
Ali Tûsî'nin Gazâlî'nin *Tebâfüt*'ünün On Yedinci Me- selesine Katkıları

Ali al-Tusi's Contributions to the Seventeenth Discussion of al-Ghazali's Tabafut

MUHAMMET FATİH KILIÇ
Mardin Artuklu University

Received: 31.05.16 | Accepted: 10.12.16

Abstract: In this paper, I analyze the 17th chapter of a 15th century *Tabafut* work by Ali al-Tusi which is devoted to the problem of causality. This analysis argues that Ali al-Tusi agrees with al-Ghazali's 17th discussion of causality and presents a number of conceptual and argumentative structures. Like al-Ghazali, Ali al-Tusi argues that the ontological relationship between cause and effect is not necessary and that this non-necessity does not weaken the certainty of our knowledge of the causal order. Ali al-Tusi differs from al-Ghazali by utilizing the concept of *nafs al-amr* in order to deny causal necessity, applying the distinction between true and ordinary causality for the two realms of causality (i.e. physical and metaphysical), and focusing on the contradictions between the physical and metaphysical explanations of the philosophers' theories of motion. Consequently, Ali al-Tusi's *Tabafut* cannot be considered as a commentary in the narrow sense, because he goes beyond the original context of al-Ghazali by taking into account post-classical thought on causality.

Keywords: Commentary, *Tabafut* tradition, seventeenth chapter, causality, Ali al-Tusi.



Giriş

Gazâlî'nin *Tebâfütü'l-felâsife* adlı eseri, gerek içeriği gerekse yazım yöntemi bakımından İslam düşünce tarihinde önemli ölçüde karşılık bulunan eserlerden biridir. Gazâlî'nin yirmi bölüm/mesele olarak tertip ettiği ve her bir fasılda önce karşıt kanıtlara yer verip ardından kendi cevaplarını serdettiği *Tebâfütü'*, ilk olarak İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) elinde yeniden-üretimine konu olmuştur. İbn Rüşd, *Tebâfütü't-Tebâfütü'*ünde her bir meseleyi ele alırken, önce Gazâlî'nin argümanlarını tek tek ortaya koymuş ve bunlara karşı kendi argümanlarını geliştirmiştir. XV. ila XVIII. asırda ise Osmanlı coğrafyasında, Gazâlî'nin *Tebâfütü'*ünü yeniden üreten bir gelenek ortaya çıkmıştır. XII. asırdan XV. asra gelince dek, felsefî bir hüviyet kazanan kelâmî mirası da dikkate alan, fakat İbn Rüşd'ün *Tebâfütü'*ünü neredeyse hiç nazar-ı itibara almayan bu gelenek, Hocazâde Muslihiddin Efendi'nin (ö. 893/1488) *Tebâfütü'l-felâsife*'si ve Alâaddin Ali Tûsî'nin *Kütâbü'z-Zubr/Kitâbü'z-Zebîra/Tebâfütü'l-felâsife* adlı eserleriyle başlamıştır. Bu geleneğe XVI. asırda iki metin daha ilâve edilmiş ve İbn Kemâl (ö. 940/1534), Hocazâde'nin *Tebâfütü'*üne bir *Hâşiye*; Karabâgî (ö. 942/1535) ise yine aynı metne bir *Talîka* kaleme almıştır. XVIII. asırda ise Mehmed Emin Üsküdârî (1149/1736), Hocazâde'nin *Tebâfütü'*üne bir *Telbîs* yazmıştır (Yıldırım, 2011: 115-33; Aydın, 2006: 57-74).

İbn Rüşd'ün *Tebâfütü'* metni, Gazâlî'nin bütün argümanlarını, bu argümanlara ilişkin açıklamaları ve reddiyeleri kapsar. Dolayısıyla söz konusu metnin, bu yönüyle bir şerhten beklenen özellikleri yansıttığı söylenebilir. Ancak bu durum, Hocazâde ve Ali Tûsî'nin *Tebâfütü'* metinleri için aynı derecede geçerli değildir. Çünkü Hocazâde ve Ali Tûsî, meseleleri tartışırken Gazâlî'nin her bir argümanını tek tek aktarıp tartışan bir yöntemle kendilerini sınırlandırmazlar. Bunun yerine, her iki *Tebâfütü'* yazarı da kendi metinlerinde Gazâlî'nin bazı argümanlarına yer verdikleri gibi, onda bulunmayan argümanlar geliştirebilmekte ve onun kimi argümanlarını metinlerinin dışında tutabilmektedirler. Bu nedenle söz konusu iki eserin, tıpkı İbn Rüşd'ün metninde olduğu gibi tipik bir *Tebâfütü'* şerhi olarak adlandırılması ilk bakışta zor görünür. Bu metinleri birer şerh olarak olarak belirlemek için şerhin tanımını daha geniş bir çerçevede düşünmek gerekir. Bu geniş çerçeveli tanıma göre, şayet bir metnin yapısı, daha önce yazılmış bir başka metne dayanıyorsa ve her iki metin, sahip



oldukları kompozisyon bakımından bir uyuşma sergiliyorsa söz konusu metin bir şerh olarak adlandırılabilir. Hocasâde ve Ali Tûsî'nin *Tehâfüt* metinleri ancak böyle geniş çerçeveli bir şerh tanımının içine dahil edilebilir. Aslına bakılırsa şerhle ilgili böyle bir tanım, İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinin gelişim seyrinin genel karakteristiğini yansıtması bakımından anlamlıdır. Öyle ki söz konusu dönemde yazılmış olan pek çok metin, yapısal olarak daha önce yazılmış bir başka metne dayanır. Ancak bu, yeni metinlerin, daha önce yazılmış metinlerin boyunduruğu altında olduğu anlamına da gelmez (Ahmed, 2013: 320-45). Benzer bir durum Hocasâde ve Ali Tûsî'nin *Tehâfüt* metinleri için de söz konusudur. Nitekim bu metinler içerikleri bakımından incelendiğinde, Gazâlî'nin metni üzerine açıklamalar sunan bir çerçevede olmadıkları görülür. Bunun yerine söz konusu *Tehâfüt* yazarları, Gazâlî'nin dile getirdiği meseleleri, kendi dönemlerinin standartlarına uygun bir şekilde ele alırlar (van Lit, 2015: 382-3; Duran, 1990: 202). Bu yöntem, onların, Gazâlî'nin sebeplik meselesiyle ilgili olarak zikrettiği kimi argümanları bir kenara bırakıp kendi dönemleri açısından daha önemli olan başka argümanlar geliştirmelerini sağlar. Ayrıca bu yöntem sayesinde her iki *Tehâfüt* yazarı da Gazâlî sonrası kelâmî tartışmalarda ortaya çıkan yeni kavramsal yapıları, sebeplik tartışmasına rahatlıkla dâhil edebilmişlerdir.

Bu çalışma, XV. asır *Tehâfüt*'lerindeki söz konusu özelliği, dönemin *Tehâfüt* yazarlarından Ali Tûsî'nin sebeplik meselesine hasrettiği on yedinci bölümü üzerinden göstermeyi amaçlar. Bunu daha açık hâle getirmek için Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*'ündeki ilgili bölümün analitik argümantasyon tablosu çıkarılacak ve bu tablo, Gazâlî ve Gazâlî sonrası kelâmî gelenekle mukayeseli bir inceleme tâbi tutulacaktır.

Tablo: Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*'ündeki' on yedinci meselenin yapısal analizi

<p>(Giriş)</p> <p>Temel İddia</p>	<p>Bütün [mümkün varlıklar] Yüce Allah'ın kendisinden gelen ontolojik bir zorunluluk nedeniyle değil; kendi tercihinden hareketle var kılmasına dayanır. Mümkün varlıkların birbirlerine nispetle gerçek bir illiyet [ilişkisi] de yoktur. 323,7-9.</p>	<p>أن الكل مستندة إلى إيجاد الله تعالى، ابتداء باختياره بلا إيجاب ذاتي منه، ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة إلى بعض.</p>
---	---	---

¹ Tablonun Türkçe tercümesinde verilen sayfa ve satır bilgileri, Tûsî, 1981'e referanslıdır.



<p>(Giriş.i) Gereke</p>	<p>Allah'ın âdeti, yalnızca kendisinin bildiği gizli bir hikmet gereğince, varlıkların belirli bir düzen içinde birbirini takip ettiği bir şekilde gerçekleşir. Öyle ki birinci ikinciden ender istisnalar dışında geri kalmaz. [Sebeple sebepli birbirinin ardı sıra gelir.] Öte yandan, Allah'ın yetkin kudreti, bu ikisinden [sebeple ve sebepliden] her birini, yekdiğeri olmaksızın da var kılabilceği gibi ikinciyi [sebepliği] birinciden [sebepten] önce de yaratabilir. 323,10-12.</p>	<p>جرت عادته تعالى، لحكمة خفية لا يعلمها إلا هو، يترتب بعضها على بعض، بحيث لا يتخلف الأول عن الثاني إلا قليلا، مع قدرته التامة على إيجاد كل منها بدون الآخر، وعلى جعل الثاني مترتبا على الأول.</p>
<p>(Giriş.i.i) Örnek</p>	<p><i>Nefsü'l-emr</i>de pamuğun yanmasının suyla temasını takiben gerçekleşmesi ve yanmamasının da ateşe temasını takiben gerçekleşmesi mümkündür. Bu şekilde olmasıyla şu anki gibi olması arasında, suyun ve ateşin tabiatları nazar-ı itibara alındığında hiçbir fark yoktur. 323,13-15.</p>	<p>يجوز في نفس الأمر أن يترتب احتراق القطن على ملاقة الماء له، وعدم احتراقه على ملاقة النار له، من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن، بالنظر إلى طبيعتي الماء والنار.²</p>
<p>(İ) Karşı Kanıt</p>	<p>Mümkün varlıkların bir kısmının tabiatları diğer kısmın fâil illetidir. 324,11.</p>	<p>أن طبائع بعضها علة فاعلية لبعض.</p>
<p>(İ.a) Örnek</p>	<p>Suyun tabiatının serinliğin, ateşin tabiatının da sıcaklığın illeti olduğu gibi. 324,13.</p>	<p>طبيعة الماء علة للبرودة، وطبيعة النار علة للسخونة.</p>
<p>(İ.b) Gereke</p>	<p>Bu eserlerin söz konusu tabiatlardan geri kalmalarının imkânsızlığına hükmederler. 325,8-9.</p>	<p>يحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبايع.</p>
<p>(İ.c) İtham</p>	<p>İbrahim'in -selâm onun üzerine olsun- bedeninin, Nemrut'un ateşinden etkilenmemesi</p>	<p>ينكرون أو يؤولون معجزات الأنبياء، كعدم تأثر بدن إبراهيم عليه</p>

² Bu cümle, Tûsî, 1981'de, aynı baskıya dayalı Tûsî, 2004'te "لا يجوز" olarak aktarılmaktadır. Ne var ki eserin ilk baskısı olan Tûsî, 1925: 219,8'de, bu cümle tıpkı yukarıda aktarıldığı gibi "يجوز" şeklinde başlamaktadır. Bunun yanı sıra eserin Selimiye yazmasında da cümle "يجوز" olarak geçmektedir (No:22 Sel 470, v. 98a, 13). Ayrıca metnin Türkçe çevirisinde ibare, "câizdir" olarak tercüme edilmiş ve "يجوز" kullanımı seçilmiştir (Tûsî, 1990: 201). Nitekim metnin bağlamı dikkate alındığında buradaki doğru tercihin "يجوز" olması gerekir.



	gibi peygamberlerin mucizelerini inkâr ya da tevil ederler. 325,9-11.	السلام بنار نمرود.
(r.d) İtham	Onların dile getirdikleri hususta sürekli olarak birbirini peşi sıra takip eden şeylere ilişkin gözlemden başka hiçbir kanıtları yoktur. 325,14-15.	فلا دليل لهم على ما ذكروه، إلا ما شاهدوا مرارا من ترتب شيء على شيء.
(r.e) Cevap	Gözlem akli bir bağa ve gerçek anlamda illiyet [ilişkisine] delâlet etmez. Bu yalnızca sıradan bir sebepliğe işaret eder. Bu hususta herhangi bir ihtilaf yoktur. Asıl mesele [sebeplinin sebepten] geri kalmasının imkansızlığı hususundadır. 325,15-17.	هذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية، ولا نزاع فيها، وإنما الكلام في استحالة التخلف.
(r.f) Cevap	[Filozofların bu konudaki görüşleri], Yüce Allah'ın bütün varlıkların <i>fâil-i muhtârı</i> olduğunu reddetmeye dayalıdır ki yerinde [âlemin hudûs ve kıdmine hasredilen birinci meselede] açıklandığı gibi bu geçersizdir. 326,7-8.	أنه مبني على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع، وهو باطل كما بين في مواضعه.
(2) Karşıt Kanıt	Bu âlemdaki hâdis varlıklar, varlık bahşeden ilkenin eseridir. [...] O, zatı gereği sürekli olarak varlık bahşedendir. [...] Fakat, şeylerin varlık alma konusunda geç kalması, mahallin tam <i>isti'dâd</i> yoksunluğundan kaynaklanır. Çünkü her hâdisin varlığı birbirini takip eden ve ilkesi açısından sonu olmayan <i>isti'dâd</i> lara bağlıdır. [...] Bu <i>isti'dâd</i> lar da <i>sermedi</i> felek hareketlerine dayanır. 326,10-15.	كل الحوادث في عالمنا هذا أثر المبدأ الفياض. [...] وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته. [...] وإنما يتأخر ما يتأخر من الفيض لعدم تمام استعدادات المحل له. فإن وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها [...] مستندة الحركات الفلكية السرمدية.
(2.a) Cevap	Onların söyledikleri dikkate alındığında burada delil olarak düşünülebilecek hiçbir şey yoktur. Çünkü bu hâdiselerin fâilinin İlk Akıl veya Onuncu Akıl'dan daha yüksek ilkelere bir başkası olmadığı nereden bilinmektedir? [...] Bu aklın tercihe dayalı olarak fâil değil de zatı gereği zorunlu kılıcı olduğu nereden bilinmektedir? 327,2-6.	هنا فليس شيء أصلا يصلح لأن يتوهم ذليلا على ما ذكروه. ومن أين علم أن فاعل تلك الحوادث ليس العقل الأول، واحد آخر من المبادئ التي هي أعلى من العقل العاشر؟ [...] ومن أين علم كون هذا العقل موجبا باذات لا فاعلا بالاختيار؟



(2.b) Cevap	Yüce Allah'ın <i>fâil-i muhtâr</i> değil de <i>mücib b'z-zât</i> olması hakkındaki [...] sözleri kendi ilkeleriyle birçok bakımdan çelişir. 327,7-8.	على كون الباري تعالى موجبا باذات لا فاعلا بالاختيار [...] إن قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم.
(2.b.i) Çelişki	Ağır olan [bir cismin] merkeze doğru, hafif olan [bir cismin] ise çevreye doğru hareketinin tabiatından kaynaklı olduğuna ilişkin iddiaları bu çelişkili hususlardandır. Çünkü onlar bu hareketin ilkesini, yani fâilini ağır ya da hafif olan cismin tabiatları değil; akıl olarak dile getirirler. 327,9-11.	حكمهم بأن حركة الثقل إلى صوب المركز، والخفيف إلى جانب المحيط، طبيعية. لأن مبدأ هذه الحركة، أي فاعلها على القول هو العقل، لا طبيعة الثقل أو الخفيف.
(2.b.ii) Çelişki	Hareket ve meyilleri, tabii, <i>kasrî</i> ve iradi olarak ayırmaları [bir çelişkidir...] Buna göre cisimlerin meyilleri tabii olmadığı gibi [...] iki yönden <i>kasrî</i> de değildir. 327,13-15.	حصرهم الحركات والميول في الطبيعية والقسرية والإرادية [...] على هذا التقدير ليست طبيعية [...] ولا قسرية لوجهين.
(2.b.ii.i) Yön	<i>Kasrî</i> hareketi, ilkesi, hareket edenin dışında ve konum bakımından ondan farklı olarak açıklamışlardır. [...] İkinci kayıt [yani konum bakımından farklı olmak] burada geçersiz olmaktadır. Çünkü [onların hareketin ilkesi olarak gördükleri] aklın bir konumu yoktur. 327,16-18.	فسرّوا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك وممتازا عنه في الوضع [...] والقيّد الثاني منتفعا هنا، إذ لا وضع للعقل.
(2.b.ii.ii) Yön	<i>Kasrî</i> meyil ve hareketin tabii meyilden farklı olmasını şart koşmuşlardır. O halde tabii meyil yoksa ne <i>kasrî</i> hareket ne de <i>kasrî</i> meyil olabilir. Özellikle cansız varlıkların hareketleri de iradi olamaz. Çünkü iradi hareket, tıpkı iradi meyilde olduğu gibi, ilkenin amaç ve seçimiyle birlikte gerçekleşir. [Oysa ki] onlara göre ilke, <i>muhtâr</i> değil <i>mücib</i> dir. 327,19-328,1.	أنهم شرطوا في الحركة والميل القسريين، أن يكونا على خلاف الميل الطبيعي. فلما لم يكن ميل طبيعيا، لم تكن حركة قسرية، ولا ميل قسرا، ولا إرادية سيّما حركات الجمادات، لأن الحركة الإرادية ما يكون مع قصد المبدأ واختياره، وكذلك الميل الإرادي والمبدأ عندهم موجب لا مختار.
(2.b.iii) Çelişki	Onların iddiasına göre her cismin tabii olarak kapladığı [...] ve] zorlayıcı bir etkenin dışında terk etmediği belirli bir mekânı vardır. Kendi mekânının dışında olduğunda [tekrar]	حكمهم بأنّ كل جسم له حيز طبيعي [...] كان له مكان معين لا ينتقل عنه إلا لقاس. ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له، حتى لو ارتفع المانع



	oraya dönmek ister ve engel ortadan kaldırıldığında tabiatı gereği oraya döner. Buradaki çelişki cismin kendi mekânında bulunmasının araz kabilinden olmasıdır. Oysaki bütün arazların faili olarak faal akıl farz edilmişti. O halde [cismin bir mekân kaplaması] tabiatı gereği olamaz. 328,9-12.	لعاد إليه بطبعه. ووجه التناقض أن حصوله في ذلك المكان من أعراضه. والمفروض أن فاعل جميع الأعراض هو العقل الفعال، فلا يكون مقتضى طبع الجسم.
(3) Karşıt Kanıt	İddia ettiğiniz gibi bütün hâdis varlıklar, <i>fâil-i muhtâr</i> dayandırılacak olursa [o zaman] yadırganacak ve kötü görülecek işler[ın ona atfedilmesi] lâzım gelir. [...] Çünkü iradenin ilişmesinin uygun olması için kudrete konu olanın, iki tarafa nispetinin de eşit olması gerekir. Ayrıca iradenin iki taraftan birine taallukundan sonra her an değişip diğer tarafa ilişmesi de mümkündür. Bu durumda mümkün varlıklara ilişkin <i>bedîhi</i> ve nazarî bilgimize dair güven kesin olarak ortadan kalkar. 190,19-22.	إن ما زعمتم من استناد الحوادث كلها إلى الفاعل المختار، مستلزم لأشياء مستتبعة وأمور مستنكرة. [...] لأن طرفي المقذور في صحة تعلق الإرادة بهما متساويا النسبة. وبعد تعلقها بأحدهما جاز في كل أن أن يتغير ويتعلق بالآخر.
(3.a) Örnek	[Eğer <i>fâil-i muhtâr</i> anlayışı kabul edilirse] Allah'ın pazar ahalisini erdemli filozoflara dönüştürmesi de mümkündür. 329,1-2.	ويجوز أيضا أن يصير أهل السوق حكماء فضلاء.
(3.b) Cevap	Bize karşı ileri sürdüğünüz [durum] aynı şekilde sizin için de söz konusudur. [...] [Çünkü] sebep ve şartların varlığından ve engellerin ortadan kalkmasından ibaret olan tercih ediciler, zapt u rapt altına alınamayacak kadar çoktur. Nasıl olur da her hâdisin ilkesi yönünden sonsuz sayıda hazırlayıcı [sebepleri] olduğunu ve bir kimsenin bunları tasavvur edebileceğini söyleyebiliyorsunuz? 329,11-15.	أن مثل ما أوردتموه علينا وارد عليكم أيضا. [...] والمرجحات من وجود الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع كثيرة لا يرجى ضبطها. كيف وأنتم تقولون: لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ، فكيف يتصور ضبطها لأحد؟
(3.c) Cevap	Duyunun bazen yanıldığını siz de itiraf ediyorsunuz. [...] O halde duyularla idrak	أنتم معترفون بأن الحس قد يغلط. [...] فلا يكون شيء من إدراك



	edilen hiçbir bir şey kesinlik ifade etmez. Çünkü duyuyla idrak edilen bütün suretlerde yanılma ihtimali vardır. [...] Nitekim bütün bilgiler duyumsal idrakin dallarıdır ve duyulara dayanır. Kesin olmayana dayanan da zorunlu olarak kesinlik ifade etmez. 330,8-16.	المحسوسات يقينياً، لأن إمكان الغلط في جميع صور إدراك المحسوسات ثابت. [...] لأن جميعها فروع إدراك الحواس، ومبني عليه، والمبني على غير الحقيقي لا يكون يقينياً ضرورة.
(3.d) Cevap	Kulun bilgisinin başka bir bilginin meydana gelmesinde ya da ortadan kalkmasında illiyet bakımından bir etkisi yoktur. Aksine [kulun bilgisi de dâhil olmak üzere] her şey Allah'tan gelir. 331,14-15.	علم العبد لا مدخل له بالعالية، في حصول علم آخر أو في انتقائه. بل كل من الله ابتداءً.

Argümantasyonun Giriş Aşaması: *Nefsü'l-emr* Kavramının Gazâlî Bağlamına Dâhil Edilmesi

Ali Tûsî, karşıt kanıtlar ve cevaplarına girmeden önce meseleye giriş sadedinde kendi temel iddiasını gerekçelendirip örneklendirerek serd eder. Tûsî'nin bu girişi, büyük ölçüde, Gazâlî'nin on yedinci meseledeki girişini takip eder. Nitekim on yedinci meselenin girişinde Gazâlî, alışkanlık sonucu sebep ve sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu olmadığını; bu ilişkiye dair varsayımın Allah'ın ezeli takdiri gereği şeylerin birbiri ardı sıra yaratılmasından kaynaklandığını savunarak ateşe temas eden pamuğun yanmasının mümkün olduğunu bu iddiasına örnek olarak verir (Gazâlî, 2005: 166,3-17).

Ali Tûsî'nin girişinde, Gazâlî'den farklı olarak iki özellik dikkat çeker. Bunlar Tablo, Giriş'teki mümkün varlıklar arasında *gerçek bir illiyet* ilişkisi olmadığına dair ifade ve Giriş.i.i'de tabiatların beklenenden farklı eserler meydana getirebileceği savunulurken kullanılan *nefsü'l-emr* kavramıdır. *Gerçek illiyet* ifadesi, Tablo, 1.e'de ortaya çıkan *sıradan sebeplik* ifadesiyle ilişkidir ve bu nedenle argümantasyon seyrinin bir sonraki aşamasında analize tâbi tutulması daha uygundur.

Nefsü'l-emr kavramı, Fazlıoğlu'na (2015: 172) göre, faal akla yönelik Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) eleştirilerinden sonra, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 887/1482) faal aklın yerine ikâme edebileceği bir kavram arayışının neticesinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra *nefsü'l-emr*, Kîşî'nin (ö. 694-5/1294-5) teşebbüsüyle, faal akıldan farklı olarak, kozmik ilişkilere



arındırılmış ve aşkınlıktan ziyade mantıksal bir çerçeve içinde yapılandırılmıştır. Ardından Cürcânî (ö. 816/1413), matematik entite ve modellerin ontolojik statüsü hakkındaki tartışmasında *nefsü'l-emr* kavramına yer vermiştir. Ona göre dış dünyada bulunmasa da *nefsü'l-emr* açısından var olan matematik entitelelere ilişkin hükümler, dış dünyadaki olgulara mutâbıktır ve bu nedenle söz konusu hükümlerin verdiği bilgi de *yakîmî*dir (Fazlıoğlu, 2014: 17).

Ali Tûsî ise *nefsü'l-emri*, *Tehâfût*'ündeki onuncu meselede, on yedinci meselede olduğundan daha ayrıntılı bir şekilde tartışır. Onun, onuncu meselede verdiği bilgiye göre *nefsü'l-emrin* anlamı,

Bir şeyin zatı bakımından kendisi demektir. Nitekim *emr* bir şeyin kendisi anlamına gelir. “Bir şey *nefsü'l-emr*de şöyledir” dediğimizde, bunun anlamı “o şey zatı bakımından öyledir” demektir. “Bir şeyin zatı bakımından öyle olması” ise, “ona ilişkin bir yargının, *mu'tebirin* itibarıyla ve varsayanın varsayımıyla olmaması” demektir. Tersine, her türlü itibar ve varsayımdan kat'ı nazar edilse dahi, söz konusu yargı onun için sabit olmaya devam eder; ister bu şey hariçte ister zihinde olsun. [...]

Nefsü'l-emr hem haricî hem de zihni olanı içine alır. Fakat haricî olandan mutlak anlamda daha geneldir. Buna göre hariçte olan her şey kesinlikle *nefsü'l-emr*dedir; ancak tersi doğru değildir. Zihinden ise bir yönden daha geneldir; çünkü bir şey *nefsü'l-emr*de olur, ama zihinde olmayabilir; yani hariçte bulunabilir ancak henüz zihinde hâsıl olmayabilir. Bazen de yanlış önermeler [örneğin olduğu] gibi zihinde olabilir, [ancak] *nefsü'l-emr*de olmaz. Hariçte mevcut olmayan şeyler, *nefsü'l-emr*de bazı sıfatlarla nitelenmiş olabilir; ancak yalnızca zihinde tahakkuk ettiklerinden o sıfatlarla nitelenmeleri de zihindedir.

Ne var ki *nefsü'l-emr*de nitelenmiş bir şey konusunda zihni varlığın hiçbir etkisi yoktur. Örnek olarak illetin yokluğu *nefsü'l-emr*de malulün yokluğunun illeti olarak vasıflanır. Akıl, elin hareketinin ortadan kalkması hâlinde anahtarın hareketinin de ortadan kalkacağına hükmeder. Öte yandan anahtarın hareketinin kalkmasıyla elin hareketinin kalkmasına hükmetmez. Bu, varlık kıyası üzere illiyet delilidir. Bu nedenle akıl, önce elin hareketinin, bunun ardından da anahtarın hareketinin varlığına hükmeder, tersine değil. Aksi takdirde illetin yokluğu sadece zihinde tahakkuk etseydi, illele sıfatlanma bu bakımdan yalnızca zihni varlıkta olurdu. O halde şey, *nefsü'l-*



emrde ve zatı bakımından illiyetle nitelenmiş olsa da bu niteleme, zihni varlıktadır. (Tûsî, 1981: 246,7-247,7).³

Ali Tûsî bu pasajda, *nefsü'l-emrde* olan şeyin insan zihninden bağımsız olarak zatı bakımından nasılsa o şekilde olduğunu ifade eder. Ona göre *nefsü'l-emr* haricî olandan daha geneldir. Çünkü *nefsü'l-emr* haricî varlıkta olan her şeyi kuşatır; ancak haricî varlık *nefsü'l-emrde* olanı tamamen kuşatamaz. Sözelimi birtakım geometrik şekiller *nefsü'l-emr'de* bulunsa da hariçte yoktur. *Nefsü'l-emr*, zihni varlıkta henüz bulunmayan şeyleri de kuşatabilir. Çünkü haricî varlık sahasındaki her şey, zihni varlıkta kuşatılmış değildir. Ne var ki *nefsü'l-emr* haricî varlıkta olan her şeyi kuşatır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında *nefsü'l-emr* zihni olandan daha geneldir. Öte yandan zihni olan, bazen yanlış önermeleri de içerebileceği için *nefsü'l-emrde* olmayan, sözelimi “iki sayısı tektir” gibi bir önermeyi içerebilir. Ancak bu tür yanlış önermeler *nefsü'l-emrde* bulunmaz. Bu açıdan bakıldığında zihni olan *nefsü'l-emrde* olandan daha genel olur.

Nefsü'l-emrin zihni ve haricî varlıkla ilişkisini bu şekilde ortaya koyan Ali Tûsî, *nefsü'l-emrde* nitelenmiş olanın zihni olandan tamamen bağımsız olduğunu; ancak *nefsü'l-emrdeki* birtakım nitelermelerin zihinde gerçekleşmesinden dolayı, bu nitelermelerin zihinde bulunduğunu ve farklı yöndeki nitelermelerin bütünüyle saf dışı edilemeyeceğini göstermeye çalışır. Ali Tûsî'nin bu durumu açıklamak için verdiği örnek, sebep ve sebepli arasındaki illiyet nitelemesidir. Buna göre zihni varlık sahasında, sebepli sebebi takip edebileceği gibi sebepli sebepten önce de gelebilir. Öte yandan *nefsü'l-emrde* olan, itibarî ve farazî olmayıp, şeyi zatı bakımından nasılsa o şekilde kuşattığı için hem sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi, hem de ilişkisizliği kuşatabilir. Bu ilişki ve ilişkisizlik durumu, *nefsü'l-emrde* ve zihinde olan ortak bir alana tekâbül eder. Bu ortak alanda sebeple sebepli arasındaki ilişki ve ilişkisizlik durumunun her birini kuran zihindir. Ancak *nefsü'l-emr* her iki durumu nasılsa o şekilde kuşatır. O halde zihindeki bir illiyet nitelemesi, bu nitelmenin aynıyla *nefsü'l-emrdeki* tahakkukunu zorunlu kılmaz. Öte yandan zihinde, sebeple sebeplinin ilişkisiz düşünüldüğü bir durumun *nefsü'l-emrde* aynıyla tahakkut etmesi zorunlu değildir.

³ Bu pasajın son paragraf dışındaki başlangıç kısmının tercümesi, özet bir analiz eşliğinde, Fazlıoğlu, 2014: 22'de aktarılmıştır.



Ali Tûsî'nin Tablo, Giriş.i.i'deki ifadelerini, bu açıklamalar eşliğinde düşündüğümüzde, *nefsü'l-emr*de olan şey, zatı bakımından nasılsa o şekilde olduğu için, hem şu anda gerçekleşmesi beklenen, sözgelimi ateşin pamuğu yakması olayını kuşatır hem de pamuğun suyla temasının ardından yanması olayını kuşatır. Çünkü *nefsü'l-emr*, dış dünyadaki her şeyi, zatı bakımından nasılsa o şekilde kuşatır. Dış dünyada ateşle pamuğun teması, yanma olayıyla neticelendiği gibi, mucizelerde gördüğümüz şekilde ateş kendisinden beklenen etkinin tam tersini, serinlik etkisini de gösterebilir. *Nefsü'l-emr*de, şeylerin tabiatlarının, mutlaka belirli bir yönde etkide bulunmaları söz konusu değildir.

Ali Tûsî'nin *nefsü'l-emr*le ilgili açıklamaları, insanın akıl ve zihniyle ilişkili; ancak onun akıl ve zihin dünyasını aşan bir alana tekâbül eder. Bu da *nefsü'l-emr*in ilahî hikmet gereği, şeylerin nasılsa o şekilde var olduğu bir anlama işaret eder. Nitekim Ali Tûsî, Tablo, Giriş.ii'deki illiyet ilişkisi ve ilişkisizliğine ilişkin açıklamalarının hemen öncesine denk gelen Giriş.i'de, varlıkların, "gizli bir hikmet" gereği birbirini peşi sıra takip edebileceği gibi, ender de olsa ilahî hikmet ve kudret gereği birbirinden bağımsız olarak da yaratılabileceğini belirtir. Nitekim on yedinci meselenin sonunda Ali Tûsî, insanın varlığa ilişkin bilgisinin kesinliğini *nefsü'l-emr*i de aşan tanrısal yaratıma bağlar:

Bir şeye ilişkin bilginin ve o şeyin *nefsü'l-emr*de meydana gelmemesinin imkânı, onunla ilgili kesin bir bilginin meydana gelmesini engellemez. Bu bilgi Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bu şeyi kesin olarak bilir ve onun hakkında tereddüt etmeyiz (Tûsî, 1981: 331,5-8).

Ali Tûsî'nin *nefsü'l-emr* kavramıyla ilgili açıklamaları ile on yedinci meselenin girişinde *nefsü'l-emr* kavramına ilişkin kullanımı dikkate alındığında, onun sebeple sebepli arasında varsayılan ilişkinin zorunlu olmadığını göstermek için bir başka alan açma teşebbüsünde bulunduğu düşünülebilir. Ali Tûsî bu teşebbüsünde, Cürçânî'de görülen *nefsü'l-emr*deki entiteyle ilgili bir hükmün dış dünyadaki olgulara mutabık olması gerektiğiyle ilgili kaydı zaafa uğratar. Çünkü o, dış dünyada sebep ve sebepli olarak düşünülen şeylerin *nefsü'l-emr*de birbirini takip etmesinin zorunlu olmadığını açıkça ifade eder. Ali Tûsî'nin bu noktada, dış dünyadaki olgularla mutabakatın yerine koyduğu şeyin ilahî hikmete mutabakat olduğu düşünülebilir. Nitekim ilahî hikmet gereği sebepli,



sebebi peşi sıra takip edebildiği gibi yine ilahî hikmet gereği sebepli sebepten bağımsız olarak da meydana gelebilir. Dolayısıyla *nefsü'l-emrin*, Ali Tûsî'de, ilahî hikmetin ayinesi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

Argümantasyonun Birinci Aşaması (I): Gerçek İlliyet ve Sıradan Sebeplik Ayrımının Gazâlî Bağlamına Dâhil Edilmesi

Ali Tûsî, karşıt kanıt ve bununla ilgili içerimlere yer verdiği argümantasyonunun ilk aşamasında, tıpkı girişte olduğu gibi Gazâlî'ye benzer bir tablo ortaya koyar. Nitekim Gazâlî on yedinci meseledeki argümantasyonun birinci aşamasında, fizik dünyada sebepler olarak değerlendirilen şeylerin, varsayılan eserleri üzerinde zorunlu bir etkiye sahip olduğu anlayışına karşı çıkar. 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 (Gazâlî, 2005: 167,2-9; Griffel, 2012: 222-6).

Ali Tûsî birinci aşamada, ayrıca, Gazâlî'nin on yedinci bölümde dile getirmedeği, fakat tabiatla ilgili meselelerin girişinde söylediği, filozofların mucizeleri inkâr ya da tevîl ettiğine ilişkin ifadesini (Gazâlî, 2005: 163,13-15; 165,14-16) Tablo, 1.c'de aynen aktarır. Ali Tûsî'nin, Gazâlî'nin bu ithamını sürdürmesi, onu bu konuda Hocazâde'nin gerisine düşürmüştür. Nitekim Hocazâde, Gazâlî'nin bu ifadesine niçin katılmadığını gerekçeleriyle gösterir (Hocazâde, 1303: 100,19-27). Bunun yanı sıra Ali Tûsî, Tablo, 1.d'de Gazâlî'nin illiyet ilişkisinin gözleme dayalı olarak temellendirildiğine ilişkin iddiasını tekrarlar. Onun bu aşamada Gazâlî'den farklı olarak gündeme getirdiği husus, *illiyet* ve *sebebiyet* ayrımıyla sebeplik meselesinin metafizik köklerine işaret eden *mûcib bi'z-zât* ve *kâdir-i muhtâr* anlayışlarıdır.

Ali Tûsî (1981: 323,2-3) on yedinci bölümün başlığında "*mevcûdâtın birbirinin ardı sıra gelmesinin, aralarındaki aklî ve gerçek bir illiyet ilişkisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığının açıklanması*"⁴ olarak ifade ettiği amacında *gerçek illiyet* ifadesine yer verir. Onun bu ifadesi, gerçek anlamda bir illiyet ilişkisinin zorunlu olabileceği düşüncesini akla getirir. Fakat bu ifadenin

⁴ "بيان أن ترتب الموجودات بعضها على بعض، هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها، أم لا؟"



Ali Tûsî açısından daha anlaşılır kılınması için kendisinin bu kavrama yer verip aynı zamanda bu kavramın karşıtı olarak konumlandığı Tablo, 1.e'deki *gerçek illiyet* ve *sıradan sebebiyet* ayrımını birlikte düşünmek gerekir. Bu ayrımında tabiatta birbirini takip eden unsurlar arasında gözleme dayalı olarak kurulan ilişki, *sebebiyet* olarak ifade edilir ve sebeple eseri arasında gerçek bir ilişki olarak okunmaz. *İlliyet* ise sebeple eser arasındaki ilişkinin daha güçlü olduğu bir çerçevede konumlanır. Ayrıca *illiyetin*, tabiatın bir etkinliği olmadığına ve tabiatta peşi sıra birbirini takip eden ilişkiler açısından dışlanmasına ilişkin bir çaba da gözden kaçmaz. Bu pasajda ayrıca *illiyet* kavramının sıfatı olarak kullanılan *hakîkiyye* ve *sebebiyet* kavramını niteleyen sıradan (*âdiyye*) sözcükleri de *illiyet* ve *sebebiyet* arasındaki anlam farkını Ali Tûsî açısından vurgular. O, Tablo, 1.e'de gerçek bir illiyet ilişkisinin sebeple eseri arasında bir bağ oluşturabileceğini ima eder. Ancak onun bu bağ için koştuğu şart, sebeplinin sebepten geri kalabileceğini imkân olarak kabul etmektir.

Ali Tûsî'nin *illiyet* ve *sebebiyyet* arasında yaptığı ve Gazâlî'de görülmeyen bu ayrımın temeli, klasik ve klasik sonrası kelâmcıları arasında yapılan *sebeb-illet* ayrımına dayanır. Bu ayrım, *illeti*, eserini meydana getirme konusunda etki sahibi görürken *sebebi* yetersiz görür (Demir, 2015: 23-8; Tâî, Mikâvî, Sabbârîni, 2013: 212-5). Örnek olarak Cürcânî *Ta'rîfât*'ında, *sebebi*, illiyet sürecindeki rolü aşikâr olsa da bir şeyi var kılmak anlamında etkisiz bir çerçevede tanımlar (Cürcânî, 1987: 155,5-6). *İlleti* ise eserini meydana getirme konusunda etki sahibi olan unsur olarak değerlendirir (Cürcânî, 1987: 199,12). Ali Tûsî'nin başlık ve içerikteki kavram tercihleri dikkate alındığında Cürcânî başta olmak üzere kelâmî gelenekteki *sebeb-illet* ayrımına benzer bir tavrı sergileyerek *illiyet-sebebiyet* ayrımına gittiği anlaşılmaktadır. Ali Tûsî, tıpkı *nefsü'l-emr* kavramına yer vermesi gibi, bu ayrımıyla da Gazâlî'nin kavramsal çerçevesi ile sınırlı kalmaz ve Gazâlî sonrası kelâmî geleneği takip eder.

Argümantasyonun Birinci Aşaması (II): *Mûcib bi'z-zât* ve *Fâ'il-i muhtâr* Tartışmalarının Gazâlî Bağlamına Dâhil Edilmesi

Ali Tûsî Tablo, 1.f'de filozofların tabiî sebeplik anlayışının metafizik arka planına işaret eder ve meselenin aslını, Gazâlî'nin on yedinci meseledeki argümantasyon seyrinde bulunmayan *mûcib bi'z-zât/fâ'il-i muhtâr* anla-



yılları arasındaki farka dayandırır. 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. Bu ise Tanrı'nın fiillerinin zorunlu olarak meydana geldiği düşüncesini intaç eder (İbn Kemâl, no: 1235: 4b,7-8). *Mûcib bi'z-zât* anlayışı, zorunlu sebeplik anlayışının metafizik köklerine işaret ettiği için tabîi sebeplik meselesinde kaçınılmaz olarak gündeme gelir.

Ali Tûsî Hocasâde'nin yaptığı gibi, *Tebâfüt*'ünde *mûcib bi'z-zât* meselesini müstakil olarak ele alan bir başlık açmaz. Bu nedenle Ali Tûsî'nin söz konusu meseleye ilişkin tartışması Hocasâde'ye nispetle daha sınırlı düzeyde kalır. Fakat yine de âlemin kıdemine ilişkin meseleye hasredilen *Tebâfüt*'ünün birinci bölümünde, *mûcib bi'z-zât* düşüncesiyle ilgili filozofların yaklaşımlarıyla birlikte kendi görüşünü açıklar:

Onlar şöyle demişlerdir: Fâil *mûcib* değilse *muhtâr* olmasının bir anlamı yoktur. Çünkü fâil, -sizin irade, *ibtiyâr* gibi isimlerle andığınız- kendi etkisinin dayandığı bütün [şartlarını] toplamışsa, eserin kendisinden sudûru zorunlu olarak gerekir. Zira eserin *tâm müessirden* geri kalması imkânsızdır. Böylece fâil *mûcib* olur. [...]

Cevap: Eserin, *tâm ve muhtâr* olan *müessirden* geri kalmasının imkânsız olduğunu teslim ettikten sonra deriz ki: *İbtiyârî* zorunluluk, fâilin *muhtâr* olmasını engellemez, bilakis bunu tahkik eder. Buradaki asıl mesele, fâilin kudret ve iradesiz bir şekilde *mûcib bi'z-zât* olması hakkındadır. Eğer fâilin *mûcib* olmasının kudret ve irade vasıtasıyla olduğunu kabul ederseniz isimlendirme konusunda sizinle tartışmaya girmeyiz (Tûsî, 1981: 105,13-21).

Ali Tûsî'nin bu pasajda, daha çok kelâmcıların benimsediği *kâdir-i muhtâr* anlayışıyla filozoflarca savunulan *mûcib bi'z-zât* anlayışı arasında, kelâmî cepheden hareketle bir tür uzlaştırma teşebbüsünde bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Tanrı'nın sebepsel etkinliği, kudret ve iradesinin dâhil edildiği bir çerçevede alınırsa o zaman Tanrı'nın eseriyle arasındaki illiyet ilişkisi zorunlu olur. Ali Tûsî açısından bakıldığında Tanrı'nın kendi fiillerini *ibtiyârî* olarak gerçekleştirdiği düşüncesini güçlendiren bu tür bir zorunluluk, eserin sebepten geri kalmaması anlamındaki illiyet zorunluluğuna tekabül eder. Ancak Ali Tûsî'nin sebepliğin metafizik boyutuna ilişkin zorunluluğu hakkındaki tavrını tayin eden husus, kudret ve iradenin Tanrı'nın fâil sebepliğine dâhil edilmesidir. Ali Tûsî'ye



göre şayet irade ve kudret, Tanrı'nın fâil sebepliğine dâhil edilirse, bu durumda, *mûcib bi'z-zât* görüşüyle ilgili tartışma yalnızca isimlendirme düzeyinde kalır ve kelâmcıların karşı çıkacağı bir mesele kalmaz.

Ali Tûsî'nin bu uzlaştırma teşebbüsünde etkilendiği muhtemel isimlerden biri Nasîrüddin Tûsî olarak görünmektedir. Tûsî, Fahreddin Râzî'nin *Mubassal*'ına yazdığı *Telbis*'inde (1980: 269,15-270,2), filozofların ilahî kudret ve iradeyi reddetmediğini; ancak onlara göre kudret ve iradenin ilahî fiile bitişik olması gerektiğini ifade eder. Ancak Tûsî'nin bu düşüncesi, metafizik alanda her türlü sebepsel zorunluluğu dışlama çabası içinde olan Cürçânî (2014: 731,5-6) ve Hocazâde gibi isimler tarafından kabul görmez. Özellikle Hocazâde (1303: 5,28-6,14), *mûcib bi'z-zât* anlayışının eleştirisine hasrettiği *Tehâfût*'ünün ilk bölümünde, kelâmcılarla filozoflar arasındaki görüş ayrılığının Nasîrüddin Tûsî'nin iddia ettiği kadar basit olmadığını ve söz konusu ihtilâfın bundan daha derin olduğunu savunur. Hocazâde'ye göre *kâdir-i muhtâr* anlayışı, Tanrı'nın fiilde bulunmama durumunu kabul ederken *mûcib bi'z-zât* anlayışında buna yer yoktur.

Öyle görünüyor ki Ali Tûsî, sebepliğin metafizik boyutuyla ilgili Cürçânî ve Hocazâde'den daha uzlaşmacı bir tavır sergiler. Öyle ki Tanrı'nın fâil sebepliğinin zorunlu olarak görülebileceğini ifade eder. Fiziksel âlemdeki "sıradan sebeplik" fikrini dışlayan Ali Tûsî'nin, metafizik anlamdaki *hakikî illiyetten* kastı da bu zorunluluk olsa gerektir. Ancak bu zorunluluğun, tanrısal *irâde* ve *ihdiyârı* içine aldığı için filozoflarca savunulan ve *ihdiyârı* bir kenara bırakıp Tanrı'yı âdeta fiile mecbur kılan *mûcib bi'z-zât* anlayışından da farklı olduğunu zikretmek gerekir (Deniz, 2009: 55-64).

Argümantasyonun İkinci Aşaması: Hareketin Fizik ve Metafizik İlkeleri Hakkındaki Çelişkiler

Ali Tûsî'nin argümantasyonunun ikinci aşaması, Gazâlî'ninkinden yapıcı farklı bir çerçevede gelişir. Gazâlî (2005: 168-173) on yedinci meselenin ikinci aşamasında, her şeyin belirli isti'dâdlara sahip olduğu ve bir şeyin diğer şeylerle nasıl ilişkiye geçeceğini bu isti'dâdların tayin ettiği anlayışının bir eleştirisini sunarken Ali Tûsî aynı aşamada, filozofların ayaltı âlemdeki tabii sebepsel düzene ilişkin açıklamalarıyla bu âleme sebepsel olarak tesir eden ay-üstü ilkelere ilişkin açıklamaları arasındaki çelişkilere odaklanır.



Ali Tûsî, Tablo, 2.a'da öncelikle filozofların başta *mûcib bi'z-zât* görüşleri olmak üzere metafizik ilkeler hakkında dile getirdikleri hususların delilden yoksun olduğunu ve tamamen varsayımsal açıklamalar olduğunu belirtir. Ardından sebepliğin fizik ve metafizik boyutlarına ilişkin filozofların açıklamalarında gördüğü çelişkileri ele alır. Ali Tûsî, Tablo, 2.b.i'de filozofların fiziksel açıklamalarında, cismin hareketini tabiat olarak belirlerken metafizik açıklamalarında ise hareketin ilkesini akıl olarak tayin ettiklerini dile getirir. Ona göre bu, birbiriyle ilişkisiz iki farklı fâili doğurduğundan bir çelişkidir. Tablo, 2.b.ii.i'de fiziksel *kasrî* hareketin tanımındaki “bir konuma sahip olmak” şartının, aklın herhangi bir konumunun olmadığını gerekçe göstererek, hareketin metafizik ilkesi olarak açıklanan akıl için kullanılamayacağını belirtip bir diğer çelişkiye dikkat çeker. Tablo, 2.b.ii.ii'de ise *mûcib bi'z-zât* anlayışının, ilke aynı zamanda bütün hareketlerin ilkesi de olduğu için iradî türdeki hareketi açıklayamayacağını savunarak fizik ve metafizik sebeplik arasındaki bir başka çelişkiyi gündeme getirir. Tablo, 2.b.iii'te Ali Tûsî'nin öne sürdüğü bir diğer çelişki de tabiî harekette araz olarak görülen mekânsal hareketin ilkesinin bir yandan faal akıl öbür yandan ise tabiat olarak belirtilmesidir. Bu anlayış da hareketin birbirinden farklı iki ilkesini intaç ettiğinden bir başka çelişkiye işaret eder.

Ali Tûsî'nin bu aşamada dile getirdiği eleştirilerin bir kısmı, Fahreddin Râzî tarafından da benzer şekilde zikredilmiştir. Râzî, özellikle İbn Sînâ'nın sudûr teorisine yönelik eleştirilerde bulunurken, ay-üstü varlıkların ay-altı varlıklara etki ettiğine ilişkin düşüncenin, *mûcib bi'z-zât* anlayışından kaynaklı kesinliği olmayan fikirler olduğunu savunur (Râzî, 1987: 391-7; Altaş, 2009: 495-6). Ali Tûsî de bu aşamadaki eleştirilerinde, sebepliğe ilişkin zorunluluğun metafizik köklerine işaret eden *mûcib bi'z-zât* anlayışına yer vererek kendi düşüncesini Râzî ile paralel bir çerçevede ortaya koyar.

Argümantasyonun Üçüncü Aşaması: Sebepliğin Epistemolojik Boyutu

Ali Tûsî'nin argümantasyon seyrinin üçüncü aşaması da tıpkı ikinci aşamada olduğu gibi Gazâlî'nin argümantasyon seyrinden yapısal olarak farklılaşır. Çünkü Gazâlî on yedinci meselenin üçüncü aşamasında, filozofların, Tanrı'nın imkânsız olan bir şeyi yaratamayacağına ilişkin



iddialarını eleştirir konusu yapar (Gazâlî, 2005: 174,16-176,21). Ne var ki Ali Tûsî'nin bu aşamadaki genel ilgisi, sebepliğin epistemolojik boyutu üzerinde yoğunlaşır.

Ali Tûsî, Tablo, 3.b ve 3.b.i'de, varlığın bilgisini elde etmek için sebeple eseri arasındaki ilişkinin bilinmesi gerektiğini kabul ettiğimizde, sebeplerin tamamını kuşatamayacağımız için bilgilerimizin kesinlik kazanamayacağını göstermeye çalışır. Ali Tûsî'nin dile getirdiği bu husus, İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye yönelik eleştirisine cevap veriyormuş izlenimi doğurur. Ancak ne Ali Tûsî ne de Hocazâde'de, İbn Rüşd'e ve *Tehâfût*'üne açık bir atıf görülebilir. Aynı tavır İbn Kemâl'de de vardır (Arslan, 1987: 28). XV ve XVI. asır *Tehâfût* metinlerinin, İbn Rüşd'ün *Tehâfût*'ünde geçen argümanlarla kurduğu ilişki, onların İbn Rüşd'ü ve eserini dikkate almış olduklarını zorunlu olarak gerektirmez. Çünkü bu, bir tür Aristotelesçi felsefe yapma tarzıyla ilgili olarak da değerlendirilebilir. Fakat yine de burada *Tehâfût* geleneğinin en önemli sacayaklarından biri olan İbn Rüşd'ün epistemolojik bağlamdaki bu eleştirilerine değinmekte yarar vardır. İbn Rüşd, sebeple sebepli arasındaki ilişkinin reddedilmesinin doğuracağı sonuçla ilgili olarak şöyle der:

Sebepleri reddeden aklı da reddetmiş olur. Mantık disiplini, sebepler ve sebeplilerin varlığını ve sebeplilere ilişkin bilginin, ancak onların sebepleri hakkındaki bilgi sayesinde yetkinleşeceğini ortaya koyar. Bu sebepleri reddetmek bilgiyi geçersiz kılar ve ortadan kaldırır. Çünkü sebeplerin reddedilmesi hâlinde, bu durum, ortada gerçek anlamda bilinebilecek hiçbir şeyin kalmamasını, bilinebilecek bir şey olsa bile bunun zandan ibâret kalmasını gerektirir. [Çünkü] ortada hiçbir kesin kanıt ve tanım kalmaz. Bu durum, ayrıca, kesin kanıtın kendisinden oluşturulduğu zatî yüklem kategorilerini de ortadan kaldırır. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan bir kimsenin, bu sözünün de zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir (İbn Rüşd, 1965: 785,8-18).

İbn Rüşd'ün bu itirazının bir benzeri Tablo, 3'te karşımıza çıkar. Ali Tûsî burada karşıt kanıtı verirken, metafizikten başlayıp fizik dünyaya değin sebeplik ilkesinin reddedilmesinin, mümkün varlıklara ilişkin kesin bilgimize dâir güveni ortadan kaldıracağını ifade ederek İbn Rüşd bağlamına işaret eder görünür. Ali Tûsî'nin Tablo, 3.b'de böylesi bir karşı argümana verdiği cevap, sebeplerin sebeplilerle zorunlu bir ilişki içinde



olduğu kabul edilse bile, sebeplerin sayıca çok olmalarından dolayı bütünüyle kuşatılamayacağı; bu nedenle de kesin olarak bilinemeyeceği yönündedir. Ali Tûsî'nin bu argümanı, Gazâlî'nin on yedinci meselede dile getirdiği *isti'dâd*ların kuşatılamayacağına ilişkin yaklaşımına (Gazâlî, 2005: 173,18-19) paralel bir çerçevede gelişir.

Ali Tûsî Tablo, 3.c'de ise sebepliğe ilişkin bilginin duyulara dayandığı varsayımından hareket eden bir argüman geliştirir. Buna göre duyu bilgisi güvenilmezdir ve bu nedenle sebeplik başta olmak üzere herhangi bir ilke, duyalara dayalı olarak temellendirilemez. İnsanın nasıl bilebildiği sorusuna onun Tablo, 3.d'de verdiği yanıt, insanın bilgisinin tamamen tanrısal yaratıma tâbi olduğu şeklindedir. Dolayısıyla ona göre sebepliğin insanın bilgisi üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Nefsü'l-emrle ilgili tartışma bağlamında ifade edildiği gibi Ali Tûsî, insanın, etrafında müşahede ettiği âdetsel akışla ilgi bilginin kesinliğini ve bu bilgi hakkında tereddüt etmeyeceğini açık bir şekilde kabul eder (Tûsî, 1981: 331,8). Ali Tûsî'nin bu tavrı sebepliğin epistemolojik düzeyde kabul edildiği bir çerçevede yorumlanabilir. Aynı tavrı Gazâlî'nin on yedinci meseleye ilişkin argümantasyonunun ikinci aşamasında da görmek mümkündür. Gazâlî burada şöyle der:

Yüce Allah, mümkün olan [pazardaki meyvelerin insana dönüşmesi gibi] olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. [...] Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği zihnimizde iyice yer etmiştir (*yersübu fı ezhâninâ cerayânübâ*) (Gazâlî, 2005: 170,20-171,2).

Gazâlî'nin “zihnimizde iyice yer eder” ifadesinin Ali Tûsî'deki karşılığı, “bu bilgi hakkında tereddüt etmeyiz” şeklindedir. Sebepliğin epistemolojik boyutu konusunda Gazâlî'yi takip eden Ali Tûsî'nin, fiziksel dünyada sıradan sebeplik olarak gördüğü peşi sıra birbirini takip eden olaylar arasında gerçek bir sebepsel ilişki olduğunu reddedip bu ilişkiyi epistemolojik düzeyde kabul etmesinin, alışılmış düzenin her an değişebileceği varsayımının insanda yaratacağı ontolojik güvensizlik duygusunu ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.

Sonuç

Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*'ünde ele aldığı on yedinci mesele/sebeplik



meselesi, analitik bir incelemeye tâbi tutulduğunda, Gazâlî ile taşıdığı benzerliklerin yanı sıra, gerek birtakım kavramsal tercihleri, gerekse kullandığı farklı argümantasyon yapıları bakımından ondan farklılaştığı hususlar vardır. Bu farklılaşma, Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*'ünü dar anlamda bir şerh olarak görmemizi engeller. On yedinci mesele özelinde görüldüğü gibi Ali Tûsî, Gazâlî sonrası kelâmî tartışmalarda ortaya çıkan yeni kavram ve argümantasyon yapılarını *Tehâfüt*'teki sebeplik tartışmasına dâhil ederek Gazâlî bağlamını aşan bir tavır sergiler.

Ali Tûsî'nin argümantasyon seyrinde Gazâlî bağlamından farklı olarak ortaya çıkan hususlar, hareketle ilgili fizik ve metafizik açıklamalar arasındaki çelişkileri tartıştığı ve Fahreddin Râzî bağlamına işaret eden ikinci aşamada, yanı sıra İbn Rüşd'ün itirazlarını cevaplandırıyor izlenimini doğuran sebepliğin epistemolojik boyutuna odaklandığı üçüncü aşamada karşımıza çıkar. Her ne kadar Ali Tûsî'nin İbn Rüşd'ü ve *Tehâfüt*'ünü dikkate aldığına ilişkin elimizde kesin bir kanıt olmasa da sebepliğin ontolojik bir zorunluluğa sahip olmamasının, bilgilerimizi geçersiz kılmadığını göstermeye çalışırken İbn Rüşd'ün itirazlarını dikkate alıyor görünür.

Ali Tûsî'nin sebeplik meselesini tartışırken kavramsal tercihleriyle de Gazâlî'den farklılaştığı hususlar vardır. Bunların başında onun, Nasîrüddin Tûsî'den itibaren literatürde olan *nefsül-emr* kavramını sebeplik tartışmasına dâhil etmesi gelir. O, *nefsül-emr*de, sebeplinin sebebin ardı sıra gelmemesinin mümkün olduğunu savunarak sebepsel bağın zorunlu olmadığını göstermek için bir başka alan açmış olur. Ali Tûsî, yine kavramsal düzeyde *illiyet* ve *sebebiyet* arasında bir anlam farkına gider. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde bulunmayan bu fark, *illiyeti* sebepsel süreçlerde etkili görürken *sebebiyette* bu anlamda herhangi bir güç görmez. Dahası Ali Tûsî bu farkı vurgulamak için *sebebiyetin* yanı başına "sıradan/*âdi*" niteliğini ilişitirirken *illiyet* için "*hakîki*" nitemesini uygun bulur. Cürcânî'nin *illet-sebeb* tanımları arasındaki farka paralel bir çerçevede gelişen bu ayırım, Ali Tûsî'ye fizik ve metafizik sahadaki sebepliğin farklı seviyedeki güçlerini ifade etmek için kavramsal bir altyapı sağlar. Nitekim ona göre sebepsel bir zorunluluk aranacaksa, bu, sıradan *sebebiyetin* olduğu fiziksel sahada değil; ancak fâil illet olan Tanrı'nın irade ve kudretini de içine alan *hakîki illiyetin* olduğu metafizik sahada bulunabilir.



Gazâlî ve Ali Tûsî'nin sebeplik meselesi bağlamında hemfikir oldukları hususların başında, argümantasyon seyrinin girişinde ve birinci aşamasında görülen dünyamızdaki sebep ve sebepliler arasında ontolojik bir zorunluluk ilişkisi bulunmadığı konusu gelir. Bu ise sebeple sebepli arasındaki ilişkiyi bütünüyle reddetmekten ziyade, arada zorunlu bir bağın bulunduğuna yönelik iddianın reddine yöneliktir. Öte yandan sebeple sebepli arasındaki epistemolojik ilişkiyi, Gazâlî ile birlikte Ali Tûsî de kabul eder. Gazâlî, bu ilişkinin zihnimizde iyice yer etmesinden söz ederken Ali Tûsî bu bilgiye dâir tereddüt etmeyeceğimizi ifade eder.

Kaynaklar

- Ahmed, A. Q. (2013). Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in Margins. *Oriens*, 41, 317-48.
- Altaş, E. (2009). *Fabreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydın, İ. H. (2006). Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 57-74.
- Cürcânî (2014). *Şerbu'l-Mevâkıf I* (çev. Ö. Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cürcânî (1987). *Et-Ta'rifât* (nşr. A. Umeyre). Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb.
- Demir, O. (2015). *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Deniz, G. (2009). *Kelâm-Felsefe Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Duran, R. (1990). Bir Tehâfüt Yazarı: Ali Tûsî. *İslâmî Araştırmalar*, 4(3), 195-202.
- Fazlıoğlu, İ. (2014). Hakikat ile İtibar: Dış-dünyanın Bilgisinin Doğası Üzerine: V. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme. *Nazarîyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, 1-33.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). Seyyid Şerîf'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerbu'l-Mevâkıf* Örneği. *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği* (ed. M. C. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazâlî, Ebû H. (2005). *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. M. Kaya, H. Sarıoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Griffel, F. (2012). *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. İ. H. Üçer, M. F. Kılıç). İstanbul: Klasik Yayınları.



- Hocazâde (1303/1984-5). *Tebâfütü'l-Felâsife*. Kahire: el-Matba'atü'l-İ'lâmiyye.
- İbn Kemâl Paşa. *Hâşiye 'alâ Tehâfüt*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, No: 1235.
- İbn Rüşd (1965). *Tebâfütü't-Tebâfüt II* (nşr. S. Dünya). Kahire: Dârü'l-Me'ârif.
- Güzel, A. (1991). *Karabâğî ve Tehâfütü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Lit, L. W. C. (2015). An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's *Tabâfut al-Falâsifa*: Preliminary Observations. *Oriens*, 43, 368-413.
- Râzî, F. (1987). *el-Metâlibül-'âliye mine'l-'ilmü'l-ilâhî IV* (nşr. A. H. es-Sekâ). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Tâî, M. B. & Mikâvî, A. R. & Sabbârîni, M. S. (2013). Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 23, 207-294.
- Tûsî, A. (1925). *Kitâbü'z-Zebîra*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye.
- Tûsî, A. (1981). *Tebâfütü'l-Felâsife* (nşr. R. Sa'âde). Beyrut: ed-Dârü'l-'Âlemiyye.
- Tûsî, A. (1990). *Tebâfütü'l-Felâsife* (çev. R. Duran). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tûsî, A. *Tebâfütü'l-Felâsife*, Selimiye 470, No: 22.
- Tûsî, N. (1980). *Telbîsu'l-Mubassal* (nşr. A. Nûrânî). Tahran: Müessese-i Mutâle'ât-i İslâmî.
- Üsküdârî, M. E. (2014). *Telbîsu Tehâfütü'l-Hubemâ* (nşr. & çev. K. Gökdağ). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, H. (2011). Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi. *Hikmet Yurdu*, 4 (7), 115-33.

Öz: Bu makalede, XV. asır *Tebâfüt* yazarlarından Ali Tûsî'nin sebeplilik meselesine hasrettiği on yedinci bölümle ilgili bir argümantasyon analizi sunulmaktadır. Bu analiz, Ali Tûsî'de, Gazâlî'nin *Tebâfüt*'ünde aynı meseleye hasredilen on yedinci bölümle benzer yanların olduğunu; yanı sıra ondan farklı kavram ve argümantasyon yapılarının bulunduğunu gösterir. Benzerliklerin başında, Ali Tûsî'nin sebepliğin ontolojik bir zorunluluk içermediği ve fakat bu



durumun bilgilerimizdeki kesinliği zaafa uğratmayacağı konusunda Gazâlî ile ortaklaşması gelir. Farklar arasında ise, Ali Tûsî'nin sebeplik tartışmalarına dâhil ettiği nefsü'l-emr kavramı, hakikî illiyet-sıradan sebebiyet ayrımı ve hareketin sebepleriyle ilgili fizik ve metafizik açıklamalar arasındaki çelişkilere odaklanan argümantasyon bulunur. Bu özellikleri nedeniyle Ali Tûsî'nin *Tebâfüt*'ü, dar anlamda bir şerh olarak değerlendirilemez. Ali Tûsî, post-klasik dönemde sebeplikle ilgili yapılmış tartışmaları dikkate alarak on yedinci meselede Gazâlî bağlamını aşan bir tavır sergilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Şerh, *Tebâfüt* geleneği, on yedinci mesele, sebeplik (illiyet/sebebiyet), Ali Tûsî.

