve Farsça küçük hacimli pek çok diğer risâle bu konuya dair oldukça geniş bir literatür oluşturmaktadır.³⁸⁶ Söz konusu eserlerde sonsuzluğun iptaline dair Devvânî'nin kelâm sisteminde yer alan üç farklı delil bulunmaktadır:

1. Burhân-ı tatbîk
2. Burhân-ı tezâyüf
3. Burhân-ı arşî

Biz; tezimizin bu bölümünde bahsi geçen delillerden her birini, Devvânî'nin getirmiş olduğu teknik içerik çerçevesinde ele alarak tasvir ve tahlil edeceğiz. Bu bağlamda, konunun temerküz ettiği ana eksen “burhân-ı tatbîk” olsa da, “tezâyüf” ve “arşî” deliller de çözümlenecektir. Zira söz konusu iki delil, burhân-ı tatbîke nispeten ikincil derecede bir statüye sahip olsa da “tatbîk” deliline ilişkin yapılacak kapsamlı bir çalışmada mutlak sûrette üzerinde durulması gereken konulardandır. Özellikle filozofların öne sürdüğü tertip şartını taşıması itibariyle “tezâyüf delili”, oldukça büyük bir öneme sahiptir.

Burhân-ı arşî ise, sonsuzluk tartışmalarına dair literatürde çokça zikredilen bir delil olsa da Devvânî'ye göre, meşruiyeti ve sonsuzluğun iptali konusundaki yeterliliği tartışılmaya muhtaçtır. Nitekim Devvânî'nin bu konudaki itirazları tezimizin ilgili kısmında ele alınarak tartışılacak ve gerekli açıklamalar yapılacaktır. İslâm düşüncesi

³⁸⁵ Devvânî'nin adı geçen üç hâşiyesine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Reza Pourjavady, “Jalal al-Din al-Dawani (d. 908/1502): Glosses on 'Ala' al-Din al-Qushji's Commentary on Nasir al-Din al-Tusi's Tajrid al-'itiqad” (*The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb and Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, içinde), s. 415-437.

³⁸⁶ Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, s. 122-145.

geleneği göz önünde bulundurulduğunda, arşî delilin pek çok âlim tarafından kullanıldığı ve delilin meşruiyet ve yeterliliği hususunda herhangi bir eksiklik görülmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, diğer İslâm bilginlerinin dile getirdiği düşünceler ve bu düşüncelerin Devvânî'nin perspektifinden tenkidi, konunun anlaşılması açısından elzemdir.

Teselsül tartışmalarında Devvânî'nin sisteminde yer almayan, ancak literatürde boyutların ve teselsülün sonluluğu bağlamında kullanılan diğer delillerden bazıları ise şunlardır: Burhân-ı muvâzât, burhân-ı selbî, burhân-ı infisâl, burhân-ı süllemî, burhân-ı türsî, burhân-ı müsâmete.³⁸⁷

Biz, Devvânî'nin sisteminde yer alan burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşîyi, diğer İslâm bilginlerinin konu hakkındaki yorum ve tartışmalarıyla beraber tafsilatlı bir şekilde ele alacak ve böylelikle konunun müteahhir dönemdeki tasvirini ortaya koyacağız.

1. Burhân-ı Tatbîk

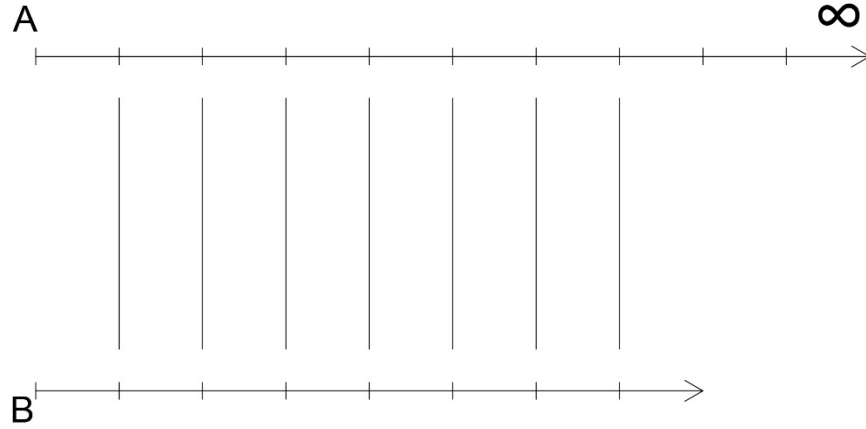
Kelâm âlimleri tarafından sonsuz bir silsilenin iptaline dair kullanılan en önemli delil burhân-ı tatbîktir.³⁸⁸ Tatbîk delilinin genel kabul görmüş takririnde öncelikle, illiyet zincirindeki belli bir malûlden sonsuza kadar giden bir silsile; bir de bu silsilenin başladığı malûlden bir kademe sonra başlayan ve sonsuza kadar devam eden ikinci bir silsile farzedilir. Akabinde söz konusu iki silsile, mazi yönündeki ilk halkalarından başlanarak, birinci silsilenin ilk halkası, ikinci silsilenin ilk halkasıyla, birinci silsilenin ikinci halkası

³⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *DİA*, VI/430; Ayrıca bkz. Osman Demir, “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010 (23), s. 128-141; Teselsülün iptali konusunda Hint Alt Kıtası bilginlerinden Abdülhay el-Leknevî’nin kaleme aldığı *el-Kelâmu’l-metîn fi tahrîri’l-berâhin* isimli eserinde teselsülün geçersizliği konusunu ele almakta ve zayıf noktalarıyla beraber 52 adet argüman zikretmektedir. Mustafa Sabri Efendi söz konusu eseri, sadece delillere yöneltilen eleştirilere yer verip çözüm arayışına girmemesi sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü’l-‘akl ve’l-‘ilm ve’l-‘âlem*, (Şam: Dâru’t-Terbiye, 2007), III/384-385; Leknevî bu bağlamda, kelâmcıların temel dayanak noktası olarak gördüğü tatbîk delilini de farklı açılardan eleştirmektedir. Bkz. Abdülhay el-Leknevî, *el-Kelâmu’l-metîn fi tahrîri’l-berâhin*, (Pakistan: İslamic Research İnstitute, t.y.), s. 197-205.

³⁸⁸ Cürcânî, tatbîk delilini teselsülün iptali konusunda en temel delil olarak görmektedir. Ayrıntılar için bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/901; Taftâzânî de teselsül ve devrin iptaline dayanmayan isbât-ı vâcib metotlarını “tevehhüm” olarak nitelemiş ve bu konunun ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, IV/17.

ikinci silsilenin ikinci halkasıyla, birinci silsilenin üçüncü halkası ikinci silsilenin üçüncü halkasıyla neticesinde ikinci silsile birinci silsileden bir halka eksik kalacak şekilde tatbîk edilir. Bu tatbîk ile birlikte söz konusu iki silsilenin halkaları ya birbirine eşit olacak ya da ikinci silsile birincisinden bir halka eksik kalacaktır. Birinci silsilenin ikinci silsileye eşit olacağı ilk seçenek, parça ile bütünün ya da eksik ile fazlanın eşitliği mânasına geleceğinden imkânsızdır; ikinci seçenekte ise başlangıç noktaları arasındaki fark sebebiyle, birinci silsilede mevcut bulunan bir halka ikinci silsilede olmayacak ve böylelikle sonsuzluğu iddia edilen iki silsile arasında azlık-çokluk vuku bulacak ve böylece söz konusu silsilelerin asılları itibariyle sonlu oldukları sabit olacaktır. Nitekim birbirine tatbîk edilen silsilelerden önce eksik olan ikincisi, daha sonra ise ondan sonlu bir miktar fazlalığı bulunan birincisi sona erecektir. Zira aklî olarak herhangi bir sonludan, sonlu miktarda fazla olan şey de sonludur.³⁸⁹

Burhân-ı tatbîkin şeması:



Tatbîk delili, kelâm âlimlerine göre hâricîte var olan bütün varlıkların teselsülünü iptal için kullanılabilir. ³⁹⁰ Filozoflara göre, tatbîkin geçerliliği için kelâm âlimleri tarafından öne sürülen hâricî vücd kaydı tek başına yeterli değildir. Onlar,

³⁸⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 139; Devvânî, *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 291; Osman Demir, “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”, s. 124.

³⁹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 141; Osmanlı nazarî düşüncesinin önde gelen isimlerinden Saçaklızâde, tatbîk delilinin geçerliliği için filozofların öne sürdüğü tertip şartını kabul etmektedir. Bkz. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Neşrü't-Tavâli'*, (Amman: Dâru'n-Nûr, 2013), s. 358.

burhân-ı tatbîkin uygulanabilirliği için, i) tertip ii) tafsîl ve iii) varlıkta eş zamanlılık şartlarını da gerekli görmektedir.³⁹¹ İşte bu sebeple, tatbîk delilinin günlük olgu ve nâtik nefislerin³⁹² iptalinde cârî olmadığını iddia edip bahsi geçen kavramların sonsuzluğuna hükmetmişlerdir.³⁹³ Bu ise, aklî hükümlerin tahsîs edilmesi problemini doğurmaktadır ki medlûlde böyle bir kayıtlandırılmaya gitmek, delilin iptalini gerektirmektedir.³⁹⁴

1.1. Burhân-ı Tatbîke Yöneltilen Eleştiriler

Kelâmcılar ve filozofların sonsuzluğun iptaline dair kullandıkları en yaygın delil burhân-ı tatbîktir. Tatbîk deliline yöneltilmiş eleştirilere bakıldığında bu eleştirilerin ilgili delilin imkânı ve kelâmcılarla filozofların getirmiş olduğu kriterler etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Söz konusu kriterler oldukça net çizgilerle delilin nesne alanını belirlemiş ve neticesinde sonsuzluk kavramı taraflar arasında problematik bir hal almıştır. Bu bağlamda Devvânî de, tatbîk delilini diyalektik bir şekilde ele alarak bütün yönleriyle tartışan isimler arasındadır. Devvânî'nin tatbîk deliline ilişkin ele aldığı problemleri temelde iki başlık altında ele almak mümkündür³⁹⁵:

1. Burhân-ı Tatbîkin İmkânı: Devvânî'nin tatbîk delilinin uygulanabilirliğine ilişkin yaptığı tartışmalar bu başlık altında ele alınacaktır. Sonsuz olduğu varsayılan silsileler tatbîk edilemediğinde, bu durumun söz konusu silsilelerin sonluluğuna işaret

³⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 125; İbn Sînâ bir diğer eserinde de; cismin, miktarın ve sonsuz olan sayının tabîi ya da vaz'î, tertip üzere bulunmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu olgular tatbîk delilinin nesne alanına girmemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Tabîyyât)*, göz.geç. İbrahim Medkur, (Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, t.y.), I/212; İbn Sînâ'nın tertip şartına dair bir diğer açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, t.y.), s. 38; Filozof İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) bu konudaki açıklamaları için bkz. İbn Kemmûne, *al-Cedîd*, s. 120-122; Krş., Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 142; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 29.

³⁹² Devvânî'ye göre nâtik nefisler "Kendi başına kâim olup başka bir şeye ârız olmayan cevher-i fertler"dir. Onun bu konuya dair görüşleri için bkz. Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr*, s. 89-92; Ayrıca "nâtik nefis" kavramı, İslâm düşünce geleneğinde pek çok âlim tarafından ele alınarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda "nâtik nefis" kavramı hem insan nefisleri için hem de nebâtî, hayvânî ve felekî nefisler için kullanılmıştır. Dolayısıyla müşterek bir lafızdır. Farklı İslâm bilginlerinin konuya ilişkin görüşleri için bkz. Abdürrezzak b. Ali Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm fî şerhi Tecridi'l-keâm*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430), III/426-428; Kelâmcılar, bu mânalar arasında bir ayrıma gitmeksizin hepsinin sonluluğunu savunmaktadır. Zira hepsinin ortak paydası "mümkün" statüsünde olmasıdır. Dolayısıyla mümkün varlıklar arasında sonluluk bakımından bir ayrıma gitmek gereksizdir.

³⁹³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 140.

³⁹⁴ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*, (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.), s. 91; Semerkandi, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 147; Ayrıca Taftâzânî'nin aynı konuya ilişkin yorumları için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/123.

³⁹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 151.

etmediği ve beşerî aklın acziyetinden kaynaklandığı iddiası farklı isimler üzerinden analiz edilecektir.³⁹⁶

2. Burhân-ı Tatbîkin Kriterleri: Devvânî'nin tatbîk delilinin kriterlerine ilişkin yaptığı tartışmalara bu başlık altında mercek tutulacaktır. Aynı şekilde adı geçen delilin günlük olgu, nâtik nefis ve sayıların mertebelerinde geçerli olduğu iddiası da bu bölümde analiz edilecektir.³⁹⁷

Çalışmamızın bu bölümünde söz konusu tenkitler analitik bir şekilde ele alınarak tartışılacak ve böylece hem kelâmcıların hem de filozofların meseleye yaklaşım tarzı tespit edilecektir. Şunu belirtmekte fayda var ki bu bölümdeki gayemiz tatbîk deliline yöneltilen tenkitlere çözüm bulmak değil; bu mesele üzerinde yapılmış tartışmaları açıklamalarıyla ele alarak tasvir etmektir. Bu bağlamda, müteahhir dönem kelâmının önde gelen isimlerinden Celâleddîn ed-Devvânî'yi merkeze alıp onun perspektifinden delile yöneltilmiş tenkitleri görme imkânı bulacak ve böylece itirazların hangi düzlem üzerinde gerçekleştiğini tespit edebileceğiz.

1.1.1. Burhân-ı Tatbîkin İmkânı Hakkındaki Eleştiriler

Burhân-ı tatbîke yöneltilen ilk itiraz, delilin imkânına yönelik hususları ele almaktadır. Düşünürümüz bu bağlamda tatbîk delilinin farklı takrirlerini ele alarak gelebilecek muhtemel itirazları engellemek ve zihinlerdeki soru işaretlerini cevaplamak istemiştir. Devvânî'nin aktarımıyla filozofların tatbîk delilinin imkânına dair itirazları şu şekildedir:

Biz, ikinci silsilenin birinci silsilenin tamamına intibak etmemesi durumunda sona ereceği [önermesini] kabul etmiyoruz. Zira (silsile birimlerinin) arasında uyum olmaması; birinci silsilenin, sonsuz olduğu yönde ikinci silsileden uzun olması sebebiyle değil de; bizim silsile birimlerini karşılıklı olarak tasavvur etmemizdeki acziyetten olabilir.³⁹⁸

³⁹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 140.

³⁹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 140.

³⁹⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 151; Devvânî, aynı itirazı Tecrîd'e yaptığı ikinci hâşiyede de zikretmektedir. Devvânî'nin ilgili itiraza dair tartışmaları için bkz. Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi't-Tecrîd*, vr. 90^a91^b.

Yukarıdaki itirazdan anlaşılmaktadır ki; filozoflara göre iki silsile arasında tatbîkin tam bir şekilde gerçekleşmemesine dayanarak silsilelerin sonluluğundan bahsetmek doğru olmayacaktır. Gerçekten de delilin bu takriri, söz konusu itiraza kapı aralamaktadır. Nitekim Devvânî de bu problemin farkındadır. O, buradan hareketle filozofların bu itirazına mahal vermemek için tatbîk delilinin takririnde ufak bir değişikliğe gidilmesini ön görmüştür: “İkinci silsile, takdir gereği, birinci silsileyi ya kuşatacaktır ya da kuşatmayacaktır.”³⁹⁹ Bu değişiklik neticesinde ikinci silsile birinci silsileyi kuşatırsa, küçük ile büyük, parça ile bütün, kısa ile uzun gibi farklı geometrik nicelikler ifade eden kavramlar arasında bir eşitlik söz konusu olacaktır. Bu ise bizi, matematiksel bir çıkmaza götüreceğinden kabul edilmemiştir. Ancak ikinci seçenekte olduğu üzere; ikinci silsile birinci silsileyi kuşatamazsa, bu durumda da birinci silsilenin bir sınırı ve dolayısıyla da bir sonu olduğu ortaya çıkacaktır. Bu ise, dolaylı olarak her iki silsilenin de sonluluğunu göstermektedir. Zira herhangi bir sonludan, sonlu bir miktarda fazlalığı bulunan ikinci silsile de zorunlu bir şekilde sonlu olacaktır.

Bu konuya dair Mîr Fethullah Şîrvânî tarafından Devvânî'nin tatbîk deliline dair görüşleri bağlamında ele alınan risâlede birtakım eleştiriler ortaya konulmuştur. Mîr Fethullah Şîrvânî'ye göre burada öncelikle yapılması gereken, silsile birimlerinin karşılıklı olarak bulunması (el-izâiyye) kavramını tahkik etmektir. Çünkü yapılacak kurgu, farzedilen iki silsile birimlerinin tatbîki neticesinde nefsü'l-emrde bir muhali gerektirmemelidir. Ancak tatbîk delilinde silsilelerin karşılıklı bir şekilde bulunması, birinci silsileye ait son malûlün ikinci silsiledeki son malûlün illeti ile aynı hizada olmasını gerektirmektedir. Bu durumun imkânsız olduğu ise bedîhîdir. Dolayısıyla bu konu, bir şeyin kendisine yahut kendi illetine illet olup olamayacağı zemininde tartışılmalıdır.⁴⁰⁰

Mîr Fethullah Şîrvânî'nin zikrettiği ikinci bir imkânsızlık ise yukarıda zikredilen itirazın getirilerindedir. Şîrvânî'nin imkânsız olarak gördüğü tatbîk delili takriri, bilfiil hâriçte olursa imkânsızlık ile sonuçlanacaktır.⁴⁰¹ Zira Râzî'nin de dediği üzere, böyle bir

³⁹⁹ Devvânî *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 151; Devvânî'nin söz konusu şüphelerden kurtulmak için kullanmış olduğu bu takrir daha önceleri Beyzâvî tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Nâsîrüddîn el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), s. 165.

⁴⁰⁰ Mîr Fethullah Şîrvânî, *Min muannafti Sh Fat Allah*, Universitât Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig/Arabist Cod. 104-05, nr. CC BY-NC 4.0, vr. 1^a 2^b.

⁴⁰¹ Mîr Fethullah Şîrvânî, *Min muannafti Sh Fat Allah*, vr. 2^b 3^a.

kurgu, silsileleri birbiri hizasına getirecek ve tatbîk edecek bir zihine (câzib ve dâfi') ihtiyaç duymaktadır.⁴⁰² Nitekim Devvânî de bunun farkındadır ve deliline böyle bir eleştiri gelmemesi için farklı bir tahrir geliştirmiştir: "İkinci silsile birinci silsileye tatbîk için ya kâbildir, ya da değildir."⁴⁰³ Devvânî'yi, delilin formunda böyle bir değişikliğe götüren en önemli saik, Mîr Fethullah Şîrvânî'nin deyimiyle, Râzî'nin ortaya koyduğu bu şüphedir.⁴⁰⁴ Delilin ilk formuna baktığımızda, tatbîk eylemi belli bir şahsa yani insan aklına nispet edildiğinden, o şahsın acziyetinden kaynaklı problemlerin tatbîke mâni olabileceği muhtemeldir. Bu sebeple Devvânî, delilin söz konusu ilk formunu değiştirerek tatbîk fiilini belli bir kimseye nispet etmeden meseleyi teorik/aklî düzlemde ele alıp bütün hâricî etkenlerden sarf-ı nazar ederek silsilelerin kendi zatında ya da nefsü'l-emrde tatbîke kâbil olup olmadığını tartışmaktadır. Böyle bir tahrir değişikliği ile insanın acziyetinden kaynaklanabilecek muhtemel aksaklıklar sıfıra indirilecek ve delil, özü itibariyle tatbîke uygun hale gelecektir.

Netice itibariyle delilin bu iki farklı formu bize, zorunlu olarak, şu iki çıkarımdan birini verecektir:

1. Şayet tatbîk neticesinde, ikinci silsile birinci silsileyle tam bir uyum içerisinde ise; bu, farklı geometrik nicelikler ifade eden küçük-büyük, parça-bütün ve kısa-uzun gibi kavramlar arasında eşitlik olduğunu ifade edecektir. Bu ise daha önce de belirttiğimiz üzere matematiksel olarak bir çıkmaza götüreceğinden geçersizdir.

2. İki silsilenin tam olarak tatbîki mümkün değilse yani azlık-çokluk vâki ise bu durumda silsilelerin sonluluğu sabit olacaktır.

Filozoflar, daha sonra Devvânî tarafından ortaya konulan tahririn öncüllerini tek tek ele alarak konuyu daha detaylı bir zeminde tartışmak istemişlerdir. Bu itibarla, farklı geometrik niceliklerin eşit olması muhaldir, önermesine şu şekilde itiraz etmektedirler: "Biz, tatbîk gereğince, eksik ile fazlanın eşitliği muhaldir, önermesini kabul etmiyoruz. Çünkü tatbîk muhaldir ve muhalin muhali istilzam etmesi mümkündür."⁴⁰⁵ Yani başka bir

⁴⁰² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII/173; Râzî'nin bu eleştiriye cevabı için bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII/176-177; Bu itirazın Râzî öncesi örneği için bkz. Ebü'l-Berekât, *el-Kitabü'l-Mu'teber*, II/127.

⁴⁰³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 151.

⁴⁰⁴ Mîr Fethullah Şîrvânî, *Min muannafti Sh Fat Allah*, vr. 2^b 3^a.

⁴⁰⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 152; Aynı itiraz Kâtibî tarafından da zikredilmiştir. Kâtibî'nin söz konusu itirazı ve Hillî'nin bu konuya dair yorumları için bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-makâsıt min hikmeti 'ayni'l-kavâ'id*, (Tahran: y.y., 1378), s. 105-107.

ifadeyle söylemek gerekirse, filozoflara göre tatbîkin kendisi muhalken onu mümkün görüp bunun üzerine hüküm bina etmek felsefî ve metodolojik olarak problemlî bir yaklaşımdır. Aslında söz konusu silsileler arasında tatbîk icrâ edilememiştir. Çünkü bu delil kendi aslı itibariyle mümkün değildir ve istidlâl edilen cihet bâtıldır.

Öte yandan filozoflara göre tatbîk delilinin teorik olarak imkânı ile dış âlemdeki imkânı arasında bir bağlayıcılık yoktur. Yani onlara göre böyle bir varsayım, delilin hâriçte geçerli kabul edilmesini sağlamamakta ve dolayısıyla tatbîkin bilfiil olarak uygulanabileceğini ifade etmemektedir.⁴⁰⁶ Başka bir deyişle, filozoflara göre tatbîkin teorik düzeyde uygulanabilmesinden hareketle bilfiil var olan nesnelere sonluluğunu iddia etmek rasyonel düşünce içerisinde mantıklı bir temele dayanmamaktadır. Bu sebeple kelâmcıların zihnî olarak kabul ettikleri tatbîk, filozoflar tarafından dış âlemde kabul edilmeyecektir. Zira iki farklı ontolojik düzlem arasında bu anlamda bir bağlayıcılık bulunmamaktadır.

Buraya değin, filozoflar tarafından birinci öncüle yöneltilen tenkitlerden bahsetmiştik. Bu kısımda ise ikinci öncüle yapılan itirazları ele alacağız. Ancak itirazlara geçmeden önce delilin ikinci öncülünü hatırlatmakta fayda görmekteyiz: İki silsile arasında tam bir uyum söz konusu değilse, bu durumda silsilelerin sonluluğu sabit olacaktır.

Filozofların bu öncüle dair eleştirileri de, delilin ilk tahririnde ortaya konulan eleştiriye benzemektedir: “Silsilelerin tatbîke kâbil olmamasından o silsilelerin sonlu olduğu çıkmaz. Belki de silsilenin tatbîke kâbil olmaması, birimlerinin sonsuz olması ve dolayısıyla tatbîkin tasavvuruna güç yetirilememesi sebebiyledir; yoksa silsilelerin sonlu olmaları sebebiyle değil.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 152.

⁴⁰⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 152. Aynı itiraz Molla Sadra tarafından da ele alınmıştır. Molla Sadra konuyu aklî taksim üzerinden temellendirerek, iki silsile arasında eşitlik ya bulunacaktır ya da bulunmayacaktır, demiştir. Bu ise tatbîkin geçerliliği bakımından yeterlidir. Bkz. Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, II/146.

Devvânî bu eleştirilere şu şekilde karşılık vermiştir:

Sen biliyorsun ki bu itirazlardan hiçbiri bizim sunduğumuz tatbîk delili takririne yöneltilemez. Zira biz tatbîkten ancak; aklın, icmâlî dahi olsa, bir olgu karşısında başka bir olguyu tasavvur etmesini kastediyoruz. Açıktır ki akıl, iki silsileden birinin birimlerini, diğer silsile (birimlerinin) hizasında tasavvur edebilir. Böylece delilden maksat hasıl olur ve bu durumda; ya i) birinci silsilenin bütün birimleri karşısında ikinci silsileden bir birim var olacaktır; ii) ya da (birinci silsilenin bütün birimleri karşısında ikinci silsileden bir birim) olmayacaktır. Birinci seçeneğe göre imkânsız olan eşitlik; ikinci seçenekteyse istenilen sonuç (sonluluk) lazım gelecektir.⁴⁰⁸

Devvânî'ye göre, delilin takririnde söz konusu olan “tatbîk”, “tertîp”, “fazlalık”, “eksiklik”, “silsile birimlerinin karşılıklı olarak eşleştirilmesi” ve bunun gibi diğer temel kavramların mânalarını idrak edebilmek, delilin uygulanabilmesi için yeterlidir. Bu kavramlar bilinirse, silsile birimlerinin mufassal bir şekilde bilinmesine gerek olmayacak ve “icmâl” ile tatbîk uygulanabilecektir.

Devvânî, daha sonra ise söz konusu eleştirileri engelleyebilmek için delilin vakıaya uygun başka bir versiyonunu ele almaktadır. Bu formda birbiri ile tam olarak eşleşecek sıralı ve sonsuz illet-malûl silsileleri tasavvur edilir. Bu silsilelerden her biri -son malûl hariç- bir itibarla sonsuz illetler bir başka itibarla da sonsuz malûller silsilesidir. Bu iki silsile sadece zihnî olarak değil, vakıada da birbiri ile uyum içerisindedir. Çünkü, bu silsile birimlerinden her biri, bir itibarla illetken diğer bir itibarla da malûldür. Başka bir deyişle silsilenin her birimi, kendisinden öncekinin malûlü kendisinden sonrakininse illeti olmak durumundadır. Bu sebeple söz konusu silsilede illetler malûllerine değil; her bir illet, kendi illetinin malûlüne intibak eder ki o da bizzat kendisidir. Bu varsayımına göre silsiledeki herhangi bir birim başlangıç noktası olarak kabul edildiğinde, illiyet ve malûliyet kavramları gereği neticede illetler silsilesi malûller silsilesinden bir mertebe fazla olacaktır. Zira bu fazlalığın olmaması durumunda illiyet silsilesinden bir birim zarûfî olarak malûliyet silsilesindeki bir birim ile tatbîk edilecek ve neticede iki silsile arasındaki eşitsizlik ortaya çıkacak ve sonluluk sabit olacaktır.⁴⁰⁹ Delilin bu formunun sıhhati için şu

⁴⁰⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 152; a.mlf., *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 297; Hemen hemen aynı ifadeler filozof İbn Kemmûne'nin eserlerinde de görülmektedir. Bkz. İbn Kemmûne, *al-Cedîd*, s. 121; Devvânî'nin İbn Kemmûne'nin eserlerine dair yer yer değerlendirmelerde bulunduğu bilinmektedir. Örnek için bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 127.

⁴⁰⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 153.

noktaya dikkat edilmelidir: Bu varsayımda illet-malûl arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisi olmazsa olmazdır. Zira illet ve malûl kavramları izâfet kategorisi altındaki nesnelere olduğu için illeti olmayan malûlün düşünülmesi aklî olarak mümkün değildir. Bu sebeple söz konusu kurgunun tatbîki ile illetler silsilesinde fazlalık sabit olacak ve iki silsilenin de sonluluğu ispat edilecektir.

Devvânî, İbn Kemmûne'nin de eserlerinde gördüğümüz bu versiyona birtakım farazî eleştiriler getirmekten geri durmamıştır. İlet ve malûl arasındaki öncelik ve sonralık, delilin üstte zikredilen formu için olmazsa olmazdır. Devvânî, bu şartı o kadar önemli görmüş olacak ki, konuyu bu minvalde tahlil edebilmek için yönelttiği eleştirileri bu çerçevede şekillendirmiştir. Bu itiraza göre, tatbîkin fonksiyonelliği için silsiledeki ilk malûlünün öncesinde varsayılan illet gereksizdir. Yani bir başka deyişle, silsile için hâricî bir illetin lüzumu filozoflar nazarında zarûrî değildir. Zira sonsuzluğu iddia edilen silsilenin evvelinde, tatbîkin icrâ edilebilmesi için hâricî bir illete ihtiyaç duymak “musâdere” olacaktır. Ayrıca iki silsile birbirine “mütezâyif” olsun diye böyle bir çabaya girmek tatbîk delilini bırakıp tezâyüf deliline sarılmaktır.⁴¹⁰

Devvânî, bu tenkidi de engelleyebilmek için aynı delili bir başka formda daha ele almıştır: “Malûller kümesi için bir illet gerekmektedir ve malûller kümesinin illeti, illetler kümesinin fertleridir. O halde illetler kümesinin mertebe olarak malûller kümesinden önce gelmesi gerekmektedir. Çünkü illet olmak bunu gerektirmektedir.”⁴¹¹ Yani burada asıl vurgulanmak istenen şudur: İletinin malûlden önce gelmesinin lüzûmu, illet kavramının zâtî bir özelliğidir. Ancak tatbîk delilinin üstte kurgulanan formunda bu zâtî özellik nefyedilmiştir. Zira, ilk malûl hariç, fertler; bir itibarla illet, bir diğer itibarla malûl olduğundan ve neticede malûller silsilesi illetler silsilesinden bir birim fazla kalacağından illetin malûle takaddümü mümkün olmayacaktır.⁴¹² Bu da izâfet kategorisi altındaki nesnelere hakikati ile çelişeceğinden böyle bir silsilenin varlığı baştan bâtil görülmelidir. Devvânî, delilin bu formu ile hâricî illet hususundaki muhtemel itirazları engellemiş ve filozofların çelişki içerisinde olduklarına vurgu yapmıştır.

⁴¹⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 154.

⁴¹¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 154.

⁴¹² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 155.

Delilin bir başka formu ise şu şekildedir: Bu silsile, son malûl hariç, bir itibarla sonsuz illetler, bir başka itibarla ise sonsuz malûller silsilesidir.

Son malûl, sonsuz malûller silsilesinin başlangıcı; onun bir üstündekiye illetler silsilesinin başlangıcıdır. Her malûlün kendi illeti ile mutabık olmasını farzettığımızda, her illete malûllük farzedildiği için, malûliyet silsilesinin illiyet silsilesinden, yükselme cihetinde bir mertebe fazla olması lazım gelir. O (illet), bu itibarla malûller silsilesine dahildir. Son malûl ise, illetler silsilesine dahil olmaksızın, başlangıç tarafından malûller silsilesine dahildir.⁴¹³

Kanaatimizce burada üzerinde durulması gereken husus şudur: Son malûl haricindeki her birim; bir itibarla illet, bir başka itibarla da malûldür. Şayet bu esas çerçevesinde, sonsuz olduğu varsayılan silsile birimleri birbiri ile tatbik edilirse illetler silsilesi malûller silsilesinden bir birim eksik kalacaktır. Bu ise, sonsuzluk neticesini verecek olsa dahi, illeti olmayan malûlün imkânsızlığı kaidesine tenakuza sebebiyet vereceğinden bâtil olarak görülmüştür.⁴¹⁴

1.1.2. Burhân-ı Tatbîkin Kriterleri Hakkındaki Eleştiriler

Burhân-ı tatbîkin geçerliliği için konulan kriterler, sonsuzluğu iddia edilen olgular için tayin edici bir konuma sahiptir. Bu kriterler doğrultusunda kelâmcılar tatbîkin günlük olgu ve nâtik nefislerde uygulanabilir olmasının bir problem teşkil etmediğini söylemişler ve söz konusu olguların sonluluğuna hükmetmişlerdir. Düşünürümüz, bu problemin muhatabı olarak filozofları görmekte ve tenkitlere çözüm bulması gerekenin filozoflar olduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁵ Zira sözü geçen olguların kudemini savunanlar, Aristoteles ve onun fikrini benimseyen İslâm filozoflarıdır.⁴¹⁶

Devvânî, sayıların sonsuzluğu hakkında ise, onların vehmî/zihnî⁴¹⁷ varlıklar olduğunu vurgulamış ve bu şartlar altında sonsuz olmalarının tatbik delilini

⁴¹³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 155.

⁴¹⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 155.

⁴¹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 140.

⁴¹⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, II/81-83; Ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu 'l-'Akâidi 'l-'Adudiyye*, s. 27.

⁴¹⁷ Modern matematik felsefesinde sayılar ve matematik nesnelere ile alakalı realizm, nominalizm ve yapımcılık olmak üzere üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Realistler, sayıları nesnel gerçekliğin bir parçası sayar. Nominalistler, soyut nesnelere gerçeklikten yoksun birer isim ya da sözcük saymaktadır. Bu bağlamda âlem sadece somut tikel olgulardan oluşmaktadır. Yapımcılık görüşü ise, matematiksel nesnelere, nesnel gerçekliğin bir parçası olarak görmezler. Ancak söz konusu olguları tamamen zihnî bir kategoriye de koymazlar. Onlara göre söz konusu nesnelere insan zekasının çevreyle olan etkileşimi içinde

nakzetmeyeceğini belirtmiştir.⁴¹⁸ Düşünürümüz *Unmüzcü'l-'ulûm* isimli eserinde, konuyu biraz daha detaylandırarak, sayıların hem hâriçte bilfiil, hem de zihinde tafsîlî bir şekilde var olmadığını dile getirmiş ve sayısal sonsuzluklarının tatbîk delili açısından herhangi bir problem teşkil etmeyeceğini yinelemiştir.⁴¹⁹ Yapılan bu ayırım, zihnî ve fizikî mânaların birbirine indirgenmemesi açısından son derece mühimdir. Ayrıca Devvânî'nin ifadelerinden çıkartılabilecek bir diğer husus da, zihinde “mufassal” olarak tasavvur edilebilen olgularda tatbîkin imkân dahilinde olmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla zihnî olgular arasında tatbîkin uygulanabilirliği açısından yapılan bu taksim Devvânî'ye aittir.

Düşünürümüze göre sayıların sonsuzluğundan maksat, onların belli bir sınırdan kesilmeyecek olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle sayıların sonsuzluğu; onların sonrasında başka bir sayının düşünülmemeyeceği bir sınıra ulaşmamasını ifade etmektedir.⁴²⁰ Bu ise, sonsuz varlıkların bilfiil hâricî vücûda girdiği mânasına gelmemekte⁴²¹ ve potansiyel bir sonsuzluğu ifade etmektedir. Nitekim sayılar salt vehmi varlıklardır ve onların tatbîkte sonsuza kadar devam etmesi ancak vehmin/düşüncenin devam etmesiyle mümkündür. Dolayısıyla vehmin kesilmesiyle tatbîk de kesileceğinden sayıların sonsuza kadar devam etmesi mümkün değildir.⁴²² Öte yandan Devvânî'ye göre tatbîk icrâ edilse dahi delil

açıklayıcı kavramlardır. Bkz. Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), s. 54-57. Devvânî'nin sayılar hakkındaki kanaatleri, yapımcılık görüşü ile paralellik göstermektedir.

⁴¹⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 141; Bu konuda kelâmcılar ile filozoflar arasında ittifak vardır. Nitekim İbn Sînâ sonsuzluğu hakîkî ve mecâzî olarak ikiye ayırdıktan sonra sayıları mecâzî sonsuzluk altında zikretmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Tabîyyât)*, I/210-211.

⁴¹⁹ Devvânî, *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 296.

⁴²⁰ Devvânî, *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 296; Sayıların sonsuzluğu hakkında İhsan Fazlıoğlu'nun şu değerlendirmeleri oldukça mühimdir: “Demekki, çokluk, bilfiil sayılabilir olduğunda sınırlandırılmış demektir; tersi bir ifadeyle, çokluk, sınırlandırıldığında bilfiil sayılabilir bir özellik kazanmıştır. Bu anlamda sonsuz bir çokluk bilfiil sayı değil, ancak, bilkuvve sayılabilir.” Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles'te Nicelik Sorunu” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 91; Bilkuvve ve bilfiil sonsuzluk kavramları için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ (Tabîyyât)*, I/220.

⁴²¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 85; a.mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, II/122; Hayâlî bu konuya dair farklı bir bakış açısı getirmektedir: Ona göre hem sonluluk hem de sonsuzluk zihnî de olsa, vücûd kavramı ile ilişkili olgulardır. Dolayısıyla sayılardan var olanların sonlu olmasında bir problem yoktur. Taftâzânî'nin de dediği gibi, bu olguların sonsuzluğundan maksat, sonrasında başka bir sayının düşünülmemeyeceği bir sınıra ulaşmamasıdır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta; bu sayıların var olması durumunda sonlu olacağı gerçeğidir. Bkz. Ramazan Efendi vd., *el-Mecmûatü's-seniyye*, s. 215-216.

⁴²² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 140; Sayılar hakkında söz konusu itirazı *Mevâkıf* şârihi Seyyid Şerîf Cürçânî de ele almış ve vehmin kesilmesiyle tatbîkin de kesileceğine işaret ederek delilin nakzedilmeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü sayılar salt vehmi varlıklardır ve onların tatbîkte sonsuza kadar devam etmesi ancak vehmin devam etmesiyle mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/902; Bu konunun “nefsü'l-emr” kavramı bağlamındaki analizi için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/903.

geçersiz olmayacaktır. Zira delilden gaye sonsuz bir silsilenin geçersizliğini ortaya koymaktır ve sayılara ait böyle bir silsilenin bulunmadığı açıktır.⁴²³

Günlük olgular ise aynı zaman diliminde mevcut bulunmasalar dahi, hâricî vücûd bağlamında salt vehmî varlıklardan ayrılmaktadır.⁴²⁴ Zira vehmin kesilmesi, onların hâriçteki varlıklarını etkilememektedir. Kanaatimizce ifadelerimizi somut bir örnek üzerinden açıklamak faydalı olacaktır. Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere kelâmcılar sayıların sonsuzluğunu problem olarak görmemektedir. Buradaki hareket noktası ise sayıların dış âlemde bilfiil var olmamasıdır. Ancak filozoflar tarafından sonsuzlukları iddia edilen nâtik nefisler ve günlük olgular, sayılar gibi değildir. Daha açık bir ifadeyle söz konusu varlıklar, var olmak için düşünen bir zihne muhtaç değildir. Zira her birinin “nefsü'l-emr”de sahip olduğu bir gerçeklik vardır. Kelâmcılar da bu gerçekliği kendilerine referans alarak söz konusu olgularda tatbikin uygulanabileceğini dile getirmişler ve delillerini bu doğrultuda şekillendirmişlerdir.

Devvânî, irâde sıfatının taallukları hakkında da buna benzer bir tutum içerisinde olmuştur. Yaratılış; irâde sıfatının, ilm-i ilâhî doğrultusunda, kendi zâtında mümkün olanın varlığını yokluğuna tercih ederek ve kudret sıfatının ona taalluk etmesi ile gerçekleşir. Kadîm olan irâde sıfatı ile mahlukata ait altı farklı değişkenin (mütেকâbilât-ı sitte)⁴²⁵ belirlenmesi (tahsîs), ancak onun söz konusu mümkün varlığa taalluk etmesi ile olur.

Devvânî, irâde sıfatının yaratılış için tek başına yeterli olmadığını belirtmekle birlikte, böyle bir varsayımda bulunulmasının, mümkün varlığın kademini gerektireceğine işaret etmektedir.⁴²⁶ Zira irâde sıfatının, kozmik varlığın meydana gelişinde yeterli olduğunu söylemek, konuyu söz konusu sıfatın taalluklarına taşıyacaktır. Bu bağlamda ele almamız gereken taalluk, irâde sıfatının “tencîzî” taallukudur. Bu taalluk ise kadîmdir. Dolayısıyla, bu esaslar çerçevesinde irâdenin taalluk ettiği mümkün varlık da kadîm olacaktır. Tespitlerimize göre Devvânî'nin yapmış olduğu bu analizler, Hocasâde'nin *et-Tehâfut fî'l-muhâkemât* isimli eseri ekseninde yürütülmüştür.⁴²⁷

⁴²³ Devvânî, *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 296.

⁴²⁴ Devvânî'nin salt vehmî varlıklar ile hâricî illeti gerektirmeyen farazî olgular arasında ortaya koyduğu benzer bir ayırım için bkz. Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr*, s. 226.

⁴²⁵ Bkz. İbrâhim Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, s. 146.

⁴²⁶ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 32.

⁴²⁷ Bkz. Hocasâde, *et-Tehâfut fî'l-muhâkemât*, s.78-79.

Konuyu daha geniş bir düzlemde ele almak gerekirse; irâde sıfatının yaratılış için tek başına yeterli olduğu varsayımına göre, söz konusu sıfatın özünde mümkün olana taalluk etmesi şarttır. Bu taalluk ise, ya hâdis ya da kadîm olacaktır. Hâdis olması durumunda konu teselsül bağlamında tartışılacaktır. Çünkü bu durumda konu, bizim hâdis dediğimiz taallukla değil; onun sebebi olan başka bir taallukla alakalıdır. Filozoflar tarafından ortaya konulan bu tasvire göre, sonsuz sayıda ardışık yetkinlik (isti'dâd), malûlün ardından gelen yakın yetkinlikte son bulacaktır.

Devvânî, filozofların bu iddiasını zikrettikten sonra, âdeti olduğu üzere konuya dair yapılan tartışmaları ele alarak tahlil ve tenkit etmekte, daha sonra ise konuya ilişkin kendi görüşünü dile getirmektedir. Yukarıdaki kurgu üzerinden ortaya konulacak olan söz konusu itirazın temel hareket noktası, sonsuz olduğu iddia edilen silsilenin iki sınır arasında olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, tabkîk delilinin kendisinde geçerli olup olmadığına bakılmaksızın, sonsuz bir silsilenin iki sınır arasında olması bâtil görülmüştür. Filozofların iki sınırdan kastettiği, irâde sıfatının bizzat kendisi ile malûl cihetinden gelen son taalluktur.⁴²⁸ Devvânî ise, yapılan bu sınırlandırmayı silsileye dahil etmemekte ve söz konusu iddiayı geçersiz görmektedir. Zira burada öncelikle belirtilmesi gereken, irâdenin silsilenin bütününde etkili olduğudur. Ayrıca ona göre, bazı kimseler bu görüşü benimsese de ne irâde ne irâde eden (el-Murîd) ne de madde (heyûlâ) silsileye dahil değildir. Kanaatimizce Devvânî'nin, "bazı kimseler" ifadesinden kastı, yukarıdaki eleştirinin sahibi olan Cürcânî'dir. Bu esaslar çerçevesinde, söz konusu görüşün kabul edilmesi mümkün olmayacaktır.⁴²⁹

Devvânî'nin Cürcânî'ye itirazı elbette ki onun sonsuz olgular dizisinin iki sınır arasında bulunmasını mümkün gördüğü anlamına gelmemektedir. Nitekim düşünürümüz, *Tecrîd*'e yazdığı son hâşiyesinde bizzat kendisi de bu yöntemi kullanmış ve sonsuz olan olguların iki sınır tarafından kuşatılamayacağını belirtmiştir.⁴³⁰

⁴²⁸ Devvânî'nin, sahibini zikretmeden eleştirdiği bu görüş, Cürcânî'nin *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* hâşiyesinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü'n-nâzîli 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 75-79; Ayrıca Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi'nin bu konudaki yorum ve çözümlenmeleri için bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-Celâl*, s. 39.

⁴²⁹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 33.

⁴³⁰ Celâleddîn ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-eced alâ Şerhi'l-cedîd li Ali Kûşî Alû't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa., nr. 00739, vr. 88^a 89^b.

Devvânî ile Cürcânî arasındaki anlaşmazlığın temel sebebi, silsile birimlerinin tayinine dair takındıkları farklı tutumlarıdır. Cürcânî'nin, irâde sıfatını ve malûl cihetinden gelen son taalluku silsileye kattığı görülmektedir. Cürcânî'nin bu tutumunu hangi kriterleri esas alarak belirlediği, en azından bizim için anlaşılabilir değildir. Zira Eş'ârî kelâm sisteminde Allah Teâlâ'nın irâdesi yaratılışın bütün aşamalarında mevcuttur. Onun bu tutumu daha çok evrenin mekanik bir düzende işlediği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu satırları, Cürcânî'nin irâde sıfatına dair görüşleri doğrultusunda okumak daha doğru olacaktır. Nitekim yukarıda, ilzam kastıyla söylenen şeyler ile kabul edilerek söylenen şeylerin ayırt edilmesi noktasında Devvânî için söylediklerimiz Cürcânî hakkında da geçerlidir. Yine de Devvânî'nin söz konusu itirazı ve irâde sıfatına dair yaptığı vurgu son derece önemlidir.

Öte yandan şuna da değinmekte fayda var ki; irâde taalluklarının sonsuza kadar gitmesi Devvânî açısından bir problem teşkil etmemektedir. Zira o, sayıların mertebelerinde olduğu gibi taalluklarda da teselsülün imkân dahilinde olduğunu düşünmektedir. Bununla beraber ona göre, sonsuza kadar giden bir taalluk silsilesinden bahsetmek de doğru değildir.⁴³¹ Çünkü taalluk ademî bir şey olduğundan, kendisini tahsîs edecek bir tahsîs ediciye ihtiyaç duymamaktadır. Devvânî'nin bu açıklamaları salt vehmî varlıklara ilişkin yaptığı açıklamalar ile aynı düzlemde ele alınmalı ve bu bağlamda analiz edilmelidir.

Tatbîk delilinin uygulanabilmesi için filozoflar tarafından şart koşulan kayıtlar delil açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda düşünürümüz öncelikle i) tertip şartının maksadı üzerine birtakım açıklamalar yapmakta ve filozofların getirdiği kayıtların analizine eğilmektedir. Filozoflar iki silsile arasında tatbîk delilinin uygulanabilmesi için silsilelerin vaz'î ya da tabîî⁴³² olarak tertipli ve ii) hâricî vücûdda bir araya gelmiş/eş zamanlı olgulardan oluşması gerektiğini söylemektedir. Zira filozofların sisteminde, hâricî vücûdu bulunmayan varlıklar ancak zihnî olarak var olabilecektir. Bu durumda ise söz konusu silsileye ait birimler iii) mufassal (tek tek) olarak tayin edilemeyecek ve buna

⁴³¹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 32; Benzeri bir açıklamayı Râzî ilim sıfatının taallukları hakkında yapmaktadır. Zira sonsuzluk problemine dair dikkat çekilmesi gereken asıl husus, söz konusu olguların "ademî" olup olmadığıdır. Bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, VII/182.

⁴³² Tertip şartına ait bu kayıtlar da aynı şekilde İbn Sînâ tarafından zikredilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 125.

binaen de tatbîk uygulanamayacaktır. Filozoflar ardışık olarak meydana gelen olgularda da aynı görüşü benimsemektedir. Zira varlıkta birleşmeyen birimlerin tatbîke konu olması imkân dahilinde değildir.⁴³³

İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu şartların Devvânî gibi hem İbn Sînâ ve Râzî okullarından hem de İshrâkî düşünceden etkilenmiş⁴³⁴, kendine özgü görüşleri olan bir âlimin perspektifinden yorumlanması ve tartışılması son derece önemlidir. Bu bağlamda biz de, tertip ve tafsîl şartlarından başlayarak konuyu Devvânî'nin nazârî düşüncesine göre çözümleneci bir üslupla betimleyeceğiz.

1.1.2.1. Tertip ve Tafsîl Şartları

Filozoflar, hâricî varlıkta bir araya gelmiş ancak belli bir tertibe sahip olmayan silsilelerde tatbîkin mümkün olmayacağını söylerler. Zira belli bir tertip gözetilmemesi halinde, birinci silsiledeki herhangi bir birimin karşısına ikinci silsilede birden fazla birimin gelebilmesi imkân dahilinde olacaktır. Bu da, silsile fertlerinin karşılıklı olarak eşleştirilmesine dayalı tatbîk delilinin uygulanabilirliğini engelleyecektir. Ayrıca sonsuz olduğu farzedilen herhangi bir silsilenin fertleri, ne bir anda ne de sonlu bir zamanda, mufassal bir şekilde tasavvur edilemeyecektir.⁴³⁵ Bu da aynı şekilde tatbîk delilinin belli bir sıra gözetilmeden uygulanamayacağını göstermektedir. Çünkü filozoflara göre tatbîkte silsilelerin tam olarak zaptedilip fertlerinin tertip üzere kurgulanması, delilin en temel ilkelerindedir.

Filozoflar, bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılabilmesi için silsileleri, çakıl taşları ve sıradağları ile örneklendirmişlerdir. Dağların birbirine tatbîk edilebilmesi için baş taraflarından birbiri ile eşleştirilmesi yeterli olacakken, çakıl taşları için aynı durum söz konusu değildir.⁴³⁶ Bilakis delilin uygulanabilirliği için bütün taşların tek tek ve sıralı bir

⁴³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 125; krş. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 142-143; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 44.

⁴³⁴ Devvânî'nin İshrâkî felsefenin gelişmesinde oynadığı role dair bazı değerlendirmeler için bkz. C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1991), s. 140-141; Bazı modern kaynaklar bu bağlamda Devvânî'yi, Sühreverdî ile Molla Sadra dönemleri arasında yaşayan İshrâkî felsefenin önemli şârihlerden görürler. Bkz. Sayeh Meisami, *Mulla Sadra*, (London: Oneworld Publications, 2013), s. 1.

⁴³⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 143.

⁴³⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 144; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 44; a.mlf., *Unmüze'ü'l-'ulûm*, s. 294; Devvânî'nin yaptığı bu tartışmalar Cürcânî'nin *Mevâkıf Şerhi* ve Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Hâşiye*'sinde de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/907; Ayrıca bkz. Celâleddîn ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ'ş-Şerhi'l-cedîd* (Ali Kuşçu, *Şerhu*

şekilde silsileye yerleştirilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde belli bir sıralaması olmayan nâtik nefisler için de durum bundan ibarettir. Yani söz konusu olgular belli bir sıralamaya tabi tutulmadıkça tatbîk delilinin nesne alanına girmeyecektir. Filozofların tertip şartından ulaşmak istedikleri netice tafsil, yani, her bir birimin tek tek mülâhaza edilmesidir. Bu ise tertip şartı sağlanmadıkça sağlanamayacaktır.

Devvânî, filozoflar tarafından delilin uygulanabilirliği için getirilen tafsîl şartına da itiraz etmektedir. O, itirazında iki silsile arasında yapılan tatbîkte, bu işlemin yapılabileceği iki yöntem üzerine eğilir:

1. Silsile birimlerinin mufassal bir şekilde bilinebilmesi.
2. Silsilenin icmâlî olarak tasavvur edilmesi.⁴³⁷

Düşünürümüz tarafından yapılan bu taksimi aklî bir taksim gibi formülize etmek işimizi kolaylaştırıcaktır. Mâlum olduğu üzere, söz konusu silsile ya tafsîlî olarak, ya da tafsîlî olmayarak ele alınacaktır. Bu kurguda üçüncü bir seçenek yoktur. Şimdi bu ihtimallerden her birini Devvânî'nin açıklamaları üzerinden ele alarak analiz edelim. Eğer birinci seçenek doğru kabul edilirse, bu durumda silsileler tertip üzere olsa dahi, tatbîk uygulanamayacaktır. Zira sınırlı olan insan aklıyla, sonlu bir zamanda sonsuz bir silsilenin fertleri mufassal bir şekilde tasavvur edilemeyecektir.⁴³⁸ İkinci seçenekte ise silsiledeki fertlerin icmâlî olarak tasavvur edilmesinden bahsedilmektedir ki, şayet filozoflar birinci seçenekteki problemden kurtulmak için ikinci seçeneği benimserlerse bu durumda tatbîk, sıralı olmayan silsilelerde de cârî olacaktır. Çünkü bu durumda akıl ya her birimin karşısında başka bir birim tasavvur edecektir ya da etmeyecektir. Birinci seçeneğe göre

Tecrîdi'l-'Akâid: Şerhu'l-'cedîd ile birlikte) (Kum: Râid, 1393), s. 596-597; Alâeddîn et-Tûsî, filozoflar tarafından ortaya konulan bu örneğin tartışılan konuyla alakalı olmadığını belirtmektedir. Zira, başta silsileler ve tatbîk işlemi olmak üzere delilin takririnde geçen olguların tamamı zihnidir. Dolayısıyla verilen örnek bu bağlamda hiçbir şey ifade etmemektedir. Bkz. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfutü'l-'felâsife*, s. 90; Siyalkûtî de, filozoflar tarafından getirilen bu örneği Tûsî'nin ifadeleri üzerinden reddetmektedir. Bkz. Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mevâkıf*, I/544; Devvânî'nin yorumları için bkz. Devvânî, "Unmüzcü'l-'ulûm, s. 297; Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki taşlar ve sıradağları (جبل) üzerinden verilen örnek bazı kaynaklarda taşlar ve ip (حبل) olarak zikredilmektedir. Hatta Devvânî'nin söz konusu *Risâle*'sinin iki nüshasının birinde "sıradağları" diğeri ise "ip" kelimesi geçmektedir. Bu durumun literatürde çok sayıda örneği görülmektedir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-'vâcibi'l-'kadîme*, s. 144; krş., a.mlf., *er-Risâle fî isbâti'l-'vâcibi'l-'kadîme*, (Mecmû' Seb'a Resâil içinde), s. 97.

⁴³⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-'vâcibi'l-'kadîme*, s. 145.

⁴³⁸ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-'kadîme*, s. 595; a.mlf., *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 294; Tafsîl şartı hakkında aynı itiraz Taftazânî tarafından da öne sürülmüştür. Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-'Makâsîd*, II/121.

eşitlik; ikinci seçeneğe göre ise azlık-çokluk vaki olacak ve sonluluk sabit olacaktır.⁴³⁹

Devvânî'nin bu konudaki ifadeleri son derece dikkat çekicidir:

İcmâlin orada (sıralı silsilelerde) yeterli olup birinci takrirden (sıralı olmayan silsilelerde) yeterli olmadığı davası, delilsiz bir iddiadır (tahakküm). Bilakis, onların (filozofların) bu (kriteri) savunması gerekmektedir. Çünkü sıralı bir silsilede [baş ve orta kısımlardaki] çokluk, sonsuz olan tarafa intikal edecek ve böylece sonluluk ortaya çıkacaktır. Ancak sıralı olmayan silsilelerde bu intikal ortaya çıkmayacaktır. Çünkü belki de (söz konusu fazlalık) orta kısımlardadır. Bunu teemmül et!⁴⁴⁰

Devvânî, bu ifadeleri ile filozofların geliştirdikleri teorinin kendi nazarında tutarsız ve mantıksız olduğuna işaret etmekte ve öne sürülen tafsîl şartının hatalı olduğunu belirtmektedir. Daha ilginç ise, Devvânî'ye göre delilin bu takriri istenileni ortaya koymak şöyle dursun, sonsuzluğun iptaline zemin hazırlamaktadır. Nitekim iki silsile arasında belli bir tertip gözetilmez ise silsile birimleri arasındaki azlık ve çokluk ortaya çıkmayacaktır. Ancak filozoflar buna rağmen, tertip şartında ısrarcı olmuşlar ve tertip şartı sağlanmaz ise tatbîkin uygulanamayacağını söylemişlerdir. Burada şuna da dikkat çekmek gerekir ki; Devvânî'nin söz konusu ifadeleri kendi bağlamı içerisinde okunmalıdır. Zira düşünürümüz tertipli olsun ya da olmasın, varlık kazanmış (mâ zabatahû el-vücûd) her silsilede tatbîkin uygulanabileceğini kaydetmektedir. Şu halde, onun bu açıklamaları tutarsızlık olarak değil, ilzamî bir tavır olarak değerlendirilmelidir.

Devvânî'ye göre yukarıdaki takririn nefsü'l-emr kavramı ile ilişkilendirilmesi ve buna binaen geçersiz görülmesi hatalıdır. Zira tatbîk, nefsü'l-emrde bilfiil gerçekleşme dahi tatbîkten maksat hasıl olacaktır. Nitekim matematikte kullanılan pek çok formül de bunu net bir şekilde göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle, matematiksel nesnelere dış dünyada herhangi bir gerçekliğe sahip olmasa da bizi neticeye ulaştırabilmektedir.⁴⁴¹

⁴³⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 144; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 45; a.mlf., *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 294.

⁴⁴⁰ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 45.

⁴⁴¹ İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği" *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği* içinde, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), s. 174-175; Mîr Fethullah Şirvânî, nefsü'l-emr kavramı üzerinden tatbîk delilinin imkânsızlığı gerektirdiğini söylemiş ve bu bağlamda düşünürümüze birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mîr Fethullah Şirvânî, *Min muannafti Şh Fat Allah*, vr. 3^a4^b; Ayrıca Gelenbevî de nefsü'l-emr kavramıyla ilgili kâleme aldığı *Risâle*'sinde tatbîk deliline, adı geçen kavram

Dolayısıyla tatbîk delili de bizi neticeye ulaştıracaktır. Ayrıca yukarıdaki takrir üzerinden konuşacak olursak, icmâlî olarak her bir birimin hizasında başka bir birim farzetmek sûretiyle gerçekleştirebilecek bir “tatbîk” işlemi, aklî olarak mümkün statüsündedir. Dolayısıyla delilden maksadın hasıl olması için hiçbir engel yoktur.⁴⁴²

Filozoflar, “Silsileler tertip üzere olsa dahi tatbîk uygulanamayacaktır. Zira sınırlı olan insan aklıyla, sonlu bir zamanda sonsuz bir silsilenin fertleri mufassal bir şekilde tasavvur edilemez” önermesine, “Terettüp ve vücûd şartlarının varsayımına göre, silsile birimleri -aklın (silsileleri) tatbîkine bakılmaksızın- hâriçte birbirlerinin hizasına gelir.”⁴⁴³ diyerek cevap vermişlerdir. Filozoflar, bu açıklama ile Devvânî’nin yaptığı itirazın geçersiz olduğunu ve tatbîkin sadece teorik olarak değil hâriçte de vuku bulduğunu belirtmek istemişlerdir. Zira onların kurgusunda aklın sonlu olması ile sonsuz olduğu iddia edilen silsilelerin birbirleriyle tatbîki arasında herhangi bir mâni yoktur. Akıl bunu mülâhaza etsin ya da etmesin, söz konusu birimler tertip ve eş zamanlılık şartını sağlıyorsa tatbîkten maksat zaten hasıl olacaktır. Dolayısıyla bunu mülâhaza edecek bir aklın varlığına ihtiyaç duyulmamaktadır.

Filozofların böyle bir görüşe kail olması bizim açımızdan şaşırtıcıdır. Zira onların sonluluğunu kabul ettikleri varlıkların sonluluğu da hâriçte gerçekleştirilen tatbîk üzerinden ispatlanmamıştır. Bilakis imkân düzeyinde ilgili şartlar sağlanıyorsa tatbîkin uygulanabileceği söylenmiş ve sonluluk hükmüne varılmıştır. Ancak Devvânî’nin aktarımla filozoflar burada tatbîkin dış âlemde bilfiil gerçekleşen bir olgu olduğunu söylemişlerdir. Bu ise filozofların konuya yaklaşımında çelişiklikleri göstermektedir. Öte yandan filozofların aklın tatbîk ihtimalini göz ardı ederek somut ve fiziksel bilgide bu denli ısrarcı olması, paradigmatik bütünlük ve tutarlılık açısından altı çizilmesi gereken önemli bir husustur.

Devvânî’nin yukarıdaki itiraza cevabı, tertip ve tatbîk lafızlarının kavramsal çerçeve ve analizi etrafında şekillenmektedir. Ona göre tatbîk, hâriçte değil sadece teorik düzlemde gerçekleşen zihinsel bir faaliyettir. Dolayısıyla tatbîkin uygulanabilmesi için silsile birimlerinin belli bir tertip içerisinde olmasına ihtiyaç yoktur. Ayrıca tertip kaydı ile

üzerinden bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bkz. İsmâ’îl b. Mustafâ Gelenbevî, *Risâle^{ün} fi ferîdeti semîn*, Süleymaniye Ktp. Giresun İl Halk Kol., nr. 3579/16, vr. 82^a 83^b.

⁴⁴² Devvânî, *Unmûzecü’l-’ulûm*, s. 294.

⁴⁴³ Devvânî, *el-Hâşiyetü’l-kadîme*, s. 595.

söz konusu silsilelerin birimleri arasında hâriçte var olan bir “nispet” kastediliyorsa bu iddia bâtıdır. Zira nispet “vücûdî” değil, “itibârî/zihnî” bir kavramdır. Bu da bizi daha önce de ifade ettiğimiz üzere silsile birimlerinin tafsîlî olarak değil icmâlî olarak ele alınmasına götürecektir.⁴⁴⁴ Kanaatimizce konuyu somut bir örnek üzerinden açıklamak faydalı olacaktır: Baba ile oğul arasındaki nispete, baba nokta-ı nazarından bakılırsa “babalık”; oğul nokta-ı nazarından bakılırsa “oğulluk” denir. Her ne kadar hâriçte baba ve oğul bilfiil var olsa da ikisi arasındaki nispet mevcut değildir. Bu esaslar çerçevesinde, tertip ve vücûd şartı sağlansa dahi, silsile birimlerinin birbirine tatbîki mümkün olmayacaktır. Bu sebeple delilin uygulanabilirliği için silsilelerin tatbîkini mülâhaza edecek bir zihnî bir düzlem/uzay oluşturulmalıdır.

Devvânî'nin bu kurguya bir diğer eleştirisi ise eş zamanlı olmayan olgularla alakalıdır. Velez ki eş zamanlı ve sıralı olgularda tatbîk akla ihtiyaç duymadan hasıl olsun, peki aralarında belli sıra bulunan ardışık olgularda aklın müdahalesi olmadan tatbîk nasıl gerçekleşecek?⁴⁴⁵ Nitekim farklı zaman dilimlerinde var olan olguları tek bir düzlemde varsaymak ancak akıl yolu ile mümkündür. Bu durum ise, daha önce de belirtildiği üzere, dış dünyada var olan bir nispeti değil, zihnî bir faaliyeti ifade etmektedir.

Düşünürümüz bu açıklamalarının akabinde, tatbîk delilinin neticesini aklî taksime tabi tutmaktadır. Bu taksime göre, farklı birimlerden başlayan iki silsile arasında tatbîk gerçekleştiğinde; ya i) birinci silsilede, ikinci silsilede olmayan bir birim bulunacaktır ii) ya da bulunmayacaktır. Bir başka deyişle iki silsile birimleri arasında ya azlık-çokluk meydana gelecektir ya da tam bir uyum söz konusu olacaktır. Eğer birinci seçenek kabul edilecek olursa, üçüncü ihtimalin imkânsızlığı kaidesine, azlık-çokluk meydana gelecek ve önce eksik olan silsile sonra da ondan belirli bir miktar fazlalığı bulunan ikinci silsile son bulacaktır. İkinci ihtimalin kabul edilmesi durumunda ise eşitlik meydana gelecektir. Bu ise, parça ile bütünü eşitliği mânasına geleceğinden geçersizdir.⁴⁴⁶

Devvânî'nin buradaki ilk itirazı, birinci seçenekteki azlık-çokluk ihtimalinin gerçekleşmesi üzerinedir. Şayet bu ihtimal gerçekleşirse, zaten delilden maksat hasıl olacak ve filozofların sona ermez dediği silsile sona erecektir. İkinci seçenekteki eşitlik

⁴⁴⁴ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme*, s. 595.

⁴⁴⁵ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme*, s. 595.

⁴⁴⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 145.

ihtimali kabul edilirse bu durumda da baştaki kurgu ile çelişkiye düşülecek ve başka bir problem gündeme gelecektir. Ayrıca matematiğin doğası gereği, silsilenin birimleri ister aynı vakitte bulunsun ister bulunmasın yani ister ardışık olsun ister olmasın, parça ile bütünün eşit olması imkânsızdır.⁴⁴⁷ Şu halde, her iki durumda da filozofların hipotezleri çürütülecek ve delil gayesini yerine getirmiş olacaktır.

Devvânî, bu eleştirilerini yaptıktan sonra, filozofların teorilerindeki tutarsızlığı gidermek için bir çözüm arayışına girmekte ve bunun için bir metot geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda öncelikle belli bir sıra içerisinde olmayan silsileleri ele alarak, bu silsilelerin icmâlî olarak tasavvur edilmesini daha uygun gördüğünü belirtmektedir. Zira; yalnızca bu şekilde, hem baştaki kurguya sadık kalınıp hem de silsilelerin son bulmasına engel olunacaktır. Belli bir tertibin gözetildiği silsilelerde ise durum daha farklıdır. Öncelikle kurgulanan denklem gereği, iki silsilenin başlangıç noktaları farklı olmalıdır. Fakat belli bir tertibin gözetilmesi ve silsilelerin ilk birimleri itibara alınarak tatbîke başlanması, ilgili silsilelerin baş ve orta taraflarında farklılık (azlık-çokluk) olmadığını gösterecektir. Şayet bu azlık ve çokluk, sonsuz olduğu iddia edilen tarafta da bulunmaz ise iki silsilenin eşitliği sağlanmış olacaktır. Ancak sıralı olan silsilelerde bu sonuca ulaşmak imkânsızdır. Dolayısıyla filozofların asıl yapması gereken “delilin icmâl kaydı ile uygulanmasını” savunmaktır.⁴⁴⁸

Kanaatimizce, Devvânî tarafından filozofların iddialarını sağlamlaştırmak kastıyla ortaya konulan bu metodu daha farklı zaviyelerden ele almak sonsuzluk probleminin çözüme kavuşmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda, bize göre yukarıdaki kurguda tutarsızlık dışında farklı bir problem daha vardır. Şayet iddia edildiği gibi silsileler arası tam bir uyum gerçekleşse ve iki silsilenin birimleri arasında eşitlik meydana gelse, bu durum da sonluluğu gerektirecektir. Zira eşitlik, yalnızca iki silsile arasındaki fert sayılarının aynı olmasıyla mümkün olur. Bu itibarla eşitlik kavramı sadece sayılabilir olgulara yüklenebilecektir. Ancak sonsuzluk kavramı sayı olarak belli bir matematiksel değer ifade etmemektedir. Dolayısıyla iki silsile/küme/topluluk/çokluk arasında eşitlik

⁴⁴⁷ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 44; a.mlf., *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 292.

⁴⁴⁸ Devvânî'nin bu pasajı, söz konusu risâlenin farklı baskılarında farklı mânaları çağrıştırmaktadır. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, ed. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, s. 145-146; krş. Celâleddîn ed-Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme (Mecmû' Seb'a Resâil içinde)*, ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, s. 97; Biz tezimizde Devvânî'nin aynı konuya dair, *Unmüzcü'l-'ulûm* isimli eserindeki pasajını esas almaktayız. Bkz. Devvânî, *Unmüzcü'l-'ulûm*, s. 294.

iddia etmek, aslında onların sonlu olduğunu söylemek mânasına gelecektir. Çünkü sayılar, kendilerinden önce ve sonra gelen değerlerden belirli ve keskin sınırlarla ayrılmaktadır. Sonsuzluk içinse durum böyle değildir. Kaldı ki sonsuzluk sayıdan ziyade bir fikir/değer ifade etmektedir. Bu esaslar çerçevesinde, eşitliği sabit olan küme ve silsilelerin sonluluğu da sabit olacaktır.

Devvânî, risâlesinin ilerleyen bölümlerinde tertip şartıyla ilgili daha farklı bir yöntem takip etmekte ve birimleri icmâlî bir şekilde tasavvur edilebilen silsilelerin, üst kümeler halinde ele alındığında belli bir tertibe sokulabileceğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre “Mutlak (tertipli ya da tertipsiz) olan sonsuz olgular, tertipli sonsuz olguları gerektirmektedir.”⁴⁴⁹. Düşünürümüz bu delili, üstteki eleştirilere mahal vermemek kastıyla zikretmektedir. Söz gelimi, elemanları sonsuz olan bir “A” kümesi ve bu kümenin elemanlarından bir eksiltiyle elde edilen “B” kümesini, iki küme arasında illet-malûl ilişkisi varsayarak düşünelim. Aynı şekilde “B” kümesinden bir azaltarak “C” kümesine, “C” kümesinden de bir azaltmak sûretiyle “D” kümesine ulaşalım. Bu şekilde, neticede iki eleman kalıncaya kadar, elde ettiğimiz kümelerden birer eleman eksiltmeye devam edelim. En nihayetinde bu işlem sona erdiğinde söz konusu kümeler/nâtık nefisler belli bir tertip içerisinde ele alınabilecek ve böylece filozoflar tarafından tatbîk delilinin uygulanabilirliği için öne sürülen tertip şartı sağlanmış olacaktır. Bu aşamada kümeler birbiri ile tatbîk edilerek aralarındaki azlık-çokluk ortaya çıkarılacak ve neticesinde kümelerin sonluluğu ispat edilecektir.

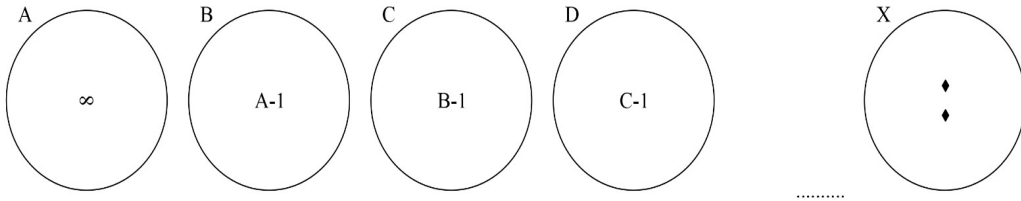
Düşünürümüz, söz konusu takrirde her bir topluluğu, kendi altındaki topluluk üzerine bina etmektedir. Sayılar üzerinden gidilecek olursa, yirmi sayısı on dokuz; on dokuz sayısı on sekize; on sekiz sayısı on yediye; on yedi de kendi altındaki sayı üzerine

⁴⁴⁹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 45; Mehmed Fevzî Efendi, *Kefevî'nin bu önermeyi bâtil gördüğünü* belirtmektedir. Bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-Celâl*, s. 64; Osmanlı'nın son şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'ye göre tatbîk delilinin geçerliliği için, sıralı olmayan silsilelerin sıralı hale getirilmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü tatbîkte aslanan silsile birimlerinin, zihni ya da hâricî, karşılıklı dizilişi ve her bir birimin hizasına başka bir birim getirmek değil; sadece icmâlî olarak birimleri mukayese edip azlık ve çokluğu ortaya çıkarmaktır. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfî'l-'akl*, III/383; Mustafa Sabri Efendi'nin konuya olan bu yaklaşımı onun tatbîk deliline dair vukufiyetini net bir şekilde göstermektedir. Öte yandan konunun bu şekilde ele alınışı, problemin çözümüne katkıda bulunacak niteliktedir. Nitekim Devvânî'nin yaptığı analizler de tatbîkin uygulanabilmesi için icmâlînin yeterli olduğuna kâni olduğunu göstermektedir. Ancak filozofları ilzam etmek için böyle bir yola başvurmaktadır.

ve bu tertip devam edecek şekilde, bina edilmiştir. Neticede bahsi geçen topluluklar, filozoflar tarafından tatbîkin uygulanabilirliği için öne sürülen şartı sağlayacak şekilde sıralanmıştır.

Üstte verdiğimiz örnek üzerinden açıklamak gerekirse, tatbîk neticesinde A kümesi ile B kümesi ya eşit olacaktır ya da aralarında bir farklılık yani eşitsizlik bulunacaktır. Eşitlik bedihî olarak bâtil olacağından azlık-çokluk net bir şekilde ispat edilecek ve sonsuz olduğu iddia edilen kümelerin sonluluğu ortaya konulacaktır. Bu delilde bahsedilen gruplandırma teorik düzeyde olup reel gerçekliliği bulunmamakta ve sadece bir imkân tartışmasına işaret etmektedir. Nitekim filozofların belli bir tertip gözetilmediği için tatbîk edilemeyeceğini ileri sürdüğü sonsuz varlıklar, bu işlem ile sıralanacak ve tatbîk için uygun hale getirilecektir.

Bahsedilen argümanın şeması şu şekildedir:



Bu şemaya göre:

$$A \neq B$$

$$B \neq C$$

$$C \neq D$$

$$\therefore \infty \neq A$$

Devvânî, daha sonra ise bu teori hakkında gelebilecek bazı itirazları ön görerek ele almakta ve geniş bir şekilde tartışmaktadır. Bu bağlamda özellikle, toplulukların sonluluğu ile topluluk elemanlarının sonluluğu arasındaki ilişki üzerinde duran Devvânî, bu itirazı filozofların dilinden şöyle aktarmaktadır: “Toplulukların birbirine tatbîk edilmesinden lazım gelen -toplulukları sıralı birimler hükmünde varsayacağımızdan- onların son bulmasıdır. Toplulukların son bulması ise (sonsuz olduğu iddia edilen) birinci topluluğa ait

birimlerin son bulmasını gerektirmez. Nasıl son bulsun ki! Bu toplulukların her biri sonsuz birim sayısına sahiptir.”⁴⁵⁰

Bu itiraz, ilk bakışta güçlü ve Devvânî'nin itirazını geçersiz kılacak bir mahiyette gözükmese de, düşünürümüzün bu konuya ilişkin cevabı ile çürütülecektir:

Bilakis, birinci kümenin birimlerinin sonluluğu gerekir. Çünkü bu durum, kümelerin sonlu olması varsayımına bağlı olarak, sonlu kümelerin sayısı kadar birimin düşürülmesi ile elde edilen ve kendisinden daha az elemanı bulunmayan iki elemanlı kümenin sona erme zarûretiyle alakalıdır. O (sonsuzluğu iddia edilen birinci topluluk), bu sonlu topluluktan ancak sonlu miktarda fazladır ki, bu (fazlalık) da toplulukların sayısı kadardır.⁴⁵¹

Hemen hemen aynı ifadeler, müellifin *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* isimli eserinde de zikredilerek, topluluk teorisinin önemine dikkat çekilmiş ve bu teori ile burhân-ı tatbîke yöneltilecek tenkitlerin cevaplandırılacağına değinilmiştir.⁴⁵² Devvânî, kronolojik olarak önce telif etmiş olduğu *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* isimli eserinde konuya ilişkin daha fazla mâlumat vermemiş ve “Zeki olan bu makamda teemmül ile düşünsün.”⁴⁵³ diyerek konuyu sonlandırmıştır.⁴⁵⁴ Ancak daha sonraki dönemlerde telif ettiği *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* isimli eserinde bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alıp muhtemel itirazlara da cevap aramıştır.⁴⁵⁵

Bu bağlamda Devvânî, delilin tahririnde söz konusu birinci kümenin sonluluğunu gerektiren amilin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: “Bir, iki, üç ve bu şekilde sonsuza kadar devam eden sayıların tahakkukundan (hâriçte var olması) lazım gelen, bir ile başlayan silsilenin onun bir üstündeki ile başlayan (iki) silsileye tetabuk etmesidir.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 146.

⁴⁵¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 147; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 46.

⁴⁵² Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 45; Gelenbevî, Devvânî tarafından ortaya konulan bu tahrir atıfta bulunarak topluluk teorisinin tezâyüf delili için de geçerli olacağını belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gelenbevî, *Risâle^{min} fî butlânî't-teselsül*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 3930, vr. 3^a 4^b.

⁴⁵³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 148.

⁴⁵⁴ Devvânî'nin eserlerindeki kronolojik sıralamalarıyla ilgili bazı bilgiler için bkz. Harun Anay, “Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, s. 112-186; Ayrıca bkz. Reza Pourjavady, “Kitâbşinâsi-yi âsâr-ı Celâleddin Devvânî” *Meârif* 1/2 (1388). 81-130; a.mlf., *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 4-16.

⁴⁵⁵ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 46; Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* isimli eserinin yazımını, 905/1499-1500 yılında günümüzde Hürmüz olarak bilinen Basra Körfezi'ndeki bir adada bitirmiştir. Bkz. Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 13.

⁴⁵⁶ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 46.

Karabâğî'nin bu konudaki ifadeleri oldukça mühimdir. Ona göre ilk takrirle ikinci takrir arasındaki fark, delillerin nesne alanlarıyla alakalıdır. İlk takrir, sayılar üzerinden işlenirken ikinci takrir sayıların referansları üzerinden işlenmektedir. Bir başka ifadeyle, ilk takrirdeki birimler illetlerden oluşmaktayken, ikincisi malûllerden oluşmaktadır.⁴⁵⁷

Gelenbevî ise, bu ifadenin hangi bağlamda kullanıldığına vurgu yapmış ve söz konusu ifade ile, mutlak sonsuz varlıkların, zımnında tertipli üst kümeleri gerektireceğine değinmiştir.⁴⁵⁸ Devvânî'nin zikretmiş olduğu bu takriri, yukarıdaki şema üzerinden ele alacak olursak, konu A topluluğu ile B topluluğunun mahiyetlerine gelecektir. Düşünürümüz, yaptığı bu açıklamalar ile, elde edilen farklı kümelerin teorik düzlemde birbiri ile tatbîki ve neticesinde sonsuzluğu iddia edilen birinci kümenin sonluluğunu ispat etmek istemiştir.

Devvânî, yukarıda yapılan açıklamaların akabinde sayının mahiyeti konusunu da tartışarak teorisini sağlam ve rasyonel bir zemin üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Çünkü bu tartışma, konunun anlaşılması için oldukça büyük bir ehemmiyeti haizdir. Düşünürümüzün böyle bir açıklamaya gitmesinde iki temel sebep vardır:

1. Aristoteles'in, sayının "bir"lerden oluştuğuna dair meşhur görüşü.
2. Az olan sayı misdâk/referans düzleminde çok olan sayının bir parçası olduğundan, aynı ilişkinin sayısal düzlemde de geçerli olabileceği iddiası.

Bu iki probleme değinmeden önce, konuyu kendi şemamız üzerinden ve somut bir şekilde tasvir etmek, konu bütünlüğü açısından faydalı olacaktır. Bizim çizdiğimiz şemadaki sonsuz elemâna sahip A kümesi ile ondan bir eleman eksiltilerek elde edilen B kümesi arasındaki alaka bu tartışmanın anlaşılması ve kavranması için elzemdir. Düşünürümüz burada, muarızlarının dilinden kendisine şu itirazı yönlendirmektedir: Elemanlarından bir eksiltilerek elde edilen ikinci kümenin mahiyeti ile birinci kümenin mahiyeti farklıdır. Nasıl ki, sayılar kendi altındaki 'bir'lerden oluşuyor ve her biri müstakil bir mahiyet kazanıyorsa söz konusu kümeler de müstakil mahiyetlere sahiptir. Şayet sayılar 'bir'lerden değil de kendinden küçük sayıların farklı kombinasyonlarından oluşsaydı sizin

⁴⁵⁷ Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-Celâl*, s. 65; Aynı ifadeler Siyalkûtî'nin *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* hâşiyesinde de zikredilmektedir. Bkz. Abdülhakim Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ şerhi Celâlidîn ed-Devvânî ala Akâidi'l-'Adudiyye = Siyalkûtî ale'l-Celâl*, (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1271), s. 45.

⁴⁵⁸ Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l-'Adudiyye*, I/132.

ortaya koyduğunuz “topluluk teorisi” ve dolayısıyla tertip şartı da geçerli olabilirdi; ancak Aristoteles’in de ifade ettiği üzere sayılar ‘bir’lerden oluşan süreksiz niceliklerdir.⁴⁵⁹ Yani söz gelimi; on sayısı dört ve altı, üç ve yedi, sekiz ve iki, dokuz ve bir gibi “kendinden küçük sayıların” farklı kombinasyonları ile oluşmamaktadır. Zira böyle olması durumunda tek bir sayının birden çok mahiyete sahip olması gerekirdi ki, bu da aklî olarak mümkün değildir. Ayrıca sayının kendinden küçük sayıların farklı kombinasyonlardan oluşumunu kabul etmek bizi farklı bir problem ile daha karşı karşıya getirecektir. O da bu kombinasyonların hiçbirinin zâtı itibariyle diğerlerinden evla olmamasıdır.⁴⁶⁰ Gelenbevî’nin ifadesiyle bu, “tercih bilâ-müreccih”, yani aynı ihtimale sahip mevcut seçeneklerden birinin diğerlerine, sebepsiz bir şekilde tercih edilmesidir. Nitekim bu da kelâmcılar nezdinde akla aykırı görülmüştür. Farklı kombinasyonlardan her birinin aynı sayının mahiyeti varsayılması ise tek bir nesnenin farklı ve çok sayıda hakikati olmasını gerektireceğinden bâtil görülmüştür. Söz konusu iki seçeneğin iptali ile sayıların kendi altındaki ‘bir’lerden oluştuğu ve farklı mahiyetlere sahip olduğu sabit olmuştur.⁴⁶¹ Bu da, sonsuz olduğu iddia edilen birinci küme ile ondan bir eksiltilecek elde edilen ikinci kümenin farklı mahiyetlere sahip olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle; bizim kurduğumuz şemadaki “A kümesi, bir eksik ile B kümesinin aynısıdır.” önermesi, kümelerin farklı mahiyetlere sahip olması sebebiyle yanlıştır. Bu da tatbîk delilinin söz konusu topluluklarda/kümelerde uygulanamayacağı anlamına gelmektedir.

Devvânî, ortaya koyduğu eleştiriye, yine kendisi cevap vermektedir. Ona göre bu iddia, yani sayının kendinden küçük sayıların farklı kombinasyonlardan oluştuğunda farklı mahiyetlere sahip olacağı iddiası, her sayı tekinin farklı bir türsel forma (sûret-i nev’iyye) sahip olması durumunda geçerlidir. Ancak herhangi bir sayı sadece ‘bir’lerden oluşuyorsa, böyle bir iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Öyleyse her bir sayı, diğer sayılardan türsel formundaki farklılık sebebiyle değil; sahip olduğu maddesinin/birliklerinin miktarıyla ayrılır. Bu da süreksiz niceliklerin hususiyetlerindedir.⁴⁶² Yani anlaşılmaktadır ki, sayının kendi altında bulunan diğer sayılardan oluşması mahiyetin çokluğunu gerektirmez. Zira sayılar kendi altındaki aynı türsel forma sahip ‘bir’lerden oluşmaktadır.

⁴⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), s. 443; Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, c. VIII, 2003/2 (15), s.129.

⁴⁶⁰ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 46; a.mlf., *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 299.

⁴⁶¹ Gelenbevî vd., *Hâşiye ‘alâ’l-‘Adudiyye*, I/134.

⁴⁶² Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s.47.

Söz konusu ‘bir’ler mahiyet itibariyle farklı bir türsel forma sahip olsalar idi işte o zaman Aristoteles’in zikrettiği problem geçerli olabilirdi. Ancak sayıların aynı türsel forma sahip ‘bir’lerden oluşması, “yeni bir türsel formun varlığını” değil, sadece “sayıda maddî bir eksilme yahut artma olabileceğini” ifade etmektedir.

Düşünürümüze göre bu konuda şaşırtıcı olan, müteahhir dönemdeki bazı âlimlerin⁴⁶³, sayıların ‘bir’lerden oluştuğunu kabul etmekle birlikte kendi altındaki sayılardan oluşumunu reddetmesidir.⁴⁶⁴ Halbuki bu çerçeve esasında, iki tane ‘bir’in üç tane ‘bir’in parçası olduğu gayet açıktır.⁴⁶⁵ Öyleyse sorulması gereken en önemli soru, mahiyeti belirleyecek temel unsurun eşyanın hakikati mi yoksa miktarı mı olduğudur. Nitekim söz konusu problem ancak bu soruya verilecek cevap ile açığa kavuşacaktır.

Kanaatimizce Devvânî ile hasımları arasında gerçekleşen bu tartışma lafzî düzeydedir. Zira taraflar, sayıların “bir”lerden oluştuğu noktasında hemfikirdir. Devvânî buradan hareketle sayıların “bir”lerden oluşması fikrini bir adım daha öteye götürerek, “sayının farklı kombinasyonları”nın da “bir”lerden oluştuğunu belirtmiş ve yapılan ayrımı gereksiz gördüğünü ifade etmiştir.

Devvânî’nin sayıların gerçekliğine dair ele aldığı ikinci problemin çözümlenmesi ise şu şekildedir: “Bir sayının, kendi altındaki diğer sayıların toplamından oluşmaması ile (söz konusu) sayıya arız olan şeyin (bölünme) diğer sayılara arız olan şeylerin toplamından oluşuyor olması çelişmemektedir.”⁴⁶⁶ Devvânî’nin bu analizi konuyu, sayının kendisinden küçük sayıların farklı kombinasyonlarından oluştuğu iddiasından; sayıya bölünme işlemi uygulandığında, ortaya çıkacak yeni kombinasyonlardan oluşabileceği zeminine taşımaktadır. İkisi arasındaki fark, son derece ince ve hassastır. Dolayısıyla üstteki tartışma ve arayışların bu doğrultuda yürütülmesi elzemdir. Düşünürümüzün bu görüşünü daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; on sayısı dört ve altı, üç ve yedi, sekiz ve iki, dokuz ve

⁴⁶³ Devvânî’nin ismini zikretmeden eleştirdiği bu isimler Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerîf Cürçânî’dir. İcî, *Mevâkıf*’ta; Cürçânî ise *Şerhu’l-Mevâkıf* isimli eserinde, sayıların kendi altındaki “bir”lerden meydana geldiğini; ancak “bir”lerden meydana gelen bu sayıların oluşumunda altındaki sayıların özelliklerinin bir etkisi olmadığını söylemektedir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/780-781, III/17; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 79; Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi ise, Devvânî’nin kastettiği bu ismin Mîr Sadreddin olduğunu söylemektedir. Bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale’l-Celâl*, s. 66.

⁴⁶⁴ Siyalkûtî’ye göre bu konuda asıl şaşırtıcı olan, Devvânî gibi tahkik ehli bir âlimin böyle bir görüşe kail olmasıdır. Zira sayının “bir”lerden oluşması, kendi altındaki sayıların farklı kombinasyonlarından oluşmadığına dair net bir göstergedir. Bkz. Siyalkûtî, *Siyalkûti ale’l-Celâl*, s. 46.

⁴⁶⁵ Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 47; a.mlf., *Unmûzecü’l-’ulûm*, s. 299.

⁴⁶⁶ Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 47; a.mlf., *Unmûzecü’l-’ulûm*, s. 299.

bir gibi kendinden küçük sayıların farklı kombinasyonları ile oluşmasa da; on sayısını farklı bölme işlemlerine tabi tuttuğumuzda elde edeceğimiz ve bizzat on sayısına ait olan dört ve altı, üç ve yedi, sekiz ve iki, dokuz ve bir gibi yeni kombinasyonlardan oluşabilmesi imkân dahilinde olacaktır. Düşünürümüze göre, bu iki önerme arasında herhangi bir çelişiklik yoktur. Tekrar pahasına şunu belirtmekte fayda var ki; Devvânî'nin gitmiş olduğu bu ayırım; konuyu, “sayının kendinden küçük sayıların farklı kombinasyonlarından” oluştuğu iddiasından, “sayının bizzat kendi altındaki sayıların farklı kombinasyonlarından” oluşmasına taşımaktadır.

Devvânî, yapılan bu tartışmayı, somut bir örnek üzerinden ele almak istemiş ve bazı açıklamalar yapmıştır. Onun yaptığı bu açıklamaların merkezinde, sayıların hakikate verilmiş sanal referanslar olması yatmaktadır. Söz gelimi, Zeyd ve Ömer ikilisinin oluşturduğu topluluk ile Zeyd, Ömer ve Halit üçlüsünün oluşturduğu topluluk birbirinin aynı değildir. Ancak biz bedhî olarak biliyoruz ki Zeyd ve Ömer ikilisinin oluşturduğu bu topluluk, Zeyd, Ömer ve Halit üçlüsünün oluşturduğu diğer topluluğun bir parçası konumundadır. Bir başka ifadeyle, bahsi geçen iki elemanlı topluluk üç elemanlı topluluğun gayri değildir, aynı da değildir; ancak onun bir parçasıdır.⁴⁶⁷

Binaenaleyh bazı muhakkiklerin⁴⁶⁸, filozofların varlıklardaki tertibe dair görüşleri hakkında tercih ettiği; çok olan malûllerin, “vucûb bi'l-gayr”, “vücûd” ve “imkân” gibi aklı itibarlara değil de vâcib ve birinci akıl gibi var olan olgulara dayanması görüşü de bu bağlamda değerlendirilir. Yani sadece A'dan B'nin ve B'den de C'nin sudur etmesi ve ABC'nin toplamından ise D'nin sudur etmesi gibi. Zira bu tasvirde çok sayıda malûl bir mertebede meydana gelmiştir.⁴⁶⁹ Bu tartışmanın yoğunlaştığı nokta, birden çok malûlün tek ve basît olan bir illete dayanıp dayanmayacağıdır. Filozoflara göre, gerçek mânada basît

⁴⁶⁷ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 47. Burada kanaatimizce dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise şudur: Üç sayısı ile iki sayısı arasındaki ilişki, sayısal düzlemde farklı; misdâk/referans düzleminde ise daha farklıdır. Hâricte üç sayısının misdâkı/referansı, iki sayısından bir adet fazla olsa da teorik düzlemde durum böyle değildir. Bu sebeple sağlıklı bir tahlil yapabilmek için zihni ve fiziki mânalari birbirine indirgememek ve ikisi arasındaki ontolojik farklılığı görmek durumundayız. Zira sayının referansı için imkân dahilinde olan herhangi bir hüküm, sayının kendisi için geçerli olmayabilir.

⁴⁶⁸ Düşünürümüzün ismini vermeden işaret ettiği bu muhakkik Tûsî'dir. Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhinde vâhid-i hakikî olan Allah Teâlâ'dan sadece bir çıkacağı hususunda açıklamalar yapmakta ve Râzî'yi eleştirmektedir. Zira ABC'nin toplamından D sudur ederse, filozofların “Birden ancak bir çıkar.” ilkesi tehlikeye düşecektir. Bkz. Tûsî, *Şerhu'l-'İşârât*, III/217; Bu konu Devvânî tarafından *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi't-Tecrîd* isimli eserde de tartışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi't-Tecrîd*, vr. 51^a 52^b.

⁴⁶⁹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 48.

ve tek olan hiçbir sûrette çokluğu kabul etmez. Zira o, ne zâtına göre, ne hakiki ve itibari sıfatlarına göre ne de aletler, şartlar ve kâbillere göre çokluk kabul etmemektedir. Dolayısıyla bütün yönleriyle tek olan varlığa ancak tek bir malûl istinat edebilir. Filozofların sudûr teorisi işte bu asıl üzerine bina edilmiştir.⁴⁷⁰

Düşünürümüz nâtik nefisler bağlamında, topluluğun kendi altındaki diğer topluluklar ve “bir”lere karşı konumunu açıkladıktan sonra farklı bir itirazı daha ele almaktadır. Bu itirazın inşa edildiği zemin, nâtik nefislere dair gerçekleştirilen tartışmalarda olduğu gibi, mutlak sonsuz olgulardan, tertipli sonsuz olguların lazım geleceği öncülüdür. Başka bir deyişle, nâtik nefisler topluluk halinde ele alınarak sıralanabiliyorsa; ve buna bağlı olarak tatbîk delili ile sonluluğu ispatlanıyorsa, o zaman aynı delil Vâcib varlığın mâlumatında da geçerli olmalıdır. Dolayısıyla tatbîk delilinin geçerliliği, Allah’ın bilgisine konu olan şeylerin sonluluğunu gerektirecektir. “Aksi takdirde burhân (tatbîk delili) nakzedilmiş olacaktır.”⁴⁷¹

Tatbîk deliline dair, Allah’ın mâlumatını konu alan itirazlar, Gazzâlî dahil, Devvânî öncesi pek çok âlim tarafından tartışılmıştır.⁴⁷² Düşünürümüzün bu konuyu ele alış tarzı ve vermiş olduğu cevap, klasik kelâm kitaplarında görmeye pek alışık olmadığımız türdendir. Ona göre, şayet Allah’ın varlığa dair ilmi mufassal olsaydı işte o zaman tatbîk mümkün olabilir ve sonluluk gerekebilirdi. Ancak O’nun ilmi, tahkik ehli âlimlerin de söylediği üzere, basîttir⁴⁷³ ve ilm-i ilâhî zaviyesinden bakıldığında Allah’ın mâlumatı çokluk kabul

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/859; Ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 48.

⁴⁷¹ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 48; Mustafa Sabri Efendi’ye göre tatbîk deliline yöneltilmiş itirazlardan en önemlisi, Allah’ın mâlumatı hakkında olanlardır. Çünkü ne ilm-i ilâhînin sonsuz olduğundan ne de tatbîk delilinden vazgeçebiliyoruz. Şu halde yapılması gereken ikisini bir araya getirmenin yolunu bulmaktır. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-'akl*, III/389-390; Şunu da belirtmekte fayda var ki; Mustafa Sabri Efendi’ye göre Devvânî’nin Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında yaptığı açıklamalar gayet yerindedir. Nitekim Gelenbevî’nin bu bağlamda Devvânî’yi müdafaa etmek için yaptığı açıklamalar da önemlidir. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-'akl*, III/382.

⁴⁷² Gazzâlî’nin Allah’ın mâlumatının sonlu olup olmayacağı konusundaki itiraza cevabı için bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, s. 228; Mâlumatullahın sonsuzluğu konusunun kelâm literatüründeki izdüşümüne örneklik teşkil edecek diğer bazı metinler için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 85; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, I/143-144.

⁴⁷³ Gelenbevî bu konuda Devvânî’ye birtakım eleştiriler getirmekte ve Devvânî’nin cevabını “fâsid” olarak nitelemektedir. Nitekim Devvânî’nin cevabı hudûrî bilgi türünü çağrıştırmaktadır ve bu bilgi türünde sûretler üzerinden tatbîk delili uygulanabilecektir. Hatta Gelenbevî’ye göre bu sûretlerden zihnî olarak bir eksiltirilse, söz konusu takdirde tezâyüf delili dahi uygulanabilecektir. Bkz. Gelenbevî, *Risâle^{tiin} fi butlânî't-teselsül*, vr. 7^a 8^b; a.mlf., *Risâle^{tiin} fi butlânî't-teselsül*, vr. 9^a 10^b; Siyalkûtî’ye göre ise, Devvânî’nin yapmış olduğu bu açıklama yersizdir. Zira mevzu bahis olan ilmin basît olup olmadığı değil, mâlumatta tatbîkin uygulanıp uygulanamayacağıdır. Bkz. Siyalkûtî, *Siyalkûtî ale'l-Celâl*, s. 53; Siyalkûtî’nin bu konuya dair görüşleri için bkz. Kübra Şenel, “Siyalkûtî’nin Zihnî Varlık Tasavvuru”,

etmemektedir. Dolayısıyla tatbîkin uygulanabilmesi imkân dahilinde değildir. Devvânî'ye göre, filozofların Allah Teâlâ'nın ilmini icmâl ile nitelemelerindeki temel etken de tatbîk delilinin getireceği olası problemlerden kurtulmaktır.⁴⁷⁴ Düşünürümüz bu ifadelerinin akabinde icmâlî ilmin, filozoflar tarafından “basît ta’akkul” yoluyla üst ilkelerden (mebâdi-i âliye) faydalanılarak elde edildiğini ve bilfiil bilmek mânasına geldiğini söylemektedir.⁴⁷⁵ Düşünürümüz eserinin ilerleyen bölümlerinde “icmâlî ilim” kavramını biraz daha açarak, “ilmin tek, mâlumun çok”⁴⁷⁶ olmasının “icmâl” olarak isimlendirileceğini kaydetmektedir.

Devvânî'nin, ifadelerinde kapalılık arzeden bölümleri açıklamak kanaatimizce faydalı olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Devvânî'nin ilim sıfatına ilişkin ortaya koyduğu tasavvur, filozofların ortaya koyduğu tasavvurdan farklıdır.⁴⁷⁷ Ancak bu,

Sahn-ı Semândan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl içinde, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2017), s. 498-502.

⁴⁷⁴ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 49.

⁴⁷⁵ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 50; Devvânî bu ifadelerinin devamında zihnî varlığı inkar edip ilm-i ilâhîyi ispat eden kelâmcıların bu konuya dair görüşlerini eleştirmektedir. Zira Devvânî'ye göre kelâmcıların ortaya koyduğu ilmin kadîm, taallukun hâdis olması görüşü, Allah'ın ezelde âlim olmamasını gerektirecektir. Bkz. Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 50; a.mlf., *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedide*, s. 149; İsmail Konevî, Devvânî'nin zihnî varlık konusunda kelâmcıların ekseriyetine muhalefet ettiğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail el-Konevî, *Risâle^{tiin} fî İlmillâh*, vr. 84^a 85^b; Gelenbevî'nin itirazı ise taalluk teorisinin Devvânî tarafından umuma teşmil edilmesiyle alakalıdır. Zira ona göre bu teori Devvânî'nin iddia ettiği kadar yaygın bir görüş değildir. Gelenbevî bu açıklamaları yaptıktan sonra kelâmcıların görüşlerine dair örnekler serdetmektedir. Bkz. Gelenbevî, *Risâle^{tiin} fî butlâni't-teselsül*, vr. 9^a 10^b.

⁴⁷⁶ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 102.

⁴⁷⁷ *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedide*, s. 148. Ayrıca Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* isimli eserinin ilim sıfatını ele aldığı bölümünde “filozofların daimi müdafilerinden” olarak nitelediği Tûsî'ye atıfta bulunarak, onun bile bu konuda filozofları eleştirdiğine işaret etmiştir. Tûsî'ye göre Allah Teâlâ'nın cüz'iyatı bilmediğini söylemek, akli hükümlerde tahsis ifade etmektedir. Bu ise akli ilimlerden ziyade fıkıh ilminde görülen yahut görülmesi beklenen bir durumdur. Tûsî'nin bu konuya dair geliştirdiği çözüm ise, illete dair küllî bir şekilde var olan ilmin, zımında malûle dair bilgiyi de kapsayacağı yönündedir. Tûsî'nin bu konudaki görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde sunumu için bkz. Tûsî, *Şerhu'l-'İşârât*, III/296-297; Devvânî'ye göre filozofların ilim sıfatına dair görüşleri oldukça geniş bir şekilde ele alınmalıdır. Zira bu konu akılların ve kalplerin hayrete düştüğü ve mezhepler arasında ihtilafın çok olduğu bir konudur. Ancak her ne olursa olsun, kelâmcılar ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığın odak noktasına değinmek elzemdir. Çünkü onun ortaya koyduğu ilim sıfatı tasavvuruna göre, iki kesim arasındaki ihtilaf, “idrak edilen şeyde değil, idrakin keyfiyetindedir.” Devvânî'nin aktarımıyla, filozoflar Allah Teâlâ'nın bu âlemdeki her şeyi bildiğini söylemektedir. Ancak bizim hissederek bildiklerimiz, Allah Teâlâ tarafından akledilerek (ta’akkul) bilinmektedir. Devvânî bu açıklamayı yaptıktan sonra, filozofların tekfirine dair önemli bir eklemede bulunmaktadır: Şayet filozofların ilim sıfatına dair görüşleri his ve ta’akkul arasındaki epistemolojik farktan kaynaklıyorsa -filozofların bu konudaki görüşleri ister doğru olsun ister yanlış- tekfir edilmeleri hatalı bir hüküm olacaktır. Gazzâlî gibi, filozofları ilim sıfatına dair görüşleri sebebiyle tekfir eden İslâm bilginlerinin bu görüşe kail olmalarındaki sebep ise, konuyu Allah'ın bazı şeyleri bilmeyeceği şeklinde algılamaları sebebiyledir. Devvânî'nin burada vurgu yapmak istediği şey, söz konusu meseleye dair indirgemeci bir tavır içerisinde bulunmanın hatalı olduğudur. Çünkü mahlukat hakkında kemâl olan pek çok sıfat Allah Teâlâ hakkında noksanlık ifade edebilir. Hissî bilgi de bu kabildendir. Öte yandan Devvânî'ye göre tahkik ehli âlimler, ilim sıfatının, küllî ve cüz'î olmak üzere iki farklı taalluku olduğunu söylerler. Dolayısıyla hiçbir şeyin onun ilminin dışında kalması düşünülemez.

onun kelâmcıların bu konuya dair görüşlerini benimsediği anlamına da gelmemelidir. Zira onun metinleri açık bir şekilde göstermektedir ki, Devvânî bu konuda her iki kesime de eleştiriler yöneltmiş ve özgün bir tutum içerisinde olmuştur.

Düşünürümüz, “basît” olsun ya da olmasın, ilm-i ilâhîde tatbîkin geçerli olacağına dair gelebilecek itirazları da gündemine alarak cevaplandırmak istemiştir. Ona göre tatbîk eğer, mâlumatın ilm-i ilâhîdeki varlığı üzerinden ele alınıyorsa, Allah’ın ilmi basît olduğundan, yani çokluk bulunmadığından, bu, imkân dahilinde olmayacaktır. Ancak konu, Allah’ın ilmi değil de dış dünyada var olmuş olgular üzerinden ele alınıyorsa onların sonlu olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla delili nakzedecek herhangi bir durum söz konusu değildir.⁴⁷⁸ Bu açıklamalar, tatbîkin ilm-i ilâhînin sonsuzluğu ile tatbîk delilinin gayesi arasında bir çelişiklik olmadığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

İsmail el-Konevî, *Risâle^{tün} fi İlmillâh*⁴⁷⁹ isimli eserinde Devvânî’nin tatbîk deliline dair ifadelerini ele alarak; onun, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi ulemâsına pek çok konuda muhalefet ettiğini söylemektedir. Ona göre bu konulardan birisi de Devvânî’nin tatbîk deliline hâlel getirmemek kastyıla, ilm-i ilâhîyi “icmâl” ile nitelemesidir.⁴⁸⁰ Nitekim Konevî de bu konuya dair çıkarımlarını söz konusu risâlesinde açık bir şekilde ifade etmekte ve Devvânî’yi sert bir şekilde eleştirmektedir.⁴⁸¹ Osmanlı entelektüel geleneğinin

Bkz. Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 49/87-88/92; Ayrıca bu konuya dair İbn Sînâ’nın yorumları için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/286-297; Öte yandan, zihinlere gelebilecek bir diğer problem ise şudur: Herhangi bir şeyi bilmeye kâbil olan, hâl-i hazırda o şeyin cahili olacaktır. Bu bağlamda tahkik ehli kelâm âlimleri, ilim sıfatının “salûhî” taalluka sahip olmadığını belirtmişler ve söz konusu sıfatın bütün olgular ile “tencîzî” olarak taalluk ettiğini söylemiştir. Bkz. İbrâhim Bâcûrî, *Tuhfetü’l-mürîd*, s. 146.

Devvânî’ye göre filozoflar nezdinde ilmin cüz’î olmasından maksat, maddiyata ait cüz’îyattır ve Allah Teâlâ, maddî olan cüz’î varlıkları küllî bir şekilde bilmektedir. Düşünürümüz bu konuyu “ta’akkul ve tahayyül” kavramları üzerinden açıklamaktadır. Bkz. Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 87-88; mlf *er-Risâle fi isbâti’l-vâcibi’l-‘cedîde*, s. 143-144. Ayrıca Devvânî, *er-Risâle fi isbâti’l-vâcibi’l-‘cedîde*’sinde “ilim” sıfatının Allah Teâlâ’nın zâtının aynıysa olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bkz. mlf., *er-Risâle fi isbâti’l-vâcibi’l-‘cedîde*, s. 170.

Filozoflara göre ilmin herhangi bir varlığa taalluk etmesi için söz konusu varlığın temayüz (farklılaşan/ayrışan) etmesinden ziyade, maddiyata temas edip etmemesi önemlidir. Burada dikkat edilmesi gereken, temayüz kavramıdır. Öte yandan yapılan bu ayırım, tatbîk delilinin uygulanabilmesi açısından da oldukça önemlidir. Kanaatimizce bu konunun neticeye bağlanması, madum ve nefy-i mahz (lâ şey) kavramlarının etrafında şekillenecektir. Çünkü ilim ancak temayüz eden (farklılaşan/ayrışan) şeye taalluk eder ve bu anlamda madum ile nefy mahz (lâ şey) kavramları arasında önemli bir fark vardır.

⁴⁷⁸ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 49.

⁴⁷⁹ Son dönem Osmanlı âlimlerinden Zâhid el-Kevserî; İsmail el-Konevî’nin söz konusu risâlesine atıfta bulunarak, bu hususa dair yazılmış en yetkin eserlerden biri olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, (Kahire: Dâru’s-selâm, 2009), s. 380.

⁴⁸⁰ İsmail el-Konevî, *Risâle^{tün} fi İlmillâh*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 420/9, vr. 100^a 101^b.

⁴⁸¹ İsmail el-Konevî, *Risâle^{tün} fi İlmillâh*, vr.94^a 95^b; Gelenbevî, ilm-i ilâhînin “mufassal” olmamasını, ilim sıfatından çokluğun ve terkîbin nefyedilmesi ile açıklamaktadır. Çokluğun nefyi ise tatbîkin

önde gelen isimlerinden Saçaklızâde de Devvânî'nin bu konuya dair görüşlerini ele almaktadır. Saçaklızâde bunu yaparken kendisine referans olarak Cürcânî ve Râzî'yi alarak, Devvânî'nin görüşlerini bu iki İslâm bilgininin görüşleri üzerinden analiz etmektedir.⁴⁸² Bu bağlamda ilim sıfatının tarifini detaylı bir şekilde ele alan Saçaklızâde⁴⁸³ icmâlî ilim kavramı üzerinde de özellikle durmaktadır. Zira Devvânî'nin icmâlî ilimden kastettiği, Cürcânî'nin kastettiği ile aynıysa, bu durumda tatbîk delili ilim sıfatında cârî olacaktır. Çünkü Cürcânî'ye göre “icmâlî ilim” bileşik bir yapıya sahiptir.⁴⁸⁴ Bu ise Devvânî'nin sisteminde bir çelişiklik ifade etmektedir. Saçaklızâde söz konusu eleştirisine şu şekilde devam etmektedir: Şayet Devvânî'nin, “İlm-i ilâhî zaviyesinden bakıldığında Allah'ın mâlumâtı çokluk kabul etmemektedir.” ifadesindeki “ilim” lafzından kastı; filozofların görüşü olan sûret ise, bu ilim çokluk kabul etmektedir. Sûret değil de taalluku kastediyorsa o da aynı şekilde çokluk kabul eden olgulardandır. Ancak zâtında kaim olan ve mâlumata taalluk eden ilim sıfatı kastediliyorsa bu durumda ilim icmâl yahut tafsîl ile vasıflanmayacaktır. Saçaklızâde bu açıklamalar çerçevesinde Râzî'yi referans alarak Devvânî'nin benimsemiş olduğu yöntemin filozofların kabul ettiği görüş olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda tatbîk delilinin icrâ edilebileceğini söylemektedir.⁴⁸⁵ Düşünürümüz ise, *Adudiyye Şerh*'inin pek çok yerinde icmâl kaydını daha detaylı bir şekilde ele alarak alternatif görüşleri tartışmış ve en tutarlı seçeneğin bu olduğuna karar kılmıştır.⁴⁸⁶

Kanaatimizce Devvânî'nin bu ölçüde eleştirilmesindeki etkenlerden en önemlisi, onun üslup ve ifadelerindeki kapalılıktır. Devvânî, herhangi bir konuya dair görüşlerini muarızlarının görüşleri üzerinden ortaya koymayı kendisine âdet edinmiş bir âlimdir. Özellikle teselsül ve ilim sıfatı gibi asla temas eden konularda önceki İslâm bilginlerinin görüşlerini geniş bir şekilde ele alarak analiz eden Devvânî bu kapsamda diyalektik bir

uygulanmasını geçersiz kılmaktadır. Bkz. Gelenbevî vd., *Hâşiye 'alâ'l-Adudiyye*, I/147. Bu konu kelâm literatüründe vahdaniyet bahsinde “kumûm-i hamse”nin nefyi olarak meşhurdur.

⁴⁸² Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Reddül-Celâl*, Süleymaniye/Esad Efendi Ktp., nr. 03584-003, vr. 33^a 34^b.

⁴⁸³ Saçaklızâde, *Reddül-Celâl*, vr. 33^a 34^b.

⁴⁸⁴ Saçaklızâde, *Reddül-Celâl*, vr. 37^a.

⁴⁸⁵ Saçaklızâde, *Reddül-Celâl*, vr. 38^a 39^b; Devvânî *Zevrâ* isimli risâlesinde, Allah Teâlâ'nın geçmişi, anı ve geleceği ilm-i ilâhîde hiç bir değişiklik söz konusu olmayacak şekilde bildiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre bu konu, ehl-i cedelin kahir ekseriyeti tarafından anlaşılmamıştır. Bkz. Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ (Mecmû' Seb'a Resâil* içinde), ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşri Miras-ı Mektub, 2002), s. 177.

⁴⁸⁶ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 100; s. 107.

yöntem benimsemiştir. Dolayısıyla düşünürümüzün, “isbât-ı vâcib” ve “teselsül” haricinde herhangi bir konuya, bilhassa ilim sıfatına dair görüşlerini tespit edebilmek, oldukça zor ve bu çalışmanın boyutlarını fazlasıyla aşan bir husustur. Fakat onun, *Adudiyye Şerh*’inin ilim bahsiyle ilgili bölümünde İcî’nin “(Allah) mâlumatın hepsini bilir.” ifadesini, “Zâtını ve gayrını; külliyyen ve cüz’iyyen” şeklinde açıklamış olması⁴⁸⁷ ve bunun aksi bir söylemin tekfiri gerektireceğine işaret etmesi⁴⁸⁸ bizlere önemli ölçüde fikir vermelidir.

Devvânî, bu açıklamaları yaptıktan sonra, son olarak nâtık nefisler meselesini daha farklı bir düzlemde yeniden ele almak istemiştir. O, bu bağlamda nâtık nefislere dair tabîî bir sıralamanın varlığı üzerinde durarak tatbîkin bu itibarla mümkün olabileceğini ifade eder. Zira bu konu, baba-oğul izafiyeti bağlamında bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde düşünülecek olursa, nesiller arasında tabîî bir tertip söz konusu olacaktır. Yani filozoflara göre delilin uygulanabilmesi için gerekli olan sıralama şartı, hudûs (yaratılış) ile sağlanacaktır. Söz gelimi, oğul varlığı için bedene, beden ise varlığı için babaya ihtiyaç duyacak ve bu tabîî döngü devam ederek sıralı nâtık nefisler silsilesini oluşturacaktır.⁴⁸⁹ Devvânî bu bağlamda bedenlerin eş zamanlı olmaması üzerinden gelebilecek itirazları da göz önünde bulundurmuş ve kısa bir açıklama yapmıştır. Bu açıklamaya göre, bedenlerin aynı zaman diliminde var olmadığı açıktır; nitekim sonsuzluğu iddia edilen olgular da bedenler değildir. Nâtık nefisler arasındaki tertip ise üstteki açıklamalar ile sağlanmıştır. Dolayısıyla tatbîkin geçersiz olması için artık hiçbir gerekçe yoktur.⁴⁹⁰

Ancak filozoflar, hudûs üzerinden nâtık nefisler arasında tertip kurulduğunu kabul etmemektedir. Bu bağlamda onların Devvânî’ye yönelttiği iki temel itiraz vardır. Biz de tezimizde bu itirazları ele alarak düşünürümüzün perspektifinden analiz edeceğiz:

1. Nâtık nefisler arasında sayısal bir simetri ya da hiyerarşi olmak zorunda değildir. Nitekim kitle bazında ele alındığında, dönemlere göre azlık ve çokluk ihtimali mümkün olduğundan belli bir sıralama gözlemlenemez.⁴⁹¹

Devvânî, filozoflar tarafından yöneltilen bu eleştirinin tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir. Zira nâtık nefislerin tür olarak (nev’an) kadîm olduğu ve fertlerinin ezelden

⁴⁸⁷ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 86.

⁴⁸⁸ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 88.

⁴⁸⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 149; a.mlf., *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 301.

⁴⁹⁰ Devvânî, *Unmûzecü’l-‘ulûm*, s. 301.

⁴⁹¹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme*, s. 149.

ebede ardışık bir şekilde sıralandığı varsayılacak olursa -ki filozoflar böyle düşünmektedir- neticede sonsuz ve sıralı bir silsilenin varlığını kabul edilecektir. Bu durum ise, tatbîk delilinin nâtik nefislerde uygulanabilmesi için yeterlidir.⁴⁹²

Düşünürümüzün ifadelerinde geçen “kıdem-i nev‘î” kavramı tertibin sağlanabilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü filozoflar tarafından kabul edilen bu ilke, fert olarak hâdis olan olgular arasında yaratılış itibariyle bir ardışıklık meydana getirecektir. Bu ardışıklık ise sıralı bir silsileyi gerektireceğinden, filozofların itirazı geçersiz kılınacaktır. Asıl önemli olan ise, filozofların söz konusu itirazlarının kendi doktrinlerindeki bir ilke üzerinden çürütülmesidir. Devvânî’nin, daha önce Alâeddîn et-Tûsî’yi bu konu üzerinden eleştirdiğini söylemiştik. Dolayısıyla onun filozofların kriterlerini göz ardı ederek bir takrir oluşturması en başta kendi prensipleriyle çelişmesini gerektirecekti. Devvânî’nin bu yolu benimsemiş olmasındaki etken kanaatimizce budur.

2. Nâtik nefisler, yaratılış zamanlarına göre sıralı bir silsile halinde ele alınsa dahi, aynı zaman diliminde var olmayacaklardır. Dolayısıyla tatbîkin uygulanması mümkün değildir.⁴⁹³

Devvânî aynı şekilde bu önermeyi de kabul etmeyerek, silsile birimlerinin aynı düzlemde değerlendirilebileceğine ve aralarında yaratılış itibariyle bir tertip olduğuna dikkat çekmiş ve tatbîk delilinin uygulanabileceğini ifade etmiştir. Çünkü tatbîkte aslolan silsilelerin karşılıklı ve sıralı bir şekilde eşleştirilebilecek vasıfları haiz olmasıdır. Dolayısıyla silsiledeki birimlerin tek tek ele alınmasına ihtiyaç yoktur. Bahsi geçen silsileler, “mufassal” bir şekilde bilinmeseler dahi, teorik olarak sıralı bir şekilde eşleştirilebilecek yapıya sahip olduklarından, tatbîk delili icrâ edilebilecektir.⁴⁹⁴

Devvânî’nin zikrettiği bu beraberlik, ya silsilelerdeki bazı birimlerin belli dönemlerde bir arada bulunması realitesine ya da kıdem-i nev‘î düzlemine göre ele alınacaktır. Zira ilki bedihîdir ve ispatı için delile ihtiyaç duyulmamaktadır; ikincisi ise, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, filozofların kabul ettiği “kıdem-i nev‘î”nin oluşturduğu sıralamayı merkeze almaktadır.

⁴⁹² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ‘l-vâcibi ‘l-kadîme*, s. 150.

⁴⁹³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ‘l-vâcibi ‘l-kadîme*, s. 150.

⁴⁹⁴ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti ‘l-vâcibi ‘l-kadîme*, s. 150.

1.1.2.2. Eş Zamanlılık

Filozofların, tatbîk delilinin uygulanabilirliği için öne sürdüğü bir diğer şart ise eş zamanlılıktır.⁴⁹⁵ Bu itibarla, farklı zaman dilimlerinde mevcut bulunan sonsuz varlıklar, birimleri aynı zaman diliminde olmadığından bu şartı karşılayamamaktadır. Dolayısıyla filozoflara göre sayıların sonsuzluğu ile tatbîk delilinin gayesi arasında bir çelişiklik olmadığı gibi, aynı zaman diliminde bulunmayan olguların sonsuzluğu ile tatbîk delilinin gayesi arasında da bir çelişiklik yoktur.

Kelâmcılar, filozofların bu görüşüne karşı çıkararak aynı zaman diliminde bulunmasalar dahi, söz konusu varlıklar ile salt vehmî varlıklar arasındaki ontolojik farktan bahsetmişlerdir. Konuyu somut bir örnek üzerinden açıklamak faydalı olacaktır: İnsan gibi, bireyleri farklı zaman dilimlerinde bulunan nesnelere, vehmin kesilmesi ile hâricîte yok olmazlar. Ancak sayılar gibi salt vehmi varlıklar, vehmedenin vehmi devam ettiği müddetçe var olacaktır. Dolayısıyla kelâmcılar hâricî vücûd kaydına sahip olmuş bütün varlıklarda tatbîk delilinin uygulanabileceğini açıkça ve ısrarla dile getirerek filozofların “eş zamanlılık” şartına bir eleştiri getirmişlerdir.⁴⁹⁶ Netice olarak kelâmcılar, ardışık olarak var olan olgulara işaret ederek, aynı zaman diliminde bulunmasalar dahi bu varlıkların hâricî vücûd düzleminde tek tek ele alınabilmesi onları tatbîk deliline muhatap kılacaktır, derler.

Bu bağlamda kelâmcılar, -baştaki kurgu gereği- mutlak olarak sonsuz bir silsilenin yokluğu önermesini reddetmişler ve söz konusu olguların eş zamanlı olmasa da ardışık bir şekilde bütün zamanlarda var olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla daha önce de belirttiğimiz üzere ardışık olguların tek bir zaman düzlemi üzerinde ele alınması teorik düzeyde tatbîk delili için yeterli olacaktır.⁴⁹⁷ Çünkü silsile birimleri arasında tatbîkin uygulanabilmesi tamamen zihnî bir faaliyettir ve akıl eş zamanlı varlıklara ihtiyaç duymadan bu kurguyu yapabilmektedir.⁴⁹⁸ Devvânî, meselenin teorik olarak imkânına değindikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

⁴⁹⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 148.

⁴⁹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 148.

⁴⁹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 149.

⁴⁹⁸ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 42; a.mlf., *el-Hâşiyetü'l-kadîme*, s. 595.

Şayet (filozofların) ardışık olgularda teselsülü kabul etmeleri, tatbîkin uygulanamamasına binaen delilin cârî olmaması sebebiyleyse, bunun yanlış olduğu ortaya çıkmış olur. Şayet her ne kadar delil cârî olsa da, bu bağlamda sonsuz bir silsilenin var olmaması sebebiyleyse, bu durumda da (sonsuzluk) iddiasından ödün verilmiş olur. Zira burada sonsuzluk mevcut değildir. (Hatta) iddia, sonsuz bir silsilenin yokluğundan başka bir şey ifade etmemektedir.⁴⁹⁹

Devvânî, böylelikle tatbîkin teorik olarak imkânına değinerek birinci seçenekteki ihtimalin yanlış olduğunu göstermekte, ikinci seçenekte ise filozofların kendi ilkelerinden taviz verdiğine işaret etmektedir. Devvânî bu bağlamda, üstteki metne işaret ederek “Zaten delilin muktezası, ister eş zamanlı olsun ister ardışık, sonsuz bir silsilenin varlığını iptal etmektedir.”⁵⁰⁰ diyerek filozofların kendi iddiaları ile çeliştiklerine işaret etmektedir.

Ayrıca Devvânî’nin anlatımından anlaşılmaktadır ki; ardışık olgularda tatbîk delilinin geçerliliği için hâriçte bilfiil bulunma şartı var olsa da, söz konusu olguların birbirleriyle tatbîk edilebilmesi için hâriçte bilfiil var olmalarına hacet yoktur.

Bu bağlamda Devvânî’nin metinlerinde dikkat çekilen bir diğer konu da, hâriçte sonsuz bir silsilenin olmamasıdır. Kanaatimizce, “hâriçte” kaydının getirilmesi, sonsuzluğun teorik olarak imkânına işaret etmesi bakımından mühimdir. Aynı şekilde sayılar da salt vehmî varlıklar oldukları için hâricî vücûda sahip değildir. Yani bu silsilelerin sonsuzluğu ile tatbîk delilinin gayesi arasında bir çelişiklik yoktur.

Devvânî risâlesinin ilerleyen bölümlerinde, tatbîk delilinin uygulanabilirliği için kelâmcılar tarafından getirilen “vücûd” kaydının kavramsal analizini yaparak, bütün hâdis varlıkların zamâna ait bir cüzde mevcut bulunmasından bahsetmekte ve “vücûd” kaydının, “şimdi” ya da “zamanın içinde” var olmaktan; “zaman”da var olmanın ise, “eş zamanlı” yahut “ardışık olarak” var olmaktan daha genel bir yargı olduğuna değinmekte ve böylece delilin nesne alanını belirlemektedir.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 43; a.mlf., *Unmüzcü’l-‘ulûm*, s. 292.

⁵⁰⁰ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 43.

⁵⁰¹ Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, s. 43; Gelenbevî de bu konuda Devvânî ile aynı görüşü paylaşmakta ve geçmişte var olmuş ve gelecekte var olacak nesnelerin hepsinin hâricî düzlem bağlamında ele alınabileceğine değinmiştir. “Geçmişte”, “şu anda” yahut “gelecekte var olmak” gibi kavramlar zamansal olmanın ikincil derecedeki gereksinimlerindedir Ancak “var olmak” zaman kavramından bağımsız bir şekilde de ele alınabilir. Nitekim Devvânî de, “hâricî vücûdun kuşattığı varlıklar” derken, bunu kastetmektedir. Bkz. Gelenbevî vd., *Hâşiye ‘alâ’l-‘Adudiyye*, I/125.

Düşünürümüzün konuyu “zaman” kavramına getirmesi, meseleyi tahkik kaygısı güttüğü kadar filozofları ilzam niyeti de içermektedir. Çünkü o, konunun devamında; vücûd kavramının filozoflarda “dehre” nispet edilen bir başka ferdi daha olduğundan bahsederek zamanda ardışık olarak meydana gelmiş nesnelere hâricî vücûd bağlamında bir araya gelmiş nesnelere gibi olduğuna dikkat çekmiş ve bunun aksini iddia etmenin, kendi ilkeleri ile çelişen delilsiz bir hüküm olacağını ifade etmiştir. Devvânî'nin kendi görüşünü temellendirebilmek için felsefî gelenekteki “dehir” kavramına başvurması ve böylece ardışık olguların tek bir düzlemde ele alınabileceğini ileri sürmesi son derece önemlidir. Özellikle İbn Sînâ'nın eserlerinde gördüğümüz “Dehir, zamanın kabıdır.”⁵⁰² ifadesinin Devvânî tarafından zikredilmesi, bu anlamda oldukça mühim ve temsil gücü yüksek bir nakildir.⁵⁰³ Zira Devvânî'nin bu yaklaşımı, filozofların iddialarının kendi doktrinleri üzerinden çürütülmesini sağlamaktadır.

Devvânî'nin ortaya koyduğu esaslar ve yönelttiği eleştirilerinden sonra ardışık olgularda sonsuzluğun kabulü iddiasına getirdiği bir diğer eleştiri ise şu şekildedir:

Şayet tatbîk delilinin uygulanabilirliği kabul edilirse ya i) silsilenin sonluluğunun sabit olması ii) ya da parça ile bütünü eşitliği mahzurlarından biri ortaya çıkar. Bu iki sakıncalı durum da ardışık olgularda carîdir. Çünkü nefsü'l emrde, parçası bütününe eşit olan sayı imkânsızdır. Şöyle ki, birimleri eş zamanlı olsun ya da olmasın nefsü'l emrde böyle bir şeyin herhangi bir varlığa âriz olması imkânsızdır. Çünkü bedahet, sayının hatta mutlak olarak çokluğun doğasında parça ile bütün eşitliğinin imkânsızlığına hükmeder. Bunu teemmül et!⁵⁰⁴

⁵⁰² Devvânî, bu ifadeyi İbn Sînâ'ya nispet etmemekte ve filozofların görüşü olarak takdim etmektedir. Konuyla ilgili İbn Sînâ'nın ilgili pasajı için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 142.

⁵⁰³ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 43; Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi, konuya farklı ve önemli bir noktadan yaklaşmaktadır: Hâricî varlık üç kısımdan oluşmaktadır: i) Nokta ve lafz-ı basît gibi parçası olmayan hâricî varlık, ii) ev ve yatak gibi parçaları bir arada olan hâricî varlık ve iii) zaman ve bitişik lafızlar gibi parçaları ardışık olarak var olan hâricî varlık. Şayet filozoflar ardışık olgulardan oluşan silsilenin yokluğuna kail olurlarsa, bu durumda varlığını kabul ettikleri pek çok şeyden vazgeçmeleri gerekecektir. Bu ise bir çelişiklidir. Bkz. Mehmed Fevzî Efendi, *el-Cemâl ale'l-Celâl*, s. 59.

⁵⁰⁴ Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 44.

Devvânî'nin, sayının doğası üzerinden yaptığı bu açıklamalar kıymetlidir. Onun bu açıklamalarına ufak bir ekleme yapmak, düşüncenin tekâmülü açısından faydalı olacaktır. Aslında bizim ifade edeceğimiz, Devvânî'nin ilgili pasajlarının satır aralarında geçen düşünceyi dile getirmekten başka bir şey değildir: Düşünürümüzün matematiğin doğasına dair yaptığı bu açıklamalar, hem varlığı sanal düzlemde refere eden rakamlar hem de sayının refere ettiği şeylerin bizzat kendisi için geçerlidir. Çünkü ne hâricîte ne zihinde ne de nefsü'l emrde parça ile bütün arasında bir eşitlik söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla farklı birimlerden başlatılan herhangi iki silsile arasında eşitliğin meydana gelmesi, hiçbir boyutta mümkün değildir. Şu halde, silsileler arasındaki farklılık ispat edilecek ve sonluluk ortaya çıkacaktır.

Böylece tatbîk delilinin uygulanabilirliği için filozoflar tarafından getirilen; “tertip”, “tafsîl” ve “eş zamanlılık” kayıtları diyalektik bir tahlile tâbi tutulmuştur. Kelâmcılar, hâricî vüçüd merkezli bir metodoloji ile delilin işlevselliğini filozoflara nispeten daha genel bir hale getirmiştir. Zira filozoflar, tatbîk delilinin uygulanabilmesi için hâricî vüçüd kaydına ilaveten iki farklı kriter daha ortaya koymuşlar ve böylece delilin nesne alanını daraltmışlardır.

2. Burhân-ı Tezâyüf

Tezâyüf delili, kelâm âlimleri tarafından sonsuzluğun iptaline dair kullanılmış en önemli delillerden biridir. Bu delilde, sonsuz bir illet ve mâlul silsilesinin farzedilmesi ve söz konusu iki silsilenin aralarındaki nispetin ele alınması delilin en temel adımlarını oluşturmaktadır. Devvânî, -ilk mâlul hariç- söz konusu silsilelerdeki her bir halkanın bir itibarla illet, başka bir itibarla da mâlul olduğunu belirterek, kalan silsile birimlerinin zarûrî olarak eşit olması gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁰⁵ Zira ilk mâlul haricinde, silsiledeki her bir birim, kendisinden önceki birime nispeten mâlul; kendisinden sonrakine nispetense illettir. İlk mâlul ise, silsilenin kategorik dizilişindeki ilk birim olması sebebiyle kendisinden önceki başka bir birime nispet edilemeyecek ve sadece mâlul olarak kalacaktır. Bu

⁵⁰⁵ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 157; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 41; a.mlf., *Unmûzecü'l-'ulûm*, s. 291; Mustafa Sabrî Efendi de tezâyüf delilini ele alarak, hem Abduh ve Leknevî'nin itirazlarını hem de muhtemel diğer itirazları analiz etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, III/400-403.

durumda mâlul silsilesindeki birimlerin sayısı illet silsilesindeki birimlerin sayısından belirli bir miktarda fazla olacak ve sonsuzluk iddiası nakzedilecektir. Çünkü herhangi bir sonludan, sonlu miktarda fazla olan şey de sonlu olmak zorundadır.⁵⁰⁶

Düşünürümüzün, isbât-ı vâcibe dair kâleme aldığı ilk risâlesinde, burhân-ı tatbîke ilişkin açıklamalar yaptığı sırada tezâyüf delilinden bahsetmesi, kanaatimizce bu iki delilin birbiri ile olan benzerliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Devvânî, tatbîk delilinden bahsettiği ilgili bölümde, tezâyüf delilini, tatbîk delilinin bir başka formu olarak ele almaktadır.⁵⁰⁷ Çünkü tezâyüf delili uygulanmış itibariyle tatbîk delili ile aynı; taşıdığı şartlar itibariyle farklıdır. Nitekim tatbîk delilinin uygulanabilmesi için vücûd şartı yeterliyken tezâyüf delilinin uygulanabilmesi için tertip de şart koşulmaktadır.

Tezâyüf delili, ardışık olsun ya da olmasın, aralarında illet-mâlul ilişkisi bulunan bütün olgularda cârîdir.⁵⁰⁸ Devvânî, delilin uygulanabilmesi için eş zamanlılık şartının bulunmadığını, tertip şartının ise silsilenin illet-mâlul bağlamında ele alınmasıyla sağlandığını ifade etmektedir.⁵⁰⁹ Bu bağlamda düşünürümüz “kıdem-i nev‘î” görüşüne dair yöneltilebilecek olası bir itirazı da ele alarak tezâyüf delili ile çürütebileceğine işaret etmektedir. Zira kıdem-i nev‘î ile ardışık olguların tek bir düzlemde ele alınabileceğini tatbîk deliline yöneltilen itirazlar üzerinden ortaya koymuştuk. Dolayısıyla aynı hareket noktası üzerinden tezâyüf delilinin de geçerli olduğunu söylemek imkân dahilindedir. Öte yandan tezâyüf delili, izâfet kategorisi altındaki bütün nesnelere uygulanabilmektedir. Bu sebeple her illetin malûlü her malûlün de illeti olması zarûret ile sabittir. Devvânî, konuyu somut bir örnek üzerinden ele alarak, baba ve oğul gibi mütezâyif kavramlar arasında, eş zamanlı olsun ya da olmasın, fazlalık ve eksikliğin bulunamayacağına dikkat çekmiştir.⁵¹⁰ Zira babalık ve oğulluk, aralarındaki nispetin zarûretine binaen ayrı ayrı düşünülemezler mütezâyif kavramlardandır.

Bu noktada şunu belirtmekte fayda var ki; delilin nesne alanının sınırlandırılması tatbîk delili ile tezâyüf delili arasındaki farkın anlaşılması açısından önemlidir. Görülmektedir ki tezâyüf delili tatbîk deliline nispeten daha dar bir etki alanına sahiptir.

⁵⁰⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 157-158; a.mlf., *Şerhu 'l-'Akâidi 'l-'Adudiyye*, s. 41.

⁵⁰⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 153.

⁵⁰⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vâcibi 'l-kadîme*, s. 158.

⁵⁰⁹ Devvânî, *Şerhu 'l-'Akâidi 'l-'Adudiyye*, s. 40.

⁵¹⁰ Devvânî, *Şerhu 'l-'Akâidi 'l-'Adudiyye*, s. 42.

Zira tatbîk delili hâriçte var olan bütün varlıklarda uygulanabileceğinden daha genel bir delildir. Said Fûde'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere; burhân-ı tatbîkin âlimler nezdinde diğer delillere öncelenmesi bu durumdan kaynaklanmaktadır.⁵¹¹

Eserlerinde, iki tarafı da sonsuz olan silsilelerde tezâyüf delilinin uygulanamayacağı iddiası üzerinde duran Devvânî, aslında bunun bir vehim olduğunu söyleyerek kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁵¹² Düşünürümüz problemi kısa bir şekilde zikretmekle iktifa etse de konunun daha iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için onun bu itirazdan kastettiği mânaya ulaşmak elzemdir: Delilin takririnde belli bir başlangıç noktasına yani ilk mâlule işaret edilerek, illet olmayan malûlün eşitliği bozduğu ortaya konulmuştu. Ancak iki tarafı sonsuz olan illiyet zincirinde, illeti olmayan malûl olmayacağından delil sonsuzluğu iptal edemeyecektir. Bir başka deyişle, illet ve malûl silsileleri arasındaki eşitsizlik ancak tek tarafı sonsuz olan silsilelerde tespit edilebilecektir; ancak her iki tarafı da sonsuz olan silsilelerde böyle bir eşitsizliğin tespiti mümkün değildir.

Düşünürümüz, bu konudaki itirazını kısa ve net bir şekilde beyan etmektedir. Ona göre, tezâyüf delilinin uygulanabilmesi için silsilelerin tam olarak bilinmesine ihtiyaç yoktur. Zira illiyet zincirinde herhangi bir birim başlangıç noktası olarak tayin edilirse, o birim de delilin takririndeki ilk mâlul gibi kendisinden önceki birime nispet edilemeyecek ve netice aynı olacaktır.⁵¹³ Dolayısıyla, teorik de olsa, tezâyüf delili; dış dünyada sonsuz bir silsilenin varlığını geçersiz kılmakta ve onun rasyonel düşünce sistemi içerisinde mantıklı bir zemini olmadığını göstermektedir. Zira bilfiil olan her şey sonludur.

3. Burhân-ı Arşî

Kelâm literatüründe, teselsülün geçersiz olduğunu ispat etmek için kullanılan bir başka delil ise “burhân-ı arşî”dir. Sühreverdî adı geçen delili, *el-Elvâhü'l-'imâdiyye* isimli eserinde boyutların sonsuzluluğunun tartışıldığı bölümde zikretmektedir.⁵¹⁴ Nitekim Cürcânî de bu delili İşrâkî felsefenin öncüsü Sühreverdî'ye nispet etmektedir. Hatta

⁵¹¹ Bkz. Saîd Fûde, *el-Edilletü'l-'âkliyye 'âla vücûdillâh*, s. 264.

⁵¹² Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 158; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 41.

⁵¹³ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 158; a.mlf., *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, s. 41-42.

⁵¹⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-'imâdiyye*, 8.

Cürcânî, “arşî” delile bu ismin Sühreverdî tarafından verildiğini belirterek, ilgili delilin hadsî olduğundan bahsetmiş ve anlaşılmasındaki güçlüğü işaret etmiştir.⁵¹⁵

Söz konusu delil, silsiledeki her bir birim ile silsilenin başlangıç noktası arasındaki mesafenin sınırlı ve sonlu olmasından hareketle bütün silsilenin sonlu olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.⁵¹⁶ Zira böylesi bir durumda, bahsi geçen silsile sonlu parçalardan bir araya geleceğinden sonluluk kaçınılmaz olacaktır. Söz gelimi herhangi bir sonsuz silsile varsayalım ve bu silsilenin ilk malûlüne “A” diyelim. Bu delile göre silsiledeki her bir birim ile “A” noktası arasındaki mesafe sınırlı ve sonlu olduğundan silsilenin tamamı da sonlu olmalıdır. Zira iki hudut arasındaki şey mahdut olacağından silsile de zarûfî sûretle mahdut olacaktır. Ayrıca bu durumda “silsilenin tamamı, başlangıç noktası ile söz konusu birimden, sadece iki tarafın eklenmesi kadar fazla olacaktır.”⁵¹⁷ Bu da fazlalığın sonlu ve sınırlı olduğunu ve netice itibarıyla silsilenin de sonluluğunu göstermektedir.

Burhân-ı arşîye yöneltilen en temel tenkit, iki hudut arasındaki mesafenin sonluluğundan hareketle silsilenin bütününün sonluluğunun iddia edilip edilemeyeceği yönündedir. Devvânî, bu eleştiriyi destekler mahiyette birtakım açıklamalar yapmış ve konuyu kurulan denklem üzerinden örneklendirmiştir.⁵¹⁸ Çünkü burada söylenen şu kabildendir: A ile B arasındaki mesafe bir ziradan daha azdır. B ile C arasındaki mesafe ise A ile B arasındaki mesafeden daha kısadır. Bu kurgu ise A ile C arasındaki mesafenin A ile B arasındaki mesafeden daha kısa olması gerektirmez. Zira söz konusu mesafe A ile B arasındaki mesafeden kısa olabileceği gibi uzun da olabilecektir.⁵¹⁹

⁵¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/908; Arşî delil, meşhur Şîî âlimi Hillî tarafından da Sühreverdî'ye nispet edilmektedir. Bkz. İbn Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-makâsıt*, s. 105.

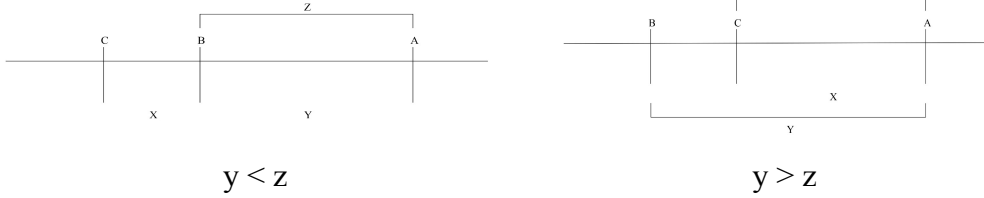
⁵¹⁶ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 159; Arşî delil tartışmalarının Kâtibî ile Tûsî arasındaki örnekleri hem muhteva hem de biçim olarak Devvânî'nin metinleriyle paralellik göstermektedir. Bkz. Tûsî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte), s. 123.

⁵¹⁷ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 159.

⁵¹⁸ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 159.

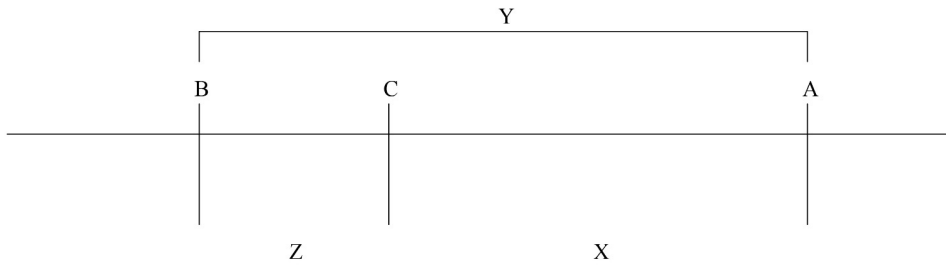
⁵¹⁹ Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 160; Aynı itiraz, Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/907.

Yukarıdaki açıklamaların şema üzerinde gösterimi şu şekildedir:⁵²⁰



Bu itiraza cevap ise şu şekilde verilmiştir: Ortaya konulan kurgu ile verilen örnek uyumlu değildir. Zira başlangıç noktasının değişmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla burada denilmesi gereken şudur: A ile B arasındaki mesafe, bir ziradan daha azdır. Keza A ile C arasındaki mesafe de böyledir. Dolayısıyla A ile B ve A ile C arasındaki mesafe sadece B ile C arasındaki mesafe kadardır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur; A ile B ve A ile C arasındaki mesafelerden hangisinin daha uzun yahut hangisinin daha kısa olduğu eldeki veriler ile ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla kurulan kurguda bu bilgi göz önünde bulundurulmalıdır.

Yukarıdaki cevabın şema üzerinde gösterimi ise şu şekildedir⁵²¹:



⁵²⁰ Bu şema Muhammed Ekrem Ebû Gûş'a aittir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 160.

⁵²¹ Bu şema da bir öncekisi gibi Muhammed Ekrem Ebû Gûş'a aittir. Bkz. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 160.

Ancak Devvânî'ye göre tartışmanın odak noktası burası değildir. Zira kurgu, lafzî ihtilaflardan daha büyük problemler taşımaktadır. O, bu bağlamda *Risâle*'sinde burhân-ı arşînin hadsî/sezgisel bir kuvve ile anlaşılabilmesi iddiasına değinerek, söz konusu iddianın felsefî olarak son derece zayıf ve yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle delille ispat edilmek istenen neticenin, âdeta kıyasa öncül kılınmasına değinerek; delilin, mantıkî terminolojiyle, “musâdere ale'l-matlûb” içerdiğine işaret etmiş ve “burhân” olarak kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır.⁵²² Başka bir deyişle, müellife göre sonsuzluğu iptal etmek için ortaya konulan delilin öncüllerinde iki hudut arasındaki parçaların sonluluğundan bahsetmek, silsilenin tamamının sonluluğunu ispat etmek için yeterli değildir. Ayrıca silsilenin diğer bütün fertlerinin son malûl ile silsilenin belli bir ferdi tarafından kuşatılması neticenin kendisi kadar kapalı hatta neredeyse aynıdır. Devvânî, itirazını takdim ettikten sonra arşî delilin bu öncülü hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu mukaddimenin açıklığına rağmen istenilen neticenin (sonluluk) gizli kalması ne acayıptır!”⁵²³.

Devvânî'nin ortaya koyduğu eleştirisi ilk bakışta ikna edici görünse de üzerinde iyi bir şekilde düşünülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Siyalkûtî'nin Devvânî'ye yönelttiği eleştirisi, arşî delili kullanan bilginlerin kastını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Daha önce Devvânî tarafından da farklı bağlamlarda zikredilen, “Herhangi bir sonludan, sonlu miktarda fazla olan şey sonludur.” önermesi, Siyalkûtî'ye göre silsilenin sonluluğunu göstermesi bakımından yeterlidir.⁵²⁴ Daha açık bir ifadeyle; delilin takririnde geçen iki sınır arasındaki birimler, silsilenin tamamından çıkarıldığında elde kalan parça ile sınırlı olan şey arasındaki fark sonlu olacaktır. Herhangi bir sonludan sonlu bir miktarda fazla olan şey de sonlu olacağından, silsilenin sonluluğu ispatlanmış olacaktır.

⁵²² Devvânî, *er-Risâle fi isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 159.

⁵²³ Devvânî, *er-Risâle fi isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, s. 161; Taftâzânî gibi bu delili, -kısmî de olsa- kabul eden bir âlim dahi, söz konusu delilin münazaralarda kullanılamayacağını belirtmiştir. Zira muarızın hadsî olan öncülle ilzam edilmesi mümkün olmadığından, isbât-ı vâcibi böyle bir öncüle dayandırmak ya da böyle bir öncül üzerine bina etmek doğru olmayacaktır. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/127.

⁵²⁴ Abdülhakim Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mevâkıf*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), I/546.

SONUÇ

Asırlardan beri insanlığın gündeminde olan “isbât-ı vâcib” konusu, günümüz kelâmî ve felsefî tartışmalarında da güncelliğini korumaktadır. Bazı bilginler, bu hususta sonsuz bir dizinin bilfiil var olamayacağını delillendirmek için “teselsül” konusunu ele almış ve bu konuyu isbât-ı vâcib araştırmalarının temel dayanak noktası kılmıştır. Müteahhir dönem kelâmcılarından Devvânî’nin isbât-ı vâcib konusu ve teselsül problemine dair görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada, onun her iki hususa dair benimsediği görüşler geniş bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır. Burada özellikle üzerinde durmamız gereken; Devvânî’nin, aynı konuya dair hayatının farklı evrelerinde ortaya koyduğu iki farklı yaklaşımın varlığıdır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini sadece belli dönemleri esas alarak tespit etmek, indirgemeci bir tutum olacaktır.

Devvânî, isbât-ı vâcib hakkında, biri teselsül ve devrin geçersizliğine dayanan iki farklı yöntem benimsemiş ve bu yöntemlerden herbirini kendi içerisinde, ikili bir taksime tabi tutmuştur. Devvânî’nin isbât-ı vâcibe dair, ilmî hayatının erken dönemlerinde ortaya koymuş olduğu ilk yöntem, genel olarak “varlığın ontolojik kategorileri” ve “teselsülün geçersizliği” üzerine inşa edilmiştir. Özellikle müellifin *er-Risâle fî isbâti’l-vâcibi’l-kadîme* ve *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye* isimli eserleri ekseninde yürüttüğümüz bu çalışma, Devvânî’nin isbât-ı vâcib ve sonsuz bir dizinin geçersizliğine ilişkin görüşlerini net bir şekilde göstermektedir.

Devvânî, isbât-ı vâcibe dair telif ettiği ilk *Risâle*’sinde, konuyu imkân delilini dört farklı versiyonu üzerinden ele almakta ve delile yöneltilen itirazları geniş bir şekilde analiz etmektedir. Müellif bu bağlamda, dilin otoritesine başvurularak ortaya konulan itirazları ve illet-malûl hakkındaki tartışmaları i) tam illet, ii) fâil illet, iii) tam illetin malûlü öncelemesi, iv) bileşik topluluklarda tam illet v) illetler arasında tercih/üstünlük, vii) birden çok illetin tek bir malûle etkisi ve viii) varlık kategorileri gibi konu başlıkları altında diyalektik bir yaklaşımla çözümlenmektedir. Aynı şekilde Cürcânî’nin imkân deliline dair geliştirdiği takrir ile Tûsî ve Kâtibî arasında uzun süre devam eden polemik de Devvânî tarafından kısmî olarak değerlendirilmiş ve problemleri görülen yerler yeniden yorumlanarak revize edilmiştir.

Tespitlerimize göre Devvânî'nin, imkân delilinin dört farklı versiyonu üzerinden geliştirdiği itirazlar en temelde, i) akli hükümlerin tahsîs edilmesi ile ii) ontolojik düzeyde yakınlaşma problemlerine dayandırılmaktadır.

İmkân delilini, farklı versiyonları üzerinden geniş bir şekilde ele alan Devvânî, daha sonra ise teselsülün bu tartışmalardaki tayin edici konumuna işaret etmiş ve sonsuz bir dizinin var olamayacağını ortaya koymak için birtakım deliller geliştirmiştir. Söz konusu deliller, müteahhir dönem kelâmında yaygın bir şekilde kullanılmış olsa da, onun yaptığı yorumlar ile daha sağlam bir temele oturtulmuştur. Devvânî'nin teselsülün geçersizliğine dair üzerinde en çok durduğu delil; ilk izlenimleri Nazzâm'da görülen, Kindî tarafından ileri yorumlara tabi tutulan, İbn Sînâ'nın formülize ettiği, Şehristânî aracılığıyla geçerlilik kriterleri revize edilerek Sünnî kelâmına kazandırılan ve müteahhir dönemde, teselsül tartışmalarındaki yeri hususunda konsensüs oluşan “burhân-ı tatbîk”tir. Devvânî, tatbîk delilini ele alarak muhtemel itirazları cevaplandırmış ve sonsuz bir dizinin bulunmasını geçersiz görmüştür.

Tatbîk delilinin tarihî serüvenini ortaya koyduğumuz bu silsile, adı geçen delilin hem İslâm düşüncesinde hem de Ehl-i Sünnet kelâmı içerisindeki gelişimini ve kırılma noktalarını net bir şekilde göstermektedir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, tatbîk delilinin Sünnî kelâma kazandırıldığı süreçte sergilenen ilkesel tutumdur. Daha açık bir ifadeyle, söz konusu delilin felsefî gelenekteki geçerlilik kriterleri Şehristânî tarafından yeniden yorumlanarak inşa edilmiş ve tatbîk delili özelinde kelâmcıların kırmızı çizgileri tayin edilmiştir.

Müellifin, teselsülün geçersizliği konusuna dair ele aldığı diğer deliller ise “burhân-ı tezâyüf” ve “burhân-ı arşî”dir. Bu bağlamda Devvânî, “burhân-ı tezâyüf”e “tatbîk delili”ne nispeten ikincil derecede bir önem atfetmiş; “burhân-ı arşî”yi ise “musâdere” olarak değerlendirmiştir. Devvânî'nin özellikle “burhân-ı tezâyüf” ve “burhân-ı arşî”ye ilişkin ortaya koyduğu görüşler Taftazânî ile büyük bir paralellik göstermektedir. Nitekim teselsülün isbât-ı vâcib tartışmalarındaki belirleyiciliğine dair ortaya koyacağımız silsilede de Devvânî ile Taftazânî aynı görüşü benimsemektedir.

Devvânî'nin sisteminde isbât-ı vâcibe dair öne çıkan ikinci yöntemde ise, teselsül ve devrin geçersizliğine dayanılmamaktadır. Bu bağlamda Devvânî'nin sisteminde iki farklı yaklaşım görülmektedir. Bu delillerden ilki, onun *Şerhu Hutbeti'z-zevrâ* isimli eserinde zikrettiği irfânî karakterli “küçük âlem” delilidir. Müellifin adı geçen delildeki

temel hareket noktası; insanın, Allah Teâlâ'ya ait bütün isim ve sıfatların tecellîgâhı olduğudur. O, insan-ilim ilişkisi bağlamında bu delilin “büyük âlem” delili olarak da isimlendirilebileceğini belirtmiştir.

Devvânî'nin zikrettiği “küçük âlem” delilinin, onun sistemindeki misyonuna değinmek, konuyu bütüncül bir şekilde ele almak açısından önemlidir. Müellifin ortaya koyduğu bu delil, onun ilk *Risâle*'sinde benimsediği ve teselsülün iptaline dayanan delillere alternatif olarak görülmemektedir. Dolayısıyla ortaya konulan bu delil, teselsül ve devrin iptaline dayanmasa da, paradigmatik bir değişime işaret etmemektedir.

Devvânî'nin teselsül ve devrin iptaline dayandırmadığı ikinci delil ise, ilmî hayatının olgunluk dönemlerinde benimsediği ve İbn Sînâcı düşüncenin, onun kelâm sistemindeki önemli bir izdüşümü olarak değerlendirilebilecek “burhân-ı siddîkîn”dir. Müellif, adı geçen delili, ilk *Risâle*'sinde takip ettiği yönteme nispeten “daha aşîkâr, daha açık, daha sağlam ve daha öz” olarak nitelemekte ve isbât-ı vâcib için teselsülün iptal edilmesine gerek olmadığını belirtmektedir. Devvânî'nin, İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu argümantasyon tekniğini benimsemesi, “küçük âlem” delilinin aksine, onun paradigmatik olarak daha farklı bir eğilim içerisinde olduğu hissini uyandırmaktadır. Aynı şekilde, İbn Sînâ ve Fârâbî'den yaptığı alıntılar ve kelâmcıların takip ettiği yöntemin zayıflığını dile getirmesi, bu düşünceyi daha da kuvvetlendirmektedir.

Şu halde, Devvânî'nin kelâm sistemindeki isbât-ı vâcib araştırmalarında teselsülün konumuna dair iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Birincisi Şehristânî, Râzî, Âmidî, Tûsî ve Taftazânî gibi âlimlerin benimsediği ve Devvânî'nin de *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'sinde açıkça ifade ettiği, teselsülün iptal edilmesini zorunlu görenlerin görüşüdür.

Söz gelimi Râzî, isbât-ı vâcibe dair ortaya koyduğu argümanlardan her birinin “devir” ve “teselsül”ün iptaline dayalı olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Âmidî de, naklî delillerin istidlâlî/argümantatif seviyeye yükseltilebilmesi için “devir” ve “teselsül”ün iptal edilmesini gerekli görmektedir. Tûsî, Kâtibî ile girdiği diyalektik ilişkide imkân delilinin geçerliliği için “teselsül”ün geçersiz kılınması gerektiğini söylerken, Taftazânî “teselsül”ün iptaline dayanmayan isbât-ı vâcib çabalarını “tevehhüm” olarak nitelemektedir.

Buna karşın, teselsülün geçersizliğini isbât-ı vâcibin temel dayanaklarından biri olarak görmeyen ve farklı yöntem arayışlarına yönelen bilginler de olmuştur. Burada göze çarpan ilk isim, Tûsî'nin muarızı Kâtibî'dir. Kâtibî teselsülün iptaline ilişkin kullanılan delillerin hepsini zayıf görmekte ve Vâcib varlığın teselsül konusuna değinilmeden de ispatlanabileceğini söylemektedir. Keza Cürçânî de teselsül ve devrin iptaline dayanmayan birtakım isbât-ı vâcib argümanları geliştirmiştir. Şu halde, isbât-ı vâcibe dair ortaya konulan ikinci yöntem, Kâtibî ve Cürçânî'de gördüğümüz ve Devvânî'nin *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sinde benimsediği, teselsülün iptal edilmesini zorunlu görmeyenlerin takip ettiği yöntemdir.

Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* ve *Unmûzecü'l-'ulûm* isimli eserlerindeki ulûhiyet bahislerine ilişkin yaptığı tartışmalarda teselsülün iptalini oldukça geniş bir şekilde ele alırken; hayatının daha sonraki evrelerinde kaleme aldığı *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde* isimli eserinde paradigmatik bir değişikliğe gitmiş ve yapılan bu tartışmalarda teselsülün iptali konusunu zorunlu görmemiştir. O, bu bağlamda İbn Sînâ düşüncesindeki isbât-ı vâcib delillerinden “burhân-ı siddîkîn”i benimsemiş ve Tanrı'nın ispatı için teselsül ile devrin iptaline gerek olmadığı kanaatine varmıştır. Vefatından sonra, Devvânî'nin ilmî hayatının ilk dönemlerindeki görüşleriyle meşhur olması, kanaatimizce onun Eş'ârî gelenekteki önemli yeri, bu minvaldeki eserlerinin çokluğu ve II. Bayezid'e takdim ettiği risâlenin, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* olması sebebiyledir. Özellikle adı geçen isbât-ı vâcib risâlesine dair Osmanlı entelektüel geleneğinde oldukça zengin bir şerh ve hâşiye literatürünün varlığı da büyük oranda söz konusu risâlenin Sultan II. Bayezid'e takdim edilmesiyle alakalıdır. Devvânî'nin görüşlerindeki bu farklılığın dikkate alınmaması ve meşhur olan bazı eserleri üzerinde değerlendirme yapılması hem ilmî hem de tarihî bir hata olacağından, onun kronolojik bir okumaya tabi tutulması elzemdir. Biz de, çalışmamız boyunca bu hususu göz önünde bulundurma gayretinde olduk.

Kanaatimizce Devvânî'nin, hayatının farklı dönemlerinde benimsediği yöntemlerden her ikisi de isbât-ı vâcib araştırmalarında büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca şu hususu ifade etmeliyiz ki; müellifin ikinci *Risâle*'sinde kullandığı “burhân-ı siddîkîn” her ne kadar teselsül ve devrin iptalini açık bir şekilde ele almamış olsa da, varlığın ontolojik gerçekliği üzerine yapılan açıklamaların satır aralarında teselsül ve devrin iptali konusunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bizim kanaatimiz, devir ve

teselsülün geçersizliği ortaya konulmadan, isbât-ı vâcibin tam olarak ispatlanmayacağı yönündedir.

Bu çalışmanın hedeflediği bir diğer husus ise, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından ilgili risâlelerin literatüre yeni bir şey katmadığı şeklindeki söylemin geçersizliğini ilmî bir zeminde ortaya koymaktır. Devvânî, isbât-ı vâcibe dair kaleme aldığı risâlelerde, âlimlerin söz konusu problemlere yaklaşımını büyük bir titizlikle analiz etmiş, eksik yönlerini tespit ederek kendi sistemi içerisinde tamamlamaya çalışmış ve isbât-ı vâcib için uygun hale getirmeyi istemiştir.

Çalışmamızın isbât-ı vâcib ve teselsül problemine ilişkin yapılacak araştırmalara katkı sağlamasını ve ilgili literatürdeki bir boşluğu doldurmasını temenni ederiz. Aynı şekilde bu çalışma vesilesi ile, İslâm düşünce tarihinin ihmal edilmiş âlimlerinden biri olan Devvânî'nin ve eserlerinin ilmî çevrelerde hak ettiği ilgiyi görmesini dileriz.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed Abdurrahîm**, *Nihâyetü'l-kasdi ve't-tevessül li fehmi kavleti'd-devri ve't-teselsül*, Mısır: Matbaatü'l-Emîriyye, 1303.
- Abdûh**, Muhammed. *et-Ta'likât 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l'Adudiyye*, Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2002.
- Akman**, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvani'nin Kelam Sistemi*, İstanbul: Ensar Yay., 2017.
- Alper**, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 (7).
- Altaş**, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yay., 2009.
- Âmidî**, Seyfeddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002 I-V.
- _____, *Gayetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm*, Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1971.
- Anay**, Harun. "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- _____, Devvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX/257.
- Arıcı**, Müstakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibi Örneği*, İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Aristoteles**. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996.
- Arslan**, Emine. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *Sahn-ı Semândan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl içinde*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2017)
- Arslan**, Mehmet Fatih. "Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

- _____, “Sühreverdi’nin Heyâkili’n-Nûr’u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştékî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2017 (1), c. XII.
- Aydınlı**, Osman. “Mu‘tezile Ekolü’nün Temel Kaynakları ve Özellikleri”, (Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri içinde), Ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Yay., 2018.
- Bâcûrî**, İbrâhim b. Muhammed. *Hâşiyetü’l-İmâm el-Bâcûrî ‘alâ Cevhereti’t-tevhîd = Tuhfetü’l-mürîd ‘alâ Cevhereti’t-tevhîd*, Kahire: Dârü’s-Selâm, 2002.
- Bağdâdî**, İbn Melka Ebü'l-Berekât. *el-Kitabü'l-Mu‘teber fi’l-hikmeti’l-ilâhiyye*, Doha: Dârü’l-Hikme, 2012, II.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed Basrî. *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987.
- Beyâzîzâde**, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin İtikadi Görüşleri = el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmam Ebî Hanife*, thk. ve trc. İlyas Çelebi İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- Beydâvî**, Nâsırüddîn. *Tavâli ‘u’l-envâr min metâli’il-enzâr*, Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Bulğen**, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Otorite Olarak Dil: Dil Düşünce ve Varlık İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme”, II–Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumunda sunulan tebliğ için hazırlanan metinden, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya, Mayıs, 2-3, 2018.
- Cevherî**, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, “slsl” md., Beyrut: Dârü’l-‘ilm li’l-Melâyîn, 1987, V.
- Coşkun**, İbrahim. “Âmidî’nin (ö. 631/1233) İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 (1), c. VIII/1-20.
- Craig**, William Lane. *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Co., 1986.
- Cündî**, Muhammed Ali. *İşkâliyyetü’z-zamân fi felsefeti’l-Kindî; Ru’ye^{tiim} mu‘âsara^{tiim}*, y.y.: Mektebetü’z-Zehra, 1991.
- Cürcânî**, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I-III.

_____, *Hâşiyetⁱⁿ 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, (Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn* ve Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* ile birlikte), Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904/1321.

_____, *et-Ta'rîfât*, "sbt", "sısl" ve "vcb" md., Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2012.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn. *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-islâmiyye*, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1948.

_____, *el-İrşâd ilâ kavâtü'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

_____, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.

Çelebi, İlyas. "Akîdenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akîdeleşmesi Süreci Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004 (1), c. II.

Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval İslamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 2, Apr. - Jun., 1969.

Davutoğlu, Ahmet. "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/1, c. I, sayı:1.

Demenhûrî, Ahmed b. Abdülmün'im. *Hâşiyetü Bilâl 'alâ İzâhi'l-mübhem min me'âni's-süllem*, Amman: Daru'n-Nûr, 2016.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yay., 2015.

_____, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010 (23).

_____, "Teselsül", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXX/536.

Demirkol, Murat. "Kâtibi ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011 (2), c. IX.

Devvânî, Celâleddîn. *el-Hâşiyetü'l-eced alâ Şerhi'l-cedîd li Ali Kûşî alâ't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa., nr. 00739.

_____, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ şerhi't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Kol., nr. 01142.

- _____, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ's-Şerhi'l-cedîd* (Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid: Şerhu'l-cedîd* ile birlikte), Kum: Râid, 1393.
- _____, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-cedîde* (*Mecmû' Seb'a Resâil* içinde), ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- _____, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme* (*Selâsu Resâil* içinde), Amman: Dâru'n-Nûr, 2013.
- _____, *Risâletü'z-zevrâ* (*Mecmû' Seb'a Resâil* içinde), ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- _____, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2016.
- _____, *Şerhu Hutbeti'z-zevrâ* (*Mecmû' Seb'a Resâil* içinde), ed. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- _____, *Şerhu Risâleti nefsi'l-emr* (*Selâsu Resâil* içinde), thk. Saîd Abdüllatîf Fûde, Ürdün: Aslein Studies & Publication ve Kalam Research and Media, 2017.
- _____, *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, Bağdad: Beytü'l-Verrâk, 2010.
- _____, *Tehlîliyye: Şerhu lâ ilâhe illallah*, Tahran: İntişârat-ı Kayhan, 1373.
- _____, *Unmûzecü'l-'ulûm*, Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991.
- Durusoy**, Ali. “İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, (28).
- Ensârî**, Ebû'l-Kâsım. *el-Ğunye fî'l-keîâm*, Kahire: Dâru's-selâm, 2010, I.
- Eş'arî**, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Beyrut: Matba'atü'l-Kasolikiyye, 1952.
- _____, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve İhtilâfi'l-musallîn*, Kahire: Mektebetu'n Nahza el-Mısriyye, 1950, I.
- _____, *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Dâru'l-Meşâri', 1995.
- Fârâbî**, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1993.

- Firûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*, “sbt”, “slsl” ve “vcb” md., Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.
- Fazhoğlu**, İhsan. “Aristoteles'te Nicelik Sorunu” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- _____, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği” *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* içinde, İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- _____, “Aristoteles'in Sayı Tanımı”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, c. VIII, sayı:15, 2003/2.
- Fûde**, Saîd Abdülatîf. *el-Edilletü'l-âkliyye 'âla vücûdillâh beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*, Amman: Dâru'l-Aslein, 2016.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-bâtıniyye*, Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, t.y.
- _____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut: Daru'l-Minhac, 2016.
- _____, *Tehâfutü'l-felâsife*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1993.
- Gelenbevî**, İsmâil b. Mustafâ. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l'Adudiyye*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1323, I.
- _____, *Risâle^{tiin} fi butlâni't-teselsül*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 3930.
- _____, *Risâle^{tiin} fi ferîdeti semîn*, Süleymaniye Ktp. Giresun İl Halk Kol., nr. 3579/16.
- Griffel**, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yay., 2012.
- Halhâlî**, Molla Hüseyin. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l'Adudiyye*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1323, I.
- Hansârî**, Cemâleddîn. *el-Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti'l-Hafri 'alâ Şerhi'l-Kuşcî 'alâ't-Tecrîd*, Kum: Mu'temerü'l-Muhakkik el-Hansari, 1959.
- Hayyat**, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim. *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Râvendî el-mülhid = Kitabü'l-İntisar*, Beyrut: İdâretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye (Institut de Lettres Orientales, el-Matbaatü'l-Katolikiyye [Imprimerie Catholique], 1957.

Hillî, İbn Mutahhar. *Îzâhu 'l-makâsıt min hikmeti 'ayni 'l-kavâ'id*, Tahran: y.y., 1378.

_____, *Keşfu 'l-murâd fî şerhi Tecrîdi 'l-i 'tikâd*, Kum: Menşûrât-ı Şekûrî, 1372.

Hocazâde, Muslihuddîn Efendi. *et-Tehâfut fî 'l-muhâkemâti beyne 'l-Gazzâlî ve 'l-felâsife*, Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihal*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), I.

İbn Kemâl Paşa. *Mecmû' Resâili 'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamzeh el-Bekrî, İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018, VI-VII.

İbn Kemmûne. *al-Cedîd fî 'l-hikme (al-Kâşif)*, Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbn Manzûr. *Lisânü 'l-'Arab*, "sısl" md., Beyrut: Darü Sâdır, 1414/1993, XI.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, (Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu 'l-İşârât ve 't-tenbîhât* ile birlikte), thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n- Nu'mân, 1993/1413, I-III.

_____, *en-Necât fî 'l-hikmeti 'l-mantikiyye ve 't-tabiiyye ve 'l-ilahiyye*, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.

_____, *Şifâ (Tabiiyyât)*, göz.geç. İbrahim Medkur, Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, t.y., I.

_____, *et-Ta'likât*, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, t.y.

Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî 'ilmi 'l-kelem*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn. *Tesdîdü 'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi 'l-'akâid*, Kuveyt: Dâru'd-Dıyâ, 2012, I.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.

- Kara**, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yay., 2016.
- Karabâğî**, Muhyiddîn. *Şerhü'r-risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Diyarbakır Ziyâ Gökâlp Yzm. Ktp., nr. 361.
- Kâtibî**, Necmuddîn. *Hikmetü'l-'ayn*, (Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* ve Cürcânî, *Hâşiyet^{ün} 'alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ile birlikte), Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904/1321.
- _____, *Risâle fî isbâti'l-Vâcib Teâlâ ve me'aha münâkaşâtü'n-Nasîr et-Tûsî li'l-musannif* (Selâsu Resâil içinde), ed. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, Amman: Dâru'n-Nûr, 2013.
- Kaya**, Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yay., 2011.
- Kaya**, Veysel. "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005 (3), c. V.
- _____, *İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi*, Ankara: Otto, 2015.
- Kefevî**, Mahmûd b. Süleyman. *Kitâbu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kefevî**, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*, "sbt", "sısl" ve "vcb" md., Beyrut: Müessesetü'Risâlet, t.y.
- Kevserî**, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2009.
- Kılavuz**, Ulvi Murat. *Kelamda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kılıç**, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2017 (18), c. IX.
- _____, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2017 (1), c. IV.
- Kindî**, Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Resâilü'l-Kindî'l-felsefiyye*, Kahire: Matbaatu Hassân, 1978.
- Konevî**, İsmail. *Risâle^{tüm} fî İlmillâh*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 420/9.

Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi. *el-Cemâl 'ale'l-Celâl el-Cemalü'd-deyyânî ale'l-Celâli'd-Devvânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, t.y.

Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid: eş-Şerhu'l-cedîd* (Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ'ş-Şerhi'l-cedîd* ile birlikte) Kum: Râid, 1393.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Lâhîcî, Abdürrezzak b. Ali. *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm*, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1430, III.

Leknevî, Abdülhay. *el-Kelâmu'l-metîn fi tahrîri'l-berâhin*, Pakistan: İslamic Research Institute, t.y.

Madelung, Wilfred. “Ebû'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili”, çeviren Veysel Kaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (1), c. XIX.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-tevhîd*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.

Mayer, Toby. “İbn-i Sînâ'nın Burhânu's-Sıddîkîn'i = Ibn Sînâ's 'Burhân al-Sıddîkîn”, çeviren: Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 (8).

Meisami, Sayeh. *Mulla Sadra*, London: Oneworld Publications, 2013.

Mercânî, Şihâbuddîn. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası, 1323, I.

Molla Hanefî. *Şerhü'r-Risâle fi isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*; Süleymaniye ktp., Kasidecizâde Kol., nr. 114/2.

Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem*, Şam: Dâru't-Terbiye, 2007, III.

Mübarekşâh, Şemsüddîn Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, Kazan: Tipolotografya İmparatorskago Universiteta, 1904/1321.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, “sbt”, “slsl” ve “vcb” md., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, I.

Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, Şam: Institut Français de Damas, 1990, I.

_____, *Bahru'l-keâm*, Ürdün: Daru'l-Fetih, 2014.

Newman, J. Andrew. “Davani Jalal-Al-Din Mohammad”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VII, (1994).

Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/497.

Pourjavady, Reza. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Mahmud al-Nayrīzī and His Writings*, Leiden: E.J. Brill, 2011.

_____, “An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th centuries AD)”, (Sabine Schmidtke ile birlikte), *Intellectual History of the Islamicate World*, 3 (2015).

_____, “Jalal al-Din al-Dawani (d. 908/1502): Glosses on 'Ala' al-Din al-Qushji's Commentary on Nasir al-Din al-Tusi's *Tajrid al-i'tiqad*” (*The Oxford handbook of Islamic philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb and Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, içinde), s. 415-437.

_____, “Muslih al-Dīn al-Lârî and His Samples of the Sciences”, *Oriens* 42 (2014).

_____, “Kitâbşinâsi-yi âsâr-ı Celâleddīn Devvânî”, *Meârif* I/2 (1388).

Qadir, C. A. *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991.

Ramazan Efendi, *Mecmû'atü's-seniyye 'âla Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Kestellî ve Hayâlî Hâşiyeleri ile Birlikte) Türkiye: Dâru'n-Nûri's-Sabâh, 2012.

Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fî Usûli'd-dîn*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1987.

_____, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2012, I.

_____, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't- tabîyyât*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, I.

_____, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*, Kahire: el-Mektebü's-Sekâfî, 1990.

_____, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, I-VII.

Schmidtke, Sabine. “An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th centuries AD)”, (Reza Pourjavady ile birlikte), *Intellectual History of the Islamicate World*, 3 (2015),

Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Neşrü't-Tavâli*, Amman: Dâru'n-Nûr, 2013.

_____, *Reddü'l-Celâl*, Süleymaniye/Esad Efendi Ktp., nr. 03584-003.

Semerkindî, Şemseddîn. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.

Siyalkûtî, Abdülhakim. *Hâşiye 'alâ şerhi Celâlidîn ed-Devvânî alâ 'Akâidi'l-'Audiyye = Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1271.

_____, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mevâkif*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311, I.

Sühreverdî, Şehâbeddîn. *el-Elvâhü'l-'imâdiyye*, Tahran: Encümen-i Şahin Şahi, 1397.

Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*, London: Oxford University Press, 1934.

Şenel, Kübra. "Siyâlkûtî'nin Zihnî Varlık Tasavvuru", *Sahn-ı Semândan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl içinde*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2017.

Şîrâzî, Hoca Cemâlüddîn. *Şerhü'r-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Süleymaniye ktp., Hacı Beşir Ağa Kol., nr. 390.

Şîrâzî, Sadreddîn. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1990, II-IV.

Şirinov, Agil. *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul: İSAM Yay., 2011.

Şîrvânî, Mîr Fethullah. *Min muannafti Sh Fat Allah*, Universität Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig/Arabist Cod. 104-05, nr. CC BY-NC 4.0.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*, Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 2011.

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Akâid*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

_____, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, II-IV.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975.

- Tehanevi**, Muhammed b. A'lâ. *Mevsû'atu Keşşâfi Istılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, "slsl" md., Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996, I.
- Terzioğlu**, Hülya. "Celâleddîn ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018 (1), c. VII.
- Toksöz**, Hatice. "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 7/2, 2014.
- Topaloğlu**, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011.
- _____, "Hudûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII.
- _____, "Matürîdî: (Kelâma Dair Görüşleri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII.
- Tûsî**, Alâeddîn Ali b. Muhammed. *Tehâfutü'l-felâsife*, Beyrut: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1983.
- Tûsî**, Nasîrüddîn. *Risâle fî isbâti'l-Vâcib Teâlâ* (Kâtibî'nin mektupları ile birlikte) (*Selâsu Resâil* içinde), ed. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, Amman: Dâru'n-Nûr, 2013.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât ile birlikte*), thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n- Nu'mân, 1993/1431, I-III.
- Türker**, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırma-ları Dergisi*, 2008 (19).
- _____, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2 (23), c. XII.
- Urmevî**, Safiyyüddîn. *er-Risâletü't-tis'iniyye fi'l-usûli'd-dîniyye*, Kahire: Darü'l-Besâir, 2009.
- Üçer**, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Yavuz**, Yusuf Şevki. "Burhan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI.
- _____, "Kümûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI.
- Yıldırım**, Cemal. *Matematiksel Düşünme*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “sîsî” md., Kuveyt:
Dâru'l-Hidâye, 2003, XXIX.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mehmet Necmeddin	BEŞİKÇİ	
Doğum Yeri ve Yılı	Merkez/TRABZON	06.03.1992	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce	
ve Düzeyi	Çok iyi	Orta	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2007	2011	Trabzon Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2011	2016	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/ İslâmî İlimler Fakültesi/ Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Yüksek Lisans	2016	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslam Bilimleri/ Kelâm (Tezli)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
İletişim (e-posta):	necmeddinbesikci@gmail.com		
Tarih	30.07.2018		
İmza			
Adı Soyadı	Mehmet Necmeddin BEŞİKÇİ		

