

Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme*

Muhammet Fatih Kılıç**

Öz: Bu makalede, Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in (ö. 886/1481) teşvikiyle on beşinci asırda yazılmış *tehâfüt*lerden biri olan Hocazâde'nin (ö. 893/1488) *Tehâfüt*'ündeki sebeplik meselesine hasredilen on dokuzuncu bölüm, analitik bir incelemeye tabi tutulmaktadır. Hocazâde'nin sebepliğe ilişkin tartışması, Gazâlî (ö. 505/1111) bağlamı dikkate alındığında eleştirel bir çerçevede seyredir. Bu en açık şekilde, Hocazâde'nin, İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037), filozofların mucizeleri reddettiğine ilişkin Gazâlî'nin ithamından kurtarma çabasında görülür. Ayrıca, Hocazâde'nin sebeplik tartışması, Gazâlî'nin tartışmasından hem kavram hem de argümantasyon düzeyinde birtakım farklar taşır. Argümantasyon düzeyindeki farklılıklar arasında en dikkat çeken husus, Hocazâde'nin kendi vahiy ve mucize anlayışını, Gazâlî'den ziyade İbn Sînâ'nı nübüvvet teorisine dayandırmasıdır. Böylece Hocazâde, İbn Sînâ sisteminin mucizelerin imkânına yer bırakmadığına ilişkin iddiaya karşı uygulamalı bir cevap vermiş olur. Kavramsal düzeyde ise Hocazâde, Gazâlî'den farklı olarak tam illet-nakıs illet ayrımına gider ve nakıs illet olarak gördüğü tabiatların kendi eserlerini meydana getirme konusunda yetersizliğini göstermek için başka bir alan açmış olur. Öte yandan Hocazâde, sebepliğin ontolojik bir zorunluluk içermediği ve fakat bu durumun bilgilerimizdeki kesinliği zaafa uğratmayacağı hususunda Gazâlî ile hemfikirdir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı düşüncesi, *tehâfüt* geleneği, sebeplik (*illiyet/sebebiyet*), Hocazâde, Gazâlî, İbn Sînâ.

Abstract: In this article, the nineteenth section of Khojazâda's (d. 893/1488) *Tahâfut*, which was devoted to the problem of causality in an example of the works under the same title written during the fifteenth century and composed with the patronage of the Ottoman sultan Mehmed II (d. 886/1481), is subjected to a critical analysis. His discussion follows a critical course with respect to al-Ghazâlî (d. 505/1111) in context. This could be detected most clearly in his vindication of Avicenna (d. 428/1037) against al-Ghazâlî's accusation of the philosophers' denial of miracles. Moreover, Khojazâda's discussion has certain differences with al-Ghazâlî's at both the conceptual and the argumentative levels. The most striking differences at the argumentative level is Khojazâda's grounding of his own conception of revelation and miracles on Avicenna's, rather than al-Ghazâlî's, theory of prophethood. By the same token, he offered a practical response to the imputation that the Avicennian system leaves no room for the possibility of miracles. At the conceptual level, furthermore, he distinguished between complete and incomplete causes, in contradistinction with al-Ghazâlî, and thereby opened another ground in order to demonstrate the inability of those natures that he viewed as incomplete causes to produce their own effects. On the other hand, Khojazâda concurs with al-Ghazâlî that causality did not presume an ontological necessity, yet this condition did not incur defects on the certainty of our knowledge.

Keywords: Ottoman thought, *Tahâfut* genre, causality, Khojazâda, al-Ghazâlî, Avicenna.

* Bu çalışmanın araştırma safhasında bana sağladığı destek için TÜBİTAK'a ve makaleyi titizlikle okuyup gerekli tavsiyelerde bulunan Yrd. Doç. Dr. Yunus Cengiz ile makalenin kıymetli hakemlerine çok teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
İletişim: mimfatih@gmail.com

Giriş

Bu çalışma, Osmanlılar döneminde sebeplik meselesi hakkında yapılan tartışmaları, Hocaîade'nin *Tehâfüt*'ü üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. *Tehâfüt* geleneği, İslâm düşünce tarihinde kelâmcılarla filozoflar arasında ihtilaf konusu olan birtakım fizik ve metafizik meselelerin sistematik olarak tartışıldığı dikkat çekici bir konuma sahiptir. Ebû Hâmid Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle başlayan bu gelenek, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) hem filozofların hem de kelâmcıların yaklaşımını eleştiri konusu yaptığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle sistematik bir yazım geleneği olma yolunda önemli bir gelişim göstermiştir. On beşinci asırda ise Osmanlı Sultanı II. Mehmed'in bu geleneğin canlandırılması ve devam ettirilmesine ilişkin teşvikleriyle iki müstakil *tehâfüt* daha bu geleneğe eklenmiştir. Bunlar, Hocaîade Muslihuddin Efendi'nin *Tehâfütü'l-felâsife*¹ ile Alâeddin Ali et-Tüsü'nin (ö. 887/1482) *Kitâbü'z-Zühr*, *Kitâbü'z-Zehire* veya *Tehâfütü'l-felâsife*² adlarıyla bilinen eserleridir. Bu geleneğe on altıncı asırda iki metin daha ilâve edilmiştir: İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) Hocaîade'nin *Tehâfüt*'üne bir *hâşîye*³ kaleme almış; Karabâği (ö. 942/1535) ise yine aynı metne bir *ta'lika*⁴ yazmıştır. On sekizinci asırda ise Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736) Hocaîade'nin *Tehâfüt*'üne bir *telhîs*⁵ kaleme almıştır. Kelâmcılarla filozoflar arasındaki en canlı tartışmalardan birine sahne olan sebeplik meselesi de *tehâfüt* geleneğinde kendisine yer bulan bir başlık olarak karışımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ü ile Hocaîade'nin *Tehâfüt*'ü arasında geçen yaklaşık üç asırlık dönemde, filozof ve kelâmcılar cephesinden, sebeplik meselesine yönelik birtakım kavramsal katkılar yapılmıştır. Bunlar arasında, Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 663/1265[?]) kavramsallaştırdığı *tam illet-nakıs illet* ayrımı, kelâmî gelenekteki *illet-sebep* ayrımına dayalı olarak ortaya çıkan *hakiki illet-adi sebep* ayrımı ile özellikle Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) çizgisinde açık hâle gelen ontolojik ve epistemolojik sebepsel zorunluluk ayrımı sayılabilir.

1 Hocaîade, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1303/1984-5).

2 Ali et-Tüsü, *Kitâbü'z-Zehire* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1925); *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Rızâ Saâde (Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1981); *Tehâfütü'l-felâsife* (*Kitâbü'z-Zühr*), çev. Recep Duran (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

3 İbn Kemâl Paşa, *Hâşîye alâ Tehâfüt*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa nr. 1235. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Kemal Paşazade, *Tehâfüt Hâşîyesi* (*Hâşîya 'alâ Tahâfut al-falâsifa*), çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

4 Karabâği, *Ta'lika alâ Tehâfütü'l-felâsife li-Hocaîade*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa nr. 959, vr. 1-17. Bu eserin çeviri ve tahlilini içeren bir çalışma için bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabâği ve Tehâfütü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991).

5 Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü'l-hukemâ*, nşr. ve çev. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

On beşinci asır ve sonrasındaki *tehâfüt* yazarları bu katkıları da dikkate alarak sebeplik meselesini Gazâlî ve İbn Rüşd bağlamını aşan bir çerçevede tartışmışlardır. Dolayısıyla bu noktada, üzerine yazılan *hâşiye*, *ta'likât* ve *telhîs* dikkate alındığında Ali et-Tûsî'den daha çok yankı uyandırdığı anlaşılan Hocasâde'nin, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne sebeplik meselesi çerçevesinde nasıl bir katkı sağladığı sorusu önem kazanmaktadır.

İslam felsefesi araştırmaları göz önünde bulundurulduğunda, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün sebeplik anlayışlarına ilişkin yapılmış çok sayıda yerli ve yabancı çalışma vardır. Ancak Osmanlı düşüncesi açısından önemli bir konuma sahip olan XV. asır *tehâfüt*lerinde sebeplik meselesini konu alan çalışmalar sınırlı sayıdadır. Bu çalışmaların birçoğu da doğrudan sebeplik problemine odaklı değil, daha çok bütün meseleleri betimleyici bir şekilde ele alan genel bir çerçeve üzerinden seyredir. Dolayısıyla bu çalışmalar, sebeplik meselesi hakkında söz konusu döneme ilişkin genel bir resim sunmakla birlikte, ayrıntılarda saklı nüansları gösterme konusunda yetersiz kalır. Bu da söz konusu döneme ilişkin mesele odaklı araştırmalara duyulan ihtiyacı arttırır.⁶

Hocasâde'nin *Tehâfüt*'ündeki sebeplik meselesinin tartışıldığı bölümle ilgili analitik bir çalışma, adı geçen *Tehâfüt* yazarının, önceki *Tehâfüt* metnine nasıl bir katkı sağladığını daha açık bir şekilde gösterme imkânına sahiptir.⁷ Bu amaçla bu çalışmada, Gazâlî ve Hocasâde'nin *Tehâfüt* metinlerindeki sebeplik bahsinin analitik argümantasyon tablosu çıkarılıp sebeplik tartışmasının seyri, oluşturulan tablolar üzerinden mukayeseli olarak gösterilecektir.⁸ Böylece, sebeplik meselesi bağlamında, Hocasâde'nin *tehâfüt* tecrübesindeki süreklilik ve değişimlerin boyutları elden geldiğince ortaya çıkarılmış olacaktır.

6 Bu dönemle ilgili sebeplik problemine odaklı bir çalışma olarak Cağfer Karadaş'ın "Hocasâde'nin *Tehâfüt*'ünde Sebeplik Meselesi" başlıklı, *Uluslararası Hocasâde Sempozyumu Bildiriler*, ed. Tefvik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011): 163-173'teki tebliğ metni zikredilebilir. Karadaş'ın çalışması, Hocasâde'nin meseleye ilişkin yaklaşımı hakkında literatüre önemli bir katkı sağlasa da bu çalışmada, sebepliğin tartışıldığı *Tehâfüt* bölümünün ayrıntılı argümantasyon analizi yapılmadığı için Hocasâde'nin Gazâlî'ye yönelik eleştirisi, vahiy ve mucizelerin temellendirilmesi hususunda taşıdığı İbn Sînâcı izler gibi son derece önemli birtakım hususlar açıklığa kavuşmaz.

7 Bu çerçevede örnek bir çalışma Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi meselesi hakkında van Lit tarafından yapılmıştır. Bu çalışmasında, öncelikle, Hocasâde ve Ali Tûsî'nin *tehâfüt*lerini Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne yapılmış bir şerh olarak tanıtan van Lit, ardından söz konusu meseleyi Gazâlî ile mukayeseli olarak analitik bir incelemeye tabi tutmuştur. Bkz. L. W. C. van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's *Tahâfut al-falâsifa*, Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015): 368-413.

8 Bu mukayesede İbn Rüşd'ün argümantasyon bağlamı sınırlı düzeydedir. Çünkü Hocasâde, kendi metninin genelinde, İbn Rüşd'ü ve onun *Tehâfüt*'ündeki eleştirilerini dikkate alan bir çerçeveden ziyade, meseleleri, Gazâlî'nin iddialarıyla irtibatlı bir şekilde tartışır. Bu gerekçeyle burada İbn Rüşd için ayrıca bir argümantasyon tablosu çıkarılmayacaktır.

Tablo G: Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki⁹ On Yedinci Meselenin Yapısal Analizi

G tablosunun burada veriliş amacı, Gazâlî'nin sebeplik meselesindeki tavrını bütün ayrıntılarıyla göstermek değildir. Bunun yerine, bu araştırmaya esas teşkil eden Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ündeki argümantasyon seyrinin Gazâlî ile taşıdığı ortaklıklar ve ondan farklılaştıkları noktaları okuyucu için daha anlaşılır hâle getirmektir. Bu nedenle burada G tablosu verildikten sonra bu tablodaki argümantasyon aşamalarına kısaca değinilecek, böylece Hocazâde'nin argümantasyon seyrinin verileceği H tablosuna ilişkin analizlerde, yeri geldikçe, G tablosundaki pasajlarla karşılaştırmalar yapılabilecektir.

(Giriş) Temel İddia	Aalışkanlık sonucu olarak sebep ve sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki bize göre zorunlu değildir. 166,3-4.	الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا.
(Giriş.i) Gereke	Sebeple sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanır. 166,10-12.	إن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفوت.
(Giriş.i.i) Örnek	Örnek olarak ateşe dokunan pamuğun yanması. Birbirine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz. 166,16-17.	هو الاحتراق في القطن مثلا عند ملاقة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق.
(1) Karşıt Kanıt	Yakma fiilini gerçekleştiren yalnızca ateştir. Ateş isteyerek değil; doğası gereği fail olduğuna için yanabilen bir şeye dokunduktan sonra onun doğal işlevini yapmasına engel olmak mümkün değildir. 167,2-4.	أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له.
(1.a) Cevap	Yakmanın faili [...] Allah'tır. O, bunu dilerse melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateş ise cansızdır ve hiçbir fiili yoktur. 167,5-7.	فاعل الاحتراق [...] هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها.
(1.b) İtham	Onların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. 167,8.	ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار.

9 Tablonun Türkçe tercüme kısmında verilen sayfa ve satır bilgileri, metnin orijinalini ve Türkçe çevirisini içeren Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 166-177'ye referanslıdır.

(1.b.i) İtiraz	Bu gözlem yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. 167,9.	المشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها.
(2) Karşıt Kanıt	İlkelerin nesnelere meydana getirmesi, düşünce ve iradeyle değil, ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu tabiatı gereğidir. [İlkelerin etkisini] kabul eden nesnelere farklı oluşu, isti'dâdlarının farklı oluşundan kaynaklanır. 168,20-22.	تلك المبادئ أيضا تصدر الأشياء منها بالضرورة والطبع، لا على سبيل التروى والاختيار، صدور النور من الشمس، وإنما افتقرت المحال في القبول لاختلاف استعدادها.
(2.a) Cevap	İlkelerin işlevlerini seçerek yapmadığı ve Yüce Allah'ın fiillerini iradesiz yaptığı görüşünü kabul etmeyiz. [...] Pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sabit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte failin yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür. 169,14-18.	لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة. [...] وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاته القطن النار، أمكن في العقل أن لا يخلق الاحتراق، مع وجود الملاقات.
(2.a.i) Muhtemel İtiraz	Sebepler ve sebepliler arasında gerekli olan ilişki kabul edilmezse bu durum birtakım çirkin imkânsızlıkları kabullenmeye yol açar. 169,19-20.	هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها.
(2.a.i.i) Örnek	Pazardaki bazı meyvelerin insana dönüşmesi mümkündür. 170,14.	يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنسانا.
(2.a.i.ii) Cevap	Yüce Allah, mümkün olan [bu ve bunun gibi] olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. [...] Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği zihninizde iyice yer etmiştir. 170,20-171,2.	إن الله تعالى خلق لنا علما، بأن هذه الممكنات لم يفعلها. [...] واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الهابضة ترسيخا لا تنفك عنه.
(2.a.i.iii) Cevap	Allah'ın olağanüstü bir olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirilmesi durumunda bilgilere duyulan güven kalplerden silinir. Bu sebeple Allah, bu olağanüstü olayı [ulu orta] yaratmaz. O hâlde Allah'ın kudreti dâhilinde mümkün sayılan bir şeyi ezeli bilgisi uyarınca bazı zamanlarda yapmamasında bir engel yoktur. 171,10-13.	إن حرق الله العادة بإيقاعها في زمان، تحرق العادات فيها، انسلت هذه العلوم عن القلوب، ولم يخلقها. فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات.
(2.a.i.iii.i) Örnek	Ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. 171,17-18.	نجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبي.

(2.a.i.iii.ii) Örnek	Kendisini talk denen bir maddeyle sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz. [...] O hâlde karşıtlarımızın ilahî kudretin ateşte veya bedende yanmayı önleyen herhangi bir niteliği etkisiz kılacağı kabul etmeyişleri talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir. Hâlbuki yüce Allah'ın kudretinin eseri olan daha nice ilginç ve şaşılacak olaylar vardır ki, biz onların hepsini görmüş değiliz. 172,2-6.	نرى من يطلي نفسه بالطلق، ثم يقعد في تنور موقد، ولا يتأثر بالنار. [...] فإنكار الخصم اشتغال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار، أو في البدن تمنع الاحتراق، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره. وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعا.
(2.a.i.iii.iii) Muhtemel İtiraz	Bu mucize peygamberin nefis [gücünden] meydana gelir ya da peygamber onu ilkelerden birinin etkisiyle ortaya koyar. 172,15-16.	هذا يصدر من نفس النبي، أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي.
(2.a.i.iii.iii.i) Cevap	Bizim bu konudaki görüşümüz sizinkiyle aynıdır. İki taraf için de en uygun olan –ister vasıtasız olarak, isterse melek vasıtasıyla gerçekleşsin– mucizeyi yüce Allah'a isnat etmektir. 172,18-20.	قولنا في هذا كقولكم في ذلك. والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى، إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة.
(2.a.ii) Muhtemel İtiraz	Hayvani güçler, sadece varlıkların ilkesi olan melekler aracılığıyla tohuma akar. 173,10-12.	إنها تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة، التي هي مبادئ الموجودات.
(2.a.ii.i) Örnek	Hiçbir zaman arpadan buğday, armut tohumundan da elma meydana gelmez. 173,15.	لم ينبت قَطّ من الشعير حنطة ولا من بذر الكَمْثري تفاح.
(2.a.ii.ii) Cevap	Bunların çeşitli suretleri kabule isti'dâdlı olması, bizim bilmediğimiz ve bilinmesi insan gücünü aşan birtakım olaylardan ileri gelir. [Yani bir türün sureti bir başka türden meydana gelebilir.] 173,18-19.	يختلف استعدادها لقبول الصور بأمر غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها.
(2.a.ii.ii.i) Örnek	Fare, yılan ve akrep gibi bazı hayvan türleri hem kendiliklerinden hem de birbirlerinden üredikleri hâlde topraktan da ürerler. 173,17-18.	منها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفأرة والحية والعقرب، وكان توالدها من التراب.
(3) Karşıt Kanıt	İmkânsız olan hiçbir şey kudret dâhilinde değildir. 174,16.	أن كل محلّ فليس بمقدور.

(3.a) Örnek	<p>Eğer imkânsız aynı şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmaksa, [...] bu durumda yüce Allah, bir ölünün elini hareket ettirerek onda sanatları yaratabilir. [... Aynı şekilde] Allah'ın cansız canlıya ve taşı altına çevirmeye kâdir olduğu gibi cinsleri değiştirmesi, mesela cevheri araza, ilmi kudrete, siyahı beyaza ve sesi konuya dönüştürmeye de kâdir olması gerekir. Oysa bu anlayış, sayılamayacak kadar çok imkânsızlığı beraberinde getirir. 174,18-175,8.</p>	<p>إن رجوع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد [...] وإنما هذه الأفعال المنظومة بخلقها الله تعالى مع تحريك يده [...] ينبغي أن يقدر على قلب الأجناس. فيقلب الجوهر عرضاً، ويقلب العلم قدرة، والسواد بياضاً، والصوت رائحة، كما اقتدر على قلب الجراد حيواناً، والحجر ذهاباً، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ما لا حصر له.</p>
(3.b) Cevap	<p>İmkânsız güç dâhilinde olan bir şey değildir. İmkânsız bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmaktır. [...] Bu türden olmayan şey imkânsız sayılmaz. İmkânsız olmayan da güç dâhilinde var demektir. 175,9-11.</p>	<p>أن المحال غير مقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه. [...] وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال. وما ليس بمحال فهو مقدور.</p>
(3.b.i) Örnek	<p>Aynı şahsın [aynı anda] iki ayrı yerde bulunması mümkün değildir. 175,15.</p>	<p>لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين.</p>
(3.b.ii) Gerekçe	<p>[Aralarında ortak bir madde bulunmayan] iki şey arasındaki dönüşüm akıl dışıdır. 176,2.</p>	<p>مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول.</p>
(3.b.iii) Örnek	<p>Siyahlık griye dönüşünce siyahlık olduğu gibi kalır mı kalmaz mı? Siyahlık ortadan kalkıyorsa, dönüşüyor aksine yok oluyor [onun yerine] bir başka şey var oluyor demektir. [Bir şeyin aynı zamanda hem siyah hem gri olması imkânsızdır ... Ancak] madde ortak olduğu hâlde suret değişebilir. “Asa ejderhaya, toprak havaya dönüştü” ifademiz böyledir. 176,2-12.</p>	<p>السواد إذا انقلب كدرة مثلاً، فالسواد باق أم لا؟ فإن كان معدوما فلم ينقلب، بل عدم ذلك ووجد غيره. [...] فالإدانة مشتركة والصورة متغيرة. وكذلك إذا قلنا انقلبت العصا ثعباناً، والتراب حيواناً.</p>
(3.c) Cevap	<p>Ateşe atılan bir peygamberin ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. 171,17-18.</p>	<p>أما تحريك الله تعالى يد الميث [...] فليس بمستحيل في نفسه، مهما أخلنا الحوادث إلى إرادة مختار.</p>
(3.c.i) Muhtemel İtiraz	<p>Bu iddia, “fiilin sağlam oluşu failin bilgili olduğunu gösterir” ilkesini geçersiz kılar. 176,19-20.</p>	<p>تبطل به دلالة [إحكام الفعل على علم الفاعل].</p>
(3.c.i.i) Cevap	<p>Burada söz konusu olan fail, yüce Allah'tır. Fiili sağlam kılan da onu bilen de o'dur. 176,20-21.</p>	<p>إن الفاعل الآن هو الله تعالى، وهو محكم وهو عالم به.</p>

Gazâlî argümantasyonun giriş ve birinci aşamasında, fizik dünyada sebepler olarak değerlendirilen şeylerin, varsayılan eserleri üzerinde zorunlu bir etkiye sahip olduğu anlayışına itiraz eder. Ona göre, böyle bir ilişkinin zorunlu olduğunu bize gösterecek kesin bir kanıt yoktur. Ortada yalnızca gözleme dayalı olarak bildiğimiz, iki şey arasında birbirini takip etme durumu vardır. Bu durum da söz konusu iki şey arasındaki sebepsel zorunluluğu gösteren bir kanıt değil, yalnızca alışkanlıklarımıza işaret eder. Öte yandan Gazâlî, peşi sıra gelen iki şey arasında hiçbir ilişkinin olmadığını göstermeye de çalışmaz. Öyle anlaşılıyor ki, Gazâlî'nin bu aşamada yapmaya çalıştığı şey, sebeple eseri arasındaki ilişkinin mevcudiyetini reddetmekten ziyade, bu ilişkiye atfedilen zorunluluk niteliğini eleştiriye tabi tutmaktır.¹⁰

Gazâlî ikinci aşamada, her şeyin belirli isti'dâdlara sahip olduğu ve bir şeyin diğer şeylerle nasıl ilişkiye geçeceğini bu isti'dâdların tayin ettiği anlayışının bir eleştirisini sunar.¹¹ Çünkü bu anlayışa göre isti'dâdlar, şeyin tabiatının değişmez bir parçasıdır ve değişime konu olmadığı için de şeyler, belirli şartlar altında zorunlu olarak aynı neticeyi doğurur. Oysaki Gazâlî için isti'dâd, insan gücünü aşan ilahî iradenin tercihine dayalı olarak beklenmedik birtakım olaylarla irtibatlı olabilir. Bu nedenle isti'dâdların insanın alışageldiği düzenin dışında bir etki göstermesi de pekâlâ imkân dâhilindedir. Fakat bu imkân, insanda âlemdeki düzenli işleyişe ilişkin bir ontolojik güvensizlik duygusu yaratmaz. Çünkü, Tanrı'nın alışlagelmiş düzenin dışındaki yaratımları olan mucizeler, uluorta ve sürekli değil; özel zamanlarda yaratılır. Bu nedenle de olayların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği insanın zihninde yer etmiştir. Gazâlî bu aşamada, filozofların nebevî nefsten kaynaklı mucize anlayışlarına da değinerek, mucizelerin ilahî iradeye dayandırılması kaydıyla söz konusu anlayışın kabul edilebilir olduğunu ifade eder.

Gazâlî üçüncü aşamada, filozofların, Tanrı'nın sadece mümkün bir şeyi yaratabileceği ve bu nedenle imkânsız olan bir şeyi yaratamayacağına ilişkin meydan okumasına karşı cevap vermeye çalışır. O, bu cevabında, öncelikle neyin imkânsız olduğunu belirlemeye çalışır. Ona göre imkânsız olan, bir şey hakkında aynı anda hem olumlu hem de olumsuz iki yargıda bulunmaktır. Bu tespitte Gazâlî'nin, mantığın çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini sıkı sıkıya takip ettiği görülür.¹² Gazâlî öte yandan, cevher ve araz arasındaki dönüşümleri de aralarında ortak bir madde olmadığı gerekçesiyle imkânsız olarak değerlendirir. Bunun dışındaki şeyler, Gazâlî açısından bakıldığında, Tanrı'nın kudreti dâhilindedir.

10 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammet Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 222-226.

11 Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 227.

12 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 233-235.

Tablo H: Hocaîade'nin *Tehâfüt*'ündeki¹³ On Dokuzuncu¹⁴ Meselenin Yapısal Analizi

(1) Karşıt Kanıt	Cisimlerin maddi yapıları içinde kendi tabiatlarına has birtakım eserler ve fiiller vardır. 98,8.	أن لطباع الأجسام آثارا وأفعالا في موادها.
(1.a) Örnek	Ateşten dolayı pamukta meydana gelen yanma [örneğinde] olduğu gibi. 98,9-10.	كالاحتراق الحاصل في القطن من النار.
(1.b) Gereke	Bu tabiatlar bazen eserleri için tek başına yeterli olan tam illet olur. Bazen de bu eserlerin bu tabiatlardan meydana gelmesi için şartlar ve engellerin ortadan kaldırılması gibi kendilerine ilave edilen diğer hususlara ihtiyaç duyduğu nakıs illet olur. Bu ilave hususlar meydana geldiğinde illet tam olur ve geri kalmaksızın eser meydana gelir. 98,11-14.	تلك الطباع قد تكون علة تامة بانفرادها لآثارها، وقد تكون علة ناقصة تحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك الطباع إلى أمور آخر تنضم إليها من الشرائط وارتفاع الموانع. فإذا حصلت تتم العلة ويحصل الأثر من غير تخلف.
(1.c) Gazâli'nin İddiası	İmam Gazâli demiştir ki: “[Filozoflar], peygamberlerden nakledilen mucizelerin inkârını bu esas üzerine inşa etmişlerdir.” 98,25-26	قال الإمام الغزالي وعلى هذا الأصل بنوا إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء.
(1.c.i) Gazâli'nin İddiasına Yanıt	Biz hiçbir filozofun kitaplarında bu gibi mucizeleri inkâr ettiğine işaret eden ve bu çerçevede değerlendirilebilecek bir şey görmüş değiliz. 100,19-20.	ونحن لم نر في كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على إنكار أمثال هذه المعجزات.

13 Tablonun Türkçe tercüme kısmında verilen sayfa ve satır bilgileri, hâli hazırda tek matbu nüsha olan Hocaîade, *Tehâfütü'l-felâsife*'ye (Kahire: el-Matba'atü'l-İ'lâmiyye, 1303/1984-5) referanslıdır.

14 1303 Kahire baskısında bu mesele hatalı olarak on sekizinci sırada yer alır. Hocaîade'nin eserinde başlık açıp tartıştığı mesele sayısı yirmi ikidir. Ancak söz konusu baskıda, metin eksikliği olmamasına rağmen numaralandırılan toplamda on dokuz mesele vardır. Çünkü muhakkik on üç, yirmi bir ve yirmi ikinci meseleleri numaralandırmamıştır. Bu sebeple Hocaîade'nin on dokuzuncu fasılda tartıştığı sebeplik meselesinin sıra numarası bu baskıda on sekiz olarak geçmektedir.

(1.c.i.i) Gerekçe	<p>Filozofların Büyük Üstadı Ebû Ali [İbn Sinâ, mucizeleri inkâr edenlerin] yöntemlerini hatalı bulmuş, tuttıkları yolun geçersizliğini göstermiş ve şöyle demiştir: “Sakin ola kendini başkalarından ayırt etmen avamı hor görmek şeklinde olmasın! Yoksa her şeyi inkâr eden biri olup çıkarsın. Çünkü böyle davranmak, tutarsızlık ve acziyettir. Senin harikulâde şeyleri kabul etmeyip yalanlaman onların kesin olarak imkânsız olduğunu göstermeyeceği gibi, onları kabul etmen de onları önüne apaçık bir şekilde getirmez. Bilmelisin ki tabiatta hayret verici şeyler vardır. Hem yüksek mertebedeki fail güçler hem de aşağı seviyedeki edilgin güçler için az rastlanılan şekillerde bir araya gelmeleri mümkündür.” 100,23-27.</p>	<p>رئيسهم الشيخ أبو علي قد استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم حيث قال: ”إياك وأن يكون تميزك عن العامة هو أن تكون منكرا لكل شيء. فإن ذلك طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما لم يتم بين يديك بينة. واعلم في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب.“*</p>
(1.d) Cevap	<p>Tabiatları, ne tek başlarına ne de onlara ilave olan, şartların mevcudiyeti ve engellerin ortadan kaldırılması gibi eserlerin peşi sıra takip ettiği hususlarla birlikte tam illet saymıyorsunuz. 98,30-32.</p>	<p>لا تزعمون أن الطبائع علل تامة إما بانفرادها أو مع أمور تنضم إليها من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لها يترتب عليها من الآثار.</p>
(1.e) İtham	<p>Sizin bu konudaki kanıtınız, yalnızca illet sandığımız şeylerle malul sandığımız şeylerin devamlı ya da çoğu zaman birbirinin ardı sıra gelmesine ilişkin gözlemdir. 98,32-33.</p>	<p>ليس لكم دليل على ما ذكرتم إلا مشاهدة الترتب دائما أو أكثريا بين ما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معلولا.</p>
(1.e.i) İtiraz	<p>Bir şeyin bir başka şeyin ardından devamlı olarak ya da çoğu zaman gelmesi döngü olarak isimlendirilir. Yoksa bu ilişki bir illiyet ilişkisine delalet etmez. Neden ateşin temasının yanma olayında herhangi bir dahli olmaksızın, İlke, yanmayı, ateşin temasından sonra yaratarak kendi âdetini gerçekleştirmiş olmasın? 98,33-99,2.</p>	<p>ترتب الشيء على الشيء دائما أو أكثريا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عاده يتخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير أن يكون للمماسة النار دخل في الاحتراق.</p>
(2) Karşıt Kanıt	<p>İlkenin kendisinde âdetin gerçekleştirilmesi tasavvur edilemez. Çünkü ilke zatı gereği zorunlu kılıcıdır ve tercihe dayalı olarak fail değildir. Âdetin gerçekleşmesi ancak tercihe dayalı bir fail söz konusu olduğunda tasavvur edilebilir. 99,3-4.</p>	<p>إن المبدأ لا يتصور فيه إجراء العادة بناء على أنه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار. وإجراء العادة إنما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار.</p>

* Hocazâde'nin İbn Sinâ'nın *İşârât*'ından birkaç kelimelik farkla ve iki cümle atlayarak yaptığı bu alıntının İbn Sinâ'daki versiyonu için bkz. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (Tasavvuf)*, nşr. Süleymân Dünya (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif 1968), IV, 159-60 (X.31).

(2.a) Cevap	Sizin isti'dâd ve ilkenin tamam olması hâlinde akışın zorunluluğu ile ilkenin olmaması hâlindeki imkânsızlık şeklinde dile getirdiğiniz şeyler, ilkenin zâtı gereği zorunlu kılıcı olması anlayışına dayanmaktadır. Daha önce [mûcib bi'z-zât meselesinde] dile getirdiğimiz hususlar sizin delilinizin iptali için yeterlidir. 99,5-6.	ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن إبطال دليلكم عليه فيما سبق.
(2.b) Karşıt İddia	Unsurî maddeler, felekî hareketlere ve suret ile arazlar için kendi isti'dâdlarına göre en uygun olanı ortaya çıkaran felekî konumlara [...] tâbidir. 99,8-9.	إن المواد العنصرية مطيعة [...] للحركات الفلكية والأوضاع التي تحدث بها أذها مباد لاستعداداتها للصور والأعراض.
(2.b.i) Örnek	Odamızdaki kitaplar, erdemli insanlara dönüştürmez. 99,7.	أن الكتب في حجرتنا لم تنقلب أناسا فضلاء.
(2.b.ii) Cevap	Daha önce binlerce senedir görülmemiş felekî bir konum ortaya çıkabilir ve bu, odamızdaki kitapların maddelerinde insan suretini kabul edebilecek farklı bir isti'dâdın meydana gelmesini gerektirebilir. [...] Bu durum kesin bir kamtla reddedilmesi mümkün olmayan bir ihtimaldir. 99,9-12.	من الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من الستين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صور الإنسان. [...] وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببهان قاطع.
(2.b.iii) Cevap	Şeylerin isti'dâdına göre eserin varlığının ortaya çıkıyor olması bilgiye dayalı değildir, [...] bilakis bu bilgi, âdetlerin düzenli olarak devam etmesi neticesinde Allah'ın bizde yarattığı zorunlu bir bilgidir. Eğer Yüce Allah, âdetlerin delindiği herhangi bir zaman içinde bir dönüşüm meydana getirerek âdeti delerse, o zaman bu bilgiler de akıl tarafından reddedilir. 99,13-17.	ليس بمستند إلى العلم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد، [...] بل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها. فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن العقل.
(2.b.iii.i) Örnek	Peygamberin nefsinin tasarrufu aracılığıyla ateşte, ateş kendisine özgü hakikatini devam ettirdiği hâlde peygamberin bedenine etki gücünü engelleyen bir sıfat neden meydana gelmiş olmasın? Ya da neden peygamberin bedeninde ateşin etkisini engelleyen bir sıfat meydana gelmesin? [...] Asanın yılanı dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi de böyledir. 99,21-27.	لم لا يجوز أن يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة أو يحصل لبدنه صفة مانعة لتأثير النار؟ [...] وكذلك قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى.
(2.b.iv) Cevap	İstidadın yolları çeşitlidir ve insanî yetiler bu isti'dâdları zapt u rapt altına alamazlar ve kuşatamazlar. 100,5-6.	قد تبين أن طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوى البشرية ولا تحصرها.

(2.b.iv.i) Örnek	Tıpkı, bazen yağmurla birlikte gökten inen kurbağalar gibi. Bu kurbağaların suretlerini kabule ilişkin maddi isti'dadları, havada kısa bir zaman içinde meydana gelir. 100,3-4.	كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الأوقات. فإن استعدا مادتها القبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة.
(2.c) Karşıt İddia	Asanın yılanı dönüşmesi mümkün görülürse cevherin de araza dönüşmesi ve tam tersi [arazın da cevhere dönüşmesi] mümkündür. 100,11.	لو جاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا، أو بالعكس.
(2.c.i) Cevap	Cevherin araza dönüşmesi, cevher yok olup araz var olduğu zaman söz konusudur. O hâlde biri diğere dönüşmez. Bilakis biri yok olur ve diğeri var olur. Eğer cevher yok olmuyor ve arazla birlikte var oluyorsa aynı şekilde araza dönüşmez; ancak ona başka bir durum eklenmiş olur. Eğer cevher yok olmuyor ve araz da var olmuyorsa o zaman cevher nasılsa öyledir ve aynı şekilde dönüşüme uğramaz. 100,16-19.	بان الجوهر إذا انقلب عرضا فإن عدم الجوهر ووجد العرض. فلم ينقلب أحدهما إلى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر. وإن لم ينعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب أيضا بل انضاف إليه أمر آخر. وإن لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا.
(3) Karşıt Kanıt	İnsanî nefsin gaybi olana ilişkin bir tür aşinalığı vardır. Bu da rüya halindedir. Hiçbir insan yoktur ki bunu olumlayıp tasdik ederek nefsinde tecrübe etmiş olmasın. Ancak bozuk mizaçlı, hayal ve hatırlama kuvvesi noksan olanlar bunu olumlamaz. [O halde olağanüstü hâdiseler gerçekte değil; ancak rüyada görülebilir.] 100,28-30.	أن للنفوس الإنسانية اطلاعا ما على الغيب في حال المنام. وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك من نفسه بتجارب أوجبه التصديق، إلا أن يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر.
(3.a) Cevap	İnsanî nefislerin her şeyin geçmişteki, gelecekteki ve şimdiki halinin nakşedildiği üst ilkelere yönelik olarak türsel bir ilişkisi vardır. [...] İnsan, o zaman [uyku halinde] bu ilkelere ruhanî bir tarzda ittisal eder ve insanî nefiste kendisinin isti'dadı bulunduğu bu ilkelere nakşedilen birtakım şeyler onlarla bezenmesi için resm olunur. 100,32-101,12.	أن النفوس الإنسانية لها مناسبة جنسية إلى المبادئ العالية المنتقشة بجمع ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال. [...] فتتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض ما انتقش في تلك المبادئ مما استعدت هي لأن تكون منتقشة به.
(3.a.i) Örnek	[...] bunu takiben de müşahede gerçekleşir. İşte sadık rüya budur. 101,15.	[...] فتصير مشاهدة. وهذه هي الرؤيا الصادقة.

<p>(3.b) Cevap</p>	<p>Güçlülük ve zayıflık bakımından nefisler arasında dikkate değer hiyerarşik farklılıklar vardır. [... Mütelaya ile kuvvesi güçlü olan] bu gibi nefislerin başına, uykuda olanların başına gelen şey uyanırken gelir. Böylece ayrıklıklarla ittisal eder ve bu ilkelere olan geçmiş ve gelecekteki bazı gaybî şeyler[in bilgisi] kendisine yerleşir. 101,24-33.</p>	<p>أن النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلافا غير يسير. [...] فيقع لمثل هذه النفوس في اليقظة ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من الغيبات.</p>
<p>(3.b.i) Örnek</p>	<p>[...] bu söz vahyin ta kendisidir. 102,4.</p>	<p>[...] كان ذلك وحيا صريحا.</p>
<p>(3.c) Cevap</p>	<p>Nefislerin tasavvurları, ortada cismanî herhangi bir sebep olmaksızın bazen hadiselerin meydana gelmesi için sebep teşkil edebilir. 102,5.</p>	<p>أن تصورات النفوس قد تكون أسبابا بالحدوث الحوادث من غير أن يكون هناك سبب من الأسباب الجسمانية.</p>
<p>(3.c.i) Örnek</p>	<p>[Nefsin tasavvurları olan] keder ve öfke, bedenî ısınmasını doğurur. 102,6.</p>	<p>أن الغمّ والغضب يوجبان سخونة البدن.</p>
<p>(3.d) Cevap</p>	<p>Güçlü bir niteliğe sahip olan insanî nefislerden bazılarının gerçekten ontolojik bir güce tevafuk etmesi ihtimal dışı görülecek bir durum değildir. [...][Güçlü] nefislerin tesiri bedenlerine uzanır. Böylece nefis, tıpkı kendi bedeni üzerinde etkili olduğu gibi maddî cisimler üzerinde de etkili olur. Nefsin sahip olduğu bu aşırı güç dolayısıyla sanki bütün bir maddî âlemi ya da bir kısmını çekip çeviren nefismiş gibi olur. 102,8-11.</p>	<p>ليس بمستبعد أن يتفق لبعض من النفوس الإنسانية القوية جدًا قوة ذاتية. [...] يتعدى تأثيرها بدنها فتأثر في الأجسام العنصرية كما تأثر في بدنها ويكون لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لكل العالم العنصري أو لبعضه.</p>
<p>(3.d.i) Örnek</p>	<p>Nefisten, oluş ve bozuluş dünyasında gördüğümüz etkilenmeler meydana gelir. Depremler, tufanlar, ay tutulması ortaya çıkar. Canlı cansıza, cansız da canlıya dönüşür. Peygamberlerden -selâm onların üzerine olsun- bunun gibi nakledilen ve alışageldiğimiz düzeni delen rivayetler vardır. 102,12-14.</p>	<p>فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد والزلازل والطوفانات والخسوف، وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا إلى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الأنبياء عليهم السلام.</p>

Hocazâde'nin Argümantasyonunun Birinci Aşaması: Tam İllet-Nâkıs İllet Ayrımı ve İbn Sînâ'nın Gâzâlî'nin İthamından Kurtarılma Çabası

H tablosunun ilk aşamasındaki karşıt kanıt ve bu kanıtla ilişkili içerimler, G tablosunun ilk aşamasındaki muhtevayla mukayase edildiğinde en çok dikkat çeken kavram, Hocazâde'nin, tabiatın belirli bir sebepsel etkiye sahip olması hususunu tartışırken kullandığı *tam illet* kavramıdır. Hocazâde H(1.b)'de karşıt kanıtın gerekçesini verirken eseriyle zorunlu bir illiyet ilişkisine sahip olan sebebin, bütün sebepsel koşulları içinde barındıran tam illet olduğunu ifade eder. Hocazâde'nin H(1.d)'deki cevabına bakıldığında, onun, tam illetle eseri arasındaki ontolojik ilişkiye itiraz etmediği görülür, ancak onun bu aşamada üzerinde önemle durduğu husus, neyin tam illet sayılıp sayılmayacağıdır. Hocazâde'ye göre tabiat tek başına tam illet sayılmaz ve dolayısıyla eserini tek başına zorunlu kılamaz. Bu noktada, Hocazâde'nin argümantasyonun bahse konu aşamasında dile getirdiği tam illet kavramının mahiyetine ilişkin seleflerinden ne devraldığı ve bu konuda ne düşündüğü sorusu akla gelir.

İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan ve klasik sonrası İslâm düşüncesinin önde gelen anahtar kavramlarından biri olan tam illet, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'den (ö. 547/1152) itibaren “eserinin kendisinden ayrılamayacağı sebep” anlamında kullanılmaya başlar.¹⁵ Sonrasında ise Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Lemehât*'ında “bir şeyin, onun bütün parçalarının, varlığının ve sübutunun illeti” olarak tanımlandığı görülür.¹⁶ Tam illet kavramı, Ebherî ile birlikte sebeplik tartışmalarının temel kavramlarından biri hâline gelir. Tam illeti bir şeyin varlığının zorunlu kılıcı sebebi anlamında kullanan Ebherî, diğer yandan tam illetin bir parçası olan ve belirli bir sebepsel etkinliğe sahip olsa da tek başına bir şeyin varlığını zorunlu kılmayan *nakıs illet* kavramına da yer verir.¹⁷ Ebherî'nin, bu kullanımlarıyla, kendisinden sonraki sebeplik tartışmalarının neredeyse vazgeçilmez bir unsuru hâline gelen tam illet-nakıs illet ayrımının standartlaşmasına önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Tam illet-nakıs illet ayrımı, on üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren yazılan felsefe-kelâm eserlerinde standart bir ayrım olarak daha açık bir şekilde görülür.¹⁸ Tam illet ve nakıs illetin ne olduğuna ilişkin birtakım nüanslar olsa da

15 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l-Ma'âri-fi'l-Osmâniyye, 1357/1938), I, 110,3-8

16 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Lemehât*, nşr. Emile Maalouf (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1969), 133,17-18.

17 Ebherî, *Keşfu'l-hakâik fi tahriri'd-dekâik*, nşr. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 293,10-294,4

18 Örnek olarak bkz. Necmeddin el-Kâtibî ve Şemseddin Mübârekşah, *Hikmetü'l-ayn ve ş-Şerh* (Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, 1974), 174,13-175,3; Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, nşr. Necip Görgün (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 135,21-136,8; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid II*, nşr. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 80,18-81,3.

bu tartışmalardan hareketle her iki terkip için de genel tanımlara ulaşılabilir: Bir şeyin varlığı için sebep teşkil edip o şeyin varlığını meydana getirme konusunda tek başına yeterli olmayan sebep *nakıs illet* iken, bir şeyin varlığını başka herhangi bir sebebe gereksinim duymadan meydana getiren sebep *tam illet*dir. Bu tartışmalarda önemli olan husus, eserini meydana getiren tam illetin neyi içerdiğidir. Çünkü eğer ortada bir tam illet varsa sebeple eseri arasındaki ilişki ayrılmaz bir niteliğe sahip olacaktır. Tam illet-nakıs illet ayırımının standartlaştığı söz konusu dönemdeki metinlerden biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Seyyid Şerif Cürçânî, tam illet hakkında şu ifadeleri serdedir:

Şeyin mahiyeti ve varlığı ya da sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu şeylerin hepsine *tam illet* denir. "Hepsi" lafzı, tam illette terkip bulunması gerektiğini hissettirir. [Ancak] bu zorunlu değildir. Nitekim yazarın [İcî] şu sözü de bunu gösterir: Tam illet bazen fail illet olur. Bu ise varlığı dikkate alınacak bir şart ya da yokluğu dikkate alınacak bir engel bulunmadığı takdirde kendisinden basit bir şeyin sudûr ettiği *mûcib fail* gibi [...] ya tek başına veya *muhtar failden* sudûr eden basitte olduğu gibi gayeyle birlikte olur.

Tam illet bazen de *muhtar failden* sudûr eden bileşikte olduğu gibi söz konusu dört illetin toplamı olur. Bazen de *mûcib failden* sudûr eden bileşikte olduğu gibi bu dördünden üçünün toplamı olur.¹⁹

Bu pasajda Cürçânî, tam illetin muhtemel içerimlerine ilişkin bilgi verir. Buna göre tam illet, ilk aşamada, bir şeyin mahiyet ve varlığı bakımından ya da sadece varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şeylerin hepsi olarak tanımlanır. Ancak bu durum, Cürçânî'ye göre, her zaman tam illetin madde ve suretten oluşan bileşik bir varlığın sebebi olmasını gerektirmez. Çünkü tam illet bazen tek başına bir illet olarak da düşünülebilir. Cürçânî buna, basit varlığın illeti olan *mûcib fail* illeti örnek olarak verir. *Mûcib fail*, zatı gereği kendisini fiile yönlendirecek herhangi bir gayeye sahip olmadığı için tek başına tam illet olur ve eserini zorunlu kılar. Ancak yine de Cürçânî, sebeplik sürecine tesir eden, fakat bizzat bir sebep türü olarak ortaya çıkmayan şartların varlığı ve engellerin yokluğuna ilişkin kaydı tek başına tam fail illet için koymayı ihmal etmez. Öte yandan tam illetin fail ve gaye olmak üzere iki illetten oluşabileceğine de işaret eden Cürçânî, bu konuda ise kendisini fiile yönlendiren belirli bir gayenin eşlik ettiği *muhtar fail* illeti örnek olarak verir. Bu durumda tam illet, hem fail hem de gayenin bir arada bulunmasından oluşur. Bu pasajda tam

19 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 843,15-23.

illetin içerimine ilişkin olarak Cürcânî'nin dile getirdiği son açıklamalar, madde ve suretten oluşan bileşiğin tam illetine ilişkindir. Bu açıklamaya göre bileşiğin sebepleri olarak eğer gayenin eşlik ettiği bir *muhtar failden söz* ediyorsak, o zaman ortada dört sebebin her birinin yer aldığı bir tam illet tablosuyla karşılaşırız, ancak bileşik için gayenin eşlik etmediği *mûcib fail* illet söz konusuysa, o zaman tam illet, madde, suret ve failden oluşur.

Hocazâde ise Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu kılıcı (*mûcib bi'z-zât*) olduğuna ilişkin filozofların iddiasını incelediği *Tehâfüt*'ünün birinci bölümünde, tam illet kavramını, on dokuzuncu meselede olduğu gibi eserinin kendisinden ayrılmasının mümkün olmadığı; bir diğer ifadeyle eserini zorunlu kılan sebep anlamında kullanır.²⁰ Fakat tam illetin tanımına ya da içeriğine ilişkin *Tehâfüt* metninde doyurucu bir açıklamada bulunmaz. Hocazâde'nin Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sine yazdığı *Hâşiye*²¹ ile Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına yazdığı ve varlık meselelerini içermeyen *Ta'likât*'ında²² da tam illetin mahiyetine ilişkin açıklamalara rastlanmaz. Hocazâde'nin tam illetin mahiyeti konusunda ne düşündüğüne ilişkin nispeten daha açık ifadeler bulmak için sebep ile sebepli arasındaki öncelik-sonralık ilişkilerini tartıştığı *Kelimât fi bahsi'l-illeti ve'l-ma'lûl* adlı kısa risâlesine bakmak gerekir. Bu risâlede, *illiyeti* bir şeyin kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu şey olarak tanımlayan Hocazâde,²³ bileşik varlıklar için söz konusu olan *tam illeti*, failin, gayenin, maddenin ve suretin bir araya gelerek oluşturduğu illet²⁴ olarak tanımlar. Bu açıklamadaki illiyet ve tam illetle ilgili ifadeler daha geniş bir çerçevede birleştirildiğinde, tam illetin bir şeyin varlığında ihtiyaç duyduğu her şeyi karşılayan ve onu var kılmak için yeterli olan sebepler şeklinde değerlendirildiği söylenebilir.

Bu açıklama, Hocazâde'nin selefi olan filozof-kelâmcılarla olan irtibatını gösterse de tam illetin mahiyeti konusunda Cürcânî'de görülen ayrıntılı şemaya nispetle zayıf kalır. Çünkü tam illetin, dört sebebin bir araya gelerek bileşik varlığa sebep teşkil ettiği versiyonu dışındaki diğer içerimler bu açıklamada yer almaz.²⁵

20 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, 6,3.

21 Bkz. Emre Önal, "Hocazade ve Haşiya ala Şarh Hidayet al-Hikma Adlı Eseri" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

22 Bkz. Hocazâde, *Ta'likât alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Atıf Efendi Kütüphanesi nr. 1219, vr. 1a-104b.

23 "العلة ليست إلا ما يحتاج إليه الشيء في وجوده" Bkz. Hocazâde, *Kelimât fi bahsi'l-illeti ve'l-ma'lûl*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1161, vr. 99a.

24 "وأما العلة التامة التي هي مجموع الأمور الأربعة [...] أعني الفاعل والغاية والهادة والصورة علة" Bkz. Hocazâde, *Kelimât*, 99a.

25 Hocazâde'nin çağdaşı bir diğer Osmanlı düşünürü Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) Hocazâde'yle aynı yazma içinde bulunan ve aynı başlığı taşıyan *Kelimât fi bahsi'l-illeti ve'l-ma'lûl* adlı kısa bir risâlesinde on üç ve on dördüncü asırdaki tam illet tartışmalarını da dikkate alarak bir tam illet açıklamasına yer verir.

Ancak Hocaîade'nin tam illetten yalnızca söz konusu içerimi anladığını kesin olarak öne sürmek de riskli olabilir. Dolayısıyla bu ifadelerin, Hocaîade'nin tam illetin ne olduğuna ilişkin düşüncesini ayan beyan ortaya çıkarmadığını söylemek daha uygun görünmektedir. Fakat yine de *Tehâfüt* ve söz konusu risâledeki yaklaşımlar birlikte alındığında, Hocaîade açısından burada söylenebilecek husus, dört sebebin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan tam illetin eseriyle olan ilişkisinin reddedilmediğidir.

Hocaîade'nin bu yaklaşımını dolaylı olarak destekleyen bir diğer husus, on dokuzuncu mesele için seçtiği başlıktır: "Sıradan sebeplerle sebepliler arasında, bir arada bulunma zorunluluğu ve ayrılmanın imkânsız olduğuna ilişkin iddialarının çürütülmesi."²⁶ Bu başlıkta en dikkat çekici husus, Hocaîade'nin metin içinde *illet* kavramına yer verse de başlıkta *sebepliler* kavramını "sıradan" vasfıyla birlikte kullanması ve sıradan sebebin eserden ayrılabilceğini düşünmesidir. Öyle görünüyor ki Hocaîade, *sebepliler* ve *illet* kavramları arasında bir ayrıma gitmekte ve *illet* kavramını, eserini meydana getirme konusunda *sebepliler*den üstün olarak değerlendirmektedir.

Her ne kadar İbn Sînâ'da ve Meşşâî gelenekte *illet* ve *sebepliler* kavramları arasında sebeplik ilişkisini güçlü ya da zayıf kılmak bakımından çoğunlukla bir fark gözetilmese de klasik kelâmcıları tarafından bu kavramlar arasında, eserini meydana getirip getirmemesi bakımından bir ayrım yapıldığı görülebilir.²⁷ Aynı tavrın, İbn Sînâ'nın mirasını devralan klasik sonrası dönem kelâmcıları arasında da korunduğunu görmek mümkündür. Cürçânî'nin *Ta'rîfât*'ındaki *sebepliler* ve *illet* tanımları, bu anlam farkını açık bir şekilde gösterir:

Sebeplilerin sözlük anlamı, kişiyi amaca ulaştıran şeydir. Terim anlamı ise kişiyi sonuca ulaştıran, ancak sonuç üzerinde etkide bulunmayan şeydir.²⁸

İllet bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şeydir. İllet, söz konusu şeyin dışındadır ve onun varlığında etkindir.²⁹

Sinan Paşa'ya göre tam illetin, dört sebebin ve sebepliler koşulların *mecmûu* olmaksızın, sebeplilerin var kılınması için bir başka şeye ihtiyaç duymayan tek başına fail sebep olarak tanımlanması daha isabetlidir. Bkz. Sinan Paşa, *Kelîmât fî bahsî'l-illeti ve'l-ma'lûl*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1161, vr. 98a. Bu açıklama, hem "tek başına fail sebep" içerimine hem de Sinan Paşa'nın tam illetin mahiyetine ilişkin kendi tercihine yer verdiği için Hocaîade'ye nispetle daha ayrıntılı bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

26 "فِي إِطْطال قَوْلِهِمْ بِوُجوبِ الاقترانِ وامتناعِ الانفكاكِ بَيْنِ الأسبابِ العادِيَةِ وِالمسبباتِ" Bkz. Hocaîade, *Tehâfütü'l-felâsife*, 98,7-8.

27 Osman Demir, *Kelâmî Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 23-35.

28 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. Abdurrahmân 'Umayra (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 155,5-6.

29 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 199,12.

Bu tanımlar çerçevesinde düşünüldüğünde *sebebin*, illiyet sürecindeki rolü aşikâr olsa da bir şeyi var kılmak anlamında etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan illet, eserini meydana getirme konusunda etki sahibi olan unsur olarak karşımıza çıkar. Cürcânî'nin *illet* tanımındaki, “eserinin dışında bulunması”na ilişkin kaydı, *illetin* fail ve gaye illetten her birine ya da her ikisine birden işaret ettiğini gösterir. Çünkü İbn Sînâcî dâhili-hârici sebepler ile mahiyetin ve varlığın sebepleri tasnifinde, madde ve suret dâhili sebepler olarak mahiyetin sebepleri sınıfına girerken, fail ve gaye sebep, hârici sebepler olarak varlığın sebepleri kategorisinde değerlendirilir. Bu değerlendirme, bir şeyin mahiyetinin kendi varlığını gerektirmediğini, varlık kazanması için mutlaka kendisi dışında en azından bir fail sebebe ihtiyaç duyduğunu gösterir.³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Cürcânî, *sebepe* ve *illet* kavramları arasındaki anlam farkını sürdürürken, bir yandan klasik dönem kelâmcılarının yaptığı *sebepe* ve *illet* ayrımından, öbür yandan ise İbn Sînâ ile irtibatlı olarak varlık veren sebebin eserinden ayrı olması gerektiği anlayışından yararlanır.

Hocazâde'nin on dokuzuncu meselenin başlığında *sebepe* ile ilgili olarak kullandığı *sıradan* ('âdî) nitelemesi de Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde görülebilir. Cürcânî burada, sıradan sebeplerin sebeplik sürecinde hiçbir şekilde etkiye sahip olmadığını (*el-esbâbü'l-âdiye gayru müessirâtin aslen*)³¹ ifade ederek *Ta'rîfât*'taki açıklamalarını teyit eder.

Hocazâde'nin başlık ve içerikteki kavram tercihleri dikkate alındığında Cürcânî başta olmak üzere kelâmî gelenekteki *sebepe-illet* ayrımıyla benzer bir tavrı sergilediği anlaşılabilir. Hocazâde'nin bu tavrı, on dokuzuncu meselenin başlığındaki *sebepe* sözcüğüne ilişkin kullanımıyla birlikte H(1.d)'de şeye içkin olan tabiatların tam illet sayılmayacağına ilişkin ifadesi birlikte ele alındığında açıkça görülebilir. Buna göre *sebepe* eserinden ayrı düşünülebilir, ancak *tam illet* eserine içkin olan tabiatlardan farklı olarak eserinin varlığında etkin bir güç olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Hocazâde açısından bakıldığında sebeplik ilişkisi, *sıradan sebebin* etkinliği bağlamında zayıf görülse de aynı tavır tam illet için sürdürülmez.³² Fakat yine de Ho-

30 Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi” (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 78-93.

31 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*I, 415,11-2.

32 İbn Kemâl, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı *Hâşiye*'nin girişinde, –her ne kadar yalnızca ilahiyat meselelerini ele alıp sebeplik meselesini eserine dâhil etmese de– Hocazâde'nin on dokuzuncu meselenin başlığında kullandığı ifadeleri *felâsife* cephesinden yorumlar. İbn Kemâl buradaki ifadelerini *felâsife* bağlamında kullandığı için *sebepe-illet* ayrımına gitmez ve hem sıradan hem de hakiki nitelemesini *sebepe* sözcüğüne nispetle kullanır (*esbâb âdiyye-esbâb hakikiyye*). İbn Kemâl'e göre sebeplik konusunda kelâmcılarla filozoflar arasındaki en önemli farklardan biri de hangi sebeplerin sıradan, hangilerinin hakiki olduğu konusundadır. Buna göre bir filozof da pekâlâ sıradan bir sebeple eseri arasında birbirinden ayrılmaz bir ilişki olmadığını kabul edebilir. Bkz. İbn Kemâl Paşa, *Hâşiye alâ Tehâfüt*, vr. 4b,12-17. Aynı pasajın Türkçe tercümesi için bkz. Kemal Paşazade, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 31.

cazâde'nin, fiziksel düzlemde, tam illetin eseriyle olan ilişkisinin ontolojik olarak zorunlu olduğu konusunda kesin bir taahhütte bulunmadığını belirtmek gerekir.

Hocasâde'nin argümantasyon tablosunun ilk aşamasındaki H(1.c.i)'de dikkat çeken bir diğer husus, başta İbn Sînâ olmak üzere filozofları, mucizelerin inkârıyla ilgili olarak Gazâlî'nin ithamından kurtarma çabasıdır. Aslına bakılırsa Gazâlî G(2.a.i.iii.iii.i)'de filozofların mucize konusundaki görüşüyle kelâmcıların görüşü arasında önemli bir fark olmadığını söyler. Fakat on yedinci meselenin hemen öncesindeki tabiatla ilgili bölümlerin girişinde yaptığı açıklamalarında Gazâlî, zorunlu sebeplik anlayışının kaçınılmaz olarak mucizelerin imkânsızlığı düşüncesini intaç edeceğini ifade eder.³³ Öyle anlaşılıyor ki Hocasâde, Gazâlî'nin buradaki ifadelerini dikkate alır ve bu ithamın haksız olduğunu İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından yaptığı bir alıntıyla H(1.c.i.i)'de göstermeye çalışır. Nitekim İbn Sînâ söz konusu pasajda, tabiattaki edilgin sebeplerin düzenin ulvi varlıkların etkisiyle çok az rastlansa da farklı şekilde cereyan edebileceğini açıkça ifade eder. Dolayısıyla insanoğlunun, sebeplerin düzene etki eden bu ulvi varlıkları kuşatmasının güçlüğü nedeniyle mucizeleri kabul etmesi gerektiğini belirtir.

Hocasâde'nin doğrudan İbn Sînâ'ya atıfla yaptığı bu açıklama, mucize meselesinde Gazâlî'den daha hakkaniyetli ve daha dikkatli bir okuma yaptığının delili olarak sayılabilir. Bunda, Gazâlî ile Hocasâde arasında geçen yaklaşık üç asırlık dönemde, İbn Sînâcılığın kelâmî gelenek içinde güçlenerek varlığını sürdürmesinin ve başta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olmak üzere İbn Sînâ'yı *eş-Şeyhu'r-Reis* olarak gören bir kelâmî geleneğin oluşmasının önemli bir etkisi olmalıdır. Nitekim Hocasâde'nin H(1.c.i.i)'de İbn Sînâ'nın sözlerine yer vermeden hemen önceki filozofun yaklaşımını betimleyici ifadesi, Râzî'nin bu pasajla ilgili şerhini okuduğunu ve İbn Sînâ'yı bu bağlamda *muhakkik* olarak değerlendiren açıklamalarından etkilendiğini açık bir şekilde gösterir. Bu etkinin en bariz kanıtı ise Râzî'nin *İşârât* şerhinde yer alan "İbn Sînâ, mucizeleri inkâr edenlerin yöntemlerini hatalı bulmuş ve tuttukları yolun geçersizliğini göstermiştir"³⁴ şeklindeki ifadesini Hocasâde'nin H(1.c.i.i)'de aynen aktarmasıdır.

Hocasâde'nin bu tahkikî tavrını anlamlı kılan en önemli husus, bu tavrı Gazâlî'nin başlattığı *tehâfüt* geleneği içine dâhil etmesidir. Ancak Hocasâde'den sonra Osmanlı coğrafyasında yazılan *tehâfüt* metinleri, Hocasâde'nin bu teşebbüsü hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Sebeplik konusu da dâhil

33 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 163,13-5.

34 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Alirizâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), II, 664,14-5.

olmak üzere tabiatla ilgili bölümleri içermeyen İbn Kemâl'in *Hâşiye*'si ile Karabâğî'nin *Ta'lika*'sında bu tavra ilişkin bir yorumun bulunmaması anlaşılabilir. Fakat Hocazâde'nin *Tahâfüt*'üne *Telhis* yazan Üsküdârî'nin, on dokuzuncu meseleyi özetlediği kısımda Gazâlî'nin ithamına yer verip Hocazâde'nin bu ithama ilişkin cevabını görmezden gelmesi³⁵ ya Hocazâde'yi dikkatsiz bir şekilde okuduğunu ya da daha iyimser bir bakışla bu konudaki tercihini Gazâlî'den yana kullandığını gösterir.

Hocazâde, mucizeler konusunda H(1.c.i)'de gösterdiği eleştirel tavrı H(1.e)'de sebepliğin temellendirilmesine ilişkin tartışma bağlamında göstermez. Onun bu tartışmadaki tavrı, Gazâlî'nin filozoflara yönelik olarak dile getirdiği sebepsel ilişkilerin kabul edilmesi konusunda onların gözlemden başka bir kanıtının olmadığına ilişkin G(1.b)'deki iddiasıyla paralel bir nitelik arz eder. Gazâlî'nin eleştirilerinde en açık halini gördüğümüz, sebepliğin filozoflar tarafından gözleme dayalı olarak temellendirildiği iddiası, İbn Sînâ metinleri gözden geçirildiğinde sürdürülebilecek bir yaklaşım değildir. Çünkü İbn Sînâ, duyuların, sebepliğin temellendirilmesi konusunda kesin bilgi vermediğini son derece açık bir şekilde ifade eder. Ona göre sebeplik yalnızca metafizik sahada kanıtlanabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından bakıldığında sebeple sebepli arasındaki ilişkinin zorunluluğu, tabiatın zorunluluğunda değil; zorunluluğun metafizik doğasında aranmalıdır.³⁶ Fakat Hocazâde'nin mucizeler konusundaki tavrını bu konuda sergilemediği ve Gazâlî'nin iddiasını olduğu gibi tekrarladığı görülür. Bunda, söz konusu iddianın Râzî³⁷ ve Cürçânî³⁸ gibi Gazâlî sonrası Eş'arî kelâmcıları tarafından sürdürülmesinin de bir etkisi olabilir.

Hocazâde'nin H(1.e.i)'de Gazâlî bağlamına yaptığı kavramsal ilave, Gazâlî'nin G(2.s.i.ii)'de *âdet* olarak nitelendirdiği peşi sıra takip eden olayları *deveran* (dönüş) olarak tanımlamasıdır. *Deveran*, *âdete* nispetle sebepsel ilişkinin daha güçlü bir şekilde kabul edildiği bir çerçeve içinde değerlendirilebilir. Çünkü *âdetlerin* ya da alışkanlıkların, sürekli aynı şekilde dönüp *deveran* eden şeylere göre daha fazla değiştiği düşünülebilir. Nitekim İcî *Mevâkıf*'ta insanın fiillerinde sebeplik meselesini tartışırken "*deveranın zorunluluğu*" (*vücûbu'd-deverân*)³⁹ ifadesine yer verir; ancak bunun, sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmadığını da sözlerine ilave eder. Dolayısıyla Hocazâde'nin bu kavram tercihindeki bağlamı İcî tarafından

35 Bkz. Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütî'l-hukemâ*, 245-9.

36 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullâh Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâle'ât-i İslâmî, 1363), 2,12-7. İbn Sînâ'nın sebepliğin temellendirilmesine ilişkin yaklaşımı ile bu konuda yapılan tartışmalar hakkında bkz. Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi", 66-70.

37 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 237.

38 Ömer Türker, "Giriş: Seyyid Şerif Cürçânî Düşüncesi", *Şerhu'l-Mevâkıf I* içinde, 78-79.

39 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 257,8-9.

sağlanmış olabilir. Fakat yine de belirtmek gerekir ki, bu kavram da âdet mefhumundaki gibi “alışlageldiği üzere zamanın ya da olayların sürekli akışı” anlamına⁴⁰ paralel olduğu için Gazâlî bağlamından önemli bir sapma olarak sayılamaz.

Hocazâde'nin Argümantasyonunun İkinci Aşaması: *Mûcib bi'z-zât* Eleştirisi ve Fiziksel Süreçlerde İstidatların Kabulü

Hocazâde'nin argümantasyon tablosunun ikinci aşaması, iki farklı kavramsal çerçeveye referansla tartışılır. Bunlar *mûcib bi'z-zât* ve *kâdir-i muhtâr* meselesi ile sebepliğin epistemolojik boyutunu da ilgilendiren isti'dadların kuşatılıp kuşatılmayacağı problemidir. İbn Kemâl'in de işaret ettiği gibi filozofların sahip olduğu eserin sebebinden geri kalmaması anlayışı, nihayetinde Tanrı'nın *mûcib bi'z-zât* olduğu fikrine dayanır ve Tanrı'nın fiilleri için bir zorunluluk (*icâb*) dayatır.⁴¹ Dolayısıyla *mûcib bi'z-zât* anlayışı, zorunlu sebeplik anlayışının metafizik köklerine işaret ettiği için tabii sebeplik meselesinde de kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Hocazâde, Tanrı'nın zatı gereği zorunlu olarak eşyayı var kıldığını ifade eden *mûcib bi'z-zât* anlayışının eleştirisine Gazâlî'den farklı olarak müstakil bir bölüm tahsis etmiştir. Bu nedenle o, argümantasyonunun ikinci aşamasında *mûcib bi'z-zât* meselesinin ayrıntısına girmez ve H(2.a)'da görüldüğü gibi okuyucuyu kitabının ilk bölümüne yönlendirir.

Hocazâde *Tehâfüt*'ünün ilk bölümünde, öncelikle, kelâmcılar ve filozofların meseleye ilişkin tavırlarını genel hatlarıyla ortaya koyarak aradaki ihtilafın ne olduğunu tespit etmeye çalışır:

Mezhep ve şeriat erbabı olan müslümanlar, Yüce Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunun anlamı, âlemin var kılınmasının olduğu kadar var kılınmamasının da O'nun için mümkün olduğudur. Ayrıca bu iki seçenektan hiçbiri, O'ndan ayrılmasının imkânsız olduğu anlamında O'nun zatını ilzam etmez. [Nitekim] O'nun bir fiilde bulunmayı tercih etmesi iradesiyle gerçekleşir. [Bu anlayış,] filozofların bu konudaki görüşüne muhaliftir. Filozoflara göre O, *mûcib bi'z-zât*ttir. Fakat bu, O'nun fiilde bulunmasının, ateşin yakması ve güneşin doğması gibi icbârî olarak fiilde bulunan cismânî tabiata sahip şeylerdeki gibi olduğu anlamında değil; bilakis, Yüce Allah'ın failliğinde tam olduğu anlamındadır. Böylece, O'nun malullerine ve kendisinden sâdır olan varlıklara ilişkin bilgisi dikkate alındığında, herhangi bir kasıt ve talep dağılması olmaksızın varlık için isti'dadı tam olan şeyin O'ndan meydana gelmesi zorunlu olur. Çünkü O, gerçek anlamda cömerttir ve mutlak anlamda feyazan edendir.

40 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab IV* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1994), 296.

41 İbn Kemâl, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt*, 4b,7-8.

[Kimileri] Yüce Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olması konusunda kelâmcılarla filozoflar arasında hiçbir ihtilafın olmadığını ve her iki grubun bu konuda ittifak ettiğini sanmışlardır. [Bunlara göre] aradaki ihtilaf, yalnızca, ilahî fiilin kudret ve iradeyi birleştirip birleştirmede olduğu konusundadır. Filozoflar, fiilin kudret ve iradeye bitişik olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre malul tam illetten geri kalmaz. Kelâmcılar ise fiilin irade ve kudretten geri kalması gerektiğini savunurlar. Çünkü fiilin yokluğu amaçlanmış bir hâlin varlığını gerektirir. Aksi takdirde zaten var olan bir şeyin varlığını talep etmek lazım gelir.

[Ancak onların sandığı şey] doğru değildir. Bilakis bizlerle onlar arasında, fiilde bulunmanın ve bulunmamanın imkân dâhilinde olduğu anlamındaki kudret konusunda var olan ihtilaf sabittir. Çünkü filozoflar, ezelden ebede kadar bütün mevcudatın düzenine ilişkin tasavvurun (*temessül*) Yüce Allah'ın bilgisinde, sıralanmış ve sonlu vakitlerle birlikte bulunduğunu ifade ederler. Onlara göre bu vakitlerinden her birine denk düşmeyi hak eden şeyin zatı gereği orada bulunması zorunludur ve oradan geri kalması tasavvur edilemez. Bu düzenin de bu tertip ve tafsil üzere feyezân etmesi gerekir. Çünkü feyezân etmemesi esas olarak mümkün değildir. Filozoflar bunu ezeli inayet olarak isimlendirirler. Kimileri ise buna irade adını koyar. Biz ise Allah'ın fiilde bulunmamasının imkânını ve feyezân ve sudûrun lüzumlu olmadığını kabul ederiz. Bizim sudûrun lüzumuyla dile getirdiğimiz şey, Allah'ın fiilde bulunmamasının Cenâb-ı Kibriyâ'ya layık olmayan bir eksiklik olarak değerlendirilemeyeceği yönündedir. Evet, filozofların sözlerinde Yüce Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olduğuna ilişkin ifadelerle rastlanabilir. Ancak bu, kelâmcıların savunduğu gibi fiilde bulunması ve bulunmamasının mümkün olduğu anlamında değil; "Dilerse fiilde bulunur dilemezse bulunmaz" anlamındadır. Bu anlam üzerinde her iki grup da ittifak eder. Ancak filozoflar, Allah'ın fiilde bulunmayı dilemesinin zatı gereği olduğunu ve dolayısıyla dilemekle fiilin arasının ayrılmasının imkânsız olduğunu savunurlar. Bu şartlı önermelerin ilkinin doğruluğu zorunludur, ne var ki ikinci şartlı önermenin doğruluğu imkânsızdır.⁴²

Hocazâde bu pasajda, *mûcib bi'z-zât* ve *kâdir-i muhtâr* konusunda filozoflarla kelâmcılar arasındaki görüş ayrılığının mahiyeti hakkında bilgi verir. Bu pasajın ilk paragrafında, filozofların *mûcib bi'z-zât* düşüncesinin, ilahî fiilin, ateşin yakması gibi cismânî tabiata sahip şeylerdeki gibi olmadığına ilişkin ifade, Hocazâde'nin filozofların katı yaklaşımını hafifletme çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbn Kemâl *Hâşiye*'sinde, *mûcib bi'z-zât* anlayışı benimsendiğinde Tanrı ile eseri arasındaki sebeplik ilişkisinin ateşle pamuk örneğinde olduğu gibi tabii bir zorunlu sebeplik ilişkisine dönüşeceğini düşünür⁴³ ve Hocazâde'nin ifadelerinin gerçeği yansıtmadığını savunur. Öte yandan Hocazâde, filozoflarla kelâmcıların bu mese-

42 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, 5,28-6,14.

43 İbn Kemâl, *Hâşiye alâ Tehâfüt*, 4b,9-13.

ledeki yaklaşımlarını telif eden teşebbüsleri eleştirerek telifçi tavırla arasına mesafe koyar. O, mucize meselesinde gösterdiği telifçi yaklaşımın aksine, bu pasajın ikinci paragrafında, filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilafın, ilahî fiilin kudret ve iradeye bitişik olup olmaması konusuna indirgenmesini doğru bulmaz. Hocazâde'nin burada eleştiri konusu yaptığı yaklaşımı benimseyenlerin başında Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1273) gelir.⁴⁴ Benzer bir yaklaşıma Cürçânî de bir yorum olarak işaret eder.⁴⁵ Ancak Hocazâde, söz konusu ihtilafın bundan daha derin olduğunu ve *kâdir-i muhtâr* anlayışının, Tanrı'nın fiilde bulunmama durumunu kabul ederken *mûcib bi'z-zât* anlayışında buna yer olmadığını vurgular.

Hocazâde'nin bu vurgusu, aktarılan pasajın son kısmında verilen, “Tanrı dilerse fiilde bulunur dilemezse bulunmaz” ilkesinin her iki gruptakiler tarafından nasıl anlaşıldığına ilişkin tartışmada yeniden gündeme gelir. Buna göre filozoflar bu ilkeyle, bir yandan, Tanrı'nın iradesiyle irtibatlı olan (i) *meşîetin*in O'nun zatı gereği olduğu; öbür yandan ise (ii) ilahî meşîetle fiilin arasının ayrılmasının imkânsız olduğu bir anlamı kastederler. Oysaki bu, kelâmcıların üzerinde bütünüyle ittifak edebileceği bir anlamlandırma değildir. Hocazâde'ye göre, söz konusu ilkenin birinci içerimi (i) üzerinde her iki grup da ittifak edebilir; ancak ikinci içerim (ii) kelâmcılar açısından kabul edilemez. Çünkü bu içerim, daha önce de vurgulanan Tanrı'nın fiilde bulunmaması durumunu reddeder.

Hocazâde kelâmcılarla filozoflar arasındaki ihtilafı tespit ettikten sonra, bu meseleyle ilgili tartışmasına, diyalojik bir argümantasyon seyriyle devam eder. Bu seyrirde, *mûcib bi'z-zât* anlayışını benimseyen muhaliflerin görüşlerine yer verilir ve bunlara karşı *kâdir-i muhtâr* anlayışından hareketle cevaplar getirilir. Bu diyalojik seyrir şöyle başlar:

[Karşıt görüş:] İlk İlke, *icâb* yoluyla değil de kudret yoluyla fail olursa, o zaman O'nun kudretinin, kudretine konu olan şeylerden diğerlerine değil de birine taalluk etmesi, bir tercih edici gerektirecek [...] o da bir başkasını gerektirecek ve böylece tercih edicilerle ilgili *teselsül* zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Eğer tercih ediciye ihtiyaç duyulmazsa o zaman da mümkün varlıkların *müessirden müstağni* olması gerekecektir. [...]

44 Tûsî, Râzî'nin *Muhassal*'ına yazdığı *Telhis*'inde filozofların ilahî kudret ve iradeyi reddetmediğini; ancak bu ikisinin ilahî fiile bitişik olması gerektiğini savunur. Bkz. Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-i İslâmî, 1980), 269,15-270,2.

45 Cürçânî, Mahmud İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Metâli'ü'l-enzâr*'ına yazdığı *Hâşiy'e*'de, asıl ve doğru olanın *kâdir-i muhtâr* anlayışını vurguladıktan sonra, Allah'ın *mûcib* olarak görülmesinin, şeylerin ilahî iradenin dilemesine göre Allah'tan sudûr ettiğinin kabul edilmesi halinde bir mahzuru olmayacağına ilişkin bir yorumu dile getirir. Bkz. Mahmûd İsfahânî, *Metâli'ü'l-enzâr* (İstanbul:1305/1887-8), 154.

Cevap: Biz kudretin, kendisine konu olan şeylerden diğerlerine değil de birine taalluk etmesini ve bir tercih ediciye ihtiyaç duyup teselsülün gerekli olmasını kabul etmiyoruz. Çünkü tercih edicinin, iradenin ta kendisi olması mümkündür. [Böylece] irade, iki eşit şeyden birine, başka bir tercih ediciye ihtiyaç duymaksızın zatı gereği taalluk eder.⁴⁶

Hocazâde'nin bu pasajda aktardığı karşıt görüşte, *kâdir-i muhtâr* anlayışının Tanrı'nın varlığına giden yolu engellediği iddia edilir. Çünkü bu görüşe göre Tanrı'nın kudretinin, çoklu seçeneklerden birine ilişerek fiilin ortaya çıkmasını sağlaması bir tercih ediciye gerektirir. Bu tercih edici de kendisi için bir başka tercih edici gerektirdiğinden teselsül meydana gelir. Hocazâde bu pasajda muhalif görüşe kısa bir cevap verir. Bu cevapta, tercih edicinin irade olarak belirlenmesi halinde teselsülün ortadan kalkacağı ifade edilir. Çünkü Hocazâde'ye göre,

teselsül ancak irade taallukunun bir başka taalluka ihtiyaç duyması hâlinde gerekli olur. Bu ise kabul edilemez. Çünkü ihtiyar sahibi fail, bir şeyi iradesiyle var kıldığında, meful, kasda konu olan bu şey olur ve böylece kendisinin tercih edilmesine ilişkin iradeye muhtaç olur. İrade taallukuyla nitelenmeye gelince, bu, söz konusu failin bir esere sahip olması hâlinde olur. Fakat bu irade, failin kendisi için değil; bilakis mefulün kendisi içindir. Dolayısıyla failde bir başka iradeye gereksinim duyulmaz. [...] Tıpkı *mûcib*, bir şeyi *icâb* yoluyla var kıldığında, *icâbla* nitelenmesi bir başka *icâba* ihtiyaç duymaması gibi *muhtâr* olan fail de bir şeyi iradesiyle var kıldığında iradeyle nitelenme konusunda bir başka iradeye ihtiyaç duymaz.⁴⁷

Hocazâde, *kâdir-i muhtâr* anlayışının teselsül doğurmadığını göstermek için iradenin Tanrı'ya ve O'nun eserine bakan yönlerini titizlikle birbirinden ayırır. Bu ayrımın merkezî noktası iradeye duyulan ihtiyaçtır. Buna göre var olmak için iradeye ihtiyaç duyan irade sahibi fail değil, failin iradesine konu fiildir. Bu nedenle Tanrı'nın iradeyle nitelenmesi için bir başka iradeye ihtiyaç yoktur. Böylece Hocazâde, bir yandan ilahî kudretin bir fiile ilişmesindeki tercih ediciyi ilahî irade olarak belirleyip öbür yandan da tanrısal irade için bir başka irade gerekmeceğini göstererek karşıt görüşün teselsül ithamına cevap vermiş olur.

Hocazâde zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımının da *kâdir-i muhtâr* anlayışını ön plana çıkardığını savunarak tuttuğu mevki güçlendirir. Ona göre Tanrı dışındaki varlıklar mümkün olarak görüldüğünde, bu mümkünün varlığını irade eden bir tercih edicinin varlığı iktiza eder. Eğer ortada, varlık ve yokluk arasındaki iki eşit imkândan birini, kendi iradesiyle tercih eden bir varlıktan bahsediyorsak, o zaman

46 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, 6,1825.

47 Hocazâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, 7,13-9.

bu varlığın *mûcib bi'z-zât* değil *kâdir-i muhtâr* olması gerekir.⁴⁸ Hocasâde böylece, *kâdir-i muhtâr* anlayışının Tanrı'nın varlığına giden yolu engellediğine ilişkin iddiayı da reddetmiş olur.

Hocasâde'nin *Tehâfüt*'ünün ilk bölümündeki argümantasyon seyrinde en çok dikkati çeken husus, *kâdir-i muhtâr* anlayışının doğruluğu savunulurken Tanrı'yla âlem arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda sebepliği çağrıştıracak ifadelerden kaçınılmasıdır. Öyle ki, Tanrı'nın irade ve ihtiyarıyla dahi olsa *illet* olarak nitelendirildiği bir açıklamaya bu bölümde rastlanmaz. Hocasâde'nin bu hassasiyetinde, klasik sonrası kelâmcılarının önemli bir etkisi vardır. Çünkü söz konusu kelâmcılarda yaratma, Tanrı'nın sebep, âlemin de eser olarak görüldüğü zorunlu bir sebeplik ilişkisi içinde açıklanmaz. Bunun yerine yaratmanın, Tanrı açısından zorunlu görülmediği ve O'nun irade ve kudretiyle gerçekleştiği bir çerçevede açıklandığı görülür.⁴⁹ Bu yaklaşımın en açık görüldüğü isimlerden biri de Cürçânî'dir:

Bize göre şeyler arasında ne sebeplik ne de şartlık ilişkisi var. Aksine bütün şeyler, doğrudan *Muhtâr*'dan herhangi bir gereklilik olmaksızın, salt O'nun ihtiyarıyla çıkar. Bu Yüce Allah'ın muhtâr olduğu kabul edildikten sonra açıktır.⁵⁰

Hocasâde'nin *Tehâfüt*'ünün ilk bölümündeki açıklamalarına bakıldığında, onun, Cürçânî'de görülen tavrı sürdürerek metafizik sahada sebepliğe yer vermediği görülür. Nitekim Hocasâde bu bölümde, yalnızca *mûcib bi'z-zât* anlayışını eleştirip *kâdir-i muhtâr* anlayışını savunmakla kalmaz, bu iki yaklaşım arasında telifçi teşebbüslere karşı mesafeli bir tavır da takınır. Dolayısıyla tıpkı Cürçânî'de olduğu gibi Tanrı-âlem ilişkisini bir sebeplik ilişkisi olarak değil; ilahî irade ve ihtiyar merkezinde gerçekleşen bir yaratma ilişkisi olarak görür.

Hocasâde'nin argümantasyon seyrinin ikinci aşamasında gündeme gelen bir diğer kavram *isti'dâddir*. Hocasâde metafizik açıklamalarında, sebeplikle ilgili sayılabilecek içerimlere ve *mûcib bi'z-zât* anlayışına karşı gösterdiği dışlayıcı tavrı, tabii sebeplikle ilgili bir kavram olan *isti'dâd* hakkında göstermez. İstidat, İbn Sînâci doğal güç teorisi içinde anlamını bulan ve ay-altı âlemdeki tabiatların sebepsel etkiyi kabul etme konusundaki durumuyla yakından ilişkili olan bir kavramdır.⁵¹ Bu

48 Hocasâde, *Tehâfütü'l-felâsife*, 6,29-7,4. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*, 55-64.

49 Türker, "Giriş: Seyyid Şerif Cürçânî Düşüncesi", 23.

50 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 741,5-6.

51 Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât-i Dânişnâme-i Alâî*, nşr. M. Mu'in (Hemedân: Encümen-i Âsâr-ı ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004), 159, 12-5. İstidat anlayışının İbn Sînâ'nın tabiat felsefesindeki işlevi hakkında bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâci Doğal *İsti'dâd* ve *Teheyru* Üzerine", *Nazariyat*, 2/3 (2015): 53-71.

nedenle isti'dâd fikri, sebepliğin kabul edildiği bir çerçevede işlev görür. Nitekim, Hocazâde'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan ve Hocazâde'nin *Tehâfût* metnine bir *Ta'lika* kaleme alan Karabâği'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, ancak sebeplik anlayışı kabul edildiğinde isti'dâd hakkında konuşulabilir.⁵² Bir diğer ifadeyle, isti'dâdlar kabul edildiğinde kaçınılmaz olarak sebeplik de kabul edilmiş sayılır. Birinci ve on dokuzuncu fasıllara bakıldığında Hocazâde'nin isti'dâd düşüncesini bütünüyle reddeden bir açıklamasına rastlanamaz. Bununla birlikte Hocazâde, H(2.b.ii) ve H(2.b.iv)'te alışılmışın dışında farklı isti'dâdların meydana gelebileceğini ve bu nedenle isti'dâdların kuşatılamayacağını ifade eder. Ne var ki bu ifade, isti'dâdın reddini değil, sebeple eseri arasında ne türden bir ilişki olduğu ve neticesinde hangi yönde bir sebepsel etki meydana geleceği konusunda kesin hükümlü olmama anlayışını intaç eder. Hocazâde'nin isti'dâdların kuşatılamayacağına ilişkin bu tavrı ve iddiasını güçlendirmek için H(2.b.iii.i) ve H(2.b.iv.i)'de verdiği örneklerin benzerleri, Gazâlî tarafından da G(2.a.i.iii.i) ve G(2.a.i.iii.ii)'de verilmiştir.

İsti'dâdlar konusunda Hocazâde'de görülen tavırdan farklı olarak klasik sonrası kelâmcıları arasında isti'dâd anlayışına daha mesafeli yaklaşan isimler vardır. Bunların başında Hocazâde'nin entelektüel ilişki içinde olduğu İcî ve Cürçânî gelir. İcî, filozofların isti'dâd anlayışını ortaya koyarken, onlara göre maddede bulunan isti'dâdî imkânın, maddeyi belirli sebepsel etkileri kabul edecek bir hâle getirdiğini belirtir. Ardından bu düşüncenin *kâdir-i muhtâr* anlayışını geçersiz kılmaya yönelik olduğunu ve bu nedenle geçersiz sayılması gerektiğini savunur.⁵³ İcî'nin bu ifadelerini tasdik eden Cürçânî ise şerhinde şöyle der:

Bu isti'dâdî imkân, *icâb* anlayışına dayalıdır. Bu anlayış ise şu görüş üzerine bina edilmiştir: İlkenin feyzi bütün mümkünleri kuşatır ve bu nedenle İlkenin bir şeyi var kılması, mümkünlerin diğerlerine değil de bir kısmına has olması yalnızca etkiyi kabul eden şeylerin isti'dâdlarına ilişkin farklılığından kaynaklanır. [Oysaki...] ilke, salt iradesiyle dilediğini yapan *muhtâr*dır.⁵⁴

Bu pasajda Cürçânî, filozoflarca maddî varlıklarda bulunduğu düşünülen isti'dâdın, sebepsel zorunluluk düşüncesiyle yakından ilişkili olduğuna işaret eder. İsti'dâdların kabul edilmesi hâlinde ortaya çıkan bu zorunluluğun, yalnızca isti'dâdların söz konusu edildiği fiziksel düzlemde kalmadığını; fakat aynı zamanda metafizik alana taşındığını göstermiş olur. Bu çerçevede Cürçânî, isti'dâd fikrinin, *mûcib bi'z-zât* anlayışının bir sonucu olduğunu; bu anlayışın Tanrı'nın *kâdir-i muhtâr*

52 Güzel, *Karabâği ve Tehâfût'ü*, 85.

53 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 759,1-12.

54 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 759,11-15.

târ olmasını engelleyerek O'nu, isti'dâdların sınırlılığı içinde yalnızca belirli yönde fiillerde bulunmaya mecbur bıraktığını savunur.

Cürcânî'nin isti'dâdlar konusundaki mesafeli tavrı, Karabâği'nin yükselttiği itirazın arka planını aydınlatır. Ancak aynı mesafeli tavrın Hocasâde'de bulunmadığı son derece açıktır. Çünkü o, H(2.b.ii) ve H(2.b.iv)'te isti'dâdların kuşatılamayacağına ilişkin kaydı koysa da isti'dâd fikrini bütünüyle reddetmez. Dahası Hocasâde, on dokuzuncu meseledeki argümantasyonun üçüncü aşamasında görülen nebevî nefisle ilgili tartışmasında, İbn Sînâcî isti'dâd anlayışına dayalı bir tablo ortaya koyar. Aşağıda da işaret edileceği gibi, Hocasâde nebevî nefsin sahip olduğu isti'dâdlar konusunda da İcî-Cürcânî çizgisinden ayrılır.

Hocasâde'nin argümantasyonunun ikinci aşamasında isti'dâd fikriyle ilgili sayılabilecek bir diğer husus, H(2.c.i)'de gördüğümüz, aralarında ortak madde bulunmayan iki şey arasındaki dönüşümün imkânsız olduğu anlayışıdır. Buna göre, şeylerin kendisinden beklenen sebepsel etki dışına çıkarak bir başka eseri meydana getirmesi ya da âlemde *deverân* eden düzenin dışında sayılabilecek mucizelerin gerçekleşmesi, ancak şeylerin sahip olabileceği ve bizim kuşatamadığımız isti'dâdlarına göre gerçekleşebilir. Bu nedenle, sözgelimi bir mucizede, arazın bir başka araza dönüşebildiği söylenebilirse de potansiyel isti'dâd anlayışının da dışına çıkarak cevherin araza dönüştüğü söylenemez. Bu yaklaşım G tablosunun üçüncü aşamasında, (3.b.iii)'te de görülebilir. Aslına bakılırsa Gazâlî, mucizeler söz konusu olduğunda neyin imkânsız olduğuna ilişkin daha ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Özellikle G(3.b), G(3.b.i)'de, Gazâlî'nin mantıksal anlamda çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini gözettiği ve mucizelerin çerçevesini de bu ilkeler etrafında belirlediği açıkça görülebilir.

Hocasâde'nin yine isti'dâd anlayışıyla ilişkili olarak H(2.b.iii)'te dile getirdiği bir diğer mesele, sebepliğin epistemolojik boyutudur. Ona göre isti'dâdlar kuşatılamayacağı için şeyler arasında var olduğu düşünülen sebepsel ilişki, isti'dâdın tespitine dayalı olarak bilinemez. Ancak bu, sebeple eseri arasındaki ilişkinin insan tarafından bilinemeyeceği anlamına da gelmez. Hocasâde, sebeple eseri arasındaki ilişkiye dair bilginin zorunlu (*zarûri*) olduğunu belirterek bu konuda Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki yaklaşımından daha ileri bir tutum takınır. Gazâlî, G(2.a.i.ii)'de "Bu bilgi zihnimizde yer eder" cümlesiyle, aslında, sebeple sebepli arasındaki epistemolojik ilişkiye işaret eder, ancak bu bilginin gerekliliğine ilişkin daha ileri düzeyde bir kavrama ya da açıklamaya yer vermez. Gazâlî'nin, sebepliğin epistemolojik boyutunu kabul ettiğine ilişkin daha aşikâr ifadeleri *İktisâd*'ında bulunabilir. Gazâlî

bu eserinde *l-z-m* fiilini kullanarak sebeple sebepli arasındaki epistemolojik ilişkiyi kabul ettiğini açıkça belirtir.⁵⁵

Hocazâde'nin Gazâlî'den daha güçlü olarak H(2.b.iii)'te sebepliğin epistemolojik boyutuyla ilgili kullandığı "zorunlu" kavramı, aynı bağlamda İcî-Cürcânî çizgisinde karşımıza çıkar:

Şeyin başkasına ihtiyaç duyduğuna ilişkin tasavvur zorunludur (*zarûri*). Bu tasavvur ise herhangi bir çaba olmaksızın meydana gelir. Zira her insan, bir kısım şeylere muhtaç olduğunu ve bir kısım şeylere de muhtaç olmadığını bilir. Zorunlu tasdik mutlak olarak önceleyen tasavvur ise zorunlu olmaya daha layıktır. Bir şeyin varlığında ihtiyaç duyduğu şeye onun illeti, ihtiyaç duyan şeye ise malul denir.⁵⁶

Sebepliğin epistemolojik boyutuna ilişkin zorunluluk konusunda İcî-Cürcânî çizgisini takip eden Hocazâde'nin bu ilişkiyi dayandırdığı esas, alışlagelmiş düzenin sürekli olarak devamlılığı ve bu devamlılığa istinaden Tanrı'nın bizdeki bu bilgiye ilişkin yaratımıdır. Dolayısıyla Hocazâde'ye göre müşahede ettiğimiz düzene dayalı olan bu bilginin, sebepsel düzenin farklı yönde cereyan etmesiyle değişmesi de her zaman imkân dahilindedir.

Hocazâde'nin sebeple sebepli arasındaki ilişkinin zorunluluğunu ontolojik olarak reddedip bu ilişkiyi epistemolojik düzeyde zorunlu olarak görmesi, bir yandan, alışılmış düzenin her an değişebileceği varsayımının insanda yaratacağı ontolojik güvensizlik duygusunu ortadan kaldırmaya, diğer yandan ise felsefî açıklamalar arasında çelişkiye düşmeden bilim yapmanın imkânına yer açmaya yönelik bir çaba⁵⁷ olarak okunabilir.

Hocazâde'nin Argümantasyonunun Üçüncü Aşaması: Vahiy ve Mucizelerin İbn Sînâcî Çerçeve Açıklanması

Hocazâde'nin argümantasyonunun üçüncü aşaması, bir yandan, keşfi ve vahiy bilginin nasıl elde edileceğiyle ilgiliyken diğer yandan peygamberlerin âlemdeki varlıklara ne şekilde etki edip mucizeler gerçekleştirebildiğiyle ilgilenir. Hocazâde'nin Gazâlî'den farklı olarak ele aldığı bu aşamadaki argümantasyon zeminini,

55 Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 182,16-183,9. Gazâlî'de sebepliğin epistemolojik anlamda gerekliliğiyle ilgili etraflı bir tartışma için bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 259-318.

56 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 841,6-10.

57 Türker bu nitelemeyi Cürcânî hakkında kullanır. Bkz. Türker, "Giriş: Seyyid Şerif Cürcânî Düşüncesi", 77.

büyük ölçüde İbn Sînâ'nın nebevî nefis teorisi sağlar. Dahası, H(3) aşamasındaki açıklamaların, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl* adlı eserinde,⁵⁸ filozofun nübüvvet teorisinin vahiy ve mucizenin imkânı yönleriyle ilgili olan cismânî ve nef-sânî varlıklar arasındaki etkileşim biçimlerine dair şemayı takip ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın bu eserindeki şemada ilk olarak dile getirdiği husus, nef-sânî varlıkların kendi aralarında gerçekleşen etki ve etkilenmelerdir. Bu, ay-üstü ayrık akılların (*ukûl mufârik*) kendi aralarında var olan etkileşimler kabilinden olabileceği gibi, söz konusu akılların insanî nefislere (*nüfûs beşeriyye*) etki etmesiyle de gerçekleşebilir.⁵⁹ İbn Sînâ'ya göre bu etki, geçmişte, şimdiki zamanda ve gelecekteki gaybî bilgilere insanî nefislerin ulaşmasını mümkün kılar.⁶⁰ O, insanî nefislere yönelik olan bu etkinin, ancak onu almaya hazırlıklı (*müste'ide*) olanlara *ilkâ* edilebileceğini ifade eder.⁶¹ Ona göre ay-üstü akıllardan gelen bu etki, insanî nefislere *yakaza* hâlinde geliyorsa *vahy* adını alırken, uyku hâlinde geliyorsa "kalbe ilham" (*nefes fi'r-rûh*) olarak isimlendirilir.⁶²

Hocaîade'nin H(3.a) ve H(3.b)'deki açıklamalarıyla H(3.a.i) ile H(3.b.i)'de verdiği örnekler, İbn Sînâ şemasındaki ay-üstü akılların insan nefislerine etkisine dair açıklaması ve verdiği örneklerle büyük ölçüde paralellik arz eder. Aradaki nüansı, yalnızca, Hocaîade'nin bazı farklı kavram tercihleri oluşturur. İbn Sînâ'nın "ayrık akıllar" (*ukûl mufârik*) dediği etki eden nef-sânî varlığa, Hocaîade, H(3.a) ve (3.b)'de "üst" ya da "ayrık ilkeler" (*mebâdi' âliye/mufârîka*) demeyi tercih eder. Bunda ay-üstü ayrık akıllar da dâhil olmak üzere İbn Sînâcı sudûr nazariyesine Fahreddin Râzî tarafından yöneltilen eleştirilerin etkisi olabilir. "Ayrık akıllar" ifadesi, doğrudan İbn Sînâcı sudûr nazariyesini çağrıştırdığı için Hocaîade, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta kullanmakta bir beis görmediği "üst ilkeler" terimini⁶³ kullanır.

H(3) bağlamında Hocaîade ve İbn Sînâ arasındaki bir diğer nüans ise şudur: İbn Sînâ, ayrık akılların insanî nefes uyku hâlindeki etkisine "kalbe ilham" derken Hocaîade bunu H(3.a.i)'de *müşahede* olarak isimlendirir. Çünkü İbn Sînâ metinlerinde bu kavram, Hocaîade'deki gibi tasavvufî epistemolojiye referansla kullanılmaz.⁶⁴

58 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", *Mecmû'u'r-Rasâil*, nşr. Zeynel Abidin el-Müsevî (Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1354), 1-11. Bu eserinin Türkçe çevirisi için bkz. İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 623-629.

59 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 2,7-8.

60 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 4,7-10.

61 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 3,8-11.

62 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 2,8-11.

63 Bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 625,18.

64 Bkz. Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*,

Aslına bakılırsa Hocazâde'nin müşahede kavramını tercih etmesinde, bu kavramın Hocazâde'ye gelinceye dek tasavvufî bilgi edinme sürecinde en son aşamayı temsil eden temel kavramlardan biri hâline gelmesinin önemli bir etkisi vardır.

Öte yandan hem İbn Sînâ'nın hem de Hocazâde'nin açıklamalarında, şematik yapı ve verilen örneklerin yanı sıra ortak olan kavramlar da vardır. Bunların başında *isti'dâd* gelir. Nitekim her iki açıklamada da insanî nefsin üst etkileri alabilecek seviyede olmasına ilişkin vurgu, farklı iştikaklarıyla olsa da aynı kavram köküyle (*iste'adde*) yapılır. Hocazâde'nin H(3.a.)'daki kendi argümantasyonunda *isti'dâd* kavramına yer vermesi, onu Cürcânî çizgisinden ayırır. Çünkü Cürcânî, filozofların mucize anlayışlarını eleştirirken, nebevî mucizelerde *isti'dâd*a gerek olmadığını açıkça belirtir.⁶⁵ Ancak Hocazâde, mucizelerden biri olan vahiy bağlamında nebevî nefsin *isti'dâd*ına yer verir ve bu konudaki tercihini İbn Sînâ'dan yana kullanır. *İsti'dâd* dışında her iki açıklamada ortak olan bir diğer kavram da *yakaza* hâlindeki etkinin *vahy* olarak nitelendirilmesidir.

Hocazâde H(3.c) ve H(3.c.i)'de, nebevî nefislerin âlemdeki varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabildiği mucizenin imkânına hazırlık sadedinde, nefsânî varlıkların cismânî varlıklar üzerine etki edebileceğini göstermeye çalışır. Bu açıklama da İbn Sînâ'nın nefsânî ve cismânî varlıklar arasındaki etkileşimlere ilişkin aynı eserde ortaya koyduğu şemada bulunabilir. İbn Sînâ nefsânî güçlerin dört unsurdan oluşan varlıklar üzerinde etkili olabileceğini; mucizelerin bir kısmının da bu kategorideki etkileme-etkilenme türünden olduğunu belirtir.⁶⁶ Mucizelerin meydana geldiği bu etkiyi gerçekleştiren nebevî hareket ettirici nefis, maddî âlem üzerinde tasarrufta bulunarak, fırtına, yıldırım, kasırga, deprem, asanın yılanı dönüşmesi gibi etkilerde bulunur.⁶⁷

Hocazâde'nin H(3.d) ve H(3.d.i)'de yaptığı açıklamalar ve verdiği örneklerin, İbn Sînâ'dan aktarılan çerçeveye neredeyse kelime kelime örtüştüğü ve Gazâlî'nin G(2.a.i.iii.iii)'te kendisine yönelik muhtemel bir itiraz olarak serdettiği, mucizelerin nebevî nefsin bir sonucu olduğuna ilişkin yaklaşımı savunduğu görülür. Aslına bakılırsa Gazâlî, G(2.a.i.iii.iii.i)'de filozofların nebevî nefis üzerine inşa edilen mucize konusundaki görüşünü eleştiriye tabi tutmaz.⁶⁸ Dahası, kendi nebevî nefis teorisini

der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 97-131.

65 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 411,2-4.

66 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 2,12-15;3,19-21.

67 İbn Sînâ, "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl", 5,2-4.

68 Frank Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş'arite Theology", *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004): 115.

İbn Sînâcî terminolojiyi kullanarak yapılandırır.⁶⁹ Fakat Gazâlî, on yedinci mesele- nin hemen öncesinde, filozofların mucize anlayışının isti'dâdlara göre belirli sınır- lılıklar içerdiğini ve "asanın ejderhaya dönüşmesi" gibi olayları kapsamadığını ifade ederek onları eleştirir.⁷⁰ Ne var ki İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl* adlı eserinde verdiği "asanın yılanı dönüşmesi" örneği, Gazâlî'nin ortaya koyduğu bu eleştiriyi boşa çıkarır. Hocaîade de H(3.d.i)'deki "canlı cansıza, cansız da canlıya dönüşür" ifadesiyle bunu teyit eder ve H(1.c.i)'de Gazâlî'ye karşı yükselttiği itirazını takviye etmiş olur.

Hocaîade'nin sebeplik meselesine ilişkin argümantasyon seyrini, İbn Sînâcî nübüvvet teorisindeki gaybî bilgi ve mucizelerin nasıl gerçekleştiği hususlarına ayrı- rıp nihayete erdirmesinin, İbn Sînâ sisteminin iç tutarlılığı gereği peygamberlerden aktarılan mucizelere yer vermediğine ilişkin Gazâlî sonrası yaygınlaşan iddiaya bir cevap niteliği taşıdığı da söylenebilir.

Sonuç

Sebeplik meselesi dikkate alındığında Hocaîade'nin *Tehâfüt* tecrübesi, Gazâlî bağlamı göz önünde bulundurulduğunda birtakım farklar taşır. Bu farklar, argü- mantasyon yapıları ve içeriklerinde bulunabileceği gibi Gazâlî sonrası sebeplikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan yeni kavramsal çerçevenin Hocaîade tarafından uygulanmasında da görülebilir. Hocaîade'nin argümantasyon içeriğinde en çok dikkat çeken husus Gazâlî'ye yönelik eleştirisidir. Gazâlî, filozofların mucizeyi inkâr ettiğini söylerken, Hocaîade bu iddianın tamamen geçersiz olduğunu gös- termeye çalışır. Bu çerçevede, doğa üstü olayların mümkün olduğunu ifade eden İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından bir pasajına kendi metni içinde yer verir. Bunun yanı sıra Hocaîade, argümantasyonun üçüncü aşamasını, Gazâlî'den tamamen farklı olarak İbn Sînâcî nefis teorisi üzerine kurar. Böylece filozofların mucizeleri kabul etmedi- ğine ilişkin Gazâlî ile birlikte yaygınlaşan iddiayı uygulamalı olarak reddetmiş olur.

Hocaîade sebeplik meselesini tartışırken Cürcânî ile paralel olarak *illet* ve *sebeb* kavramları arasında bir anlam farkına gider. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde bulunmayan bu fark, *illeti* eserini meydana getirme konusunda etkili görürken *sebebi* yetersiz gö- rür. Dahası Hocaîade bu farkı vurgulamak için *sebebin* yanı başına "sıradan" sıfatını

69 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1958), 95-98. Griffel, her ne kadar Gazâlî'nin kendi nübüvvet teorisinde İbn Sînâcî unsurların bulunduğunu savunsa da Rahman'ın bu iddiasını ortaya koyarken dayandığı *Me'âricü'l-kuds* adlı eserin Gazâlî'ye aidiyetini tartışmalı bulur. Bkz. Griffel, "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy", 139.

70 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 165,14-6.

iliştirir. Bu ayırım Hocazâde için sebepliğin fiziksel sahadaki farklı seviyelerini göstermek için kavramsal bir altyapı sağlar. Bunun yanı sıra Hocazâde, Gazâlî'den farklı olarak on üçüncü asırdan sonra yaygınlaşan *tam illet-nâkis illet* ayırımına sebeplik tartışmasında yer verir. Bu ayırım ise Hocazâde'ye, tabiatın bir eser meydana getirme konusunda yeterli sebep olmadığını gösterme konusunda bir başka alan açar.

Hocazâde'nin Gazâlî ile sebeplik meselesi bağlamında ortaklaştıkları hususların başında, dünyamızdaki sebep ve sebepliler arasında ontolojik bir zorunluluk ilişkisi bulunmadığı konusu gelir. Bu ortaklaşma, sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi bütünüyle reddetmekten ziyade, arada zorunlu bir bağ bulunduğu iddiasının reddine yöneliktir. Öte yandan sebeple sebepli arasındaki epistemolojik ilişki, her iki *Tehâfüt* yazarı için farklı dozlarda kabul edilse de bu ilişkinin zorunluluğunu Hocazâde, *Tehâfüt* sınırları içinde Gazâlî'den daha açık bir şekilde ifade eder. Nitekim Gazâlî, bu ilişkinin “zihnimizde iyice yer etmesi”nden söz ederken Hocazâde İcî-Cürcânî çizgisini takip ederek bu ilişkinin “zorunlu” olduğunu açıkça belirtir.

Hocazâde, Gazâlî ile paralel bir şekilde zorunlu sebeplik anlayışının metafizik boyutuna tekâbül eden *mûcib bi'z-zât* anlayışını reddeder. Dahası, Tanrı'yı fiile zorlama ihtimali olduğu için O'nu sebep olarak gören yaklaşımlardan kaçınır. Bunun yerine o, Tanrı'nın irade ve kudretini esas alan ve fiilde bulunmamasını mümkün gören *kâdir-i muhtâr* anlayışını benimser. Hocazâde'nin İbn Sînâ'nın sebeplik anlayışına yönelik en açık eleştirisi bu noktada karşımıza çıkar. Fakat sebepliğin fizik boyutu söz konusu olduğunda Hocazâde, *felâsife* ve *mütekellimûn* arasında daha telifçi bir tavır takınır. Bu çerçevede o, bir yandan fiziksel sebeplik süreçlerinde İbn Sînâcı anlamda isti'dâdların varlığını kabul ederken öbür yandan isti'dâdların kuşatılamayacağını ve bu nedenle tabiatların belirli isti'dâdlarla sınırlandırılmayacağını dile getirir. Böylece o, hem fiziksel süreçlerde sebepsel ilişkilerin varlığını onaylar hem de Tanrı'nın irade ve kudretiyle âleme müdahalesini zaafa uğratmamış olur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme I-III*. Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- el-İsfahânî, Mahmûd. *Metâli'u'l-enzâr*. İstanbul, 1305.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*, nşr. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987.
- , *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, çev. Ö. Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik, İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebherî, Esîrüddin. *Keşfü'l-hakâik fi'tahrîrî'd-dekâik*, nşr. Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-îtikâd*, nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.

- . *Filozofların Tutarlılığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammet Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- . "Al-Gazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aş'şî's Conception". *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004): 101-44.
- Gutas, Dimitri. "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı". *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, 97-131. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Güzel, Abdurrahim. *Karabâgî ve Tehâfütü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Hocaazâde, Muslihuddin. *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*. Atıf Efendi Kütüphanesi nr. 1219, vr. 1a-104b.
- . *Tehâfüt*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi nr. 1182, vr. 1a-145a.
- . *Tehâfütü'l-felâsife*. Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1303/1984-5.
- . *Kelimât fî bahsi'l-îleti ve'l-ma'lûl*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1161, vr. 99a.
- İbn Kemâl Paşa. *Hâşiye alâ Tehâfüt*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa nr. 1235, vr. 1a-53b.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt I-II*. nşr. Süleymân Dünya. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1965.
- İbn Sînâ. *İlâhiyât-i Dânişnâme-i Alâi*. nşr. M. Mu'în. Hemedân: Encümen-i Âsâr-ı ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004.
- . *el-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*. nşr. Süleymân Dünya. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968.
- . "Etki ve Edilginin Kısımları". çev. H. Aydın, E. Uysal, H. Peker. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2000): 623-629.
- . *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullâh Nürânî. Tahran: Müessesese-i Mutâle'ât-i İslâmî, 1363.
- . "Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl". *Mecmû'u'r-Rasâil*, nşr. Z. A. Müsevî, 1-11. Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1354.
- Karabâgî, Muhyiddin. *Ta'lika alâ Tehâfütü'l-felâsife li-Hocaazâde*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa nr. 959, vr. 1-17.
- Karadaş, Çağfer. "Hocaazâde'nin *Tehâfüt*'ünde Sebeplilik Meselesi". *Uluslararası Hocaazâde Sempozyumu Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz, 163-173. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.
- Kâtîbî, Necmeddin ve Mübârekşâh, Şemseddin. *Hikmetü'l-ayn ve'ş-şerh*. Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, 1974.
- Kemal Paşazade, *Tehâfüt Hâşiyesi*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Lit van, L. W. C. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's *Tahâfut al-falâsifa*". *Preliminary Observations*. *Oriens* 43 (2015): 368-413.
- Önal, Emre. "Hocaazâde ve Hâşiya ala Şarh Hidayet al-Hikma Adlı Eseri". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam*. Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1958.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-II*. nşr. Alirizâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Sinân Paşa, Yusuf. *Kelimât fî bahsi'l-îleti ve'l-ma'lûl*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1161, vr. 98a.
- Sühreverdi, Şihâbüddin. *Kitâbu'l-Lemehât*, nşr. Emile Maalouf. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1969.
- Şehrezûrî, Şemsüddin. *Rasâilu'ş-Şecerati'l-ilâhiyye*, nşr. N. Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Teftazânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Makâsud I-V*, nşr. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tüsi, Ali. *Kitâbu'z-Zahira*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1925.

----- . *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Rızâ Sa'âde. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1981.

----- . *Tehâfütü'l-felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. Recep Duran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Tüsi, Nasirüddin. *Telhisu'l-Muhassal*, nşr. Abdullâh Nürâni. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmi, 1980.

Türker, Ömer. "Giriş: Seyyid Şerif Cürcâni Düşüncesi", *Şerhu'l-Mevâkif I*, çev. Ömer Türker, 17-89. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: İbn Sinâcı Doğal *İsti'dâd* ve *Teheyju'* Üzerine". *Nazariyat* 2/3 (2015): 35-74.

Üsküdâri, Mehmed Emin. *Telhisu Tehâfütü'l-hukemâ*, nşr. ve çev. Kamuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.