

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE VARLIK VE ULÛHİYYET

(Doktora Tezi)

Agil ŞİRİNOV

İstanbul, 2007

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE VARLIK VE ULÛHİYYET

(Doktora Tezi)

Agil ŞİRİNOV

**Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Doktora öğrencisi AGİL
ŞİRİNOV nın NASİRÜDDİN TUSİ'DE VARLIK VE ULÜHİYET adlı tez çalışması
Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2007 tarih ve 2007-8/31 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 05.09.2007

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUSTAFA ÖZ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. MAHMUT KAYA
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV

GİRİŞ

1. Konu, Kaynaklar ve Tezde Takip Edilen Metot	
1.1. Konu.....	1
1.2. Kaynaklar	4
1.3. Takip Edilen Metot.....	5
2. Tûsî'nin Hayatı Ve Entelektüel Biyografisi	
2.1. Hayatı.....	6
2.2. Kelam Geleneğindeki Yeri.....	16
2.3. Döneminde Var Olan Fırka ve Düşünce Akımlarıyla olan İrtibatı.....	21
2.4. Eserleri.....	26
2.4.1. Kelâma Dair Eserleri.....	27
2.4.2. Felsefeye Dair Eserleri.....	41

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK

1.1. Varlığın Tanımı.....	50
1.2. Mâhiyet.....	57
1.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi.....	60
1.3.1. Şey'iyet-Vücûd İlişkisi.....	60
1.3.2. Varlık-Mâhiyet Ayırımı.....	64
1.4. Varlık Alanları: Aynî ve Zihnî Varlık.....	78

1.5. Yokluk.....	83
1.6.Varlıkla Yokluk Arasında Üçüncü Bir Kategorinin İmkânı: Hâl.....	88
1.7. Yüklemler Olarak Aklın İtibarları: Vücûb, İmkân, İmtinâ'	97
1.8. Mümkün Varlığın Taksimi.....	105
1.8.1. Cevher.....	107
1.8.1.1 Heyûlâ.....	111
1.8.1.2. Mücerred Cevherler.....	113
1.8.2. Araz.....	124
1.8.3. Cevher-i ferd (الجزء الذي لا يتجزأ veya el-cüz ellezî lâ yetecezza- لا يتجزأ)	126

İKİNCİ BÖLÜM
ULÛHİYYET

2.1. Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi: (İsbât-ı Vâcib).....	130
2.1.2. İmkân Delili.....	131
2.1.3. Diğer Deliller.....	142
2.2. Allah'ın Sıfatları.....	146
2.2.1. Sübûtî Sıfatlar.....	150
2.2.1.1. Allah'ın Kâdir Oluşu.....	150
2.2.1.2. Allah'ın Âlim Oluşu.....	156
2.2.1.3. Allah'ın Hay Oluşu.....	165
2.2.1.4. Allah'ın Mürîd Oluşu.....	166
2.2.1.5. Allah'ın Semî, Basîr ve Müdrik Oluşu.....	168
2.2.1.6. Allah'ın Mütetekellim Oluşu.....	169
2.2.2. Selbî Sıfatlar (Zorunlu Varlık Olmanın Gerektirdiği Sıfatlar).....	171
2.2.3. Diğer Sıfatlar.....	178

2.3. Allah'ın Fiilleri.....	181
2.3.1. Hüsün (iyilik, güzellik) ve Kubuh (kötülük, çirkinlik).....	181
2.3.1.1. Kubhun Allah'a isnâdı.....	187
2.3.2. İrâde Hürriyeti.....	190
2.3.3. Tevellüd.....	202
2.3.4. Kazâ ve kader.....	203
2.3.5. Teklîf.....	205
2.3.6. Lütuf.....	209
2.3.7. Elem.....	211
2.3.8. İvâz.....	214
SONUÇ	218
BİBLİYOGRAFYA	223
EK: Tûsî'nin Eserlerinin Tam Listesi	242

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
bl.	: bölüm
C.	: Cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DTCFD	: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
DÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz	: hazırlayan
hş.	: hicrî şemsî
H.z.	: Hazreti
İÜEFD	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
ktp.	: kütüphane
m.ö.	: milattan önce
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
md.	: madde
m.ö.	: mîlattan önce
nşr.	. : neşreden
ö.	: ölüm tarihi
thk	: tahkik
vr.	: varak
yy.	.: yüzyıl

GİRİŞ

1. Konu, kaynaklar ve tezde takip edilen metot

1.1. Konu: Hâce Nasîruddin Tûsî hem müteahhirûn dönemi kelâm geleneği hem de Meşşâî geleneğinin önemli simalarındandır. Onun kelâm ilmi açısından önemi felsefî kelâmın kurucularından biri olmasındadır. Çünkü bu alanda yazmış olduğu *Tecrîdu'l-i'tikâd* adlı eseri kendisinden sonraki dönemde Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye* ve *el-Muhassal* gibi çalışmalarının yanında müteahhirûn dönemi kelâm kitaplarının muhtevâsının belirlenmesinde örnek alınan eserlerden bir olmuştur. Nitekim *Tecrîd* üzerine yazılmış olan şerh, hâşiye ve ta'likâtların çokluğu Tûsî'nin müteahhirûn dönemi kelâm geleneği üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Onun *Tecrîd* dışında *Fusûl*, *Telhîsu'l-Muhassal*, *Kavâ'idu'l-'akâid* ve *Şerhu Mes'eleti'l-ilm* gibi önemli kelâm eserleri de bulunmaktadır.

Tûsî, Meşşâî felsefe geleneğinin de önemli mümessillerinden biri olarak addedilmektedir. O, Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) birlikte darbe almış olan bu geleneğin ihyâ edicilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Tûsî, İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesini, eş-Şeyh er-Reîs'in merâmına uygun olarak yorumlamaya çalışarak Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî gibi Eş'arî geleneğe mensup düşünürlerin tenkitlerinden korumaya çalışmıştır. *Şerhu'l-İşârât* ve *Musâriu'l-Musâri'* gibi eserleri onun bu yöndeki gayretlerini aksettiren çalışmalarıdır.

Tûsî'nin İslâm düşüncesindeki önemini ve belirleyici konumunu dikkate alarak onun varlık ve ulûhiyyet anlayışlarını inceleyen bir tez hazırlamayı uygun bulduk. Bu konuların Tûsî düşüncesindeki yerini incelememizin sebebini şöyle açıklaya biliriz: Ulûhiyyet-tevhîd bahisleri bütün usûlüddin konularının temelini oluşturmaktadır. Çünkü tevhîd İslâm'ın inanç esasları bakımından "aslu'l-usûl" olup bütün diğer esaslar ona dayanmaktadır. Diğer esasların temellendirilmesi bu esasa bağlıdır. Varlık bahislerinde ise

ulûhiyyet konularının temel çerçevesi çizilmektedir. Örneğin, varlık bölümünde vücûb kavramı ele alınmaktadır. Ulûhiyyet bölümünde ise bu kavramla nitelenen varlığın (Vâcibu'l-vücûd) isbâtı, özellikleri ve fiilleri gibi konular işlenmektedir. Bu da varlık anlayışını dikkate almadan ulûhiyyet konularının her yönüyle ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulamayacağını göstermektedir. Bundan dolayı seçtiğimiz iki konunun bir arada çalışılması gerekmektedir.

Tûsî'nin kelâmî ve felsefî görüşleriyle ilgili Türkiye'de ve dünyada bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunların en önemlilerine kısaca değinmek tezimize olan ihtiyâcı ortaya koymak bakımından yararlı olacaktır.

Tûsî üzerine yapılmış çalışmalar içerisinde konu bakımından tezimize en yakın olanı Hânî Nu'mân Ferhât'ın *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî* adlı eseridir.¹ Ferhât bu eserde her iki düşünürün mâtde, zaman, mekân, nefis, irâde hürriyeti, ahlâk, Tanrı ve âlem anlayışlarını mukayeseli bir şekilde ele almıştır. Ancak eserde Tûsî'nin kelâm ve felsefe alanında otuzu aşkın eserinden sadece sekizinden yararlanılmıştır. Ayrıca eser daha çok tasvîri bir mâhiyet arz etmektedir. Bununla birlikte bu çalışma, Tûsî düşüncesiyle ilgili yapılmış olan çalışmalar içerisinde en başarılılarından biri olarak addedilebilir.

Tûsî üzerine yapılmış olan başka bir çalışma da Süheyl el-Hüseynî'nin *Hâce Nasîruddîn et-Tûsî: Mukârebetün fî şahsiyyetihi ve fikrih* adlı eseridir.² Yarıdan fazlası Tûsî'nin hayâtı ve eserlerine hasredilen bu çalışmada onun kelâm, felsefe ve tasavvuftaki yeriyle ilgili ayrıntılara girmeyen açıklamalar bulunmaktadır. Çalışmada Tûsî'nin on beş eserinden yararlanılmıştır.

Abbâs Muhammed Hasan Süleymân'ın *es-Sıla beyne ilmi'l-keâm ve'l-felsefe fî'l-fikri'l-İslâmî* adlı eserinin bir bölümünde³ (s. 113-147) Tûsî'nin kelâm

¹ Hânî Nu'mân Ferhât, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî*, Beyrut, 1997/1418.

² Süheyl el-Hüseynî, *Hâce Nasîruddîn et-Tûsî. Mukârebetun fî şahsiyyetihi ve fikrih*, Beyrut, 2005.

³ Abbâs Muhammed Hasan Süleymân, *es-Sıla beyne ilmi'l-keâm ve'l-felsefe fî'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire, 1998.

ilmindeki yerine, ayrıca onun varlık ve ulûhiyyetle ilgili görüşlerine genel hatlarıyla değinilmektedir. Bu çalışmada Tûsî'nin sadece *Tecrîdu'l-i'itikâd* adlı eserinden yararlanılmıştır.

Morteza Aghatehrânî'nin *Khâjah Nasir al-Din Tûsî On The Meta-Mysticism of Ibn Sînâ* adlı doktora tezinin⁴ içeriği, çalışmanın adıyla uyum içerisinde değildir. Bu çalışmada Tûsî'nin irfânî yönü tahlîlî bir araştırmaya tabi tutulmayarak sadece *Şerhu'l-İşârât'ın* "Makâmâtü'l-ârifîn" bölümünün İngilizce tercümesi (s. 91-161) verilmiştir. İsmâil Vâizcevdî'nin Tûsî'yle Necmeddîn el-Kâtibî'nin isbât-ı vâcib alanındaki tartışmalarından bahseden *Muhâkemât-ı felsefiyye yâ Dâverî beyne Nasiruddîn Tûsî ve Debîrân Kâtibî* adlı çalışması⁵ da mezkûr tartışmaların Farsça çevirisinden ve kısaca değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

Tûsî düşüncesi üzerine Türkiye'de de iki çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri Nihat Keklik'in *İslâm Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar Sadreddin Konavî ve Nasiraddin Tûsî Felsefeleri* adlı doçentlik tezidir.⁶ Bu çalışma, sadece Sadreddîn Konevî'yle Tûsî'nin çeşitli felsefî konulardaki yazışmalarını konu edinmiştir. Ayrıca çalışmanın adıyla içeriği arasında tam bir uyum olduğu söylenemez. Zira eserde Tûsî'nin görüşlerine çok az yer verilmiştir.

Fahrettin Olguner'in *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî" Düşüncesinde Varoluş* adlı çalışmasında⁷ Tûsî'nin varlık anlayışına yer verilmiştir. Bu eserin de kaynağı sadece *Şerhu'l-İşârât*'tır.

Gerek Tûsî düşüncesiyle ilgili Türkiye dışında yapılmış olan çalışmaların yetersizliği gerekse Türkiye'de, bir kelâmcı olarak Tûsî'nin varlık

⁴ Morteza Aghatehrânî, *Khâjah Nasir al-Din Tûsî On The Meta-Mysticism of Ibn Sînâ* (basılmamış doktora tezi), New York: Philosophy Departmen, Binghamton University State University of New York, 1999.

⁵ İsmâil, *Muhâkemât-ı felsefiyye yâ Dâverî beyne Nasiruddîn Tûsî ve Debîrân Kâtibî*, İsfahan, 1357 hş.

⁶ Nihat Keklik, *İslâm Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar Sadreddin Konavî ve Nasiraddin Tûsî Felsefeleri*, basılmamış Doçentlik tezi, İstanbul, 1962.

⁷ Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî" Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 1984.

ve ulûhiyyet anlayışını esas alan bir çalışmanın bulunmayışı *Nasîruddin Tûsî de Varlık ve Ulûhiyyet* adlı tez konusu hazırlamamıza sebep teşkil etti.

1.2. Kaynaklar: Tezimizde Tûsî'nin kelâm ve felsefe alanında yazıp günümüze kadar ulaşan bütün eserlerinden yararlandık da kelâm alanında yazdığı eserlere daha çok ağırlık verdik. Bu eserleri temel almakla birlikte diğerlerinden, özellikle felsefe alanındaki eserlerinden de yararlandık. Ayrıca üzerinde durduğumuz konular gereği zaman zaman Tûsî öncesi ve sonrası düşünürlerin eserlerine de müracaat ettik. Bunlar içerisinde İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinin özel yeri bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin Metafizik bölümü⁸, *Dânişnâme-i 'Alâî*⁹ ve *Ta'likât*'ı¹⁰ başta olmak üzere bir çok eserine müracaat ettik. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*¹¹ ve *el-Muhassal*¹² adlı eserlerinden de yararlandık. Bunların dışında Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi mütekaddimûn dönemi İmâmî kelâmcıların, ayrıca Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ve Mollâ Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi Tûsî sonrası düşünürlerin eserlerine de başvurduk. Bu düşünürlerin eserlerine başvurulması, Tûsî'nin İslâm düşüncesindeki, özellikle de kelâm geleneğindeki yerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

Tûsî'nin kelâm alanında en önemli eserleri olması itibâriyle özellikle *Tecrîd* ve *Fusûl* tezimizin en temel kaynaklarıdır. Ayrıca onun, *İsbât- Vâcib* ve *Cebr ve kader* risâleleri gibi belli konularda yazmış olduğu risalelerini de, söz konusu hususların üzerinde dururken temel aldık.¹³

Tezin en temel kaynaklardan biri olan *Tecrîd*'de, konuların çok öz bir şekilde ele alınması Tûsî'nin meramını anlamayı zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı sık sık *Tecrîd* üzerine yazılmış olan şerh, hâşiye ve ta'likâtlara

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbu'ş-şifâ)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004.

⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, tsh. Ahmed Horasânî, Tahran, 1315 hş.

¹⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, Kum, 1421.

¹¹ Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, thk. M. El-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî, Beyrut, 1990/1410.

¹² Râzî, *el-Muhassal* (Kelâma Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002.

¹³ Tezimizde müracaat ettiğimiz Tûsî'nin diğer eserlerinin geniş listesi "Tûsî'nin Hayâtı ve Entelektüel Biyografisi" kısmındaki "Eserleri" alt başlığında sıralanmıştır.

başvurduk. Şemseddin İsfahânî (Süleymaniye ktp., Fâtih bl., No. 3022), Ekmeleddin Bâbertî (Nuruosmaniye ktp., No. 2160) şerhleri ve Cürçânî (Süleymaniye ktp., Fâtih bl., No. 2936) hâşiyesi gibi bir kısmı neşredilmemiş olan bu eserlerin el yazmalarından yararlandık. İbn Mutahhar el-Hillî¹⁴, Ali Kuşçu¹⁵, Abdürrezzâk Lâhicî¹⁶, Haydar Ali Berûmend¹⁷ şerhleri, Mîr Seyyid Muhammed Eşref Amilî¹⁸, Şemseddin Hufri¹⁹ ve Seyyid Hâşim Tâhrânî²⁰ tarafından yazılmış olan ta'likâtların da basılmış hallerini temel aldık. Özellikle Hillî şerhi en çok faydalandığımız şerhlerin başında gelmektedir.

Tez çalışmaları sırasında Tûsî üzerine modern dönemde yazılmış olan Arapça, Farsça, Türkçe, Azerbaycan Türkçe'si, Rusça ve İngilizce çalışmalara da başvurduk.

1.3. Takip Edilen Metot: Tezimizde takip edilen metota gelince; Tez konusunu alma aşamasında etraflı bir çalışma yaptık ve Tûsî üzerine yapılmış bütün çalışmalara ulaşmaya gayret ettik. Bu çalışmalar sonunda daha önce yapılanların bizim bu tezi almamıza engel olmayacağı kanaatine ulaştık. İkinci aşamada, Tûsî üzerine yazılmış makale ve kitapları içerik ve yöntemleri açısından gözden geçirmeye çalıştık. Üçüncü aşamada ise Tûsî'nin günümüze ulaşmış bütün risâlelerini elde etmeyi amaç edindik. Başta Süleymâniye olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde bulunan eserleri temin ettikten sonra Azerbaycan ve İran kütüphanelerinde mevcut olan nüshalara ulaşmaya karar verdik ve bu amaçla her iki ülkeye seyahatlerim oldu. Bu ülkelerde kütüphanelerde çalışma yanında akademik çevrelerle tanıştım ve bazı Tûsî uzmanlarıyla görüştüm.

¹⁴ Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i'tikâd*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum, 1425.

¹⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecdîd* (Siyalkûtî'nin *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinin hamışinde), İstanbul, 1311, C. 2-3.

¹⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecdî'l-ikelâm*, thk. Ekber Esed Alizâde, Kum, 1425, C. 1-2.

¹⁷ Haydar Ali Berûmend, *Tarîku'r-reşâd fî şerhi Tecdî'l-i'tikâd*, İsfahan, 1972.

¹⁸ Mir Seyyid Muhammed Eşref el-Alevî el-Âmilî, *'Alâkatu't-Tecdîd*, thk. Hâmid Nâci İsfahânî, Tahran, 1381 hş., C. 1-2.

¹⁹ Hufri, *Ta'lika ber İlâhiyyât-ı Şerhi Tecdî-i Mollâ Ali Kuşşçî*, thk. Fîrûze Saatçıyân, Tahran, 1382 hş.

²⁰ Tâhrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, Tahran, [t.y.].

Sonra sıra elde ettiğimiz literatürün inceleme ve değerlendirme işlemine geldi. Tûsî'nin eserlerini büyük bir özenle ve satır aralarını okuyarak fişlemeye gayret ettik. Daha sonra konunun planını oluşturarak yazım işlemine başladık. Konuları tarafsız bir yaklaşımla ve tasvîrî bir yöntemle yazmaya çalışmakla beraber gerektiği durumlarda değerlendirme ve tahliller yapmaya çalıştık.

Üzerinde durduğumuz konularda önce Tûsî'nin görüşü verilmiş, daha sonra bunlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Tûsî'nin, genelde İslâm düşüncesinde özelde de kelâm geleneğindeki yerini belirlemek üzere yeri geldiğinde kendisinden önce ve sonra yaşamış olan düşünürlerin de görüşlerine müracaat edilmiştir. Bu yöntemin, hem onun etkilendiği hem de etkilediği düşünürlerin tespit edilmesinde önemli katkıları olmuştur. Öte yandan Tûsî'nin görüşleri, kaynakları ve kendisinden sonraki dönemlere tesirleri açısından değerlendirilerek anlaşılır hale getirilmek ve tahlil edilmekle kalınmamış, imkân ölçüsünce günümüz felsefî diline de taşınmaya çalışılmıştır.

Her altı ayda bir çalışmalarım hakkında bilgi vermek üzere huzurlarına çıktığım Tez İzleme Komitesi üyelerinin yönelttikleri eleştiriler ve tavsiyelerin tezin doğru yönde yürütmesine büyük katkıları olmuştur.

Tezin yazımı esnasında TDK'nın *Yazım Kılavuzu*'nu (2005) esas aldık. Arapça ve Farsça ibârelerin yazımında büyük ölçüde *DİA*'nın transkripsiyon sistemine bağlı kaldık. Kaynakçanın yazımında ise Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisanüstü Tez ve Proje Yazım Kılavuzunu (2006-2007) esas aldık.

2. Tûsî'nin hayâtı ve entelektüel biyografisi:

2.1. Hayâtı:

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan olup lakabı Nasîruddin, künyesi Ebû Ca'fer'dir. H. Memmedbeyli'nin de vurguladığı gibi²¹ künyesinin Ebû Ca'fer olması doğru olmasa gerek. Zira onun Ca'fer adında bir

²¹ H. Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, Bakü, 1980, s. 36.

oğlu bulunduğuna dair her hangi bir bilgiye sahip değiliz. Kaynaklar onun, Sadruddin Ali, Asîluddîn Hasan ve Fahrüddin Ahmed adlı üç evladı olduğunu belirtmektedir. Ancak buna rağmen kaynakların çoğunluğu onu mezkûr künyeye anmaktadır. Bu, onun İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'yle (ö. 460/1067) karıştırılmasından veya Rahim Sultanov'un belirttiği gibi saygı amacıyla ona benzeterek bu künyeye anılmasından kaynaklanabilir.²² Diğer bazı kaynaklarda ise onun Ebû Abdullah künyesiyle anıldığı görülmektedir.²³ Kaynakların Tûsî için en çok kullandıkları lakap Hâce Nasîruddin Tûsî'dir. Kelâm ve felsefe kitaplarında buna ilâveten "muhakkık", "fahru'l-hükemâ ve müeyyidu'l-füdelâ", "sultânu'l-muhakkikîn", "seyyidu'l-muhakkikîn ve efdalu'l-hükemâ ve'l-müteellihîn, "meliku'l-hükemâ ve kudvetu'l-muhakkikîn", "el-aklu'l-hâdiye aşara" ve benzeri iltifât ifâde eden sıfatlarla da anılmaktadır.

Tûsî, kaynakların çoğunluğuna göre hicri 597 yılının cümâdiyelevvel ayının on birinde/1201 yılının şubat ayının on sekizinde dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Tûs'ta doğmuştur.²⁴ Köken olarak Kum şehri yakınlarındaki Cehrûd Sâve'dendir. Ailesi daha sonra oradan Tûs'a yerleşmiştir.²⁵ Bazı araştırmacılar Raşîduddin Fadlullah Hemedânî'nin (ö. 718/1318) *Câmiu't-tevârih* adlı eserindeki bir pasajdan hareketle Tûsî'nin köken

²² Rahim Sultanov, "Nasîreddin Tûsî ve Onun 'Exlâqi Nâsirî eseri", *Exlâqi Nâsirî* içinde, Tûsî, Bakü, 1980, s. 5.

²³ bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Cize, 1998/1419, C. 17, s. 514; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyatu'l-meşahir ve'l-a'lâm:: h. 671-680*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut, 1999/1419, s. 114; Yûninî, *Zeylû mir'ati'z-zaman*, Haydarabad, 1954, C. 3, s. 79; Bedreddin Aynî, *Ikdu'l-cüman fî tarihi ehli'z-zaman : asru selâtini'l-memâlik*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire, 1988/1408, C. 2, s. 124; İbnu'l-Gazzî, *Dîvânu'l-İslâm*, Beyrut, 1990, C.4, s. 308.

²⁴ Ebu'l-Fida, *Târîhu Ebi'l-Fidâ*, Konstantiniye : Dârüttbaatî'l-âmire, [t.y.], C. 4, s. 9; Makrizî, *Kitâbu's-sülûk li-ma'rifeti düvelî'l-müluk*, Kahire, 1956, C. 1, s. 614; Kudbuddin el-İşkeverî ed-Deylemî el-Lâhici, *Mahbubu'l-kulûb : el-makalatu'l-ülâ*, thk. Hâmid Sıdkı, İbrâhim ed-Dîbâcî, Tahran, 1424, C. 2, s. 415.

²⁵ Hansârî, Mirza Muhammed Bâkır el-Müsevî, *Ravzâtu'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum, 1392 hş, C. 6, s. 300; Şeyh Abbâs el-Kummî, *el-Küna ve'l-elkâb*, Beyrut, 1983, C. 1, s. 250; Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i güzide*, Leiden, 1910, s. 811.

olarak Hemedan'lı olduğu neticesine varmışlarsa da²⁶ kanaatimizce bu doğru olmayıp metnin yanlış okunmasından kaynaklanmaktadır. *Câmiu't-tevârih*'teki metinde "Hâce Nasîruddin Tûsî ve Raîsuddevle'yle Muvaffakuddevle'nin evlatlarının - ki onlar büyük muteber tabiplerdi ve kökenleri Hemedan şehrinde- temiz kalpli oldukları ortaya çıkınca (Hülagü) onlara iltifat etti" ²⁷ ifadesi geçmektedir.²⁸ Görüldüğü gibi metinden hem Tûsî'nin hem de diğer şahısların Hemedan'lı olduğu çıkarılabileceği gibi, Tûsî'nin değil diğer şahısların bu şehirden olduğu da çıkarılabilir. Nitekim Tûsî'nin Hemedan'lı oluşunu iddia edenler bu ifâdeleri delil getirmektedirler. Kanaatimizce söz konusu metinden, Tûsî'nin değil diğer şahısların bu şehirden olduğunu çıkarmak daha doğrudur. Çünkü, diğer kaynaklarda Tûsî'nin Hemedan değil, Kum yakınlığındaki Cehrûd Sâve'den olduğu belirtilmektedir. Bu iki görüşün arası Sâve'nin Kum ile Hemedan arasında olduğu belirtilerek bulunmaktadır.²⁹

Tûsî ilk eğitimini naklî ilimlerde babası Muhammed b. el-Hasan (VI/XII yüzyıl), aklî ilimlerde ise dayısı Fâdıl Baba Efdal el-Kâşî'den (VI/XII yüzyıl) aldı. Tahmînen on beş yaşına vardığında başta Nişabur olmak üzere dönemin önemli ilim merkezlerine yolculuklar yaptı. Nişaburda'yken Muînuddin Sâlim b. Bedrân el-Mâzinî el-Mısırî'den (ö. 619/1222'den sonra)³⁰ fıkıh, Ferûduddîn Dâmâd'dan (VI/XII. yüzyıl) ise felsefe okudu.³¹ Bu sonuncu âlimin onun felsefeye meyiletmesinde rolü büyüktür. Tûsî onun yanında İbn

²⁶ Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, s. 35; Ferman Eyvazov, *Dahi Âlim ve Filozof*, Bakü, 1981, s. 18.

²⁷ Metnin Farsça aslı şöyledir: و چون راست دلی خواجه نصیر الدین طوسی و فرزندان ریس الدوله و موفق الدوله که اطباء بزرگ معتبر بودند و اصل ایشان از شهر همدان – روشن و محقق بود ایشانرا تمامت سیور غامشی فرموده.....

²⁸ Raşîduddin Fadlullah Hemedânî, *Câmiu't-tevârih*, yay. haz. Behmen Kerimî, Tahran, 1362 hş., C. 2, s. 696.

²⁹ Yakut el-Hamevî Sâve'nin Hemedan'la Rey arasında her iki şehre otuz fersah uzaklıkta olan bir şehir olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut : Dâru Kitâbi'l-Arabî, [t.y.], C. 3, s. 179.

³⁰ Bu âlim İmâmiyye'nin önemli fakihlerinden olan İbn İdris el-Hillî'nin öğrencilerindendir. Bkz. *Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn (el-lecnetu'l-ilmiyye fî müesseseti'l-İmâm es-Sâdik* kurumu tarafından yayınlanmıştır), Kum, 1424, C. 2, s. 381-382.

³¹ Tûsî çeşitli eserlerinde bu âlimi "üstâdım" diye yad eder. Örneğin bkz. Tûsî, *Rabtu'l-hâdis bi'l-kadîm*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 483.

Sînâ'nın eserlerini, özellikle de *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı okudu. Tûsî'nin Dâmâd'ın da dahil olduğu aklî ilimlerdeki hocalar silsilesi şöyledir:

Ferûduddîn Dâmâd diye bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Haydar Ferîmûdî Nîşâbûrî.³²

Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serâhsî (ö. 545/1150)

Efdaluddîn Gaylânî (ö. VI/XII yüzyıl)

Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lûkerî (ö. 517/1123)

Behmenyâr b. el-Merzubân el-Âzerbaycânî (ö. 458/1065)

İbn Sînâ (ö. 428/1037)

Naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi ise şöyledir:

Babası Muhammed b. el-Hasan

Fadlullah b. Ali b. Abdullah el-Hasenî er-Râvendî (ö. VI/XII yüzyıl)

Seyyid (Şerîf) el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)³³

Görüldüğü gibi Tûsî'nin felsefî ilimlerdeki hocalar silsilesi İbn Sînâ'ya kadar uzanmaktadır. Naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi ise İmâmîyye mezhebine mensup âlimlerden oluşmaktadır. Bu silsilenin son halkası olan Şerîf el-Murtazâ aynı zamanda Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın ve İmâmîyye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfîd'in öğrencisidir. Ancak Tûsî'nin naklî ilimlerdeki hocalar silsilesinde bir kopukluk bulunmaktadır. Zira Râvendî'nin Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi olması imkânsızdır. Râvendî'nin mezkûr iki âlimin öğrencilerinden ders alması daha doğru bir ihtimâl olarak görülebilir. Tûsî'nin hocaları yukarıda adı geçenlerle kısıtlı değildir. Özellikle Kudbuddîn el-Mısırî olarak bilinen İbrâhim b. Ali b. Muhammed es-Sülemî (ö. 618/1221) ve Kemâleddîn-i Mevsîlî diye tanınan Ebu'l-Feth Mûsâ b. Ebî'l-Fadl Yûnus b. Muhammed b.

³² Bu âlim Fahreddîn Râzî'nin de öğrencisi olmuştur. Bazı müellifler Dâmâd'ı meşhur sûfî Ferûduddîn Attâr'la karıştırarak Tûsî'nin onun öğrencisi olduğunu yazmaktadırlar. Bkz. Abbâs Süleymân, *Nasîruddîn et-Tûsî: kâtibu kal'ati Alamut*, İskenderiyye, 1995, s. 42-44.

³³ Kudbuddîn el-İşkeverî *Mahbubu'l-kulûb*, C. 2, s. 415; Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C. 6, s. 414.

Mun'a b. Mâlik eş-Şâfiî (ö. 639/1241) Tûsî'nin aklî ilimlerde en önemli üstatları arasındadırlar.³⁴

Genç yaşlarından itibâren ilme olan iştîyakı Tûsî'yi kısa bir zamanda meşhur kılmıştır. Onun ünü ilme ve ilim adamlarına büyük değer verdiği nakledilen Kohistan bölgesinin İsmâilî hâkimi Nâsiruddin Muhteşem'e (ö. 655/1257) kadar ulaşmış idi. Bunun üzerine o, Tûsî'yi kendi bölgesine davet eder. Tûsî de, Moğollar'ın gelişiyle birlikte huzurunu kaybetmiş olan bölgede yegane huzurlu yerlerden birinin hakimi tarafından kendisine yapılmış olan bu teklifi memnuniyetle kabul eder.³⁵ Gerçekten de ilk başlarda o, vâlinin kendisine destek olmasıyla Kohistan'da bilimsel faaliyetlerini yürütmek için uygun bir ortam bulmuştur. Özellikle felsefî ve müspet bilimler alanında en değerli eserlerinin bir çoğunu burada yazmıştır. Bu eserler içerisinde felsefeyle ilgili *Şerhu'l-İşârât*, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve geometri alanında en önemli teliflerinden biri olan *Tahrîru'l-Mâcistî* gibi önemli eserler bulunmaktadır.³⁶ Ayrıca İsmâilî akidesinin izlerini taşıyan *Seyr ve sülûk* ve *Ravza-yı-teslîm* (*Tasavvurât*) gibi kitaplarını bu dönemde telif etmiştir. Ancak çok geçmeden Tûsî'nin İsmâilîler'le arası açıldı. Kaynaklara göre bu, onun Abbâsî halifesi Musta'sım'a (ö. 656/1258) yazdığı bir mektubundan kaynaklanmıştır. Buna göre Tûsî Kohistan'dan ayrılıp Bağdat'a gitmek ister. Bunun için de dönemin Abbâsî halifesi olan Musta'sım'a kendisini medh ettiği bir şiir yazar ve Bağdat'a gönderir. Mektup Halife'nin veziri olan İbnu'l-Alkamî'ye (ö. 656/1258) ulaşır, o da Tûsî gibi önemli bir âlimin Bağdat'a yerleşmesi durumunda halifenin gözdesi olacağını ve kendisinin ikinci plana itileceğini düşünerek mektubu Kohistan hakimine gönderir. Tûsî'nin kendisinden habersiz olarak düşmanı olan Abbâsî halifesiyle

³⁴ bkz. Mîrzâ Muhammed Tunkabûnî, *Kıyasu'l-ulemâ*, İkinci baskı, [y.y.] : İntişarat-ı İlmî, 1396 hş., s., s. 381; Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, Tahran, 1383 hş., s. 167-169.

³⁵ Tûsî'nin Kohistan'a gidiş tarihi üzerinde araştırmacılar arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak bunun Nişabur'un 619/1222 tarihinde Moğollar tarafından işgalinin akabebinde gerçekleştiği bilinmektedir. Bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s.9; Abdülemîr A'sam, *el-Feylesûf Nasîruddîn et-Tûsî; müessisu'l-menheci'l-felsefî fi ilmi'l-keîlâmî'l-İslâmî*, Beyrut, 1980, s.31.

³⁶ bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 345-351.

mektuplaştığını öğrenen Nâsiruddîn Muhteşem, âlimi hapse attırır. Bir müddet Kohistan'da hapis yatan Tûsî daha sonra İsmâîlîler'in merkezi olan Alamut kalesine gönderilir. Moğollar Alamut'u kuşattıklarında Tûsî, İsmâîlî hükümdarı Alâuddîn Ebu's-Seâdât Muhammed b. Celâlüddin Hasan'ın (ö. 653/1255) oğlu Rüknüddin Hürşâh'a (ö. 654/1256) mukavemetin bir işe yaramayacağını anlatarak gizlice orayı terkederek kaleyi Hülagü'ya (ö. 664/1265) teslim etmesini tavsiye eder. Bunun üzerine Hürşâh kaleyi Moğollar'a teslim eder. Böylece Tûsî de İsmâîlîler'den kurtulmuş olur. Hülagü kalenin Tûsî'nin tavsiyesiyle teslim edildiğini duyunca onu yanına alarak iltifatlarda bulunur ve bazı kaynakların belirttiği üzere Tûsî'yi kendisine vezir yaparak bir çok kurumun idâresini ona verir.³⁷ Tûsî daha sonra Hülagü'nün Bağdat seferine de katılmıştır. Bazı kaynaklar son Abbâsî halifesi olan Musta'sım'ın Tûsî'nin tavsiyesi üzerine öldürüldüğünü yazarlar. Özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu konuda Tûsî'ye ağır eleştirilerde bulunmaktadır. İbn Teymiyye Tûsî'nin, halifenin ve bir çok ilim adamının öldürülmesi konusunda Hülagü'ye tavsiyelerde bulunduğunu belirtmektedir.³⁸ İbn Kayyim ise daha da ileri giderek bizzat Tûsî'nin halifeyi ve bir çok ilim erbabını öldürdüğünü kaydeder.³⁹ Daha sonraki dönemde yaşamış olan bazı Şîî yazarlar da Tûsî'nin Hülagü'ya Bağdat'ı ele geçirme ve halifeyi öldürme tavsiyesinde bulunduğunu belirtmektedirler.⁴⁰ Teorik olarak Tûsî'nin böyle bir tavsiyede bulunması mümkündür. Zira o, İmâmiyye mezhebine mensup olduğu için Sünnî Abbâsî halifesine sempati duymayabilir. Ancak Bağdat'ın ele geçirilmesi ve halifenin öldürülmesi konusunda ayrıntılı bilgi veren tarih

³⁷ Kutbuddin el-İşkeverî, *Mahbûbu'l-kulûb*, C. 2, s. 416; Tunkabûnî, *Kıyasu'l-ulemâ*, s. 368-369, 378-380.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, 1986, s. 445-446.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-lehfân min mesâidi's-şeytân*, thk. Muhammed Beşir Uyun, Dimaşk, 1994/1414, C. 2, s. 679; ayrıca bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut, [t.y.], C. 5, s. 339.

⁴⁰ bkz. Tunkabûnî, *Kıyasu'l-ulemâ*, s. 280.

kaynaklarının hiçbirinde böyle bir ayrıntı geçmemektedir.⁴¹ İbn Kesîr de bu haberi kuşkuyla karşılayarak “bazı insanlar onun (Tûsî’nin) Hülagü’ya halifeyi katletmesini işâret ettiğinin iddia ediyorlar. Bana göre bu, fazilet ve akıl sahibi birisinden sâdır olmamıştır” diyerek Tûsî’ye yönelik ileri sürülmüş olan bu ithamın doğru olmadığını belirtmektedir.⁴²

Tûsî’nin Hülagü nezdindeki saygınlığı onun özellikle müsbet bilimlerdeki faaliyetlerini yürütmek için maddî olanaklar bulmasına neden oldu. O, Hülagü’yü ikna ederek Azerbaycan’ın Meraga şehrinde kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında yapılmış olan en büyük rasathanenin⁴³ yapılması için maddî kaynak elde etti. Rasathanenin yapımı 657/1259 yılında sona erdi.⁴⁴ Tûsî o dönemde İslâm coğrafyasında yaşayan en önemli bilim adamlarını, özellikle de müspet bilimlerde uzmanlığı bulunanları rasathaneye davet ederek onların çalışmaları için gerekli desteği sağladı. Başta Bağdat’ın Moğollarca yağmalanması zamanı kurtarmış olduğu eserler olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden kitapları getirterek rasathanede, sayısı kaynaklarda dörtyüz bin gibi abartılı bir rakamla ifade edilen muazzam bir kütüphane kurdu.⁴⁵ Rasathane sadece astronomi değil aklî ve naklî ilimlerde çalışmalarını yürüten âlimlerin bulunduğu bir kurumdu. Kudbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Necmeddîn el-Kâtibî (ö. 675/1277) gibi felsefe, kelâm ve mantık, Müeyyiduddîn er-Urzî ed-Dimeşkî (ö. 664/1265) gibi geometri ve astronomi, Fahreddîn el-Merâğî (ö. 667/1268) ve Ebu’l-Feth Muhyiddîn Yahyâ b. Muhammed b. Ebî’ş-Şükr el-Mağribî el-Kurtubî (ö.682/1283) gibi matematik,

⁴¹ Örneğin bkz. İbnu’l-Fuvatî, *el-Havâdîsu’l-câmia*, thk. Mehdî en-Necm, Beyrut, 2003/1424, s. 231-232; Süyûtî, *Târihu’l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, [y.y.] : Matbaatü’s-Saade, 1952/1371, s. 471-472; ayrıca bkz. Abbâs Süleymân, *Nasîruddîn et-Tûsî: kâtibu kal’ati Alamut*, s. 23-27; Ali el-Hüseynî el-Milânî’nin de bu konuda eş-Şeyh Nasîruddîn et-Tûsî ve sukûtu Bağdâd adlı müsatakil bir eseri bulunmaktadır.

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, C. 17, s. 514.

⁴³ Ute Ballay, “The Astronomical Manuscripts of Nasîr Al-din Tusi”, *Arabica : Journal of Arabic and Islamic Studies*, Leiden / Hollanda : E.J. Brill, 1990, s. 389-390.

⁴⁴ İbnu’l-Fuvatî, *el-Havâdîsu’l-câmia*, s. 245; Raşîduddin Fadlullah Hemedânî, *Câmiu’t-tevârih*, C. 2, s. 718.

⁴⁵ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, i’tina. Helmut Ritter, Weisbaden, 1962, C. 1, s. 112; Bedreddin el Aynî, *Ikdu’l-cüman fî tarihi ehli’z-zaman : asru selatini’l-memalik*, C. 2, s. 125.

Fahreddin el-Ahlâtî (ö. VII yüzyıl) gibi tıp alanında uzman olan dönemin önemli âlimleri⁴⁶ Moğolların her tarafı kasıp kavurduğu bir zamanda bu rasathanede bilimsel faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütüyorlardı. Rasathanede Çin'den gelen Fau Mun Ji adlı bir astronom bile çalışıyordu.⁴⁷ Tûsî, bazısı kendi öğrencileri olan bu âlimlerin yardımıyla astronomi kataloglarını içeren ve astronomide en önemli eseri olan *Zîc-i İlhânî*'yi yazmıştır. Ancak ölümü dolayısıyla eseri yarım kalmıştır. Tûsî dönemine kadar var olan kataloglar içerisinde en gelişmiş olan bu çalışma, başta Çin olmak üzere bütün Asya'da meşhûr idi.⁴⁸ *Zîc-i İlhânî* kataloglarında, farklı takvimler üzerinde durulmuş, çeşitli yıldızların ve o dönemde var olan 256 şehrin koordinatları verilmiştir.⁴⁹ Marâğa rasathanesinde kullanılan astronomi aletlerinin bir çoğu bizzat Tûsî'nin kendisi tarafından icat edilmiştir. Bu aletlerden en önemlisi bugün kullanılan *teodolit* aletinin daha basit bir numunesi olan, semt ve irtifa tayininde kullanılan *torquetum* diye bilinen bir alettir.⁵⁰ Tûsî *Zîc-i İlhânî*'de Batlamyus'un (m.s. 85-165) yermerkezli sistemini eleştirerek onun yanlışlarını göstermiş, yermerkezli başka bir sistemin tasarımını vermiştir. Bu sistem, Kopernik (1473-1543) sistemine giden yolu açmıştır. Bütün bunlar, Tûsî'nin astronomi alanında sadece teori değil pratikte de başarılı olduğunu göstermektedir.

Tûsî geometri alanında da bir çok önemli eser yazmıştır. Bunların içerisinde en meşhuru Öklit'in (m.ö. IV yüzyıl) *Elemanlar* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Tahrîru Oklîdes*'tir. Bu eser asırlarca alanında en önemli eserlerden biri olarak ün yapmıştır. Hatta Sir Lanuckneri'nin 18. yüzyılda uzay hendesesini, Nasîruddin Tûsî'nin "düzlem hendesesini" prensiplerinden beşinci

⁴⁶ İşkeverî, *Mahbûbu'l-kulûb*, C. 2, s. 418; Rasathabedeki âlimlerin tam listesi için bkz. Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, s. 59.

⁴⁷ Ute Ballay, "The Astronomical Manuscripts of Nasîr Al-din Tusi", s. 390.

⁴⁸ Bakhtyar Husain Siddiqi, "Nasîr al-Din Tusi", *A history of muslim philosophy*, ed. M. M. Sharif, Karachi, 1983, C. 1, s. 565.

⁴⁹ Memmedbeyli, *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, s. 74-75; Meraga rasathanesi hakkında bkz. Aydın Saygılı, "Hoca Nasîr-ı Tusi ve Rasadhane-i Meraga (Nasîr-ud-Din-i Tusi ve Meraga Rasathanesi)" *Ankara Üniversitesi DTCFD*, Ankara, 1956, C. 14, Sayı 1-2, s. 1-12.

⁵⁰ Hamit Dilgan, *Büyük Türk Âlimi Nasîreddîn Tûsî*, İstanbul, 1968, s. 9.

prensip üzerine kurduğunu ifade eden bilim adamları bulunmaktadır.⁵¹ Tûsî, Öklit'in beşinci postulatı olan "koşutlar postulatı"nı yeterince doyurucu bulmamış ve onun ifadesi yerine başka bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. "Tûsî postulatı" olarak tanınan bu ifade şu şekildedir: "Bir D doğrusu üzerinde aynı yönde olmak üzere sıra ile işaretlenmiş P1, P2, P3,.. noktalarından D ile aynı düzlemde bulunan diğer bir D doğrusuna dik olarak indirilen doğru parçalarının uzunlukları düzenli bir biçimde küçülür veya büyür. Tûsî bu postulatı kanıtlamaya çalışmıştır. Bunda başarılı olamamışsa da, postulatının ne olduğunun açıklığa kavuşmasına ve Öklit dışı geometrilerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur.⁵²

Tûsî İslâm dünyasında trigonometriyle ilgili ilk müstakil çalışma olan *Şeklu'l-Kattâ* adlı eserini (Traite du quadrilatere (Kitab shakl al-qatta') attribue a Nasîraddin at-Tusi, ed. Fuat Sezgin ; traduit par Alexandre Pacha Caratheodory, Frankfurt : Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1998) yazarak bu ilmin gelişmesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Onun bu eseri sayesinde trigonometri astronomiden ayrılmış ve matematiğin bir dalı olarak görülmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu sayede Avrupa'da bu disiplin 15. yüzyılda bağımsız hale gelebilmiştir.⁵³ Tûsî, altı trigonometrik fonksiyonları kullanmış, düzlemsel ve küresel üçgenlerin çözümleriyle uğraşmıştır. Ayrıca, bir çember içinde yuvarlanan başka bir çember üzerindeki noktanın geometrik yerine ilişkin verdiği sonuç üçyüz yıl sonra Gerolamo Cardano (1501-1576) ve Mikolaj Kopernik gibi bilginler

⁵¹ Muhammed Rıza Hakimî, *İslâm Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İstanbul, 1999, s. 48.

⁵² Bkz. Ali A. Al-Daffa-John Stroyls, "Nasîr al-Din al-Tûsî's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid", *Journal of Central Asia* (4 i), 1981, s. 1-41

⁵³ Tahir Nejat Gencan-Muammer Dizer, "Nasir el-din el-Tûsî", *Muhtasar fî ilmi't-tencîm ve ma'rifeti't-takvîm* (Risâle-i sîfasl) içinde, İstanbul, 1984, s. 1-4; <http://www.onsayfa.com/forum/matematik-geometri/6964-tarihte-trigonometri.html>, erişim tarihi: 19.07.2007.

tarafından kullanılmıştır.⁵⁴ Tûsî'nin cebir alanına da önemli katkıları olmuştur.⁵⁵

Tûsî ömrünün sonuna kadar Meraga'daki faaliyetlerini sürdürmüş, başta felsefe, kelâm, astronomi, trigonometri gibi bilim dalları olmak üzere aklî ve naklî ilimler alanında bir çok eser yazmıştır. 672/1274 yılının Zilhicce ayında Bağdat'a yaptığı bir seferde vefât eden âlim, aynı şehirde imam Mûsâ el-Kâzım'ın türbesinin yanına, daha önce Abbâsî halifesi Nâsır lidinillah için yapılan, ancak çeşitli sebeplerden halifenin gömülmediği kabre gömülmüştür.⁵⁶ İbnu'l-Fuvâtî'nin (ö. 723/1323) *el-Havâdisu'l-câmia* adlı eserinde Tûsî'nin intihar ettiği söylenirse⁵⁷ de diğer kaynakla tarafından doğrulanmayan bu bilgi güvenilir değildir. Yine aynı eserin başka bir yerinde “توفي” kelimesi kullanılarak onun normal ölümle öldüğünden bahsedilir.⁵⁸ Eserdeki “انتحر” ifadesinin müstensih hatasından kaynaklanmış olması da muhtemeldir. İbnu'l-İbrî ise (ö. 685/1286) “bazıları onun zehirlenerek öldüğünü yaydılar” demektedir. İse de⁵⁹ bu bilgi de diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir.

Hem Sünnî hem de Şîî müellifler tarafından yazılan tarih kaynaklarının çoğu Tûsî'nin güzel ahlaklı, mütevâzı ve muhatap olduğu insanlara karşı saygıyla davranan biri olduğunu kaydederler.⁶⁰ Ancak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selefi bilginler, onun şerî kaidelere uymadığını, namaz ve oruç gibi ibadetleri yerine getirmediğini, şarap içtiğini, âhirete inanmadığını,

⁵⁴ Ali Dönmez, *Matematiğin öyküsü ve serüveni “dünya matematik tarihi ansiklopedisi” : matematik sözlüğü*, İstanbul, 2002, s. 194.

⁵⁵ bkz. Colin A. Ronan, *Bilim tarihi = Science: its history & development among world cultures : dünya kültürlerinde bilimin tarihi ve gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Ankara, 2003, s. 251.

⁵⁶ Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 183; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn: fi'l-icâzât ve teracimi ricali'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd Bahrululûm, Beyrut, 1986, s. 246-247; İşkeverî, *Mahbûbu'l-kulûb*, C. 2, s. 419; Abbas el-Kummî, *el-Kûna vel'elkâb*, s. 252; İbn Sebât, *Târîhu İbn Sebat = Sıdku'l-ahbar*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Trablus, 1993/1413, s. 436.

⁵⁷ İbnu'l-Fuvâtî, *el-Havâdisu'l-câmia*, s. 245.

⁵⁸ İbnu'l-Fuvâtî, *el-Havâdisu'l-câmia*, s. 269.

⁵⁹ İbnu'l-İbrî, *Târîhu'z-zaman*, thk. Ebû İshak Ermele, Beyrut, 1986, s. 330.

⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, C. 17, s. 514; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyatu'l-meşahir ve'l-a'lâm : h.671-680*, s. 114; İbnu'l-Fuvâtî, *el-Havâdisu'l-câmia*, s. 269; Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 112; Mirza Abdullah Efendi İsbahânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fudalâ*, thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyinî, Kum, 1401, s. 159.

âlemin kadîm olduğunu ileri sürdüğünü iddia etmektedirler. İbn Kayyim onun Kur'ân'ı "avâmın Kur'ân'ı" İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını ise "havâssın Kur'ân'ı" diye adlandırdığını yazar. Aynı âlimler Tûsî'nin rasathane faaliyetlerini "sihirle uğraşma" olarak nitelendirmektedirler.⁶¹ Bizce bu iddiaların hiç birisi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Tûsî'nin eserlerine baktığımızda onun şariat çerçevesinin dışına çıkmamaya gayret gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla âhirete inanmadığını ve âlemin kıdemine kâil olduğunu ileri sürmek, onun eserlerinden haberdar olmama anlamına gelir. Zira o, eserlerinde bunun tam aksini ispata çalışmaktadır. Ömer Hayyâm'ın şarap içmeyi meşrû gösteren şu şiirine cevap vermesi onun şerî konulardaki titizliğini göstermektedir:

مي خردن من حق از ازل ميدانست

گر مي نخورم علم خدا جهل بود

Benim şarap içmeğimi Hak ezelden bilmektedir

Eğer mey içmezsem Allah'ın ilmi cehl olur

Ömer Hayyam

علم ازلي علت عصيان كردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود

Ezelî ilim isyânın illeti imiş

Akıllılar nezdine gayet câhilce bir söz⁶²

Nasîruddin Tûsî

Tûsî, İslâm düşüncesinde ün yapmış olan bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Necmeddîn el-Kâtibî (ö. 740/1339) ve İbn Meysem el-Bahrânî (ö. 699/1299) gibi önemli âlimler bulunmaktadır.

2.2. Kelâm Geleneğindeki Yeri: Mütekaddimûn döneminde Ehl-i Sünnet'in esaslarını savunmak amacıyla daha çok İslâm içindeki diğer fırkaları, özellikle de Mu'tezile'yi kendisine muhatap alan Sünnî kelâmı, Gazzâlî'yle

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, C. 3, s. 446-449; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetu'l-lehfân min mesâidi's-şeytân*, C. 2, s. 679.

⁶² Tunkabûnî, *Kıyasu'l-ulemâ*, s. 378.

başlayan müteahhirûn döneminde farklı bir mecraya yöneldi. Bu dönemdeki muhatap ne tarih sahnesinden hemen hemen silinmiş olan Mu'tezile ne de kelâm içindenden başka bir fırkaydı. Bu durum, yaşanacak mücadelenin öncekine nispetle daha zorlu geçeceğinin işareti de sayılabilirdi. Zira, önceki rakip olan Mu'tezile dâhili hasım idi ve farklı görüşlere sahip olmakla birlikte Ehl-i Sünnet'le benzer yöntemlere sahipti. Ayrıca her iki mezhep de kelâmın "kırmızı çizgileri" üzerinde mutâbakat halindeydiler. Bu seferki rakip ise kelâm dışındandı ve kelâmî gelenekle arasında yöntem farklılıkları olduğu gibi esasa dâir de farklılıkları vardı. Bu rakip Meşşâî felsefesi idi. Acaba Gazzâlî'nin bu felsefe ekolünü, özellikle de İbn Sînâ'yı muhatap almasının sebebi neydi? Önceleri fazla sorun yaşamadan ve birbirilerini çok da muhatap almadan kendi yollarında yürüyen bu iki gelenek neden karşı karşıya geldi, neden Gazzâlî Meşşâî felsefeyi karşısına alıp sorgulama ihtiyacı duydu? Bu konuda birçok neden göstermek mümkün olmakla beraber temelde bir nedenin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu, İsmâîlî Bâtıniyye'dir. Gazzâlî'nin yaşadığı Büyük Selçuklu devletinin sınırları içerisinde Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) yeni şekle büründürdüğü ve "ed-da'vetü'l-cedîde" olarak adlandırılan Alamut merkezli Nizârî-İsmâîlî hareket⁶³ hem siyasi hem de fikrî alanda etkinliğini hızla artırmaktaydı. Selçuklular bunun önüne geçmek için başta Nizâmîye medresesi olmak üzere birçok önleme başvurduysa da bunlar Bâtınî yayılcılığı önlemede yeterli olmadı.

Bâtınlığın Sünnî düşünceyle mücadele ederken kullandığı en etkili silah felsefeydi. Onlar felsefeden yararlanarak kendi düşünce sistemlerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışıyorlardı. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 382/934) ve İhvân-ı Safa risalelerinin yazarları başta olmak üzere bir çok filozof yetiştirmiş olan Bâtıniyye, felsefeyi kullanmakta başarılıydı ve bu yolla toplum içerisinde etkinliğini artırıyordu. Zira, Gazzâlî'nin de bizzat vurguladığı gibi, o dönemde kesinliği pek tartışma konusu yapılmayan müspet bilimlerin de felsefinin içinde

⁶³ Bu konuda bkz. Mustafa Öz, *Nizârî İsmâîlî mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, 1986, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 11-13.

yer aldığı için bu alanda söz sahibi olanlar metafizik konularda da fikir belirttiklerinde özellikle avâm nezdinde rağbet görürlerdi. İşte Gazzâlî, metafizik alandaki her görüşün tartışılmaz olmadığını ortaya koymak sûretiyle Bâtıniyye'ye darbe vuracağını düşündüğü için felsefeyi kendine muhatap almıştır. Ancak “neden Bâtınî filozofları değil de bu ekolle düşünsel bir irtibâtı bulunmayan Meşşâî filozofları, daha doğru bir ifâdeyle İbn Sînâ'yı muhatap alarak onun görüşlerini çürütmeye çalıştı?” diye bir soru sorulabilir. Bunun temel sebebi İbn Sînâ'nın, otoritesi herkes tarafından kabul edilen bir filozof olarak ün yapmasıydı. Gazzâlî, İbn Sînâ gibi felsefede otorite olan bir filozofun metafizik alandaki görüşlerini çürüttüğü taktirde felsefenin yanılmazlığına dair kabulü kökten sarsmış ve Bâtıniyye'nin en önemli silahını elinden almış olacağını düşünmüş olmalıdır.⁶⁴

Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeyi muhatap almasıyla birlikte felsefî konular kelâm eserlerine sirayet etmiştir. Bu da özellikle Fahreddin er-Râzî'yle belirginleşen “Sünnî-Eş'arî Felsefî Kelâm” geleneğinin oluşmasına neden olmuştur. Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, *el-Metâlibu'l-âliye* ve *el-Muhassal* adlı eserleri bu geleneğin en önemli çalışmalarındandır. Özellikle *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* Râzî sonrası mütekellimlerin, eserlerinin temel çerçevesinin çizilmesinde örnek aldıkları başlıca metin hüviyetindedir.

Râzî'yle birlikte kelâm kitaplarına “varlık, mâhiyyet, vahdet-kesret, vücûb, imkân ve imtinâ” gibi kelâmın temel meselesi olan usûliddin konularına bir giriş mahiyeti taşıyan ve temel çerçevesi İbn Sînâ tarafından çizilmiş olan “umûr-i âmme” konuları eklendi. Böylece bütün müteahhirûn döneme damgasını vuran yeni bir kelâmî gelenek oluştu.

Sünnî cephede bu gelişmelere İmâmîyye Şia'sına mensup mütekellimler de ilgisiz kalmadı. İmâmî mütekellimler mütekaddimûn dönemi boyunca felsefeye pek rağbet göstermemişlerdir. İsmâiliyye'yle içli dışlı

⁶⁴ Gazzâlî'nin felsefî geleneğe karşı eleştirilerinin İslâm düşüncesindeki sonuçları için bkz. Ramazan Altıntaş, “Fuzûlî'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı”, *Sivas Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, C. 6, Sayı 1, s.37

olmama kaygısı bunun temel sebepleri arasında yer almalıdır. Ancak müteahhirûn dönemiyle birlikte Sünnî kelâmındaki gelişmelerin de etkisiyle İmâmî felsefî kelâm geleneği de oluşmaya başladı. Bu geleneğin kurucusu ise Nasîruddin Tûsî olmuştur.

Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu Tâciddin el-Fezârî*'den hareketle Tûsî'nin "muhakkıklar kelâm ilminin faydasının az oluşu üzerinde birleşmişlerdir. Bu alanda faydası en az olan eserler Fahreddîn er-Râzî'nin kitaplarıdır. Bu kitaplar içerisinde en karışık (mahlût) olanı ise *el-Muhassal*'dır" dediğini belirtir.⁶⁵ Bu ifâdeler aslında Tûsî'nin Râzî'nin felsefî kelâm projesinden rahatsız olduğunun ifâdesidir. Kendisinin de bu alanda eser verdiğini dikkate alırsak, onun felsefî konuların kelâm kitaplarına girmesinden rahatsız olduğu söylenemez. O zaman Râzî'nin eserlerinde Tûsî'yi rahatsız eden neydi? Kanaatimizce Tûsî'yi rahatsız eden şey Râzî'nin üslûbudur. Zira Râzî'nin felsefî kelâm alanında yazmış olduğu eserlere, özellikle de *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, *el-Metâlibu'l-âliye* ve *el-Muhassal*'a baktığımızda ikili bir yapı buluyoruz. Söz konusu eserlerde bir tarafta kelâmcıların, diğer tarafta ise filozofların görüşleri bir birine alternatif fikirler olarak sunulur. Râzî, adı geçen eserlerinden ilk ikisinde daha çok tasvîrî bir anlatıma başvurmakta, *el-Muhassal*'da ise kelâmî gelenekten yana açıkça tavır almaktadır. İşte Tûsî'yi rahatsız eden bu manzaraydı. Bundan dolayı o, ilk önce *Tecrîd*'i yazarak, felsefî kelâm alanında Râzî'nin eserlerine bir alternatif sundu; daha sonra ise *Telhîsu'l-Muhassal* (*Nakdu'l-Muhassal*)'ı yazarak Râzî'yi eleştirdi. Eleştiri için Râzî'nin, diğer eserlerini değil de *Muhassal*'ı seçmesinin sebebi, bu eserde onun kendi görüşlerini açıkça ortaya koymuş olmasıdır. Gerçekten de *Tecrîd*'in üslûbuna bakıldığında onda Râzî'nin eserlerinde olduğu gibi ikili bir yapı görülmez. Bu eserde, felsefî konular, tabiri câizse kelâmî konulara yamanmış olarak durmaz. Ayrıca, Tûsî burada, Râzî'nin *Muhassal*'da yaptığı gibi "kelâmcılara göre", "filozoflara göre" gibi başlıklar kullanmaz; bazen kelâmî gelenek bazen de Meşşâî gelenekten yana tavır alır. Konuları

⁶⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyatu'l-meşahir ve'l-a'lâm* : h.671-680, s. 115.

anlatırken de cedelî bir üslûp kullanmayarak polemikten uzak bir tavır sergilemeye gayret eder. Bununla birlikte, “âlemin kadîm olmayışı” ve “Allah’ın fâil-i muhtâr oluşu” gibi kelâmın “kırmızı çizgilerinden” de vaz geçmez. Bütün bunlardan hareketle Tûsî’nin kelâm alanındaki bu gayretlerine “burhan üzerine oturtulmuş felsefî kelâm projesi” dememiz mümkündür.

Kelâmla Meşşâî felsefeyi tam anlamıyla ilk mezcedicisin Tûsî olduğunu ilk fark eden Taşköprizâde olmuştur. O, *Miftâhu’s-saâde*’de felsefî ilimlerle ilgili kitaplara bakmanın şartları üzerinde dururken şöyle demektedir:

İkinci şart, onların (filozofların) sözleriyle İslâm âlimlerinin sözlerini mezcetmemektir. İyi olanla reddedilmesi gerekenler arasında ayırım yapma kudretine sahip olmadıklarından Müslümanlar bu yönden büyük bir zarara uğramışlardır. Bazen kelâm kitaplarında onları (filozofların görüşlerini) irâd ederek doğruluklarını delillendirmektedirler. Nasîruddin Tûsî ve onun taraftarlarından önce böyle bir mezc yok idi. İmâm Gazzâlî ve İmâm Râzî gibi seleften olan âlimler kelâm kitaplarını felsefeyle mezcetmişlerdi. Ancak onlar bunu-eserlerinde gördüğün gibi- reddetmek için yapmışlardı; zira bunda bir beis yoktur. Aksine bu, Müslümanlara yardım etmek ve onların akîdelerini korumak içindi.⁶⁶

Taşköprizâde’nin büyük üzüntüyle kaleme aldığı bu ifâdeler bir ölçüde gerçeği yansıtmaktadır. Zira hakikaten de mezc girişimleri Gazzâlî ve Râzî’yle başlasa da onların bu faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepkiyi barındırıyordu ve filozoflara cevap verme amacını taşımaktaydı. Özellikle Râzî söz konusu olduğunda onda, felsefeyle iştigal etmesine ve kelâm eserlerine felsefî konuları katmasına rağmen, Meşşâî felsefeye karşı bir karşıtlık sezilmektedir. Bazı müelliflerin dediği gibi “Râzî kelâm namına felsefe yapmıştır”. Aslında bu sözü bir az tavzîh ederek onun Eş’arî kelâmı adına felsefeyle uğraştığını, mezkûr kelâm ekolünün görüşleriyle örtüşmeyen konularda felsefeye ağır saldırılarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Râzî’de felsefeye karşı bir tepkisellik söz konusudur. Fakat Tûsî’ye gelince durum farklılaşmaktadır. Kendisi de Meşşâî geleneğin bir mümessili olduğu için onun, adı geçen geleneğe karşı bir antipatisinden bahsedilemez.

⁶⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûâtı’l-ulûm*, thk. Kâmil Bekrî, Abdolvâhid Ebu’n-Nûr, Kâhire, 1968, C. 1, s. 28.

Hatta bazı müellifler bundan hareketle onun da “Felsefe namına kelâm yaptığını” iddia etmektedirler ki Tûsî’nin kelâmî eserlerine, özellikle de *Tecrîd* ve *Fusûl*’a baktığımızda bunun tam anlamıyla doğru olmadığını görürüz. Zira Tûsî bir çok noktada Meşşâî geleneğin görüşlerini savunsa da yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle kelâm açısından taviz verilmesi zor olan konularda mezkur ekolün görüşlerini tenkit etmekte ve kelâmî yanı ağır basmaktadır. Dolayısıyla onun ne tam olarak felsefe adına kelâm yaptığını ne de kelâm adına felsefe yaptığını söylemek mümkün değildir.

Tûsî’nin kelâm alanında yukarıda üzerinde durduğumuz girişimi kendisinden sonra büyük yankı bulmuştur. Bunu, bu alandaki en önemli eser olan *Tecrîdu’l-i’tikâd* üzerine yazılmış olan şerh ve hâşiyelerin sayısı doğrulamaktadır. Zira gerek Sünnî, gerekse Şîî gelenekte mezkur eser üzerine iki yüzden fazla şerh, hâşiye ve ta’likât yazılmıştır. Osmanlı medreselerinde mezkur esere Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılmış olan şerh üzerine Seyyid Şerîf Cürcânî’nin (ö. 816/1413) kaleme aldığı hâşiyenin okutulması *Tecrîd*’in Osmanlı’da da yaygın bir şekilde okutulan kelâm kitaplarından biri olduğunu göstermektedir. Ayrıca müteahhirûn döneminin en önemli düşünürleri arasında yer alan Teftâzânî, Cürcânî, Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Mollâ Sadrâ ve Mollâ Fenârî (ö. 834/1431) gibi âlimlerin eserlerinde Tûsî’nin görüşlerine yer vermeleri ve onu “muhakkık” sıfatıyla yad etmeleri Tûsî’nin kendisinden sonraki dönemdeki etkisini göstermektedir.

2.3. Döneminde var olan fırka ve düşünce akımlarıyla olan irtibâtı:

Tûsî’nin hayâtı hakkında bilgi veren kaynaklar onun İmâmî bir ailede doğduğu hakkında ittifak halindedirler. İlk tahsilini, başta babası ve dayısı olmak üzere bu mezhebe mensup âlimlerden aldığı da bilinmektedir. Onun hayâtıyla ilgili en tartışmalı noktalardan birisi İsmâîlîlerin kalesindeyken bu fırkaya intisap edip etmediğidir. Özellikle bazı İmâmî kaynaklar Tûsî’nin bu zaman diliminde de İmâmî olarak kaldığını, ancak takiyye yaptığını, şartlar gereğince kendi inancını gizlediğini, bazıları ise İsmâîlîlerin onu zorla kendi kalelerine

götürdüklerini ileri sürmektedirler.⁶⁷ Ancak bu iddianın tümüyle doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira tarihî kaynaklar açısından Tûsî'nin Kohistan'a zorla götürüldüğünün iddia edilmesi zor gözükmektedir. Ayrıca bu dönemde yazmış olduğu eserlerine, özellikle de *Seyr ve sülûk* adlı eserine bakıldığında onun belli bir dönem zarfında samimi olarak İsmâîlîliği benimsediği anlaşılır. Gazzâlî'nin *Munkız*'daki üslûbuna benzer bir üslûpla Farsça yazılmış olan bu eserde Tûsî kendi hayât serüvenini anlatır. Ancak Gazzâlî'den farklı olarak tasavvufta değil, İsmâîlîlik'te karar kılar. Fakat bu dönemin sonlarına doğru, özellikle Alamut'ta onun İsmâîlî görüşlerden soğuduğu ve onların yanından ayrılmak istediğini o dönemde yazmış olduğu *Şerhu'l-İşârât*'taki kendi sözlerinden anlamaktayız. Tûsî şerhin sonunda bu eseri çok zor bir dönemde yazdığını belirterek içinde bulunduğu durumu cehennem ateşine benzetmekte, onu bu durumdan kurtarmak için Allah'a dua etmektedir.⁶⁸ Bu durum, Hülagü'nün Alamut'u ele geçirip Tûsî'yi kendi himayesine almasına kadar devam etmiştir.

Tûsî Alamut'tan kurtulduktan sonra İsmâîlîliği terk ettiğini ve eski mezhebi olan İmâmiyye'ye döndüğünü ilan etti. İsmâîlî dönemde yazmış olduğu bazı eserleri de yeniden ele alarak mezkur fırkanın görüşleri paralelinde yazdığı bölümleri çıkardı. Bunun en bariz örneği *Ahlâk-ı Nâsirî*'dir. Tûsî bu eserin, İsmâîlî öğeler içeren mukaddimesini çıkararak yerine yenisini yazdı. Bunu yapmakla o, İsmâîlî dönemin üzerini çizmiş oluyordu. Kelâm alanında yoğunlaştığı bu yeni dönemde *Tecrîd*, *Risâletu'l-imâme*, *Fusûl* gibi eserler yazarak kendisini İmâmiyye mezhebinin esaslarını savunmaya vakfetti ve ömrünün sonuna kadar da bu mezhebe bağlılığını sürdürdü.

Tûsî İmâmiyye mezhebine bağlı bulunmakla beraber bu mezhepçe kabul gören "bedâ"⁶⁹ anlayışını benimsemeyerek Mollâ Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698) gibi kendisinden sonra gelen

⁶⁷ Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 250.

⁶⁸ bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, thk. Kerîm Feyzî, Tahran, 1383 hş., C. 3, s. 453.

⁶⁹ Bedâ kavramı hakkında bkz. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, İstanbul, 1992, C. 5, s. 290-291.

İmâmî âlimlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Gâlî fırkalarda “önceden bildiğinin aksi ortaya çıkınca, Allah’ın fikir değiştirmesi” anlamında kullanılan ve Allah’a bilgisizlik atfını içeren bedâ anlayışına İmâmiyye’de neshe yakın bir anlam yüklenmektedir. Bu fırkanın bedâ görüşünü kabul etmesinin esası ise Câfer-i Sâdık’a dayanan bir haberdir.⁷⁰ Tûsî bu rivâyetin hâber-i vâhid oluşundan hareketle bilgi ifâde etmediğini belirterek bedâyı reddetmektedir.⁷¹ Onun bu görüşü yukarıda anılan İmâmî müellifler tarafından tenkit edilmiştir.⁷²

Tûsî’nin diğer mezheplere karşı taassuptan uzak bir tavra sahip düşünür olduğunu söylemek mümkündür. Bunu, onun dönemindeki Sünnî âlimlerle olan ilişkisinde görmek mümkündür. Zira onun, başta Kutbuddin Şîrâzî ve Necmeddin el-Kâtibî olmak üzere çok önem verdiği öğrencilerinden bir çoğu Ehl-i Sünnet mensubuydu. Ayrıca Merağa’daki rasathanede kendisiyle çalışan bilginler arasında da bir çok Sünnî âlim bulunmaktaydı. Ünlü Eş’arî kelâmcısı Kâdî Beyzâvî’yle (ö. 685/1286) de arkadaş olduğu belirtilmektedir. Kitaplarında diğer mezhepler hakkında küçültücü ifâdeler kullanmaması da onun taassuptan uzak oluşunun başka bir delilidir. Zira, o, kendisinden önce yaşamış olan İmâmî ulemanın çoğunluğunun aksine eserlerinde Ehl-i Sünnet’i, zımnen küçük düşürücü bir tavrı içeren “âmmе”⁷³ yerine kendi adıyla

⁷⁰ Kaynaklara göre, İmam Cafer b. Muhammed es-Sadık önce büyük oğlu İsmail’i kendisinin yerine geçecek imam olarak tayin etmiş, fakat daha sonra bu fikrinden vazgeçerek onu azletmiş ve yerine diğer oğlu Musa’yı tayin etmiştir. Kendisine bu sorulunca da “Allah İsmâil konusunda bedâ etti” demiştir. Onun azline sebep olan olay konusunda ise çeşitli sebepler zikredilir. İsmail’in içkiye düşkün bir kimse olması, imamlara ilahlık isnâd ettiği için Ca’fer es-Sadık tarafından lanetlenen Ebu’l-Hattâb el-Esedî ve Mufaddal b Ömer el-Cu’fî ile dostluk kurması ve babası hayâttayken ölmesi gibi çeşitli faktörlerin bu azilde etkili olduğu rivayet edilir. Bkz. Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, Beyrut, 1405/1985, s. 421-422; Mustafa Öz, “İsmâiliyye”, *DİA*, Ankara, 2001, C. 23, s. 128.

⁷¹ Tûsî, *Telhîs*, s. 421-422.

⁷² Mollâ Sadrâ’ya göre mezkur rivâyet İmâmiyye açısından hâber-i vâhid olmayıp mütevâtir bir haberdir. Meclîsî ise Tûsî’nin hadis konusunda ihâtalı bilgi sahibi olmadığından bu ifâdeyi kullandığını ileri sürer. bkz. Mollâ Sadrâ, *Şerhu Usûli’l-Kâfi: mefatihu’l-gayb*, Tahran, 1971, s. 278; Meclîsî, *Bihârü’l-envâr*, Beyrut, 1983/1403, C. 4, s. 123.

⁷³ Âmmе, hem umûmun hem de avâmın mezhebi anlamında İmâmî kaynaklarda Ehl-i Sünnet için kullanılan bir tabirdir. İmâmiyye kendisini ise “hâssa” olarak adlandırmaktadır. Bkz. Hânsârî, *Ravzâtu’l-cennât*, C. 6, s. 307-308.

anmaktadır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî, diğer İslâm fırkalarını tekfîr etmeyen ilk İmâmî âlimdir. Ondan önce hemen hemen bütün önemli İmâmî bilginler diğer mezheplere mensup Müslümanları tekfîr ediyorlardı.⁷⁴ Tûsî ise onlardan farklı olarak diğer Müslümanların tekfîr edilmesinin tehlikeli olduğunu, bundan kaçınmak gerektiğini açıkça vurgulamaktadır.⁷⁵

Bazı müelliflerin, Safedî'nin (ö. 764/1363), Nusayrîlik hakkında kitap yazdığını belirtmesinden hareketle⁷⁶ Tûsî'yle bu fırka arasında irtibât kurmaları⁷⁷ tamamen yanlış olup kaynaklar açısından herhangi bir değeri bulunmamaktadır. Zira bizzat Safedî böyle bir irtibâtın bulunamayacağını belirtmektedir. Ayrıca kanaatimizce Safedî Tûsî'nin Nusayrîlik hakkında eser yazdığı görüşünde de yanılabilir. Onun, *el-Fusûlu'n-Nasîriyye* veya *er-Risâletu'n-Nasîriyye* adlı eserlerdeki "Nasîriyye" kelimesini "Nusayriyye" şeklinde okuması ihtimâl dışı değildir. Diğer kaynakların böyle bir eserden bahsetmeyişi de bunu doğrular mahiyettedir.

Tûsî'nin tasavvufla bir irtibâtı var mıydı? Bu soruya hem olumlu hem de olumsuz yanıt vermek mümkündür. Zira tasavvuftan kasıt tarîkatsa onun her hangi bir tarikata bağlı bulunduğuna dair elimizde veri bulunmamaktadır. Ancak bununla birlikte o, başta bazı tasavvufî kavramların anlatıldığı *Evsâfu'l-eşrâf* olmak üzere tasavvuf alanında da eserler yazmıştır. Ayrıca hem mezkur eserden, hem de Konevî'yle mektuplaşmalarından onun tasavvuf yolunu dışlamadığı, hatta övdüğü anlaşılmaktadır.⁷⁸ Ayrıca kelâm eseri olan *Fusûl*'de de tasavvufî motifler bulunmaktadır. Ona atfolunan bazı şiir ve risâlelerde de

⁷⁴ Bkz. Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-makâlât*, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran, 1413, s. 11; Muhammed Hasan Kadrdân Karamelikî, *Kelâm-ı felsefî*, Kum, 1383 hş., s. 179-210.

⁷⁵ Tûsî, *Telhîs*, s. 405.

⁷⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, s. 181.

⁷⁷ Z.M. Bunyatov, T.B. Kasanov, "Nasîr ad-din at-Tusi i sekta Nusayritov", *Azerbaycan SSR İlimler Akademiyasının Xeberleri Tarix, felsefe ve hukuk seriyası*, 1982, No: 3, s. 42-47.

⁷⁸ bkz. Tûsî, *Sadreddin Konevî'ye Mektup*, *Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar* içinde, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 145; Tûsî'nin tasavvuf anlayışı hakkında ayrıca bkz. Süheyl el-Hüseynî, *el-Hâce Nasîruddin et-Tûsî ; mukârebetün fî şahsiyyetihi ve fikrihi*, s. 245-274.

tasavvufî neşveyi görmek mümkündür.⁷⁹ Ancak burada bir noktanın zikredilmesinde fayda vardır. O da Tûsî'nin saygı duymakla birlikte tasavvufî metodu genellikle eserlerinde kullanmadığıdır. Zira o, eserlerinde temelde akla dayanan istidlâlî yöntemi kullanmaktadır. Buna rağmen o, tasavvufî metodun geçersiz olduğunu da savunmaz. Ancak ona göre tasavvuf yolu herkesin başvurabileceği bir yol olmayıp sadece Allah'ın lütfuna mazhar olan özel insanların yoludur.⁸⁰

Tûsî'nin ilmî hayâtında en çok yeri bulunan geleneklerden birinin Meşşâî felsefe geleneği olduğunu söyleye biliriz. Zira felsefe, onun en çok eser verdiği alanlardan biridir. Kendisi de çocukluğundan itibaren en çok ilgi duyduğu alanların felsefe ve kelâm olduğunu belirtir.⁸¹ Onun felsefeye olan iştiağı, hayâtının bütün merhalelerinde devam etmiştir. Zira o, hem İsmâîlîler'in kalesindeyken hem de ondan sonra bu alanda eserler yazmış, özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerinin yanlış anlaşılması için gayret göstermiştir. *Şerhu'l-İşârât* ve *Musâriu'l-Musâri* gibi eserleri onun eş-Şeyh er-Reîs'in görüşlerini meramına uygun olarak açıklama kaygısını yansıtır. O, bu eserlerde Fahreddin er-Râzî ve Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'yi, İbn Sînâ'nın meramını yanlış anlamakla itham etmekte, onları değişik yönlerden tenkite tabi tutarak Şeyh'in savunuculuğunu yapmaktadır.⁸² Ancak Tûsî'nin İbn Sînâcılığı söz konusu olduğunda bir hususun vurgulanması önemlidir; o da, Tûsî'nin, bütün görüşlerinde İbn Sînâ'yı takip eden Meşşâî bir düşünür olarak ele alınmasının yanlış olduğudur. Özellikle *Şerhu'l-İşârât*'a bakarak Tûsî'nin tamamen İbn Sînâcı çizgide olduğu yargısına varmak yanlıştır. Çünkü, ileride de üzerinde duracağımız üzere, *Şerhu'l-İşârât* Tûsî'nin kendi düşünce sistemini

⁷⁹ bkz. Tûsî, *Senâi'l-mevcûdât bi vücûdihim ale'llah sübhânehu*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520; *Fi'lu'l-hakk ve emruhu*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i güzîde*, s. 811; Ali Şir Nevâî, *Mecalisü'n-nefais*, yay. Ali Asgar Hikmet, Tahran, 1945, s. 324.

⁸⁰ Tûsî, *Sadreddin Konevî ile yazışmalar*, s. 115.

⁸¹ Tûsî, *Seyr ve sülûk*, thk. Seyyid Celâl Hüseyinî Bedehşânî, Londra, 1998, s. 4-5.

⁸² Tûsî'nin İbn Sînâcılığı hakkında bkz. Seyyid Muhammed Mişkât, "Himâyet-i Hâce Nasîr ez Felsefe-i İbn Sînâ", *Yâdnâme-i Hâce Nasîruddîn Tûsî*, Tahran, 1336 hş., s. 251-270.

açıkladığı bir eser olmayıp katılmadığı konularda tenkîte tabi tutmadan İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkladığı bir eserdir. Bunu, bizzat eserin başında kendisi vurgulamakta ve şerh boyunca da buna titizlikle uymaktadır. Hatta öyle ki tamamen karşı olduğu bir konuda bile eserin başında şerhte İbn Sînâ'ya itirazda bulunmayacağına dair koymuş olduğu şartı hatırlatmakta ve tenkitten kaçınmaktadır.⁸³

Kanaatimizce Tûsî'nin İslâm düşüncesinde tartışmalı olan önemli meselelerdeki görüşlerini belirlemek için başvurulacak en önemli çalışmaları *Tecrîd* ve *Fusûl* gibi kelâmî eserleridir. Zira bu eserlerde Tûsî ne *Şerhu'l-İşârât*'taki gibi şârih, ne *Musâriu'l-Musâri'* ve *Telhîsu'l-Muhassal*'da olduğu gibi münekkit, ne de *Kavâ'idu'l-'akâid*'deki gibi çeşitli görüşleri tasvîr edici bir konumda değildir. Mezkûr iki eserde o, çeşitli konularda kendi görüşlerini açıkça ortaya koyarak savunmaktadır. Bundan hareketle mezkûr iki eseri, özellikle de *Tecrîd*'i, Tûsî düşüncesinde merkezî konumda olan eserler olarak addetmemiz mümkündür. Bu eserlere bakıldığında ise onun, başta sudûr teorisi ve Tanrının “mûcib bizzât” oluşu gibi konular olmak üzere bir çok meselede Meşşâî gelenekten ayrıldığı görülür.

2.4. Eserleri:

Nasîruddin Tûsî döneminin hemen hemen bütün bilim alanlarıyla ilgili eserler telif etmiş olan çok yönlü bir âlimdir.⁸⁴ Onun İslâmî ve dünyevî ilimlerde yüz elli civarında eseri bulunmaktadır. Tûsî'nin telif etmiş olduğu bu eserlerle ilgili müstakil araştırmalar bulunmaktadır. Bunlardan en kapsamlı olanı Muhammed Takî Müderris Rızavî'nin *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî* adlı eseridir (Tahran, 1370 hş.). Rızavî eserinde neşredilmiş olsun veya

⁸³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 331.

⁸⁴ Hasan el-Emîn Tûsî'nin 186, Abdülemîr A'sam 162, Muhammed Cevâd Hüseyînî Cevâdî ise 201, Süyehl el-Hüseyînî 260, Rızavî ise 190 eserin adını zikreder. Bkz. Hasan el-Emîn, *Müstedrekatu a'yânî's-şîa*, Beyrut, 1408/1987, C. 1, s. 200-206; Abdülemîr A'sam, *el-Feylesûf Nasîruddîn et-Tûsî; müessisu'l-menheci'l-felsefî fi ilmi'l-kelâmî'l-İslâmî*, s. 78-95; Muhammed Cevâd Hüseyînî Cevâdî, “Mûcez an hayâtî'l-musannif”, *Tecrîdu'l-i'tikâd* içinde, Tûsî, thk. Muhammed Cevâd Hüseyînî Celâlî, Kum, 1407/1986, s. 39-68; Süheyl el-Hüseyînî, *el-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ; mukârebetün fi şahsiyyetihi ve fikrihi*, s. 88-114; ayrıca bkz. Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 181; Zirikli, *el-A'lâm*, Kahire, 1956, C. 7, s. 257-258.

olmasın, Tûsî'ye isnad edilen hemen hemen bütün eserler hakkında bilgi vermektedir. Muhammed Müderris Zencânî'nin *Sergüzeşt ve akâid-i felsef-i Hâce Nasîreddin-i Tûsî* (Tahran, 1379 hş.) adlı çalışmasında da Tûsî'nin çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserler hakkında bilgi verilmiştir. Bu eserin en önemli özelliklerinden biri Tûsî'nin eserlerini, yazılmış oldukları alanlara göre taksim etmesidir. Azerbaycan İlimler Akademisi de, doğumunun 800. yıldönümü münasebetiyle "Xâce Nasîreddin Tûsî: Biblioqrafya" adlı (Bakü, 2004) hem Tûsî'nin kendi eserleri ve bulundukları kütüphaneler hem de dünyanın çeşitli dillerinde Tûsî hakkında yazılmış olan kitap ve makalelerin listesini ihtivâ eden bir kitap neşretmiştir. Benzer bir çalışma Seyyid İbrâhim Eşk Şîrînî, Hasan Rahmânî, Elizabeth Alexandrin ve Sergei Tourkin tarafından yapılmıştır ("*Kitabşinâsi-yi Hâce Nasîreddin-i Tûsî*", *Dâneşmend-i Tûs*, ed. Nasrullah Pûr Cevâdî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişkâhî, 2000, s. 71-118; 207-213; 215-218). Zeki Velidi Togan'ın da, Manisa kütüphanesinde Tûsî'ye ait matematik eserlerinden bahseden bir çalışması bulunmaktadır.⁸⁵ Bu çalışmaların yeterli oluşundan dolayı biz, sadece Tûsî'nin kelâm ve felsefeyle ilgili olan önemli eserlerini genel hatlarıyla tanıtmakla yetineceğiz.⁸⁶

2.4.1. Kelâma Dair Eserleri:

Tecrîdu'l-i'tikâd: Bu eser, Tûsî'nin kelâma dair en önemli eseridir. Eser, *Tecrîdu'l-i'tikâd*'ın yanında *Tecrîdu'l-kelâm*⁸⁷, *Tecrîdu'l-'akâid*⁸⁸ gibi adlarla da anılmıştır. Yazıldığı dönemden itibaren üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'likât yazılmıştır.⁸⁹ Eserin *Tecrîd* diye adlandırılmasının temel nedeni kanaatimizce kelâmî konuların, ilave izahlara girmeden anlatılmasının hedeflenmesi, ek izahlardan arındırılmasıdır. Müellifin, Kâdî Abdulcebbâr'ın

⁸⁵ Zeki Velidi Togan, "Mecmua-i resâil-i riyâziyye der ketabhâne-i magnisa ke hod Hâce Nasîruddin Tûsî cem kerde bûd" *Yâdnâme-i Hâce Nasîruddin Tûsî*, Tahran, 1336 hş., C. 1, s. 1-18

⁸⁶ Tûsî'nin bütün eserlerinin listesi ekte verilecektir.

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, 1941, C. 1, s. 346.

⁸⁸ Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C. 6, s. 300.

⁸⁹ Tecrid üzerine yazılmış olan şerhler hakkında bilgi için bkz. Muhammed Takî Müderris Rızavî, *Ahval ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 422-431.

kelâma dair yazmış olduğu ve günümüze kadar ulaşmayan *et-Tecrîd*⁹⁰ adlı eserinden etkilenererek kitabını bu şekilde isimlendirmiş olabileceği üzerinde durulmuşsa da⁹¹ bu görüş dayanaktan yoksundur. Zira mezkur eser Kâdî'nin kelâmî çevrelerde meşhur olan eserlerinden değildir.⁹² Dolayısıyla Tûsî'nin ondan etkilenmesi uzak bir ihtimâldir.

Tecrîd, felsefî kelâmın ilk örneklerindendir. Özü itibâriyle muhtasar bir kelâm kitabı olan *Tecrîd*, altı bölümden (maksad) oluşmaktadır. Üç fasıldan oluşan birinci bölümde varlık ve yokluk, mahiyet, illet-malûl gibi konular üzerinde durulmakta, bunlarla ilgili tercihler kısaca anlatılmaktadır. İkinci bölümde cevher, araz, cisim ve onların özellikleri ve hükümleri gibi konular açıklanmaktadır. “Yaratıcının varlığının, sıfatlarının ve eserlerinin ispatı” adlı üçüncü bölümde Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde durulmakta, mezkur konular İmâmiyye mezhebi görüşleri çerçevesinde özellikle de Mu'tezilî bir renk taşıyan Şeyh Müfîd-Şerîf el-Murtazâ çizgisine bağlı kalınarak işlenmektedir. Nübüvvet ve onunla ilgili konulara ayrılan dördüncü bölümde Peygamberlerin gönderilmesi, bir müessese olarak Nübüvvet'in gerekliliği ve ona karşı olan şüphelerin izale edilmesi, Peygamberin özellikleri ve mucizeleri gibi konular üzerinde durulmaktadır. İmâmiyye mezhebine mensup olması hasebiyle Tûsî *Tecrîd*'in beşinci bölümünü İnanç esaslarından addettiği imâmet anlayışı ve onunla ilgili konulara ayırmıştır. Bu bölümde onun mezkur konuyla ilgili olarak geleneksel İmâmî doktrini benimsediği ve açıklamalarını da buna bağlı kalarak yaptığı görülmektedir.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğni* adlı eserinde sadece bu adda bir kitabı olduğundan bahsetmekte kitap hakkında başka bir bilgi vermemektedir. Cüşemî ise Kâdî'nin kelâma dair yazmış olduğu eserleri içerisinde değil genel olarak bazı diğer kitaplarıyla birlikte eserin ismini anmaktadır ki bu da eserin Kâdî'nin önemli kelâm eserlerinden olmadığını göstermektedir. Ayrıca eserin kelâmıla ilgili olup olmadığı bile belli değildir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Abdülhâlim Mahmud, Süleyman Dünya, Kahire, 1963. C. 20/2, s. 258; Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus, 1406/1986, s. 369.

⁹¹ Ahmed el-Âbidî, “el-Muhakkık et-Tûsî ve Kitâbuhu't-Tecrîd”, Ahmed Erdebîlî, *el-Hâşiye ale'l-ilâhiyyâtî's-Şerhi'l-cedid li't-Tecrîd*, Kum, 1419, s. 19.

⁹² Kâdî Abdulcebbar'ın kelâmıla ilgili telif etmiş olduğu önemli eserleri hakkında bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul, 2002, s. 209-213.

Tecrîd şârihlerinden olan Bâbertî, eserin “İmâmet” bölümünün Tûsî’ye aidiyeti konusunda şüphelerin bulunduğunu belirterek şöyle demektedir: Şeyhimin (?) şöyle dediğini duydum: İnsanlar bu kitabı (*Tecrîd*’in) Hâce Nasîruddin et-Tûsî’nin yazıp yazmadığı konusunda çeşitli görüşler serdediyorlardı. Ben de bunu Tûsî’nin oğlu Asîlüddin’e sordum. O da, kitabın “İmâmet” bahsine kadar olan kısmının babası tarafından yazıldığını, sonra babasının vefat ettiğini ve eserin Şîa’dan olan İbn Mutahhar el-Hillî tarafından tamamlandığını söyledi.⁹³ Bâbertî’nin bu sözlerinden *Tecrîd*’in “İmâmet” ve “Meâd” bölümlerinin Tûsî tarafından değil, onun öğrencisi olan Hillî tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Aynı bilgiyi Taşköprizâde de Bâbertî’den naklen aktarmakta, ayrıca, Bâbertî’nin “şeyhim” diye andığı şahsın Kutbüddin Şîrâzî olduğunu ilave etmektedir. *Miftâhü’s-Sa’âde*’deki bu bilginin yanlış olduğu açıktır. Zira, Kutbüddin Şîrâzî’nin vefatı 710/1311’dir. Bâbertî ise tahminen 710/1310 yılında doğmuş ve 786/1384 yılında vefat etmiştir.⁹⁴ Dolayısıyla Bâbertî’nin Şîrâzî’yle görüşmesi ihtimâl dışıdır. Bâbertî’nin “şeyhim” diye bahsettiği şahsın *Tecrîd* şârihi Şemseddin el-İsfahânî olması muhtemeldir. Zira Bâbertî İsfahânî’nin öğrencisi olmuştur.⁹⁵ Ancak Bâbertî’nin aktardığı bu bilgiler diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Başta Hillî ve İsfahânî olmak üzere *Tecrîd* şârihleri *Tecrîd*’in mezkûr bölümlerini şerh ederken o bölümlerin Tûsî’ye ait olmadığına yönelik herhangi bir imada bulunmamaktadırlar. Ayrıca Tûsî, adı geçen bölümlerdekine benzer görüşleri başta *Fusûl* olmak üzere diğer eserlerinde de dile getirmektedir.

Tûsî başka bir dünyanın yaratılmasının imkânı, cismânî haşir, cezâ ve mükâfat gibi âhiret ve ahvaliyle ilgili konuları ise “Meâd, va’d ve va’id hakkında” adını taşıyan sonuncu bölümde işlemektedir.

Tûsî’nin *Tecrîd*’de inanç esasları üzerinde dururken İmamiyye mezhebi çizgisinde kalmaya çalıştığı görülmektedir.

⁹³ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., No. 2160, vr. 148^a.

⁹⁴ Bâbertî hakkında bkz. Arif Aytekin, “Bâbertî”, *DİA*, Ankara, 1991, C. 4, s. 377-378.

⁹⁵ Bkz. Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye fî terâcimi’l-hanefiyye*, Beyrut, 1998/1418, s. 320-324

Yukarıda da belirtildiği üzere *Tecrîdu'l-i'tikâd* felsefî kelâmın ilk örneklerindendir. Bazı kaynaklarda ondan önce İmâmiyye kelâmında bu tip bir eserin yazılmadığı ifade edilmektedir.⁹⁶ Felsefî ve kelâmî konuları mezceden ilk eserlerden biri olması, onun önemini artıran faktörlerden biridir. Tûsî bu eserde bir çok noktalarda Meşşâî geleneğin, özellikle de İbn Sina-Behmenyar çizgisinin görüşlerini savunsa da Kelâm açısından taviz verilmesi zor olan konularda mezkur ekolün görüşlerini tenkit etmekte ve kelâmî yanı ağır basmaktadır. Örneğin, o, *Tecrîd*'de Allah dışında hiçbir kadimden bahsedilemeyeceğini⁹⁷, dolayısıyla âlemin kıdeminin söz konusu olmadığını savunmaktadır.

Bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi *Tecrid*'de kelâmî konular tamamen felsefeleşmiş de değildir. Zira Tûsî'nin Usulüddin konularını ele aldığı bölümlerde felsefî görüşlerinin, özel olarak Meşşâî geleneğin fazla bir etkisi görülmemektedir. O, bu bölümleri daha çok Şî-İsnaaşerî geleneğe uygun olarak ele almıştır.

Felsefî kelâmın ilk örneklerinden biri olarak *Tecrîd*'in temel özellikleri konusunda şu hususlar zikredilebilir:

1. Kendisinden önceki bir çok kelâmî eserde olduğu gibi konuların işlenmesinde “cedel” metodu kullanılmamıştır. Kanaatimizce bu, kendi nevinde ilklerdendir. Zira felsefî kelâmın ilk örneklerini verdiği kabul edilen Râzî'nin eserlerine özellikle *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, *el-Metâlibu'l-âliye* ve *Muhassal*'a bakıldığında cedelin tamamen terk edilmediği görülmektedir. Tûsî ise Râzî'den sonra felsefî kelâmın ilk örneğini veren âlimlerden biridir. Bu nedenle *Tecrîd*'in “cedel” değil, “burhân” üzerine bina edilmiş ilk kelâm eseri olarak addedilmesinde mübalağa olmasa gerektir.

2. Eserde konular oldukça öz tutulmaya çalışılmıştır. Bu durum eserin anlaşılmasını zorlaştıran bir amildir. Fakat aynı zamanda üzerine bir çok şerh, hâşiye ve ta'likâtın yazılmasını tetikleyen temel faktör de budur. Zira *Tecrîd* felsefî ve kelâmî konuları hem kısa ve öz şekilde vermeyi hem de en

⁹⁶ Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C. 6, s. 303.

⁹⁷ Tûsî, *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum, 1407/1986, s. 120.

önemlilerinin hepsini kuşatmayı başaran ilk felsefî kelâm örneğidir. Ondan önce böyle bir örneğe rastlanmamaktadır. Bu da kendisinden sonraki bir çok kelâmî esere örnek olmuş, hem yeni eserlerin tertibinde bir model olarak alınmış, hem de üzerine şerhlerin ve hâşiyelerin yazılmasına vesile olmuştur. Başta *Şerhu'l-Mevâkîf* ve *Şerhu'l-Mekâsîd* olmak üzere⁹⁸ bir çok kelâm kitabının tertibiyle *Tecrîd*'in tertibi arasında benzerlik görülmektedir. Bu da mezkur kitapların yazılmasında felsefî kelâmın ilk örneği addedebileceğimiz Râzî'nin *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye* adlı eserinin⁹⁹ yanında ondan da yararlanıldığı intibahı uyandırmaktadır. Mezkur eserlerin yazarlarının *Tecrîd*'i okudukları göz önüne alınırsa bu ihtimâl daha da güçlenmektedir. Taftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*'da varlık bahislerinin tertibinden bahsederken *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye* ile *Tecrîd*'i bir arada zikretmesi de *Tecrîd*'in kendisinden sonraki felsefî kelâm alanında telif edilen eserlerin tertibinde yararlanılan kaynaklar arasında olduğunu göstermektedir¹⁰⁰

Yukarıda da belirtildiği üzere *Tecrid* üzerine bir çok şerh ve hâşîye yazılmıştır. Bunlardan meşhûr olanları şunlardır:

1. *Keşfu'l-murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd*. *Tegrîd* üzerine yazılmış olan ilk şerh olma özelliğine sahip olan bu eser, Tûsî'nin öğrencisi olan ve "Allâme Hillî" diye tanınan Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1326) tarafından yazılmıştır. *Keşfu'l-murâd*'ı değerli kılan en önemli özelliği müellifinin Tûsî'nin öğrencisi olması ve böylece hocasının *Tegrîd*'de ele aldığı konulardaki meramından haberdar olmasıdır. Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474)

⁹⁸ Teftezânî, adı geçen eserde Tûsî'nin görüşlerinden sık sık bahsetmekte ve onu "muhakkık" olarak anmaktadır.

⁹⁹ Bu eser *Tegrîd* dahil diğer felsefî kelâm eserlerinin tertibine kaynaklık etmiş olan ve felsefî kelâmın çerçevesinin belirlendiği ilk eserdir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye* kelâm kitabı olmaktan ziyade felsefî bir eserdir. Zira bu kitapta kelâmın *mesail* konularının çok azına değinilmektedir. Nitekim Râzî de eserin başında bu kitabın felsefî konulardan bahseden bir kitap olduğunu belirtmektedir. Bkz. Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 90. Mezkur eserin felsefî mi yoksa kelâmî bir eser mi olduğuna dair tartışmalar için ayrıca bkz. el-Bağdâdî, Muhammed el-Mu'tasim Billâh, "Kitâbu'l-Mebâhîsu'l-meşrikiyye", *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye* içinde, Râzî, C. 1, s. 73-74.

¹⁰⁰ Bkz. Teftezânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Ümeyre, Beyrut, 1989/1409, C. 1, s. 297.

atfolunan bir söze göre o, “Şayet Hâce’nin arap öğrencisi (Hillî) olmasaydı *Tecrîd* üzerine şerh yazılamazdı”¹⁰¹ diyerek mezkur şerhin önemine vurgu yapmıştır.

2. *Teşyîdu’l-kavâid*. “Şerh-i Kadîm” olarak ün yapan bu şerh Şemsuddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılmıştır. Eserde *Tecrîd*’de zikredilen konulardaki meram anlatılmaya çalışılmış, yer yer, özellikle de İmâmet bahsinde Tûsî’ye tenkitler yöneltlmıştır. *Teşyîd*’e Seyyid Şerif Cürçânî’nin yazmış olduğu hâşiye Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁰²

3. *Ali Kuşçu Şerhi*. “Şerh-i Cedîd” olarak bilinen bu şerh,¹⁰³ Ali Kuşçu diye bilinen Alâuddin Ali b. Mahmûd tarafından *Tecrîd* üzerine yazılmış olan bir eserdir. Bu şerh *Tecrîd* üzerine yazılmış en önemli üç şerhten biridir. Hatta etkisi bakımından diğer şerhlerden daha meşhur olduğu söylenebilir. Kuşçu şerhin başında, *Tecrîd*’in hacim olarak küçük bir eser olmasına rağmen içinde bir çok bilgiyi, gizli ve derin anlamları ihtiva eden öz mahiyetinde bir kitap olduğunu, onun anlaşılması için başta İsfahânî ve Cürçânî gibi büyük âlimler olmak üzere bir çok âlim tarafından şerh ve hâşiye yazıldığını, ancak kitabın “gizli bir hazine” olması hasebiyle remiz ve gizliliklerinin bir çoğunun açığa çıkmadığını söylemekte, kendisinin de bundan dolayı mezkur esere bir şerh yazdığını belirtmektedir.¹⁰⁴

Kuşçu’nin *Tecrîd* şerhi kendisinden sonra ilmî çevrelerde büyük yankı uyandırmış, hatta Celâleddin Devvânî (ö. 918/1512)¹⁰⁵ ve Mir Sadruddîn Şirâzî Deşteki (IX/XV yüzyıl) bu şerh üzerine birbirlerine cevap niteliğinde hâşiyeler yazarak aralarında tartışmaya girişmişlerdir. Kâtib Çelebî’ye (ö. 1067/1657) göre önce Devvânî Kuşçu’nin şerhine bir hâşiye yazmış, daha sonra Şirâzî

¹⁰¹ Tunkabûnî, *Kıyasu’l-ulemâ*, s. 382; Hasanzâde Âmulî, “ Mukaddime”, *Keşfu’l-murâd* içinde, Hillî, Kum, 1440, s. 5.

¹⁰² Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, C. 1, s. 346-7.

¹⁰³ Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, C. 1, s. 349.

¹⁰⁴ Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 2., s. 3-6.

¹⁰⁵ Devvânî’nin mezkur şerh üzerine yazdığı ilk hâşiyesi ilmî çevrelerde “hâşiye-i kadîme”, ikincisi ise “hâşiye-i cedîde” olarak ün yapmış idi. Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, C. 1, s. 349-50.

yazmış olduğu başka bir hâşiyeyle ona bazı itirazlarda bulunmuştur. Bunun üzerine Devvânî Şirâzî'ye cevap niteliğinde bir hâşiyeye daha yazmış, Şirâzî de Devvânî'ye cevap olarak ikinci bir hâşiyeye telif etmiştir. Devvânî de bunun üzerine üçüncü bir hâşiyeye telif etmiş fakat Şirâzî vefat ettiği için ona oğlu Mir Giyâsuddîn Mansûr el-Huseynî (ö. 949/1542) bir hâşiyeyle cevap vermiştir¹⁰⁶

Tecrîd üzerine yukarıda zikredilen şerh ve hâşiyeler dışında daha bir çok şerh, hâşiyeye ve ta'lik yazılmıştır. Tecrid ve onun üzerine yazılmış olan eserler hakkında telif edilen *Ketâbşinâsi-i Tecdîdu'l-i'tikâd* adlı esere göre *Tecrîd*'in şerh ve hâşiyelerinin toplam sayısı ikiyüz otuz bir adettir.¹⁰⁷ Bu rakam doğru olarak kabul edilirse *Tecrîd*, üzerine en çok şerh ve hâşiyeye yazılan kelâm kitaplarından biri olma unvanını kazanmış olur. Bu, *Tecrîd*'in İslâm ilmî çevrelerinde ne denli bir yankı uyandırdığının bir göstergesidir.

Tecrîd'in, felsefî kelâm alanında üzerine en çok şerh ve hâşiyeye yazılan eser olması şöyle bir soruyu gündeme getirmektedir: Bu kadar şerh, hâşiyeye ve ta'likat mezkur alanın ilk örnekleri olan Râzî'nin eserleri üzerine değil de neden *Tecrîd* üzerine yazılmıştır? Kanaatimizce bunun temel sebebi *Tecrîd*'in mezkur alanda yazılmış ilk muhtasar eser olmasıdır. Zira Râzî'nin gerek *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'sinde gerekse *el-Metâlibu'l-âliye*'sinde konulara genişçe yer verildiği görölmektedir. Halbuki *Tecrîd*'de konular öz olarak ele alınmıştır ve Ali Kuşçu'nin de belirttiği gibi onda muğlak olan bir çok nokta bulunmaktadır. Bu iki özellik onu üzerine şerh yazılmaya müsait bir eser haline getirmiştir. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî, Meşşâî gelenekte, özellikle İbn Sina-Behmenyar çizgisine mensup olan düşünürler arasında sırf kelâmla ilgili ilk eser veren âlim, *Tecrîd* de bu alanda ilk eserdir. Bu özelliğinin, *Tecrîd*'i ilmî çevrelerde ilginç kılan amillerden biri olması muhtemeldir.

¹⁰⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, C. 1, s. 349-50; ayrıca bkz. Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî: Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Basılmamış doktora tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı), İstanbul, 1994, s. 139-146.

¹⁰⁷ Hûî, Ali Sadrâî, *Ketabşinasi-i Tecdîdu'l-i'tikâd*, Kum, 2003/1424, s. 13.

Telhîsu'l-Muhassal: Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerini özetlediği eserinin¹⁰⁸ tenkitli bir şerhi mahiyetinde olan bu eser *Nakdu'l-Muhassal* (Muhassal'ın tenkidi)¹⁰⁹, *Şerhu'l-Muhassal* ve *Telhîs fî ilmi'l-kelâm* gibi adlarla da tanınmıştır.¹¹⁰ Tûsî hicri 669 yılında telif etmiş olduğu bu eseri¹¹¹ Ata Melik Cüveynî'ye ithaf etmiştir.¹¹² *Telhîs*'in çeşitli kütüphanelerde bir çok nüshası bulunmaktadır.¹¹³ Hüseyin Atay, bunlardan en eskisinin Topkapı Sarayında III. Ahmet kitaplığında 1768 numarada mevcut olduğunu ve hicri 669 tarihinde yazılmış olan bu nüshanın büyük bir ihtimâlle müellif nüshası olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴

Tûsî, *Telhîs*'in girişinde önce kendi döneminde ilme merakın olmadığından şikayet etmekte, Usûlüddin konusunda *Muhassal* dışındaki kitapların yetersiz olduğunu, onun da, ismiyle anlamının mutâbık olmadığını, açıklamalarının iddiasına ulaştırıcı bir mahiyet arzetmediğini, insanların onun kelâm ilminde yeterli olduğunu sanmalarına rağmen bir çok yanlışlıkları ihtiva ettiğini belirtmektedir. *Muhassal*'ın bir çok âlim tarafından şerh edildiğini fakat bunların ekseriyetinin insaf sınırlarını aştığını ve kendisinin de bu kitap üzerine *Telhîsu'l-Muhassal* olarak isimlendirdiği bir kitap telif ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁵

Telhîs'in *el-Muhassal* üzerine yazılmış olan diğer şerhlerden temel farkı Râzî'ye ait olan metni eksiksiz bir şekilde vermesidir. Tûsî ilk önce *Muhassal*'ın orijinal metnini vermekte daha sonra bunları açıklamaktadır.¹¹⁶

¹⁰⁸ Hüseyin Atay, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *Kelâm'a Giriş* içinde, Râzî, Ankara, 2002, XXIX.

¹⁰⁹ Ağa Bozorg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin, *ez-Zeria ila tasânîfi's-şîa : el-müstedrekât*, haz. Seyyid Ahmed Hüseyinî, Beyrut, 1986/1406, C. 4, s. 426.

¹¹⁰ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 446; Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304.

¹¹¹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 447.

¹¹² Tûsî, *Telhîs*, s. 2.

¹¹³ Bkz. "Mahtûtâtü Telhîsî'l-Muhassal" (*Telhîs*'in başında).

¹¹⁴ Atay, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", XXXVIII.

¹¹⁵ Tûsî, *Telhîs*, s. 2.

¹¹⁶ Atay, "Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", XXXVIII

Telhîs dört ana bölümden (rükûn) oluşmaktadır. Epistemik konuların ele alındığı ve “Mukaddimât (Mukaddimeler, öncüller)” olarak adlandırılan birinci bölümde başta tasavvurât ve tasdikât gibi mantikî konular olmak üzere bedihî bilgidен ve onun inkâr edilişinden Tanrının bilinmesine, bilginin hasıl oluşundan delil ve istidlâle kadar çeşitli konular ele alınmaktadır. “Bilinenlerin taksimi” olarak isimlendirilen ve varlıkla ilgili konuları kapsayan ikinci bölümde ise varlık-yokluk ve hükümleri, varlığın çeşitleri ve bunların özellikleri gibi konular ele alınmakta; ayrıca araz ve cevherle ilgili konulara geniş yer ayrılarak bunların üzerinde durulmaktadır. Eserin üçüncü bölümünde zat, sıfat ve bunlarla irtibâtı bulunan “Îlâhiyât” bölümlerinden bahsedilmektedir. Dördüncü bölümde ise nübüvvet, meâd ve imâmet gibi sem’î konular ele alınmaktadır.

Tûsî eserde Râzî’yi sık sık tenkit etmekte, bazı hallerde ise onun görüşlerine katılmaktadır. Tenkitlerin genellikle Râzî’nin, fikirlerine itirazda bulunduğu düşünürlerin özellikle de Meşşâî filozoflara atfettiği görüşlerin tavzihi ve tashihi mahiyetinde olduğu görülmektedir. Tûsî eserin bir çok yerinde Râzî’nin itirazda bulunduğu düşünürlerin görüşlerinin onun iddia ettiği şekilde olmadığını vurgulayarak açıklamalarda bulunmaktadır.¹¹⁷ Tûsî, eserin bazı yerlerinde ise, Râzî’nin görüşlerinin tutarsızlığına açıkça vurgu yapmaktadır.¹¹⁸

Ebû Hâmid Ahmed b. Ali Şiblî (ö.?) ve İsâmuddin İbrahim b. Arabşah İsfereyînî (ö. 945/1538) tarafından *Telhîs* üzerine yazılmış iki şerh bulunmaktadır. Tûsî’nin çağdaşı olan İbn Kemmûne’nin (ö. 676/1277) de *Telhîs*’in bazı bölümlerinden seçmeler yaparak yazdığı bir eseri vardır.¹¹⁹ Ayrıca İbn Haldûn, *Muhassal*’ın bir özeti niteliğinde olan *Lübâbu’l-Muhassal* adlı eserinde *Telhîs*’ten yararlandığını kendisi belirtmektedir.¹²⁰

¹¹⁷ Örneğin bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 57, 213, 389

¹¹⁸ bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 7-8, 63, 312-3.

¹¹⁹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 447.

¹²⁰ İbn Haldûn, *Lübâbu’l-Muhassal*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1995, s. 30.

Telhîsu'l-Muhassal, Tûsî'nin kelâm ve felsefe alanında telif etmiş olduğu otuz risalesiyle birlikte Abdullah Nûrânî editörlüğünde 1985/1405 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

Kavâ'idu'l-'akâid: Genel kelâmî konuların tasvîrî bir şekilde ele alındığı muhtasar bir eserdir. Tûsî *Kavâ'idu'l-'akâid*'in başında “bu eserde bıkınlığa yol açmamak için sözü fazla uzatmaktan sakındığını ve sadece her hâlükarda kendilerine vâkıf olmanın gerekli olduğu esasları ele aldığını” belirtmektedir.¹²¹

Kavâ'idu'l-'Akâ'id mukaddime ve beş bölümden oluşmaktadır. Varlıkla ilgili açıklamaların yer aldığı Mukaddime'de varlık, yokluk, varlığın çeşitleri, zat ve sıfat, devr ve teselsül gibi konular hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Birinci bölümde (bâb) İsbât-ı Vâcib (Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi), sübûtî ve selbî sıfatlar ele alınmaktadır. “Allah'ın Fiilleri” konusunun işlendiği üçüncü bölümde hüsün-kubuh ve mümkün varlıkların Tanrı'dan südüru hususu ele alınmaktadır. Nübüvvet ve İmâmet bahislerine ayrılmış olan dördüncü bölümde, genelde Nübüvvet'in, özel olarak da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillendirilmesi, nesih ve İmâmet konuları işlenmektedir. Son bölüm olan beşinci bölümde ise âhiretle ilgili konulardan bahsedilmektedir.

Kavâ'idu'l-'akâ'id'in özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Eser daha çok ele alınan konulardaki görüşlerin tasvîrî mahiyetindedir. Tûsî'nin, genel olarak üzerinde durduğu konular hakkında mevcut görüşleri zikrettiği, yargıda bulunmamaya çalıştığı görülmektedir. Bununla beraber bazen katılmadığı görüşleri eleştirmekten de kaçınmamaktadır. Örneğin, Allah dışındaki varlıkların O'ndan südüru meselesini ele aldığı bölümde filozof ve kelâmcıların görüşlerini verdikten

¹²¹ Tûsî, *Kavâ'idu'l-'akâid*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 437.

sonra bazı kelâmcıların -ki bunların Eş'arî kelâmcıları olduğu kontekstten anlaşılmaktadır- "illet" prensibini kabul etmemelerini eleştirmektedir.¹²²

2. Eserde kelâmî ekollerin görüşlerinin yanında filozofların görüşlerine de yer verilmektedir.

3. *Kavâ'idu'l-'akâ'id*'te Tûsî'nin kelâm alanında yazmış olduğu en önemli eseri olan *Tecrîd*'den farklı olarak varlıkla ilgili olan bölümlere az yer ayrılmıştır.

Kavâ'idu'l-'akâ'id üzerine ilki Tûsî'nin öğrencisi olan İbn Mutahhâr (Allâme) el-Hillî'ye ait olmak üzere altı şerh yazılmıştır.¹²³

Kavâ'idu'l-'akâ'id 1992/1413 yılında Beyrut'ta (thk. Ali Hasan Hâzim) neşredilmiştir. Ayrıca eser, Abdullah Nûrânî tarafından *Telhîsu'l-Muhassal* içinde de Beyrut'ta (1985/1405) neşredilmiştir.

Fusûl: Tûsî'nin kelâm alanında Farsça telif ettiği bir eserdir. Eser Rüknuddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî tarafından hicri 728 yılında Arapça'ya tercüme edilmiştir.¹²⁴

Felsefî İmâmî kelâmının örneklerinden biri olan *Fusûl* dört ana bölümden oluşmaktadır. Tevhidle ilgili konuların ele alındığı birinci bölümde önce varlık, onun tanımı, kısımları, vahdet-kesret meselesi gibi konularla Üsûlüddîn'e bir giriş yapılmakta, daha sonra filozof ve kelâmcılara göre İsbât-ı Vâcib ve Allah'ın sıfatları ele alınmaktadır. "Adl" prensibinden bahseden ikinci bölümde hüsün-kubuh, hayır-şer, cebr ve ihtiyâr açısından insan fiilleri, Allah'ın fiillerinin bir maslahata dayanması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Nübüvvet ve İmâmet bahislerine ayrılmış olan üçüncü bölümde Peygamber gönderilmesinin lütuf anlamında vücûbiyeti, Peygamber ve imamların ismeti, mucize ve onun şartları, Hz. Peygamberin Nübüvvetinin delillendirilmesi, i'cazu'l-Kur'ân, neshin imkânı gibi konular yanında Şî'îmâmî düşüncesine uygun olarak İmâmet'in lütuf oluşu, İmam tayininin ancak nasla

¹²² Tûsî, *Kavâ'idu'l-'akâ'id*, s. 454.

¹²³ Bkz. Rızâvî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 436-8.

¹²⁴ Hânsârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C. 6, s. 313.

olacağı, İmamın ismeti, Peygamberle İmam arasındaki fark gibi konular ele alınmaktadır. Meâd'la ilgili konuların bahsedildiği sonuncu bölümde insanın hakikati ve Allah'ın hikmeti bağlamında âhiretin gerekliliği, haşir ve bu konuda filozofların şüpheleri, cennet-cehennem ve ahvâli, şefaât, büyük günah işleyenlerin durumları ve hayvanların haşri gibi konulardan bahsedilmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi *Fusûl* felsefî kelâm alanında telif edilmiş olan bir eserdir. Eserin en önemli özelliklerinden biri felsefî ve kelâmî konuların bir arada mezc edilerek ele alınmasıdır. Ayrıca *Tecrîd*'den farklı olarak bu eserde irfânî izlere de rastlanmaktadır.

Tûsî, Meşşâî gelenekten addedilmesine rağmen kendisi *Fusûl*'de kelâm açısından taviz verilmesi imkânsız olan konularda filozofları eleştirmektedir. Örnek olarak südür teorisi ve cismânî haşrin imkânsızlığı konularında filozoflara yönelttiği eleştiriler gösterilebilir.

Fusûl üzerine ondan fazla Arapça ve Farsça şerh yazılmıştır.¹²⁵

Fusûl Abdullah Nimet'in *el-Edilletu'l-celiyye fî Şeri Fusûli'n-Nasîriyye* (Beyrut, 1986) ve Cemâluddiîn Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî'nin *el-Envâru'l-celâliyye fî Şerhi'l-Fusûlin-Nasîriyye* (thk. Ali Hâcî Âbâdî-Abbâs Celâlî Niyâ, Meşhed, 1420/1999) adlı eserlerin içinde neşredilmiştir. Ayrıca Süleymaniye kütüphanesinde (Şehid Ali Paşa bölümü, No: 2816, vr. 49-60) de eserin elyazması bulunmaktadır.

İsbât-ı Vâcib Risâleleri: Tûsî'nin kendi öğrencisi olan Necmuddin el-Kâtibî'yle (ö. 675/1277)¹²⁶ İsbât-ı Vâcib konusunda yazışmalarından ibaret olan iki risalesi bulunmaktadır. Tûsî bu risalelerden ilkinin Kâtibî'nin, filozofların imkân delili hakkındaki görüşlerini özetleyen bir risalesi üzerine yazmıştır. Söz

¹²⁵ Bkz. Abdullah Nimet, "Mukaddime", *el-Edilletu'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, Beyrut, 1986, s. 10-14.

¹²⁶ İslâm ilmi çevrelerinde meşhur olan *Şemsiyye* adlı mantık eserinin müellifi olan Ebu'l-Hasan Necmuddin Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî mantık, felsefe ve kelâm alanlarında önemli eserler telif etmiş olan âlimdir. Kâtibî hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kâtibî, Ali b. Ömer", *DİA*, Ankara, 2002, C. 25, s. 41-2; Hüseyin Çaldak, "Necmeddin Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni: Hayâtı, Eserleri ve Şemsiyye'si", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999, Sayı 3, s. 492-497.

konusu risalede Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib konusunda yazdığı risalede serdetmiş olduğu görüşlerin bir kısmının açıklanmaya ve pekiştirilmeye muhtaç olduğunu belirterek konu hakkındaki görüşlerini anlatmaktadır.¹²⁷ Bu risalesi üzerine Kâtibî, ona cevap vermek için bir risale daha yazmış¹²⁸, Tûsî de bunun üzerine ikinci risalesini telif ederek Kâtibî'nin, açıklanmaya muhtaç olarak gördüğü meselelere açıklık getirmiştir.

İsbât-ı Vâcib Risaleleri, genelde "imkân delili", özellikle de teselsülle ilgili Kâtibî'nin itirazları ve Tûsî'nin ona cevaplarını içermektedir.

Adıgeçen risaleleri Fuad Sezgin İspalyol'ca tercümeleriyle birlikte neşretmiştir (Frankfurt 2000). Ayrıca risaleler Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından *el-Mutârahâtu'l-felsefiyye* adıyla da neşredilmiştir (Bağdat 1956). Tûsî'nin İsbât-ı Vâcib konusunda mezkur iki risaleden başka *Burhân fî İsbâtı'l-Vâcib* adlı *Telhis* içerisinde neşredilmiş olan (Beyrut 1985/1405) bir sayfalık bir risalesi, ayrıca *Mecmûa-ı resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içerisinde neşredilen (Tahran, 1335 hş., s. 1-7) Farsça bir İsbât-i Vâcib risâlesi bulunmaktadır.

Risâletu'l-İmâme (İmâmet Risâlesi): Tûsî bu risaleyi İmâmiyye Şia'sının İmâmet anlayışını savunmak için telif etmiştir. O, risalenin başında Ali b. Nâmâver adlı bir şahsın ondan bu konuda bir risale telif etmesini rica ettiğini, kendisinin de bunun üzerine mezkur risaleyi yazmaya karar verdiğini ve eseri cedel ehli gibi gereksiz soru ve cevaplarla uzatmayacağını söyler. Risâlede temel olarak beş soruya cevap aranmaktadır: İmam nedir (Me'l-İmâm-ما الامام), İmam gerekli midir (Heli'l-İmâm-هل الامام), Neden İmam (Lime'l-İmâm-لم الامام), İmam nasıl olmalıdır (Keyfe'l-İmâm-كيف الامام) ve İmam kimdir (Meni'l-İmâm-من الامام). Tûsî bu sorulara aklî cevaplar vermeye çalışarak imâmet nazariyesini rasyonel temeller üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Risalede nassî deliller hemen hemen kullanmayarak tamamen aklî deliller serdedilmektedir. Bu durum, yani imâmetin aklî temeller üzerine oturtulması Tûsî öncesi Şiî-İmâmî

¹²⁷ Tûsî, *Risâle fî İsbâtı'l-Vâcib* (İkinci Risâle), haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420, s. 90.

¹²⁸ Bkz. Necmuddin el-Kâtibî, *Risâle fî İsbâtı'l-Vâcib*, haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420, s. 152.

düşüncesi açısından pek yabancı bir durum değildir. Özellikle Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'yla birlikte Mu'tezilî görüşlerden de yararlanılarak daha önceki salt nassa dayalı ispat yöntemi kısmen terkedilmiş, bunun yerine hem nassa hem de akla dayalı bir delillendirme yöntemi benimsenmiştir. Fakat Şîî düşüncede Tûsî'den önce imâmetle ilgili *Risâletu'l- İmâme* üslubunda ele alınmış bir esere rastlamadığımızı belirtmekte yarar vardır. Zira Tûsî eserde felsefî altyapısını da kullanarak İmâmet'in bir nevi düşünsel arka planını izah etmeye çalışmaktadır.

Risâletu'l-İmâme hem Muhammed Takî Dâneşpijûh tarafından Tahran'da (1916/1335) hem de Abdullah Nurânî tarafından *Telhisu'l-Muhassal*'ın içinde (1985/1405) Beyrut'ta yayınlanmıştır. Ayrıca Hasan Onat'ça Türkçe'ye tercüme edilen risâle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır.¹²⁹

Şerhu Mes'eleti'l-ilm: *Şerhu Risâleti'l-ilm* diye de bilinen¹³⁰ bu risâle Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Saîd b. Saâde el-Bahrânî (ö. 655/1257) tarafından bilgi konusunda yazılmış olan risâlenin Tûsî tarafından şerhidir. İbn Saâde'nin öğrencisi olan Cemâluddîn Ali b. Süleymân el-Bahrânî (ö. 670/1271'den sonra) bu risâleyi Tûsî'ye göndererek onu şerh etmesini rica etmiş, Tûsî de bunun üzerine risâleye bir şerh yazmıştır. Risâle'de bilgi, onun tarifi, hakikati ve çeşitleri, Allah'ın bilgisi, ma'dûmun dış dünyada sâbit oluşu, zihnî varlık, Allah'ta zat-sıfat ilişkisi, ilim sıfatıyla diğer sıfatların ilişkisi, Allah'ın lutfu, hikmeti, ezeli ve tek oluşu, ayrıca sıfatların selbî ve sübûtî oluşu gibi konular üzerinde durulmaktadır. Bu risâlenin, hem kelâmî hem de felsefî konuları içerdiği için her iki alanda sayılması mümkündür. *Şerhu risâleti'l-ilm* Abdullah Nûrânî tarafından (*Ecvibetu'l-mesaili'n-Nasîriyye*, Tahran : Pijuhîşgah-ı Ulûm-i İnsanî ve Motaleât-ı Ferhengî, 1373 hş., s. 71-108) neşredilmiştir.

Cebr ve Kader Risâleleri: Tûsî'nin irâde hürriyetini ele aldığı iki risâlesi vardır. Bunlardan biri İsmâilî dönemde yazmış olduğu *Risâle-i cebr ve*

¹²⁹ Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, Ankara, 1996, C. 35, s. 179-191.

¹³⁰ Hasan el-Emîn, *Müstedrekatu a'yânî's-şâa*, C. 1, s. 203.

kader (*Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 8-27), diğeri ise *Ef'âlu'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefoûz* (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 477-478) risâlesidir.

Yukarıda zikrettiğimiz eserlerin yanında Tûsî'nin kelâm alanında telif etmiş olduğu küçük hacimli risâleleri de vardır. Bu risâleler aşağıdakilerdir:

Ekallu ma yecibu'l-i'tikâdu bih: *Risâle-i i'tikâdiyye* olarak da bilinen¹³¹ bu çalışma her Müslüman'ın asgari olarak inanması gereken hususlardan bahseden bir sayfalık bir risâledir. (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 471-472)

el-Mukni'a fî evveli'l-mevcûdât: Tevhîd, adl, nübüvvet, imâmet ve mead gibi İmâmiyye'nin İnanç Esasları olarak addettiği konuların kısaca ele alındığı iki sayfalık bir risâledir (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 473-474)

el-'İsme: İsmetin (Günah işlemekten korunma) ne demek olduğuyla ilgili birkaç cümleden oluşan bir risâledir (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 525).

Tûsî'nin kelâmla ilgili eserlerine bakıldığında birkaç özellik göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi onun yukarıda da belirtildiği gibi genellikle cedele başvurmaktan kaçınmasıdır. Âlimin bir diğer özelliği de muarızlarının görüşlerinden bahsederken münsifâne davranmasıdır. Örneğin o, "kudret" ve "irâde" sıfatlarının yanında, eserin var olmasına müteallik olarak ayrıca bir "tekvîn" sıfatına gerek olmadığı görüşünde olduğunu belirtmekle birlikte bu konuda kendisiyle hemfikir olan Râzî'nin aynı konuda Mâturidîlere yönelttiği eleştiri biçimini doğru bulmayarak Mâturidîler adına Râzî'nin tenkitlerine cevap vermektedir.¹³²

2.4.2. Felsefeyle ilgili eserleri:

Şerhu'l-İşârât: Bu eser İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair görüşlerini açıkladığı *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri üzerine yazılmış olan bir şerhtir. Tûsî, İsmâîlîlerin kalesindeyken yazdığı bu şerhi hicri 644 yılının sefer ayında bitirmiştir. Eserin zor bir zamanda yazıldığını bizzat müellifin şerhin

¹³¹ Muhammed Müderris Zencânî, *Sergüzeşt ve akâid-i felsefî-i Hâce Nasîreddin-i Tûsî*, Tahran, 1379 hş., s. 183-184.

¹³² Bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 312-3.

sonundaki açıklamalarından öğreniyoruz. Tûsî şerhin başında İbn Sînâ ve eserini övgüyle andıktan sonra Fahreddin er-Râzî'nin de *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'a şerh yazarak onu açıklamaya çalıştığını ancak İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmede itidâl çizgisini aştığını, bundan dolayı bazılarının, onun şerhini şerh değil cerh adlandırdığını söylemektedir. Halbuki Tûsî'ye göre şerh yazarların, şerh ettikleri metnin müellifinin meramını açıklamak için elinden gelen çabayı göstermesi gerekmektedir. O zaman o, tenkit ve itiraz eden değil şerh eden ve yorumlayan olur. Şayet şârih metinde doğru yöne hamledemeyeceği bir şeye rast gelirse o zaman adâlet ve insâf sınırları içerisinde tembihte bulunabilir. Tûsî, kendisinin şerhte bu ölçülere uyarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'daki meramını açıklayacağını belirtmektedir. O, ayrıca şerhte başta Râzî'nin şerhi olmakla bir çok kitaptan yararlanarak Râzî'nin doğru olmayan itirazlarına cevap vereceğini söylemektedir.¹³³ Gerçekten de onun, şerhinde koymuş olduğu bu şarta özenle riayet ettiği, hatta İbn Sînâ'nın katılmadığı görüşlerinde bile, eserin mukaddimesinde koymuş olduğu şartı hatırlatarak filozofu tenkit etmek yerine onun merâmını anlatmaya çalıştığı görülmektedir.¹³⁴

Şerhu'l-İşârât üzerine başta Hillî ve Kudbuddîn-i Râzî olmak üzere bir çok müellif tarafından hâşiye ve ta'likât yazılmıştır.¹³⁵ Eserin başta Süleyman Dünya (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1960; Beyrut : Müessesetü'n-Numan, 1993/1413) ve Kerîm Feyzî neşri (Kum: Müessesetu Matbûât-ı Dînî, 1383) olmak üzere bir çok baskısı bulunmaktadır.

Musâriu'l-Musâri': Bu eser, meşhur *el-Milel ve'n-Nihal* yazarı Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin, Varlık, İsbât-ı Vâcib, Tevhîd, Sudûr, Allah'ın bilgisi ve Nübüvvet'in ispâtı gibi konularda İbn Sînâ'ya karşı eleştirilerini ihtivâ eden *Musâraatu'l-felâsife* adlı eserine bir reddiyedir. Tûsî, eserin mukaddimesinde boş zamanlarında aklî ilimlerle uğraşan âlimlerin eserlerini okuduğunu, bu okumaların birinde Şehristânî'nin mezkur kitabına rastladığını, ancak eseri

¹³³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 75-77.

¹³⁴ bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 331.

¹³⁵ Bu hâşiye ve ta'likâtlar hakkında bkz. Rızavî, *Ahval ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 435-436.

okuduğunda onun, bilgin insanların yapmayacağı yanlışlıklarla dolu olduğunu gördüğünü, bunun üzerine de ona bir reddiye yazma kararı aldığını belirtmektedir.¹³⁶ Tûsî eserde Şehristânî'nin görüşlerini bir bir ele alarak çürütmeye çalışmaktadır. Eserin dikkati celbeden yönlerinden biri de Tûsî'nin üslûbudur. Zira, o, diğer eserlerinde hep mülâyim bir üslûba sâhip olmasına rağmen bu eserin bir çok yerinde Şehristânî'ye karşı ağır ifâdeler kullanmakta, hatta onu Bâtınilikle suçlamaktadır.¹³⁷ Şehristânî'nin üslûbunun ağırlığının, onun böyle bir tutum içine girmesine sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür. Zira Şehristânî de eserinde İbn Sînâ'yı ağır bir şekilde eleştirmektedir. *Musâriu'l-Musâri'* Şeyh Hasan Muizzî'nin tahkikiyle 1405/1985 yılında Kum'da yayınlanmıştır.

Tûsî'nin felsefenin çeşitli bölümlerine ait sözü edilen eserler dışında da bir çok eseri bulunmaktadır. Bunların başında mantıkla ilgili kitapları gelmektedir. Zira onun bu alanda *Tecrîdu'l-Mantık* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû, 1408/1988), *Esâsu'l-İktibâs* (Tahran: Neşr-i Merkez, 1375 hş.), meşhur mantıkçı Ebherî'nin (ö. 663/1264) *Tenzîlu'l-efkâr* adlı eserine yazmış olduğu *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzili'l-efkâr* adlı eseri (*Mantık ve mebahisu'l-elfaz : : mecmua-ı mutun ve makalat-ı tahkîkî* içinde, ihtimâm Mehdi Muhakkık.Tahran : Müessese-i Motâleât-ı İslâmî Danişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tahran, 1353 hş., s. 137-248) ve *Ecûbetu suâlât-ı Rukniddin el-Esterâbâdî* (*Mantık ve mebahisu'l-elfaz : : mecmua-ı mutun ve makalat-ı tahkîkî* içinde, s. 249-275) gibi önemli eserleri bulunmaktadır. Tûsî, ahlâk alanında da önemli eserler telif etmiştir. Şüphesiz onun bu alanda en önemli eseri *Ahlâk-ı Nâsirî*'dir. O, bu eseri Kohistân'ın İsmâilî hâkimi Nâsiruddîn Abdurrahîm b. Ebî Mansûr Muhteşem'in isteği üzerine yazarak kendisine ithaf etmiştir. Nâsiruddîn Muhteşem Tûsî'den İbn Miskeveyh'in (ö.421/1030) *Tahâratu'l-a'râk fî tehzîbi'l-ahlâk* adlı meşhur eserini Farsça'ya tercüme etmesini istemiş, Tûsî ise tercüme edildiği taktirde eserin orijinal üslûbunun kaybolacağı endişesiyle tercüme yerine yeni bir ahlâk kitabı

¹³⁶ Tûsî, *Musâriu'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan el-Mu'izzî, Kum, 1405, s. 3-7.

¹³⁷ Tûsî, *Musâriu'l-Musâri'*, s. 149.

yazmasının daha uygun olacağını düşünerek, başta İbn Miskeveyh'in sözü edilen eseri olmak üzere¹³⁸ Aristo, Fârâbî, Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759) ve Ebû Ya'kûb el-Kindî (ö. 252/866) gibi düşünürlerin eserlerinden de yararlanarak *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi kaleme almıştır. İslâm ahlak ilminin en önemli eserlerinden biri olarak tanınan *Ahlâk-ı Nâsırî* Tûsî'den sonra gelen Devvânî ve Kınalızade Ali gibi ahlâk alanında eser vermiş olan müelliflerin en önemli kaynaklarından biri olmuştur.¹³⁹ Eserin başata orijinal dili olan Farsça olmakla¹⁴⁰ bir çok dilde neşri yapılmıştır. Eser, Anar Gafarov ve Zur Şükürov tarafından orijinalinden (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007), A.Vahap Taştan ve Habil Nazlıgül tarafından ise Azerbaycan Türkçe'sinden (Ankara : Fecr Yayınları, 2005) Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

Tûsî'nin ahlâkla ilgili yazmış olduğu başka bir eser ise *Ahlâk-ı Muhteşemî*'dir. Ancak bu eser mukaddimesinde de belirtildiği gibi Tûsî'nin orijinal telifi olmayıp Nâsiruddîn Muhteşem'in ayet, hadis, ehl-i beyt ahbarı ve İsmâîlî önderlerinin sözlerinden oluşturduğu ahlakla ilgili kitabının Tûsî'ce tekmîl edilmiş olan Farsça tercümesinden ibârettir.¹⁴¹ Eser Muhammed Takî Dâneşpejûh tarafından tashih edilerek (Tahran: İntişârât-ı Dânişkâh-i Tehrân, 1377 hş.) basılmıştır. Tûsî'nin ahlâk alanında yazmış olduğu başka bir eser de *er-Risâletu'n-Nasîriyye*'dir. Bu risâle *Telhisu'l-Muhassal*'la birlikte (s. 501-506) 1985/1405 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

Ahlâk alanında Tûsî'ye İsmâîlî dönemde yazılmış olduğu anlaşılan *Goşayişnâme* adlı bir eser de isnâd edilmektedir. Bu eser Muhammed Takî Dâneşpejûh tarafından yayınlanmıştır (*Du risâle der ahlâk* içinde Tahran; Dâneşkede-i Ma'kûl ve Menkûl, 1341 hş., s. 211-244). Ancak bu eseri Şemseddin

¹³⁸ Bu iki eserin mukayesesini için bkz. Ebu'l-Kâsım İmâmî, "'Ahlâk-ı Nâsırî'-yi Hâce Nasîr ve 'Tahzîbu'l-ahlâk'-ı Mişkûye-i Râzî", *Âine-i Mîrâs*, Tahran, 1377 hş. (kış), Sayı 3-4, s. 32-36; ayrıca bkz. Ahmed Kitâbî, "Cem'iyyet ve rüşd-i ân: mukâyese-i nazariyyât-ı Mâltus, İbn Miskeveyh ve Hâce Nasîruddin-i Tûsî", *Keyhân-ı ferhengî*, Tahran, 1365 hş., Sayı 5, s. 21-22.

¹³⁹ bkz. Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî: Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 221-222

¹⁴⁰ Ahlâk-ı Nâsırî'nin çeşitli neşirleri hakkında bkz. bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 18.

¹⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Muhteşemî*, tsh. Muhammed Takî Dâneşpejûh, Tahran, 1377 hş., s. 1-2; Rızavî, *Ahval ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 558-560.

Kîşî'ye nispet edenler de bulunmaktadır.¹⁴² Tûsî'nin ayrıca eğitimle ilgili *Âdâbu'l-müteallimîn* (*Mecelletu ma'hadî'l-mahtûtâtî'l-arabîyye* içinde, thk. Yahya Haşşâb, Kahire, 1957, C. 2; *Nâme-i Ferheng*, Tahran, 1376 hş. (kış dönemi), Sayı 4, s. 190-195) adlı eseri de bulunmaktadır. Bir çok kaynakta bu eser Tûsî'ye isnad edilmekteyse de¹⁴³ eserde yazarın adı Muhammed b. el-Hasan olarak geçmektedir. Halbuki Tûsî Muhammed b. Muhammed'dir. Ayrıca eserde Tûsî'nin en çok uğraştığı alanlardan olan astronomiyle (ilm-i nücûm) uğraşmanın harâm olduğu ileri sürülmektedir. Bu, eserin Tûsî'ye ait olmama ihtimâlini artırmaktadır.¹⁴⁴

Tûsî'nin felsefeyle ilgili bir çok başka risâlesi de bulunmaktadır. Bunlardan *Telhisu'l-Muhassal*'la birlikte neşredilenleri (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985/1405) şunlardır: *İsbâtü'l-akli'l-mufârık* (s. 479-481), *Rabtu'l-hâdis bi'l-kadîm* (s. 482-484)¹⁴⁵, *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden* (s. 485-490), *Şerhu Risâleti İbn Sînâ fî enne li külli hayevânin ve nebâtin aslen sâbiten* (s. 491-496), *en-Nüfûsu'l-ardîyye* (s. 498-500), *Ta'lîkatun alâ risâleti İbn Meymûn fî reddi Câlînus* (s. 507-508), *Risâle fî'l-İlêl ve'l-ma'lûlât* (s. 509-515), *Sudûru'l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid* (s. 516), *Fevâidun semâniyetun hikemiyye* (s. 517), *et-Tabî'a* (s. 518), *el-Kemâlu'l-evvel ve'l-kemâlu's-sânî* (s. 521), *el-Aklu leyse bi cism ve lâ araz ve lâ cevher* (s. 521-522), *el-Mefhûm mine'l-idrâk yeummu't-teakkul ve't-tehayyül ve't-tevehhüm ve'l-ihsâs* (s. 522-523), *en-Nefsu lâ tufsidu bi fesâdi'l-beden* (s. 524); *en-Nefsu tesîru âlimen akliyyen* (s. 524), *Teârufu'l-ervâh ba'de'l-müfâraka* (s. 525), *Aksâmu'l-hikme* (s. 526-528). Bunların dışında varlık çeşitleriyle ilgili olarak yazmış olduğu *Risâle der kismet-i mevcûdât* adlı risâlesi de (*Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 57-82) bu alanla ilgili yazmış olduğu risâlelerdendir.

¹⁴² Seyyid İbrâhîm Eşk Şîrînî, Hasan Rahmânî, "Kitapşinâsî-i Hâce Nasîreddin-i Tûsî", *Dânişmend-i Tûs* içinde, Tahran, 1379 hş., s. 106.

¹⁴³ bkz. Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, C.6, s. 304; Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Küna vel'elkâb*, C. 1, s. 251; Hasan el-Emîn, *Müstedrekatu a'yani's-şîa*, C. 1, s. 205.

¹⁴⁴ bkz. Bedreddin Kitâbî, "Mülâhazâtî der Bâre-i Risâle-i Âdâbu'l-müteallimîn ve Müellif-i Ân", *Nâme-i Ferheng*, Tahran, 1376 hş. (kış dönemi), Sayı 4, s. 188-190.

¹⁴⁵ Bu risale ayrıca Süleymâniye kütüphanesinde (Fatih bölümü, No: 3139, vr. 272-273) *Fevâid fî vücûbi'z-zât* şeklinde kaydedilmiştir

Tûsî'nin felsefî konularda döneminin bir çok âlimleri ile yazışmaları bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunların içerisinde en meşhurlarından biri onun Sadreddin Konevî'yle olan yazışmalarıdır. Bu yazışmaların Tûsî'ye ait olmadığına dair bazı iddialar bulunmaktaysa da¹⁴⁶ bu, kaynaklarca doğrulanmamaktadır.¹⁴⁷ Bu yazışmalar Konevî'nin Tûsî'ye varlık, mahiyet ve bunlar arasındaki ilişki, südûr ve nefis gibi konulardaki sorularda ve Tûsî'nin de buna Meşşâî felsefe zâviyesinden verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Bu yazışmalar Gudrun Schubert (-Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve Nasîruddin et-Tûsî = Annäherungen der mystisch philosophische briefwechsel zwischen Sadr ud-Din Qonawi und Nasîr ud-Din-i Tusi Lübnan : Franz Steiner Verlag, 1995/1416)¹⁴⁸ ve Abdullah Nûrânî (*Ecvibetu'l-mesaili'n-Nasîriyye*, Tahran : Pijuhîşgâh-ı Ulum-u İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî, h.ş. 1373) tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca yazışmalar, Ekrem Demirli tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).

Tûsî'nin felsefî konularda dönemindeki çeşitli düşünürlerle yazışmalarını ihtivâ eden aşağıdaki risaleleri de Abdullah Nûrânî tarafından *Ecvibetu'l-mesaili'n-Nasîriyye* adı altında yayınlanmıştır (Tahran : Pijuhîşgâh-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373 hş.):

Ecvibetu'l-mesâili'r-Rûmiyye (s. 1-10), *Ecvibetu mesâili Bahâiddin el-Meyâvî* (s. 19-24), *Ecvibetu mesâili İzziddin Ebu'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî* (s. 25-34), *Ecvebetu mesâili Muhammed b. Hüseyin el-Mûsevî* (s. 35-40), *Ecvibetu mesâili Fahrüddin Muhammed b. Abdullah Beyârî Kâdi'l-Herât* (s. 41-46), *Ecvibetu mesâili's-Seyyid Ruknuddin el-Esterâbâdî* (s. 47-70). Ayrıca Tûsî'nin Şemsüddin Kîşî'yle bazı felsefî konularda yazışması bulunmaktadır (*Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 83-90).

¹⁴⁶ bkz. Mikail Bayram, "Sadreddin Konevî ile Hâce Nasîruddin Tûsî'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", *İÜEFİD*, İstanbul, 1979, Sayı 32, s. 11-28; ayrıca bkz. Gudrun Schubert, "The textual history of the correspondence between Sadr ad-dîn-i Kunawî and Nasîr ad-din-i Tûsî", *Manuscripts of the Middle East*, 1988, Sayı 3, s. 73-77.

¹⁴⁷ bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 493-497.

¹⁴⁸ Bu yazışmalar kaynaklarda *Mufâvedât* ve *Muâhezât* diye de zikredilir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, C. 2, s. 1758 (6/8), 1888 (6/230).

Tûsî'nin eserlerinin bir çoğu başta Süleymâniye olmak üzere Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde el yazması halinde bulunmaktadır. Bunlardan çoğunun ona ait oluşu kesin olsa da kataloglarda yanlış adla kaydedilen veya yanlışlıkla Tûsî'ye ait edilen eserler de bulunmaktadır. Örneğin Süleymâniye'de (Şehid Ali Paşa bölümü, No: 2816, vr. 49-60) *Risâle fi't-Tasavvuf* adıyla kayda geçirilmiş olan risâle aslında Tûsî'nin kelâmıla ilgili yazmış olduğu en önemli eserlerinden olan *Fusûl*'dür. Yine aynı kütüphanenin kataloglarında Tûsî'ye atfolunan *Risâle fi İbni'l-Arabî* (Fatih bölümü, No: 5380, vr. 93-97) adında risâlenin konusu itibâriyle İbn Arabî'yle herhangi bir irtibâtı bulunmamaktadır. Bu risâle Tûsî'nin, Necmeddîn el-Kâtibî'nin tıpla ilgili sorularını cevapladığı *Ecvibetu mesâilî't-tıbbiyye* adlı risâlesidir. Ayrıca Osmanlı'da meşhûr olan "Bahnâme-i Şâhî" veya "Bâhnâme-i Padişâhî" diye adlandırılan, başta Süleymâniye olmak üzere Türkiye'nin bir çok kütüphanesinde yazma halinde bulunan¹⁴⁹ tıpla ilgili risâle de Tûsî'ye ait olmasa gerek. Zira risâle, Gazân Mahmûd Han'ın (671/1272-703/1304) oğlu Ebu'l-Muzaffer Han adına yazılmıştır.¹⁵⁰ Halbuki Tûsî'nin eseri, değil Ebu'l-Muzaffer Han, babası Gazan Han adına bile yazması imkânsızdı. Zira Tûsî öldüğünde Gazan Han yeni doğmuştu. Buna rağmen eser Osmanlı döneminde "galat-ı meşhûr" olarak Tûsî'ye nispet edilmiştir. Taşköprizâde de, *Bahnâme*'yi yanlışlıkla Tûsî'ye nispet etmektedir.¹⁵¹ *Bahnâme*'nin Osmanlıca tercümesinin bir bölümünü günümüz Türkçesine aktaran Murat Bardakçı da buna dikkat etmeksizin adı geçen eseri Tûsî'ye nispet etmektedir.¹⁵²

Tezimizde yukarıda üzerinde durduğumuz kelâm ve felsefe alanındaki eserler başta olmakla Tûsî'in şu eser ve risâlelerinden yararlandık:

1. *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, [y.y.] :

Mektebetu'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1986

¹⁴⁹ Örneğin bkz. Süleymaniye ktp., Kâdızâde Mehmet blm, No. 3460, 24 vr. ve Lâleli blm. 1616, 30 vr.; İstanbul Üniversitesi Merkez kütüphanesi, No. 7152, 51 vr.

¹⁵⁰ *Bâhnâme*, müst. Mehmet, Süleymaniye ktp, Lâleli blm. 1616, vr. 1^b

¹⁵¹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sâade ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm*, C. 1, s. 351.

¹⁵² Bkz. Murat Bardakçı, *Osmanlı'da Seks*, İstanbul, 1992, s. 51-77.

2. *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985/1405
3. *Fusûl, el-Edilletu'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, Abdullah Nimet, Beyrut, 1986
4. *Kavâidu'l-akâ'id, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
5. *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Katibiye cevap)-1 ve 2*, haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420
6. *Risâle-i İsbât-ı vâcîb, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
7. *İsbâtü'l-mebdei'l-evvel, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
8. *Şerhu mes'eleti'l-İlm, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
9. *Risâle-i cebr ve kader, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içerisinde, Tahran, 1335 hş.
10. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Kerim Feyzî, Kum, 1383 hş.
11. *Musâriu'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan el-Mu'izzî, Kum, 1405
12. *Sadreddin Konevîye Mektup, Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar* içinde, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002; *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383
13. *Sudûru'l-l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
14. *Risâle der kismet-i mevcûdât, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
15. *en-Nefsü lâ tüfsidu bi fesâdi'l-beden, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
16. *en-Nüfûsu'l-ardıyye, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
17. *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden, Telhîsu'l-Muhassal'ın* içinde, Beyrut, 1985/1405

18. *Ecvibetu mesâili Fahriddîn Muhammed b. Abdullah Beyârî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
19. *Ecvibetu mesâili Nûriddîn Ali eş-Şî'î , Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içerisinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
20. *el-Aklu leyse bi cism ve lâ araz ve lâ cevher, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
21. *Evsâfu'l-eşrâf*, thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin, Tahrânî 1377 hş.
22. *Esâsu'l-İktibâs*, Tahran, 1375 hş.
23. *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr, Mantık ve mebâhîsu'l-elfaz : mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî* içinde, ihtimam: Mehdi Muhakkık, Tahran, 1353 hş.
24. *Tecrîdu'l-mantık*, Beyrut, 1988/1408
25. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Kum, 1413
26. *Fevâidn semâniyetün hikemiyye, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
27. *Mesâilu Nasîriddîn et-Tûsî an Şemsiddin el-Husrevşâhî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
28. *Ravza-yı teslîm*, sad. S.J. Badakhchani, London, 2005
29. *Risâle fî İsbâtî'l-akli'l-mufârık, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
30. *Risâletun fî'l-İlel ve'l-ma'lûlât, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
31. *Senâi'l-mevcûdât bi vücdühim ale'llah sübhânehu, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
32. *Seyr ve sülûk*, thk. Seyyid Celâl Hüseyinî Bedehşânî, Londra, 1998
33. *Rabtu'l-hâdis bi'l-kadîm, , Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
34. *Fi'lu'l-hakk ve emruhu, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405

BİRİNCİ BÖLÜM: VARLIK

1.1. Varlığın Tanımı

İslâm düşüncesinde Varlık problemi ve onunla irtibâtı olan konular merkezî bir yere sahiptir. Kelâm geleneği söz konusu olduğunda, özellikle müteahhirûn kelâm kitaplarında bu konunun üzerinde önemle durulduğu ve varlıkla ilgili bölümlerin oldukça önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Kelâmcılar mezkûr konuya neden bu kadar eğilmişlerdir? Bu soruya cevap verebilmek için ilk önce kelâmın uğraş alanları üzerinde durmak gerekir.

Bilindiği üzere kelâmın esas meselelerini usûlü'd-dînin tespit edilmesi ve temellendirilmesi oluşturmaktadır. Usûlü'd-dîn ise tevhîd, nübüvvet ve meâd olmak üzere üç esastan oluşmaktadır. Diğer esasları da temelde “aslu'l-usûl” olan tevhîd ilkesine indirgemek mümkündür. Zira onların delillendirilmesi ve benimsenmesi tevhîdin delillendirilmesine bağlıdır. Tevhîd'in delillendirilmesinde yapılması gereken ilk iş Tanrının varlığının delillendirilmesidir. Burada ise iki mefhûm söz konusudur: Tanrı ve varlık. Demek ki Tanrı'nın varlığı üzerinde durmadan önce varlık üzerinde durulması, onun araştırılması ve ortaya konulması gerekmektedir. Bu durum zorunlu olarak varlığı kelâmın merkezî konusu haline getirmektedir. Bunun için de müteahhirûn dönemi kelâm eserlerinin bir çoğu varlıkla ilgili bahislerle başlamaktadır. Müteahhirûn dönemi kelâmcıları eserlerinde önce varlık ve bilgi hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak ve onunla ilgili problemleri tartışarak kelâmın temel meseleleri olan usûlü'd-din konularına girizgah yapmışlardır.

Varlıktan bahsederken önce “varlık nedir” sorusunun sorulması ve onun tanımlanması gerekmektedir.¹ Tûsî de diğer müteahhirûn dönemi kelâmcıları gibi ilk önce bu konunun üzerinde durmaktadır. O, varlığın

¹ Bkz. Alparslan Açıkgenç, “The Concept of Existence in Tusi's Philosophy”, *DÜİFD*, 1985, Sayı 2, s. 123-125.

gerçekte tanımlanamaz olduğunu kabul etmektedir. Zira varlıktan daha şümûllü bir şey bulunmamaktadır ve o bedîhîdir (apaçıktır).²

Tûsî *Tecrîd*'de varlığın bir çok tanımının yapıldığını söylemektedir. O, bu tanımlara biri kelâm, diğeri felsefe geleneğinde yapılmış olan iki tanımı örnek vermektedir. Bazı mütekellimlerce yapılmış olan birinci tanımda varlık "dış dünyada (a'yân) sâbit olandır" diye tanımlanmaktadır.³ "Hakkında haber verilmesi mümkün olandır" diye bilinen ikinci tanımın ise felsefe geleneğinde yapılmış olan bir tarif olduğu belirtilmekteyse⁴ de bu tanımın kaynağının daha önce Mu'tezilî alim Hayyât (ö. 300/912) tarafından yapılan "Şey bilinen ve hakkında haber verilendir" şeklindeki tarifin olması muhtemeldir.⁵ Tûsî bu tip tanımların sonuç itibâriyle kısır döngüye (devr) yol açacağını belirtmektedir.⁶ Zira, varlığın tanımında kullanılan bu kelimeler onunla eş anlamlıdır. Yine ona göre bu tip tanımları yapanların maksadı varlığın "hakîkî tarif"ini yapmak değildir. Bunlar "bir lafzın kendisinden daha açık (vâzıh) olan başka bir lafızla değiştirilmesi" anlamında bir tanımdır ki mantıkta buna "lafzî tarif" denilmektedir.⁷ Varlığın "hakîkî tarif"inin⁸ yapılması ise bedîhî oluşundan dolayı imkânsızdır. Zira her şey varlıkla bilinmektedir. Onu tanımlamaya kalkışmak, kendisiyle bilinecek olan şeylerle varlığı tanımlamak anlamına gelmektedir.⁹ Bilinirlik açısından varlıktan daha açık ve daha genel bir kavram

² Tûsî, *Tecrîd*, s. 105.

³ Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, thk. es-Seyyid Mehdi Recâî, Kum, 1984, C. 2, s. 283. Tanım büyük bir ihtimâlle Şerîf el-Murtazâ'dan önceki döneme aittir.

⁴ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 30; Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 104.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhennâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut, 2001/1421, C. 1, s. 89.

⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s.105.

⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 105. Mesela, aslan anlamındaki "esed" kelimesinin yine aynı anlamda olan "gazanfer" kelimesiyle açıklanması gibi. Aynı şekilde vücûdun kevn, sübût, tahkîk, şey'iyet ve husûl gibi lafızlarla izah edilmesi de lafzî tariftir. Bkz. Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut, 1983/1403, s. 4; Teftezânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 295. Farâbî'ye ait olan bir tanıma göre ise "varlık etki ve edilgi (fîl ve infiâl) imkânıdır. Tûsî ve ondan sonraki bir çok mütekellimin bu tanımları lafzî tanım olarak kabul etmelerine karşın Râzî mezkûr tanımları bu çerçevede ele almayarak eleştiriye tabi tutmaktadır. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 97-8.

⁸ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 62.

⁹ Tûsî, *Fusûl, el-Edilletu'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, Abdullah Nimet, Beyrut, 1986, s. 25.

bulunmamaktadır.¹⁰ Onun tanımlanması kısır döngüye (devr) yol açacağı için imkânsızdır.¹¹

Varlığın lafzî tanımının onun hakikatini açıklamadığı bilinen bir husus olduğu halde neden İslâm düşüncesinde bu tip tanımlara ihtiyaç duyulmuştur? İbn Sînâ'nın "şey" kavramının "ma-ما" ve "ellezî-الذي" gibi kendisiyle eş anlamlı olan ibârelerle açıklanması hakkında söylediği "Şu var ki biz, dayanağı yanlış olmakla birlikte, bu ve benzeri tarifle şey'e bir şekilde bir uyarı olabileceğini inkar etmiyoruz"¹² sözlerinden hareketle "sübût" ve "şey" gibi kendisiyle eş anlamlı lafızlarla tarif etmenin de varlık kavramına bir çeşit tembih¹³ olacağını söylemek mümkündür. Râzî de maksadı her hangi bir işâretle bir çeşit uyarı yapma olan bu tip tanımların varlık için söz konusu olabileceğini belirtmektedir.¹⁴ Lafzî tariflerin yapılmasında sanki, "varlık kendisinden daha genel ve daha açık bir mefhûmun bulunmayışı nedeniyle tanımlanamaz nitelikte olsa da hakkında konuşulabilir ve bilgi edinilebilir bir mefhûmdur" iması da vardır.

Yukarıdaki tanımların ilkinde "dış dünyada sâbit olandır (es-sâbitu'l-'ayn-الثابت العين)" denilerek aslında mevcûdun tarifi yapılmıştır.¹⁵ Çünkü "sâbit" "mevcûd"la eş anlamlıdır. "Vücûd" söz konusu olduğunda "sâbit" değil "sübût"un¹⁶ kullanılması gerekmektedir. İsfahânî, Ali Kuşçu ve Lâhicî (ö. 1051/1641) gibi *Tecrîd* şârihleri de çelişki gibi görünen bu konuya dikkat

¹⁰ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 30; Behmenyâr, *et-Tahsîl* adlı eserinde varlığın apaçıklığı konusunda şöyle demektedir: "Bu ilmin (Metafizik) konusunu (vücûd) tanımlamak imkânsızdır. Çünkü o tasavvurda önceliklidir. Onun (varlığın) cinsi ya da faslı yoktur. Kendisinden daha bilinir bir şey yoktur ki onunla tarif edilsin. Ayrıca ondan daha genel bir şey bulunmamaktadır ki (varlık) onunla tanımlansın". Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtazâ Mutahharî, Tahran, 1375 hş., s. 280

¹¹ Varlık tasavvurunun bedihî olduğu, İslâm düşüncesinde genel kabul gören bir görüştür. Fakat kaynaklarda, bunu kabul etmeyip varlık tasavvurunun kesbî (kazanılmış) olduğunu iddia edenlerin yanında ister bedihî isterse kesbî olsun varlığın tasavvur edilemeyeceğini savunanların da bulunduğu dair bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, 1998/1419, C. 2, s. 77.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbu'ş-şifâ)*, C. 1, s. 29.

¹³ Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 29.

¹⁴ Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 97.

¹⁵ *Kavâidu'l-akâid* adlı risalesinde "sâbitin "mevcûd" anlamına geldiğini Tûsî de vurgulamaktadır. Bkz. *Kavâidu'l-akâid*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 438.

¹⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

çekerek vücûdun değil mevcûdun “sâbit”le bilindiğini söylemektedirler. Fakat onlara göre mevcûd mefhûmu dil bakımından hem vücûda hem de mef’ûl sigasında olan mevcûda delâlet etmektedir. Dolayısıyla mevcûdun “a’yanda sâbit olan” diye tarif edilmesi aynı zamanda vücûdun da “a’yanda sübût” olarak tarif edilmesidir.¹⁷ Aynı gerekçeyi aksi yönden İbn Sînâ’nın ‘vücûd’ değil ‘mevcûd’ lafzını tanımlanamaz olarak nitelemesine de teşmil etmek mümkündür.

Vücûd-Mevcûd ayırımının İbn Sînâ’da da var olduğu ve onun da vücûdu bedîhî olarak kabul ettiği ileri sürülmüşse de eserlerinde bunu tam anlamıyla vuzûha kavuşturmadığı anlaşılmaktadır. Zirâ İbn Sînâ kendi eserlerinde vücûdun değil mevcûdun apaçıklığından bahsetmektedir.¹⁸ Tûsî’ye gelince o, açıkça vücûd kelimesini kullanmakta ve onun apaçık olduğundan bahsetmektedir.¹⁹

Vücûd yerine mevcûdun tanımlanmasında sanki şöyle bir detay daha vardır: İnsan her hangi bir mefhûmu tam anlamıyla ya dış dünyada görerek ya da zihninde müşahhaslaştırarak anlar. Buna küllî kavramların cüzîlerden hareketle algılanması diyebiliriz. Nitekim Taftazanî de “Sâbit olan, mümkün olan veya benzeri şeylerin anlamları onların dış dünyadaki veya zihindeki husûllerinin anlamının akledilmesinden sonra akledilir” diyerek buna dikkati

¹⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 2, s. 9; Lâhicî, *Şevâriku’l-illâm*, C. 2, s. 102-3.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ (Metafizik)*, C. 1, s. 27; Izutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003, s. 108-9; İbn Sînâ Farsça yazdığı *Dânişnâme-i ‘alâî* adlı eserinde vücûdun Farsça karşılığı olan “hestî” kelimesini kullanmakta ve onun bedîhî olduğundan bahsetmekteyse de, “hestî”nin cevher ve araza bölündüğünü söyleyerek ona mevcûdla aynı anlamı atfetmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘Alâî*, s. 72; Ayrıca Parviz Morewedge’nin de belirttiği gibi (bkz. Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, New York : Columbia University, 1973, s. 118) İbn Sînâ’nın vücûdu İngilizce “being”, hestî’yi “existence” kavramlarının karşılığında kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘Alâî*, s. 135.

¹⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 105 Mastar anlamında varlıkla, yani vücûd’la “fiilen var olan” anlamındaki mevcûd arasındaki ayırım son dönem batı filozofları arasında Heidegger ve Sartre gibi filozofların üzerinde önemle durduğu bir konudur. Heidegger’e göre Aristo’cu geleneğin etkisiyle bugüne kadar hep “mevcûd” üzerinde durularak “vücûd” unutulmuş ve üstü örtülmüştür. Halbuki asıl üzerine durulması gereken vücûddur. Heidegger’in yaptığı bu ayırım İslâm düşüncesine pek yabancı değildir. Karakaya, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık sorunu*, Ankara, 2004, s. 56.

çekmek istemiştir.²⁰ Mevcûd lafzı dış dünyayla irtibâtı ve ayrı ayrı varlıklara hamledilebilmesi açısından vücûda göre daha müşahhas bir lafızdır. Örneğin “Ahmet mevcuttur” denilebilmesine karşılık “Ahmet vücûttur” denmez. Sanki vücûdun yerine mevcûdun kullanılması, daha açık bir kavram olan mevcûddan hareketle zihinde müşahhaslaştırılamadığı için ondan daha kapalı olan vücûdu anlaşılır kılma gayesine matuftur.

Tûsî'nin, varlığın tanımıyla ilgili üzerinde durduğu mezkûr görüşler, bağlı olduğu İbn Sînâ-Behmenyâr felsefî geleneği²¹ ve Şeyh Müfîd-Şerîf el-Murtazâ kelâm geleneğine mensup olan düşünürlerin eserlerinde²² var olan görüşlerdir. Bu görüşlerin temel çerçevesi İbn Sînâ tarafından çizilmiş olup Tûsî bir nevi bunların aktarıcısı durumundadır.²³

Varlığın tanımlanamaz olduğunu benimseyen İslâm düşünürleri bu görüşlerini kuvvetlendirmek amacıyla çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Kelâm geleneği içerisinde bu delillendirmeler arasında en çok bilineni Fahreddîn er-Râzî'nin delilleridir. Onun istidlâl şekli kısaca şöyledir: Varlık ve yokluğun birbiriyle çelişmesinin ‘tasdîk’i apaçıktır. Zira her iki mefhûmun bir arada bulunamayacağı zarûrî olarak bilinmektedir. Tasdîkin tasavvura bağlı olduğu ise mantıkta bilinen bir husustur. Apaçığın (bedîhî) kendisine dayandığı şey de apaçıktır. Dolayısıyla varlık ve yokluk tasavvurları da apaçıktır.²⁴ Râzî'nin varlık tasavvurunun bedîhîliği konusunda ileri sürdüğü delillerden bir diğerine

²⁰ Teftezânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C.1, s. 296.

²¹ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbu'ş-şifâ)*, C. 1, s. 27-8; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 270-271.

²² Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, C. 2, s. 283; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Mukaddime fî'l-medhal ilâ sînâti'l-kelâm (er-Resâilu'l-aşr)*, Kum : Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, [t.y.], s. 66. Her iki alim Tûsî gibi “mevcûd”u “aynı sâbit olan” (es-sâbitu'l-ayn) “ma'dûm”u ise “aynı olmayan” (el-muntefi'l-ayn) olarak tarif etmektedirler.

²³ Zira mütekaddimûn dönemi mütekellimleri de mevcûdu (var olanı) “aynı sâbit olan”, ma'dûmu (yok olanı) ise “aynı olmayan” diye tarif etmişlerdir. Haydar Ali Berûmend, *Tarîku'r-reşâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, s. 5.

²⁴ Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, s. 43; Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1. s. 98. Tûsî'ye göre Râzî'nin mezkûr delilinin, onun “tasdîk” anlayışıyla doğrudan doğruya irtibâtı bulunmaktadır. Zira ona göre tasdîk “hükümle birlikte tasavvurların mecmuundan ibarettir”. Filozofların çoğunluğuna göre ise tasdîk sadece hüküm olup, tasavvurlar cüz'ün külle girdiği gibi bu mefhûmun içine girmemektedir. Bu görüşe göre Râzî'nin mezkûr istidlâlî doğru değildir. Bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 74.

göre ise, eğer varlık tarif edilecekse bunun ya varlığın kendisiyle veya cüzleriyle (parçalar) yapılması gerekir. Halbuki her iki durumda da kısır döngü (devr) mevzubahistir. Zira bir şeyin kendisiyle tanımlanmasının kısır döngüye yol açacağı açıktır. Cüzleriyle tanımlanmasına gelince bu da sonuç itibâriyle kısır döngüye yol açacaktır. Dolayısıyla varlık tanımlanamaz.²⁵ Tûsî *Tecrîd'* de nedenini belirtmeden Râzî'nin bu istidlâl şeklini doğru bulmadığını ifade etmektedir.²⁶ Fakat *Telhîsu'l-Muhassal'*de Râzî'nin varlık ve yokluk tasavvurunun apaçık olduğuna dair görüşüne karşı serdedilmiş olan bütün karşı çıkışların mesnetsiz olduğunu ve bu konuda onun haklı olduğunu ileri sürmektedir. *Telhîs'in Tecrîd'*den daha sonra yazılmış olduğunu dikkate alırsak²⁷ Tûsî'nin bu konudaki son görüşünün Râzî'yle mutâbakat halinde olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm düşüncesi geleneğinde varlık tasavvurunun apaçık olduğuna dair genelde mutâbakat bulunmasına rağmen hem varlığın bedâhetini hem de bu hükmün, yani varlığın bedîhî olarak tasavvur edildiğine dair yargının bedîhî olmadığını iddia edenler olmuştur.²⁸ Mezkûr iddia sahipleri görüşlerini varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre varlık ya mâhiyetin kendisidir veya onun üzerine zâittir. Birinci durum söz konusu olursa o zaman varlık bedîhî olmaz. Çünkü mâhiyet bedîhî değildir. Şayet ikinci şık doğruysa yani varlık mâhiyete ârız olursa yine varlık bedîhî olmaz. Zira aklen ârız olan kendisine ârız olunandan (ma'rûz) bağımsız olamaz. Ma'rûz ise bedîhî değildir. Dolayısıyla ona ârız olan vücûd da bedîhî olamaz.

²⁵ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 98-100.

²⁶ Hillî'ye göre Tûsî'nin varlığın tasavvurunun bedihiliğine dair görüşü geçersiz saymasının nedeni "bedihî tasdik" in tasavvurlarının da bedihî olmasının gerekmediğini kabul etmesidir. Hillî, *Keşfu'l-murâd.*, s. 32-3. Râzî'nin mezkûr istidlâlinin eleştirisi için bkz. Hillî, *Nihâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, thk. Fâdıl el-İrfân, Kum, 1419, C.1, s. 18-20.

²⁷ Rızavî, *Ahval ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, s. 447; M. Cevâd el-Hüseynî Celâli, "Kitâbu Tecrîdi'l-îtikâd", s. 73.

²⁸ Bkz. Teftezânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 290; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 111-120.

Varlığın bedîhî olmadığı konusunda ileri sürülen başka bir delile göre şayet adı geçen mefhûm apaçık olsaydı akıl sahipleri ne onun tarifiyle uğraşır ne de bu konuda farklı kanaatlere sahip olurlardı.²⁹

Tûsî'nin varlık anlayışıyla bilgi anlayışı arasında bir ahenk olduğu görülmektedir. Zira o, varlıkta olduğu gibi bilginin de tanımının (had) yapılamayacağını ileri sürmektedir.³⁰

Varlığın tanımıyla ilgili yukarıda değindiğimiz tartışmalar varlığın 'hadd'i ile ilgili tartışmalardır. "Hadd" da "hadd-ı tâmm" ve "hadd-ı nâkıs" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hadd-ı tâm yakın cins ve yakın fasılla yapılan tanımdır. Hadd-ı nâkıs ise uzak cins ve yakın fasılla yapılan tanımdır. Varlığın cinsi veya faslı olmadığına göre³¹ onun tanımı yapılamaz.

Hadd-ı tâm mâhiyetle ilgilidir. Örneğin "İnsan konuşan canlıdır" dendiğinde bu onun hem hadd-ı tâmm'ını hem de mâhiyetini ifade etmektedir. Varlığı mâhiyetten ayrı kabul eden düşünürlerin- ki Tûsî de onlardandır- görüşü varlığın hadd-ı tâmm'ının yapılamayacağını zımnen içermektedir. Zira, varlıkla mâhiyet ayrı ayrı şeylerdir. Dolayısıyla varlığı hadd-i tâm'la tarif etmek varlığın mâhiyetinin ne olduğunu sormak demektir ki bu da çelişkidir.

Haddî tarifi yanında bir de "resmî"³² tarif vardır. Acaba varlığın böyle bir tarifi yapılabilir mi? Bunun da cevabı olumsuzdur. Çünkü, resme dayanan tarif de cinsle yapılır ki varlığın cinsinin olmadığını yukarıda belirtmiştik.

Tûsî'nin, varlığın tanımıyla ilgili görüşlerinde bir nüans dikkat çekmektedir ki o da *Telhis*'teki görüşüyle *Tecrîd*'de serdettiği görüşler arasındaki farklılıktır. Mezkûr eserlerden birincisinin ikincisinden daha sonra yazıldığı dikkate alınırsa *Telhis*'teki görüşlerinin son görüşleri olduğunu söylemek mümkündür.

²⁹ Teftezânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 1, s. 304-5.

³⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 169.

³¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 110.

³² Resm de "resm-i tâm" ve "resm-i nâkıs" olarak ikiye ayrılmaktadır. Resm-i tâm yakın cins ve hâssadan oluşan, "resm-i nâkıs" ise hâssâ ve uzak cins ile yapılan tariftir. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 83.

1.2. Mâhiyet

Tûsî'nin de katıldığı yaygın kanaate göre, "mâhiyyet" kelimesi, Arapça'da "o nedir?" anlamında "ma hüve" den türemiş olup yapma (ca'li) bir isimdir. Buna rağmen kelimenin "mâ hiye" den veya "ma" edatıyla nisbet ifade eden "ya" ve "ta" harfinin ilâvesinden türediğini kabul edenler de vardır.³³ İstilahta ise mâhiyet "bir şeyi neyse o yapan" anlamındadır. Örneğin insanın, ağacın veya atın mâhiyeti dendiğinde bu nesneleri diğerlerinden ayırarak ne iseler o yapan şey, yani "insanlık", "ağaçlık" ve "atlık" kastedilmektedir.³⁴

Bazı İsrâkî düşünürler mâhiyetle fâil illetin tanımı arasındaki benzerlik sebebiyle bu iki kavramın birbiriyle aynı olduğu görüşünü savunmuşlardır.³⁵ Teftâzânî'ye göre böyle bir telakki doğru değildir. Zira, fâil illet "bir şeyi o şey yapan" değil, "kendisiyle şeyin var olduğu illettir". Örneğin, biz, varlığını veya fâilini bilmeden de üçgenin hakikatini tasavvur edebiliriz.³⁶ Öyle anlaşıyor ki fâil illet bir şeyin var olması, mâhiyet ise o şeyin ne ise o olmasıyla ilgilidir.

İslâm düşünce geleneğinde mâhiyetle ilgili tartışmalardan biri de onun yaratılmış (mec'ûl-مَجْعُول) olup olmamasıdır. Ali Kuşçu bu konuda üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre ister basit isterse mürekkep olsun o yaratılmış, ikinci görüşe göre yaratılmamış, üçüncü görüşe göre ise basit mâhiyetler yaratılmazken mürekkepler yaratılmıştır.³⁷

Mâhiyetin yaratılmışlığı konusundaki görüşlerin arasını bulmaya çalışan Tûsî, ister basit isterse mürekkep olsun mâhiyetin yaratıldığını, daha doğrusu yaratılmaya muhtaç olduğunu söylemektedir. Onu bu kabule sevk

³³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 121; Tehanevî, *Keşşâfu ıstılâhât-ı fînûn*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, 1996, C. 2, s. 1423-1424; Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, Ankara, 2003, C. 27, s. 336.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 399; Tehanevî, *Keşşâf*, C. 2, s. 1423-1424.

³⁵ Tahsin Görgün, "Mâhiyet", s. 337.

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 399-400.

³⁷ Kuşçu, *Şerhu't- Tecrîd*, C. 2, s. 201.

eden neden “mümkin olan her şeyin bir sebebe muhtaç olduğu” esasıdır.³⁸ Esasında Tûsî filozofların “mâhiyetler yaratılmamıştır” kabulüyle kendi görüşü arasında bir karşıtlık görmemektedir. O, “mâhiyetler yaratılmamıştır”ın anlamını şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

Siyah, bir Yaraticının yaratması (ca’lu’l-câ’il) ile siyah olmaz. Şöyle ki, biz ilkin siyahlığı farz edip, sonra da ona Yaraticının yaratmasını ilâve ettiğimizde, Yaraticının onu daha önce farz ettiğimiz durumdan farklı bir şekilde yaratması söz konusu değildir. Buna göre, varlık da böyledir, çünkü Yaraticı varlığı varlık kılmaz. Bu, totolojidir (tahsilü’l-hâsıl).

Eğer, “yaratıcı, siyahı siyah yapabilir mi, yani siyah olan bir şeyi yaratabilir mi?” veya “yaratıcı siyahı mevcut yapabilir mi?” demiş olsak, bunun cevabı hiç kuşkusuz, “evet” olurdu. O, siyahlığı yaratabilir ve siyahı mevcut hale getirebilir. Üstelik bütün mâhiyetler ve varlıklar da yaratılmıştır; hepsinin yaratıcısı da Allah Teâlâ’dır.³⁹

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere Tûsî’ye göre İslâm filozofları da aslında mâhiyetin yaratılmışlığını kabul etmektedirler. Onların yaratılmadığını ileri sürdükleri mâhiyet, mâhiyet olması bakımından mâhiyettir (mutlak mâhiyet). Yine ona göre mâhiyetin yaratılmışlığını kabul etmeyenlerin görüşleriyle Mu’tezileden ma’dûma “şey” diyerek onun dış dünyada sübût bulunduğunu iddia eden grubun görüşleri arasında benzerlik bulunmaktadır.⁴⁰

Kendisine ârız olan itibârlar bakımından mâhiyetin üç yönü bulunmaktadır. Birinci yön mâhiyete ârız olan kesret, vahdet ve başka itibârların soyutlanması şartıyla kendisinden bahsedilen mâhiyettir ki “bi şartı lâ şey” (ماهية بشرط لا شيء) diye adlandırılan bu mâhiyet sadece zihinde bulunmaktadır. Mâhiyet bir de dış dünyaya yönelik olarak ele alınır ki buna “bi şartı şey mâhiyet” (ماهية بشرط شيء) denir. Mâhiyetin üçüncü yönü ise onun zihinde ve dış dünyaya yönelik olmaksızın ne ise o olması bakımından ele alınmasıdır ki bu “lâ bi şartı şey” (ماهية لا بشرط شيء) tabiriyle ifade edilmektedir.

³⁸ Hillî, *Keşfu’l-murâd*, s. 132-3.

³⁹ Tûsî, *Sadreddin Konevî’ye Mektup*, *Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar* içinde, s.117; Ayrıca bkz. Nihat Keklik, *İslâm Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar Sadreddin Konevî ve Nasiraddin Tûsî Felsefeleri*, s. 152-155.

⁴⁰ Tûsî bu grubu “musbitûn” diye adlandırmaktadır. Tûsî, *Sadreddin Konevî’ye Mektup*, s. 121.

Birinci mâhiyet mücerred, ikincisi mahlût, üçüncüsü ise mutlak mâhiyet diye de adlandırılmaktadır.⁴¹

1.2.1. Zât-Mâhiyet İlişkisi: Mâhiyetle ilgili problemlerden biri de onun “zât”⁴² kavramıyla olan ilişkisidir. Bir çok klasik kaynakta birbirlerinin yerine kullanılan bu iki mefhûmun tanımları da örtüşmektedir. Zât da mâhiyet gibi “bir şeyin kendisiyle o şey olduğu” diye tanımlanmıştır.⁴³ Buna rağmen, Tûsî’ye göre bu iki kavramın yekdiğerinden ayrıştığı temel bir yönü bulunmaktadır. Şöyle ki genelde sadece zihnî olan şeyler hakkında kullanılan mâhiyet, varlık nazar-ı dikkate alındığında zât/veya hakikat olur.⁴⁴ Örneğin, “anka kuşunun mâhiyeti” diyebiliriz ama zâtı ve hakikatı diyemeyiz. Bu bağlamda mâhiyete ‘ademî (yokluksal), zâta ise vücûdî (varlıksal) bir mefhûm denilebilir mi? Tûsî’nin buna cevabı olumsuzdur. Zira ona göre hem zât hem mâhiyet birincil (cüz’î) kavramların üzerine ârız olan ikincil, yani küllî kavramlardandır (من ثوان المعقولات). Küllî kavramların ise zihin dışında bir varlığı bulunmamaktadır. Bu iki kavramın varlıkla ilişkisini şöyle açıklayabiliriz: Zât ve hakikat, sadece dış dünyada var olanlar, mâhiyet ise a’yânla irtibâtı olmayan ve varlıkları sadece zihinde olanlar için kullanılan küllî kavramlardır.⁴⁵ Ali Kuşçu ve Lâhicî’ye göre mâhiyet, zât ve hakikat kavramlarının sözü edilen fasıl noktası genelde kabul edilmişse de her üçünün aynı anlamda kullanıldığı da olmuştur.⁴⁶

⁴¹ Mâhiyet tasavvur edildiğinde onun aklî varlığı (mücerred mâhiyet), dış dünyada farz edildiğinde a’yânî varlığı (mahlût mâhiyet) meydana gelir. Mâhiyet hiçbir şey dikkate alınmadan düşünüldüğünde ise onun ne akılda ne de dış dünyadaki varlığı kastedilmez ve bu anlamda mâhiyet sadece mâhiyettir (mutlak mâhiyet). Tûsî, *Tecrîd*, s. 122; S. Konevî ile N. Tûsî *Arasında Yazışmalar*, s. 118; Lâhicî, *Şevâriku’l-ilhâm*, C. 2, s. 31-32.

⁴² İslâm geleneğinde zât yerine hakikat de kullanılmıştır.

⁴³ Bkz. Tehanevî, *Keşşâf*, C. 1, s. 816.

⁴⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 121.

⁴⁵ Bkz. Hüseyin Avni Arapkirli, “İlm-i Kelâm (mâhiyet, hakikat, hüviyyet)”, *Cerîde-i İlmiyye*, 1340/1921-2, Sayı 72, s. 93-94 (2323-2324).

⁴⁶ Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 2, s. 187; Lâhicî, *Şevâriku’l-ilhâm*, C. 2, s. 25.

1.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

1.3.1. Şey’iyyet-Vücûd İlişkisi: İster Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımından isterse Grek felsefesi temelli bir tartışmadan kaynaklanmış olsun “şey” kavramı, daha hicrî ikinci asrın başlarından itibâren kelâmcıların bir problem olarak görüp tartıştıkları bir kavramdır.

Varlıkla şeylik arasındaki ilişki bir problem olarak Mu’tezile’den tevârüs edilmiştir. Âlemin yaratılışı meselesiyle doğrudan irtibâtlı olup şey kavramının şümûlünü tartışan bu problemin ortaya çıkışıyla ilgili temel iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş “şey”in, Allah’ın sıfatlarının nesneleri, ayrıca bizzat Tanrının “şey” olmakla ittisâfını çağrıştıran Kur’ân’daki kullanımından hareketle bu sorunun kelâmcılarınca tartışma alanına taşındığını savunmaktadır. İkinci görüş ise problemin şey-ma’dûm ilişkisi bağlamında Grek felsefesi kaynaklı olduğunu, Parmenides (m.ö. 600-500 civarı), Platon (m.ö. 427-347) ve Stoacı filozoflarca daha önceden vazedildiğini iddia etmektedir.⁴⁷ Esasında, problemin kelâm geleneğinde tartışılmasının hem Kur’ânî hem de Yunânî temele dayanması ihtimâl dışı değildir. Kelâmcıların, eskiden beri var olan bir tartışmayı, “şey”in Kur’ân’daki kullanımıyla ilgili problemin ele alınışına taşımaları mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki problemin Grek düşüncesinde ele alınışıyla kelâm geleneğinde ele alınışı arasında bağlam farkı bulunmaktadır. Kelâmda problemin ele alınışı temelde Tanrının âlemi yaratmasıyla ilgilidir.

⁴⁷ Bkz. Robert Wisnowsky, “İbn Sînâ’da Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, *MÜİFD*, çev. Arzu Meral, s. 85-95; Platon *Sofist*’te şey-ma’dûm ilişkisini var olan- yok olan şeklinde uzunca tartışmaktadır. Bu tartışmalardan öyle anlaşıyor ki eski Yunan düşüncesinde başta bazı Sofistler olmak üzere yok olanın bir şekilde bir varlığa sahip olduğunu savunanlar olduğu gibi Parmenides ve Platon gibi düşünürler de böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Parmenides’e atfedilen bir şiirde şöyle denmektedir: “Hayır, asla yoku zorla var edemezsin, vazgeç, bu sarp yolda araştırma yolundan düşünceni uzak tut”. Bkz. Platon, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İkinci Baskı, İstanbul, 1967, s. 43-100; Ma’dûmun şeyin kapsamına girdiği görüşünün Yunan kaynaklı olduğunu, Mu’tezileye ağır eleştirilerde bulunan Yahya Sühreverdî de ima etmektedir. Bkz. Sühreverdî, *Kitâbu’l-Mutârahât*, *Mecmûa-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, tsh. Henry Eugénie Corbin ; trc. Seyyid Câfer Seccâdî, Tahran, 1373 hş., C. 1, s. 206.

Allah'ın yaratmasıyla ilgili çeşitli Kur'ân ayetlerinde “şey” lafzı kullanılmaktadır. Örneğin, bir ayette “ (Allah) bir şeyin var olmasını istediği zaman, O'nun işi, ona ‘ol’ demekten ibarettir; o da hemen olur”⁴⁸ denmektedir.⁴⁹ Dikkat edilirse ayette daha yaratılmamış olan bir varlıktan yani ma'dûmdan “şey” olarak bahsedilmektedir. Bu da beraberinde şey kavramının kapsamıyla ilgili sorunu getirmektedir. Mevcûdun “şey”in kapsamına girdiği konusunda bir sorun bulunmamaktadır. Fakat acaba bu kavram ma'dûmu da içine alıyor mu? İslâm düşünürleri bu soruya çeşitli cevaplar vermişlerdir.⁵⁰ Fakat, Wisnovsky'nin de belirttiği gibi özellikle X. yy. sonundan itibaren tartışmalar temelde “şey, varlık sahasına girmeden de şeydir. Dolayısıyla mâhiyet varlıktan ayrı olarak a'yanda bulunabilir”⁵¹ anlayışını savunarak ma'dûma şey diyen Mu'tezile'nin çoğunluğuyla⁵², “şey var olandır” görüşünü savunanlar arasında cereyan etmeye başladı. Mu'tezile'nin çoğunluğunun “şey”in ma'dûmu da kuşattığı görüşünü savunmasına karşın⁵³ Eş'arî, Mâtürîdî,

⁴⁸ Yâsîn, 36/82.

⁴⁹ Eş'arî henüz var olmayan nesnelerden “şey” olarak bahseden ayetlerdeki bu kullanımın hakîkî anlamda olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu, şarap olacak suyu sıkma anlamında “Kendimi şarap sıkarken gördüm” (Yusuf, 12/36) ayetindeki kullanıma benzetilmektedir ki, buna dilde “ismü'l-meâl ve'l-âkibe” denmektedir. Eş'arî'ye göre “seni, önceden bir “şey” değilken yarattım” (Meryem, 19/9) âyeti ma'dûmun şey olarak adlandırılmayacağına açık delildir. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, thk Dânyal Ceymâriye, Beyrut, 1987, s. 253-255

⁵⁰ Mütেকaddimûn kelâm geleneğinde bu soruya verilmiş cevaplar için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, İkinci Baskı, Kahire, 1969, C. 1, s. 259-60

⁵¹ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymaniye ktp., Fâtih bl., No. 3022, vr. 6^b-7^a, Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 36.

⁵² Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî, Kahire, 1963, C. 5, s. 251; Bazı Mu'tezilî alimler diğer fırkadaşlarına katılmayarak mümkün ma'dûmlara şey denemeyeceğini savunmuşlardır. Hillî, ma'dûmun şey olmadığını savunanlar arasında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm el-Fuvatî, Hişâm el-Berde'î, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, el-Hârezmî, Bâkillânî gibi alimlerin bulunduğunu belirtirken, ma'dûmun şey olduğunu savunanlar arasında Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 280/893), Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâiler, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), Ebû İshâk İbn Ayyâş, Kâdî Abdülcebbar, Ebû Raşîd ve İbn Metteveyh gibi alimlerin isimlerini zikretmektedir. Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, C. 1, s. 54-55; Cürçânî de Bağdat Mu'tezilesinin ma'dûmun şey olduğunu kabul etmediğini belirtmektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 190.

⁵³ Mu'tezile'ye göre mümkün ma'dûmlar vücûdla vasıflanmadan, dış dünyada sâbittirler. Onlara göre sübût vücûddan daha genel bir kavramdır. Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 233; Mu'tezilenin önemli alimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî “şey” mefhûmunu hem ma'dûmu hem

Şîî alimler ile İslâm filozofları böyle bir durumun söz konusu olamayacağını ileri sürdüler.

Basra Mu'tezilesinin ma'dûmun "şey"in kapsamına girdiğini savunması temelde "yoktan yaratma"yla ilgili sorunu çözmek niyetinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Mezkûr ekolün, ma'dûmların tümünün değil de sadece "mümkün ma'dûmlar"ın şeyin kapsamına girdiği görüşünü savunması bu tezi kuvvetli kılmaktadır. Zira, var olmayan ama ileride var olmaları söz konusu olan mümkün ma'dûmlara şey demek, onları bir yönüyle de olsa varlıkla irtibâtlandırmak anlamına gelmektedir. Bu, "mutlak ademden yaratma" bertaraf edilerek yoktan yaratmayı temellendirme kaygısından ileri gelse gerek. Böylece Mu'tezile "nasıl olur da sırf yokluktan varlık ortaya çıkar" karşı çıkışını cevaplandırmaya çalışmıştır.

Başta Eş'arîler ve İslâm filozofları olmak üzere bir çok düşünür Mu'tezile'nin tezine karşı çıkmışlardır.⁵⁵ Mu'tezile'nin görüşüne itirazda bulunan kelâmcıların temel endişesi ma'dûma şey denilmesi halinde Allah'la birlikte ikinci bir kadîmin gerekeceği ve böylece tevhîd ilkesinin zedeleneyeceğidir.⁵⁶

Tûsî kendisinden önceki Meşşâî düşünürler ve mensubu olduğu İmâmî geleneğe mutâbık olarak şey'iyet ve vücûd kavramlarının anlam eşitliğine sahip olduğunu kabul etmektedir. O, bunu "müsâvakât" lafzıyla ifade

de mevcûdu kapsayacak şekilde tanımlamaktaydı. Bkz. Tûsî, *Ecvibetu mesâili Nûriddîn Ali eş-Şîî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 18.

⁵⁴ "Yoktan yaratma" sadece âlemin ilk yaratılışı değil, aynı zamanda yok olan cesetlerin yeniden var edilmesi bağlamında cismânî haşrin imkânıyla ilgili bir sorundur.

⁵⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 211.

⁵⁶ Müttekaddimûn kelâm geleneğindeki mevcûd-şey, Allah'a "şey denip denmeyeceği ile ilgili tartışmaları genişçe ele almak tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Bu tartışmalar hakkında bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, C. 1, s. 259-60; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul, 2005, s. 64-69, 135-146; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 217-221, 259-260; Nesefî, *Tebziratu'l-edille fi usûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 2004, C. 1, s. 205-6; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume, Londra, 1934, s. 150-469; Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1999/1420, s. 23-35; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim, Kahire, 1988, s. 175-181 ve *el-Muğni*, Kahire, 1963, C. 4, s.247-249; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 42.

etmektedir.⁵⁷ “Müsâvekât” mafhumda birliği ifade etmek için kullanılan lafızdır. Buna göre her “şey” mevcûd’dur ve her “mevcûd” şeydir.⁵⁸ Tûsî’ye göre şey’iyyetin vücûd olmadan dış dünyada gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira varlıkla nitelenmeyen bir şeyin tahakkukunu imkân sınırları içerisinde görmek aklın gerektirdiklerine karşı direnmektir.⁵⁹ Çünkü mâhiyetlerin dış dünyada “vücûd”suz tahakkukuna olanak tanımamak aklın apaçık yargılarındanıdır.⁶⁰

Tûsî’ye göre Mu’tezile’nin mezkûr görüşü kabul edilirse, yani şayet mâhiyetler yoklukta sâbit olurlarsa, o zaman bütün mümkün varlıkların ortaya çıkmasında kudret söz konusu olamaz ve müessire ihtiyaç kalmaz.⁶¹ Şöyle ki, Mu’tezile kudreti bir sıfat olarak kabul ettiği halde, mâhiyetle her hangi bir etkisi olmadığını savunmaktadır. Çünkü o yoklukta (‘adem-عدم) sâbittir. Dolayısıyla mâhiyetin sâbit oluşunda her hangi bir müessirin etkisi yoktur.⁶² Ayrıca, varlığı da bir hâl olarak kabul etmektedirler ki, onlara göre onda da

⁵⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107; İbn Sînâ da mevcûdla şey arasındaki ilişkiden bahsederken bu kavramı kullanmaktadır. Eserlerinde, şey kavramının mevcûddan farklı ve hatta ondan daha genel bir kavram olduğunu çağrıştıracak ifadeler bulunmaktaysa da İbn Sînâ’nın ıstilahta bu kavramların aynı anlam ifade ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Robert Wisnowsky, “İbn Sînâ’da Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, s. 85-118.

⁵⁸ Buna rağmen bazen bu lafızlardan biri diğerinin yerine kullanılamamaktadır. Örneğin, “Siyah vardır” bir anlam ifade ediyor, ama “siyah şeydir” bir anlam ifade etmez. Ayrıca “Vâcibu’l-Vücûd”, “Mümkinu’l-Vücûd” yerine “Vâcibu’s-Şey’iyye” ve “Mümkinu’s-Şey’iyye” denmez. Bkz. Lâhicî, *Şevâriku’l-ilhâm*, C. 1, s. 232-3; Bu, mezkûr iki kavramın dil bakımından değil ıstılah bakımından özdeş olduklarını göstermektedir. Bkz. Tahrânî, *Tavzîhu’l-murâd*, Tahran, s. 27.

⁵⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107.

⁶⁰ İsfahânî, *Şerhu’t-Tecrîd*, vr. 7^a; Lahicî’ye göre Mu’tezle’nin görüşünü savunmaya yönelik şöyle bir iddia ileri sürülebilir: Mu’tezile sübût derken mâhiyetin haddi zâtındaki durumunu kastetmektedir ki, bu, filozofların zihnî varlık anlayışlarına tekabül etmektedir. Ona göre bu ikisi arasındaki fark bârizdir. Zira Mu’tezile’nin mümkün ma’dûmların sübûtundan kastı onun zihinde değil a’yanda tahakkukudur. Bkz. Lâhicî, *Şevâriku’l-ilhâm*, C. 1, s. 234-5. Öyle görünüyor ki, filozofların “zihinde varlık” anlayışıyla Mu’tezile’nin “ma’dûmların sâbit oluşu” düşüncesi arasında Lâhicî’nin belirttiği temel farkın bulunmasına karşın, çıkış noktaları açısından benzerlik bulunmaktadır. Her iki görüş mâhiyetin varlıktan soyutlanmasına dayanmaktadır. Bu durum, “ma’dûmun şeyliği” anlayışının “zihnî varlık” anlayışına ilhâm kaynağı olabileceğini akla getirmektedir.

⁶¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107.

⁶² Bazı sûfiler de mâhiyetlerin ezelde sâbit oluşunu savunmuşlardır. Fakat Mu’tezile’nin görüşüyle onların görüşü arasında temel bir fark bulunmaktadır. Sûfiler, âyân-ı sâbite diye adlandırdıkları mâhiyetlerin ezelde Allah’ın ilminde sâbit olduklarını savunurken, Mu’tezile bunların a’yanda sâbit olduklarını ileri sürmektedir. Bkz. Tahrânî, *Tavzîhu’l-murâd*, s. 28.

kudretin etkisi bulunmamaktadır.⁶³ Tûsî Mu'tezile'nin bununla tutarsızlığa düştüğünü vurgular. Ona göre hem kudreti bir sıfat olarak kabul edip hem de onun etkin olmadığını çağrıştıracak görüşler serdetmek apaçık bir tutarsızlıktır.⁶⁴

Mu'tezile kendi görüşünü desteklemek için bazı deliller serdetmiştir. Tûsî de bunlardan ikisi üzerinde durmaktadır. Bu delillerden birincisi şöyle bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Her bir ma'dûm ayrılmıştır (mütemeyyiz). Her bir ayrılmış ise sâbittir. Dolayısıyla ma'dûm da sâbittir. Tûsî bu delili doğru bulmamakta ve ayrışmanın (temeyyüz-تميز) dış dünyada sübûtu gerektirmediğini savunmaktadır. Ona göre temeyyüzün sübûtu gerektirmesi durumunda bir çok imkânsız durumlarla karşılaşılır.⁶⁵ Örneğin, Allah'ın şeriki olması ve "iki zıddın bir arada bulunması" gibi malûmlar da başkalarından ayrıştırılırlar. Şayet "ayrışma" a'yanda sâbit olmayı gerektirseydi bu gibi sübûtu imkânsız bilinenlerin (ma'lûm) de sâbit olması gerekirdi.⁶⁶

Mâ'dûmun dış dünyada sâbit olduğunu savunanların diğer bir delillendirme biçimi imkânla ma'dûm arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Buna göre, mümkün ma'dûm imkânla nitelenmektedir. İmkânın sübûtî bir özellik oluşundan dolayı mümkün ma'dûm da sâbit olması gerekmektedir. Tûsî bu delillendirmenin de doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre imkân sübûtî-âynî değil zihnî bir durumdur. Üstelik, imkânla nitelenmek kendisiyle nitelenenin sübûtunu gerektirseydi o zaman hayâlî şeylerin de sâbit olması gerekirdi ki kendileri de bunu kabul etmemektedirler.⁶⁷

1.3.2. Varlık-Mâhiyet Ayırımı: Varlık (vücûd)-mâhiyet ayrımı İslâm düşüncesinde Tanrının varlığının delillendirilmesi gibi önemli meselelere kaynaklık eden merkezî konulardan biridir. Problemin, ilk defa "İnsanın ne

⁶³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 8^b; Âmilî, *'Alâkatu't-Tecrîd*, C. 1, s. 47.

⁶⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107; Cüveynî de Mu'tezile'ye benzer bir eleştiri yöneltmektedir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 25.

⁶⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

⁶⁶ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 48.

⁶⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 43.

olduğu başka bir şey, var olması başka bir şeydir” diyerek varlık ve mâhiyete ayrı ayrı atıfta bulunan ve konuyu epistemik bağlamda ele aldığı anlaşılan⁶⁸ Aristo tarafından ortaya atıldığı muhtemel gözükmese de, onun sonuç itibâriyle nesnelerde böyle bir ayırma gidilemeyeceği görüşünü benimsediğini bizzat kendi eseri olan *Metafizik*’den öğrenmekteyiz. Aristo’ya göre her varlığın ne olduğunu bilmek onun mâhiyetini bilmektir.⁶⁹ Bu anlamda Aristo’nun probleme menfi yönden ilhâm kaynağı olduğunu vurgulayan Hüseyin Atay haklı gözükmektedir.⁷⁰

Varlık-mâhiyet ayırımını ilk olarak ortaya koyarak ontolojik bir problem haline getiren Fârâbî’dir (ö. 339/950).⁷¹ Fârâbî Aristo’dan farklı olarak mümkün varlıklarda vücûdun mâhiyetten ayrı olduğunu savunmuştur. Ona göre Tanrı dışındaki varlıklarda vücûd mâhiyetin oluşturunca unsurlarından (mukavvim) değil, gereklerindendir (lâzım)⁷². Şayet mümkün varlıklarda varlık mâhiyetin aynı olsaydı o zaman, biz bir şeyin ne olduğunu tasavvur ettiğimizde, onun var olduğunu da tasavvur etmemiz gerekirdi. Fârâbî’ye göre bu ayırım mümkün varlıklar için geçerlidir. Zorunlu varlık olan Tanrıda ise böyle bir ayırım söz konusu olamaz. Zira O’nun “inniyyet”i (varlığı) dışında bir mâhiyeti bulunmamaktadır.⁷³

⁶⁸ Süleyman Tuğral, “Fahreddin er-Râzî’de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”, *Marife*, Konya, 2001, Sayı 1, s. 195.

⁶⁹ Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 325.

⁷⁰ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 68.

⁷¹ Azîm Hamzaîyân, “Hâce Nasîr der miyân-i mütekellimân ve feylesûfân”, *Keyhân-i Endîşe*, Tahran, 1374 hş., Sayı 62 (mehr ve âbân), s. 62.

⁷² Mukavvim bir şeyin mâhiyetine dahil olan yapıcı unsurdur. Lâzım, bir şeyin mutlaka kendisiyle vasıflanması gerektirir. Fakat bu vasıflanma o şeyin tahakkukundan sonra olup, onun zâtına tabidir ve zâtının hakikatine dahil değildir. Bkz. İbn Sînâ, *Mantıku’l-meşrîkiyyîn*, Kum, 1405, s. 13-14.

⁷³ Fârâbî, *et-Ta’lîkât*, thk. Ca’fer Âl-i Yâsîn, Tahran, 1412, s. 42; *Fusûsu’l-hikem*, Ba’du Resâili’l-Fârâbî fi’l-felsefe içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Frankfurt, 1999, s. 66.

İbn Sînâ da Fârâbî'nin yolundan giderek mümkün varlıklarda vücûdun mâhiyetten ayrı olduğunu, "inniyyet" dışında bir hakîkati bulunmayan zorunlu varlıkta ise böyle bir ayırımın söz konusu olmadığını savunmuştur.⁷⁴

İslâm düşüncesinde vücûd-mâhiyet ilişkisi bağlamında temelde üç görüş serdedilmiştir:

1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Mu'tezilî alim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 426/1035) savunduğu görüşe göre hem zorunlu varlıkta (Vâcibu'l-Vücûd=Tanrı) hem de mümkün varlıklarda varlıkla mâhiyet aynıdır.⁷⁵ Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşü de bu yöndedir.⁷⁶

2. Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğu tarafından savunulan görüşe göre hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta varlık mâhiyetten ayrıdır. Fahreddin er-Râzî'nin son kabulü de bu yöndedir.

3. Temelde Meşşâî filozofların ve bazı mütekellimlerin savunduğu üçüncü görüşe göre, mümkün varlıklarda vücûd mâhiyetten ayrıdır, fakat zorunlu varlıkta böyle bir ayırım söz konusu olmayıp varlıkla mâhiyet aynıdır. İmam Maturîdî'nin görüşünün de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷

Genelde mütekaddimûn kelâm geleneğine mensup olan düşünürler tarafından savunulduğu varsayılan ilk iki görüşün onlar tarafından benimsendiğini teyit edecek birincil kaynaklara sahip değiliz. Zira mütekaddimûn kelâmcıların elimizde bulunan eserlerinde mezkûr görüşlerin

⁷⁴ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 224; bu konuda ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Saygılı, Ankara, 1984, s. 453-459

⁷⁵ İsfahânî ve Bâbertî bu görüşü sadece Eş'arî ve ona tabi olanların savunduğunu söyleseler de (İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5^a; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5^a), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bu görüşü savunduğu kaynaklarda nakledilmektedir. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 35.

⁷⁶ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Muhammed Yûsuf Mûsâ-Alî Abdülmun'im Abdülhamîd, Kahire, 1422/2002, s. 31 ve eş-Şâmil, s. 27.

⁷⁷ Bkz. Neseî, *Tebîratu'l-edille*, C. 1, s. 209-211; Endülüslü Yahûdî filozof olan Mûsâ b. Meymûn (Maiomonides) (530/1130-602/1205) da mümkün varlığın aksine Tanrıda varlık-mâhiyet ayırımının söz konusu olmadığını, onun varlığının zâtı, zâtının da varlığı olduğunu savunmaktadır. Bkz. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 139.

açıkça ele alındığı bölümler bulunmamaktadır. Fakat bu konuda bazı ipuçlarından hareketle bir takım mülâhazalar yürütmek mümkündür:

Bilindiği üzere mütekaddimûn kelâmcılar “zihinde varlık” anlayışını benimsememişlerdir. Halbuki varlık-mâhiyet ayırımı zihnî düzlemde ele alınan bir konudur. Bu durum ilk kelâmcıların mezkûr konuyu en azından filozoflarla aynı düzlemde tartışmadığını göstermektedir. O zaman öncelikle kelâmcıların bu konuyu hangi bağlamda ele aldığını irdelemek gerekir. Bu anlamda şu sorunun cevaplandırılmasının konunun anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz: Kelâmcılar mâhiyet dediklerinde bundan neyi kastetmektedirler?

Bu sorunun cevabının ipuçlarını mütekaddimûn kelâmcılarından bazılarının eserlerinde bulmaktayız. Mâhiyet ve varlığın hem zorunlu hem de mümkün varlıkta aynı anlama geldiğini benimsediği ileri sürülen Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin günümüze kadar ulaşmış olan eserlerinde bu konuyla ilgili görüşlerine yer verilmesine de İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) onun görüşlerinden bahsettiği eserinde konuyla ilgili ipuçları bulunmaktadır. Örneğin, İbn Fûrek, Eş’arî’nin insanın mâhiyetine yönelik “İnsan nedir?” sorusuna dilcilerin verdiği cevabı kabul ettiğini nakletmektedir.⁷⁸ Bu, bize Eş’arî’nin mâhiyeti müteahhirûn dönemden farklı olarak dilsel bağlamda ele aldığını göstermektedir.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının mâhiyet anlayışlarıyla ilgili en doyurucu bilgileri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitâbu’t-Tevhîd*’inde ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) *Tebziratu’l-edille* adlı eserinde bulmaktayız. Konuyu daha da belirginleştirmek için söylenen eserlerdeki mâhiyetle ilgili pasajların aktarılması uygun olacaktır. *Kitâbu’t-Tevhîd*’in “Mahiyyet, Keyfiyyet ve Kurb’un Allah’a Nispet Edilmesi” şeklindeki başlığı altında şöyle denmektedir:

Bazen insan tarafından kullanılan ve cismaniyeti andıran bir ifade ile o varlığın ismi kastedilmiş olabilir. Mesela Firavun’un, Hz. Musa’ya, akılsız varlıklar için kullanılan “mâ” edatıyla yönelttiği soru ve ondan aldığı cevabı dile getiren ayet-i kerimelerde olduğu gibi: “‘Âlemlerin rabbi dediğin nedir

⁷⁸ İbn Furek, *Mücerredü makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 215.

ki?’ Musa cevap verdi: Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbi’’ (Şuarâ 26/23-24) ve Allah’ın Musa’ya yönelttiği soru ile ondan gelen cevap: “‘‘Şu sağ elindeki nedir, ey Musa?’ ‘O benim ‘asamdır’ dedi’’ (Tâhâ 20/17-18). Burada söz konusu edilen ilk ayetler hakkında verilecek cevâbî bilgi şundan ibarettir: “Taktirine uygun olarak halk eden, ibtidaen yaratan ve hakkıyla bilen bir rab.” Bazen “O nedir?” (Mâ hüve) tarzındaki soru “sıfatı nedir” anlamına gelir. Buna verilecek cevap “semî’, basîr” şeklindeki sıfatların sıralanmasıdır. “O nedir?” cümlesi yaratılmışlar statüsünde mâhiyeti bilinenler için sorulan bir sorudan ibarettir. Allah ise modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Ayrıca “O nedir”, “Fiili nedir?” manasına da gelebilir. Bunun da cevabı: “Mahlûkâtı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde olmalıdır ki, bu aynı zamanda ilâhî hikmetin ifadesidir. “Mâ hüve” “kimden neşet etmiştir?” (mi’mmen hüve?) anlamına da gelebilir. Ne var ki Allah her hangi bir şeyden neşet etmekten berîdir.⁷⁹

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılıyor ki Mâtürîdî *Kitâbu’t-Tevhîd*’de mâhiyeti⁸⁰ temelde dilsel bağlamda ele almaktadır. O, mâhiyetin üç anlamda kullanıldığını ve bunların ikisini yani sıfat ve fiille ilgili olanlarının Allah’a nispet edilmesini mümkün görmektedir.

Ebu’l-Muîn en-Nesefî de *Tebsiratu’l-edille*’de mâhiyetin Allah’a nispet edilip edilmeyeceğine dair bir bölüm açmıştır. Onun bu bölümde aktardıklarından öyle anlaşılıyor ki Allah’a mâhiyetin atfedilip edilmeyeceği meselesi felsefe ve müteahhirûn kelâm geleneğinden farklı bir bağlamda da olsa ta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Dırâr b. Amr (ö. 190/805) dönemlerine dayanmaktadır. *Tebsira*’da bu konuda nakledilenlerden hareketle mütekaddimûn döneminde mâhiyet (veya mâiyyet-المائية) teriminin bir çok anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunların başında dilcilerin de benimsediği “cins” anlamındaki kullanımı gelir. Mâhiyetin bu anlamda kullanımını esas alanlar Allah’a bu terimin isnat edilemeyeceğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah’a mâhiyet isnat etme teşbihe götürür. Zira cins olan (zû cins-ذو جنس) her şeyin kendisi gibi cins olan diğerleriyle ortaklığı bulunmaktadır (mücâneset-المجانسة). Dolayısıyla Allah’a mâhiyet isnat etmek onu kendisi dışındakilere benzetmektir. Bu görüşü savunanlar “Allah’ın

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, s. 135-6; Pasajın Arapça aslı için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Ankara, 2005, s. 166-7.

⁸⁰ Kendisi “maiyyet” kelimesini kullanmaktadır.

kendisi dışındakilerin bilmediği bir mâhiyeti vardır” görüşünü savundukları iddia edilen Ebû Hanîfe ve Dırâr b. Amr gibi düşünürleri teşbihle suçlamışlardır. Neseî bu iddiaları doğru bulmamaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe’nin böyle bir görüşü savunduğuna dair güvenilir bir nakil bulunmamaktadır. Bu görüş Dırâr b. Amr’a aittir. Ayrıca mezkûr görüşü savunanların bundan kast ettikleri farklıdır. O, Mâtürîdî’nin *Kitâbu’l-Makâlât* adlı eserinde şöyle dediğini nakleder:

Allah’ın, başkalarının sahip olduğu bütün mânalardan yüce olması ve O’nun hâdis varlıklarda benzeri (misâl) bulunmaktan berî olması gerekir. Mâhiyete kâil olanların görüşü bundan başka bir şey değildir. Bu da kendisi dışındakilerin varlıklarının (hestiyyet) anlamlarını O’ndan nefyetmektir. Şöyle ki kavme göre, kendisi dışındakilerden farklı olarak mâhiyet O’nun varlığıdır. Durum böyle olunca, mâhiyeti(in Allah’a nispetini) kabul edenler cinsten ortaklığı ispat değil, nefy etmek istemektedirler.⁸¹

Neseî’nin Mâtürîdî’den aktardığı bu pasaja dikkatle bakıldığında onun *Kitâbü’t-Tevhîd*’den farklı olarak *Makâlât*’ta mâhiyeti sadece dilsel bağlamda ele almadığı anlaşılmaktadır. Zira İmam Mâtürîdî Allah’a mâhiyet isnadının cins anlamında bir isnad olmadığını, ayrıca hâdislerden farklı olarak O’nda varlıkla mâhiyetin aynı anlama geldiğinden bahsetmektedir.⁸²

Neseî “Allah’ın kendisi dışındakilerin bilmediği bir mahiyyeti vardır” ifadesinin ayrıca şu iki anlama da gelebileceğini söyler:

1. Allah’ın kendisi hakkındaki bilgisiyle insanın O’nun hakkındaki bilgisi arasındaki farklılığın vurgulanması anlamında: Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) ve Şehristânî’ye göre⁸³ Allah’a

⁸¹ Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, C. 1, s.209-211.

⁸² İmam Mâtürîdî’nin bu görüşleri sanıldığı gibi aksine mütekaddîmûn kelâmı felsefe arasında konunun ele alınışında farklılığın fazla olmadığını göstermektedir. Mâtürîdî de filozoflar gibi mümkün varlıkta mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu Zorunlu Varlık’ta ise böyle bir ayrımın olmadığını kabul etmektedir. Fakat o, vücûd kelimesi yerine Farsça “hestî” lafzını kullanmaktadır. Neseî’ye göre bunun sebebi vücûdun hem “bulmak” anlamında “vâcidin fiili”, hem de “zâtın sübûtu” için kullanılmasıdır. Buradan anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, fiil olarak kullanılmasından dolayı, başkalarıyla ortaklığı çağrıştıracak endişesiyle vücûdu Allah’a nispet etmeyerek bunun yerine sadece “dırılık” bildiren “hestî” lafzını tercih etmiştir.

⁸³ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, C. 1, s. 102; Eş’arî bazı Mürcîîlerin savunduğu “Allah’ın, kulların bilmediği bir mâhiyeti vardır” görüşünü Mu’tazile’nin ittifakla reddettiğini, söylemektedir. Bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, C. 1, s. 234, 270.

mâhiyet nispet eden düşünürlerin bundan kastı, Allah'ın kendisini, her hangi bir haber ve delile dayanmaksızın müşâhedeyle bildiği, bizim ise O'nu delil ve haberle bildiğimizdir.⁸⁴

2. İsim. Buna göre mezkûr ifâdenin “Allah'ın kendisi dışındakilerin bilemeyeceği isimleri vardır” anlamında kullanılması mümkündür. Nesefî bu görüşünü Hz. Peygamber'in bir duasıyla teyit etmektedir.⁸⁵

Mâhiyetin mütekaddimûn dönemindeki anlamları üzerinde durduktan sonra şu soruyu yanıtlamaya çalışalım: Acaba varlık-mâhiyet ayrımını zât-sıfat ayrımıyla ilişkilendirmek mümkün müdür? Daha doğrusu kelâmcılar böyle bir irtibât kurmuşlar mı? Bu sorunun cevabı bir yönüyle olumlu diğer yönüyle olumsuzdur. Genel anlamda yani bütün sıfatları kapsayacak şekilde zât-sıfat ilişkisiyle varlık-mâhiyet ilişkisinin, zâtın mâhiyetle vücûdun da sıfatlarla ilişkisi kurularak, aynı düzlemde incelendiğini iddia etmek zordur. Kelâmcıların mezkûr iki konuyu aynı bağlamda ele almadıkları görülür. Zira eğer böyle bir ilişki kurulmuş olsaydı sıfatların zâttan ayrı olduğunu savunanlar varlığın da mâhiyetten ayrı olduğunu, aksini savunanlar ise varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu savunurlardı. Halbuki bunun tam aksi söz konusudur. Zâtla sıfatın aynı olduğunu savunan Mu'tezile'nin çoğunluğu varlık hem vâcibte hem de mümkinde mâhiyetten ayırdır görüşünü savunurken, sıfatların zâtın aynısı olmadığını savunan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmediği nakledilmektedir.

Vücûdun ve mâhiyetin Tanrının zâtıyla olan irtibâtı⁸⁶, ayrıca vücûdun sıfat olarak kabulü bağlamında mezkûr soruya olumlu cevap vermek mümkündür. Zira özellikle mütekaddimûn kelâmcıların vücûdun Allah'a zâttan ayrı bir sıfat olarak atfedilmesinin imkânı, “Allah mevcuttur” önermesinin doğru olup olmadığı gibi konular tartışılmıştır. Bilindiği gibi

⁸⁴ Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, C. 1, s. 211.

⁸⁵ Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, C. 1, s. 213.

⁸⁶ Kelâm geleneğinde Allah'ın zâtı yerine bazen mâhiyet de kullanılmaktadır. Bkz Tûsî, *Telhîs*, s. 255.

kelâm geleneğinde bazı alimlerce Allah’a, nefsî bir sıfat olma bağlamında “vücûd” nisbetedilmiştir. Ayrıca meânî değil mânevî sıfat olarak⁸⁷ da özellikle Mu’tezile tarafından Allah’ın sıfatları arasında zikredilmiştir. İlk bakışta Tanrıya vücûd diye bir sıfat atfetmenin problemliliği ortadadır. Zira vücûdun Allah’ın çok sayıda sıfatından birisi olması demek, O’nun hem zâtının hem de diğer sıfatlarının vücûdî olmadığı intibânı uyandırmaktadır.⁸⁸ Bu sorun zât-sıfat aynîliğini savunanlardan ziyade bunu kabul etmeyenler için söz konusudur. Mütakellimlerden bazıları vücûdu bir sıfat olarak kabul etseler de, bunu zâtın ‘ademîliğini çağrıştıracak için manevî değil “zât üzerine zâit olmayıp zâta delâlet eden” anlamında “nefsî sıfat” olarak isimlendirmişlerdir.

Zât-vücûd ilişkisi bağlamında ele alınan konulardan biri de “Allah mevcûttur” önermesinin doğru olup olmadığıdır. Allah’a varlık atfedilemeyeceğinin İslâm düşünce geleneğindeki savunucuları, bu konuda negatif teolojik bir tavır takınan bazı İsmâîlî gruplar olmuştur.⁸⁹ Onların görüşlerini delillendirmelerini şöyle özetlemek mümkündür: Allah’a bir şey atfettiğimiz zaman bunu isbât (olumlama) yoluyla değil nefy (olumsuzlama) yoluyla yapmak gerekir. Çünkü olumlu anlamda her hangi bir özelliği atfetme Tanrıyı yaratılanlara benzetme olur ki bu, teşbihe yol açar. Bundan dolayı “Allah vardır veya yoktur” yerine “Allah yok olmayandır” demek daha doğru olurdu.⁹⁰ Tûsî’ye göre bu gruplar Allah’ın, “vücûd”un başlatıcısı ve yaratıcısı olması anlamında mevcûd olduğunu kabul etmektedirler. Fakat onlar karşıtı olmaması anlamında “Allah ne vardır ne yoktur” derler. Bunun anlamı şudur: Allah varlık ve onun mukâbilinin (tasavvur edilen yokluğun-العدم المتصور) yaratıcısı (mubdi’-المبدع) anlamında mevcûddur; fakat, mukâbili yaratıcı

⁸⁷ Yani Allah’ın “vücûd” sıfatı vardır anlamında değil “Allah mevcûddur” anlamında. Bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebâr*, s. 247-248.

⁸⁸ Bu sorun, özellikle, sıfatların vücûdî olduğunu kabul eden Eş’arîlerin çoğunluğu için geçerlidir.

⁸⁹ Cüveynî “vücûd”un Allah’a isnadını sadece zındıklar ve Batınî’lerin kabul etmediğini söyler. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 358.

⁹⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1., s. 229.

olmayan anlamında bir yaratıcı değildir ve bu anlamda varlık ona atfolunmaz. Onlara göre tenzîh bunu gerektirir.⁹¹

İmdi Tûsî'nin yukarıda üzerinde durulan görüşlerden hangisini savunduğuna ve bu görüşleri nasıl değerlendirdiğine bakalım. Tûsî mezkûr anlayışlar içerisinde üçüncüsünü tercih etmektedir. Ona göre vücûd mümkün varlıkta mâhiyetten ayrı zorunlu zarfıkta ise onunla aynıdır.

Tûsî Tanrı dışındaki varlıklarda varlığın mâhiyet üzerine zâit olduğunu çeşitli yollardan delillendirmeye çalışmaktadır. Bu delillerden birine göre varlık mâhiyetten ayrı olmazsa o zaman mâhiyetler birleşir veya cüzleri konusunda her hangi bir sınırlama yapılamaz.⁹² İlk bakışta muğlak gibi görünen bu delillendirmede Tûsî'nin anlatmak istediği şey şudur: Bütün var olanların (mevcûdât) müşterek olarak paylaştığı vücûd ya mâhiyetin aynısı ya onun bir cüzü veya onun dışında bir şeydir. Birinci durum imkân dışıdır. Çünkü bu taktirde varlığın müşterek olması hasebiyle mâhiyetlerin birleşmeleri (ittihâd) ve dolayısıyla da bütün var olanların hepsinin aynı nesneler olması gerekirdi. Varlığın mâhiyetin bir cüzü olması da imkânsızdır. Zira böyle bir şey mevzu bahis olursa mâhiyet sonsuz sayıda cüzlerden oluşurdu.⁹³ Çünkü varlık mâhiyetin bir cüzü olursa o zaman, var olan bir şeyin yok olana dayanmasının imkânsızlığı dolayısıyla zarûrî olarak mâhiyetin diğer cüzlerinin de mevcut olması gerekirdi. Böyle olunca da vücûdun mâhiyetin diğer cüzlerinin de cüzü olması gerekli olurdu. Bu da sonuçta mâhiyetin sınırsız ve hatta sonsuz sayıda cüzlerden oluşması anlamına gelmektedir.⁹⁴

Dikkat edilirse Tûsî'nin birinci istidlâli vücûd mefhûmunun var olanlar (mevcûdât) arasında ortak (müşterek) olduğu kabulüne dayanmaktadır. Fakat Babertî'nin de haklı olarak söylediği gibi bu istidlâl varlık ve mâhiyetin ayniyetini savunanlar açısından geçerli değildir. Çünkü onlara göre vücûd

⁹¹ Tûsî, *Telhîs*, s. 253-254.

⁹² Tûsî, *Tecrîd*, s. 106.

⁹³ Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 35-6; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, s. 17-18.

⁹⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 149.

mevcutlar arasında müşterek bir anlam değildir, müştereklik sadece lafızdadır.⁹⁵ Dolayısıyla onlara göre mâhiyet ve varlığın ayniyeti mâhiyetlerin birleşmesine yol açmaz. Tûsî böyle bir karşı çıkışın olacağını varsayarak varlık-mâhiyet ayırımından önce varlığın müşterekliği üzerinde durarak onu delillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, zihin bir şeyin varlığını kabul ettiği halde onun özellikleri konusunda kuşku duyabilir. Bu kuşkuya rağmen onun var olmasına dair inancı yine de kalmakta devam eder. Hillî bunu şöyle bir örnekle anlatır: Biz bir eseri müşahade ettiğimiz zaman onun müessiri bulunduğu dair hükümde bulunuruz. Bu müessirin önce mümkün olduğuna hükmedip daha sonra bundan vazgeçerek onun vâcib (zorunlu) olduğuna karar veririz. Müessirin özelliklerine yönelik mezkûr kabullerimizin değişmesine karşılık onun varlığına dâir kabulümüz değişmez. Bu durum varlığın var olanlar arasında ortak olduğunun kanıtıdır. Tusî'nin varlığın müşterekliği konusundaki başka bir delili varlık ve onun zıddı olan olumsuzluk (selb) arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Zira olumsuzluk mefhûmu her hangi bir çokluk veya ayrışma (imtiyâz) kabul etmez. Olumsuzluk ve olumluluk (îcâb) arasındaki bölünmenin (taksîm) sınırlandırılabilinmesi için selbin zıddı olan vücûdun da tek bir mefhûm olması icabeder.⁹⁶

Vücûd mefhûmunun mevcutlar arasında müşterek olduğu gerek kelâmcılar, gerekse filozoflar arasında genel kabul gören bir görüş olmakla beraber Eş'arî ve Ebu'l-Huseyin el-Basrî'nin bu görüşü kabul etmedikleri nakledilmektedir. Onlara göre vücûd varlıklar arasında anlam değil, sadece isim olarak müşterektir. Bu bağlamda zorunlu varlıkla mümkün varlıkların vücûdu arasında sadece isim müşterekliği vardır.⁹⁷

Tûsî'nin, varlığın mâhiyetten ayrı oluşunu kanıtlamak için ileri sürdüğü yukarıdaki delile şöyle bir itirazda bulunulmuştur: Bu delil, vücûdun

⁹⁵ Babertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 5^a; Cürçânî, filozofların, Ebu'l-Huseyin el-Basrî dışındaki Mu'tezililerin ve Eş'arilerin büyük çoğunluğunun varlığın bütün var olanlarda müşterek olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 112.

⁹⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 106; *Keşfu'l-murâd*, s. 33-34.

⁹⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, 2002, C. 1, s. 260.

bütün mâhiyetlerde, kendilerinden ayrı ve zâit oluşunu kanıtlamaktadır. Halbuki vücûdun, bazı mâhiyetlerin aynısı, bazılarının cüzü, diğer bazılarının ise üzerine zâit olması ihtimâl dışı değildir. Ali Kuşçu bu itirazı doğru bulmayarak vücûdun bir mâhiyete ârız olması, onun bir cüzü veya aynısı olması durumunda bütün mâhiyetlerde böyle olması gerektiğini savunmaktadır.⁹⁸

Varlığın mâhiyetten ayrı olduğunun diğer bir kanıtı, bu iki kavramın aklen bir birinden ayrı olmalarıdır. Örneğin, insan her hangi bir şeyin mâhiyetini düşünüp onun zihnî veya aynî varlığından şüphe edebilir ki bu durumda düşünülen (ma'kûl-المعقول), şüphe edinilenden (meşkûk-المشكوك) farklı bir şey olmaktadır.

Mümkün varlığın dış dünyada zarûrî olarak tahakkuk ettiğini biliyoruz. İmkân (Mümkünlük) ise bir ziyadelik söz konusu olduğunda tahakkuk eder.

Vücûdla mâhiyetin farklı oluşunun başka bir delili de şudur: Biz varlığı mâhiyete hamlediyor ve “mâhiyet vardır” diyoruz. Bu hamletmeyle daha önce olmayan bir şey elde ediyoruz. Halbuki mâhiyetle varlık aynı olsalardı o zaman böyle bir şey elde edemezdik. Çünkü bizim “mâhiyet vardır” önermemiz “mâhiyet mâhiyettir” anlamına gelirdi ki, burada önceden olmayan bir şeyin ortaya çıkması söz konusu olmazdı.

Varlığı mâhiyetle ilişkilendirmemizde delile gerek duymamız bile bu iki mefhûmun farklı olduğunun kanıtıdır. Çünkü delil mevzû ve yüklem (mahmûl) bir birinden farklı olmasına ihtiyaç duyar.⁹⁹

Mümkün varlıklardan farklı olarak zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu değildir ve O'nun varlığının dışında bir hakîkati bulunmamaktadır.¹⁰⁰ Tûsî'ye göre şayet Vacibu'l-Vücûd'da varlık-mâhiyet ayrımı söz konusu olsaydı o zaman her şeyin biri mâhiyet diğeri varlık olmak

⁹⁸ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 20.

⁹⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 106; *Keşfu'l-murâd*, s. 7-9.

¹⁰⁰ Tûsî Allah hakkında konuşurken zât ve hakikat lafızlarının kullanıldığını, mâhiyetin ise mecâzî olarak O'na atfedilebileceğini söylemektedir. Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, s. 83.

üzere iki kaynağı olurdu ki bunlarda tek bir kaynağa ihtiyaç duyarlardı. Başka bir kaynağa ihtiyacı olan ise her şeyin kaynağı olamaz. Dolayısıyla Tanrı'da böyle bir ayırımdan söz edemeyiz.¹⁰¹

Tûsî, varlığın bütün var olanlara yüklem olan tek bir mefhûm olmasından hareketle mâhiyet üzerine zâit olması gerektiğine dair özellikle Konevî tarafından yapılan itirazları bertaraf etmek için varlığın “müşekkek” oluşu üzerinde durmaktadır.¹⁰² Müşekkeklik, bir şeyin yüklem olduğu fertlerde eşit bir şekilde bulunmamasıdır.¹⁰³ Tûsî'ye göre tek bir anlamı olan küllî lafızlar ikiye ayrılmaktadırlar. “Mütevâtî” diye isimlendirilen birinci kısım, cüzîlerde eşit bir şekilde bulunmaktadır. Buna “insan” mefhûmunun Zeyd ve Amr'da eşit şekilde bulunmasını örnek gösterebiliriz. İkinci kısım lafızlarsa cüzîlerde eşit bir şekilde bulunmaz. Aksine bazılarında daha önce veya sonra, bazılarında ise daha şiddetli veya daha çok bulunurlar. Buna “beyazlık”ın kar ve fildişinde, “mevcûd”un ise cevher ve arazda bulunmasını örnek gösterebiliriz ki bunlara “müşekkek” lafızlar denir. Bu tür mefhûmların gereklerinin tek (vâhid) olması gerekmez. Aksine farklı olmaları icâb eder. Varlık mefhûmu da böyledir. Zira o, öncelik-sonralık, şiddet-zaaf, çokluk-azlık bakımından ilgili olduğu varlıklarda farklılık arzeder. Bu anlamda meselâ, zorunlu varlığın varlığı ile zorunlu olmayanların varlığı hem öncelik hem de şiddet bakımından farklıdırlar. Zorunlu varlığın varlığı mümkün varlığından önce olduğu gibi güç bakımından da önceliklidir.¹⁰⁴

Öyle görünüyor ki “tevâtü” ve “teşkîk” kavramları varlık-mâhiyet ayırımında kilit kavramlardır.¹⁰⁵ Varlığı mâhiyetten ayrı kabul edenler onun müşekkekliğinden, aksini düşünenler ise mütevâtî oluşundan hareket

¹⁰¹ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 222.

¹⁰² Bkz. *Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, s. 53-4 ; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005, s. 211.

¹⁰³ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 216.

¹⁰⁴ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 223; Tûsî, *Esâsu'l-iktibâs*, Tahran, 1375 hş., s. 25.

¹⁰⁵ Bu kavramlar hakkında bkz. Tûsî, *Tecrîdu'l-mantık*, Beyrut, 1988/1408, s. 9; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-Tecrîd*, thk. Muhsin Bidârfer, [y.y.], 1426, s. 27-28.

etmişlerdir. Tûsî'nin bu probleme değinirken hep bu kavramlardan bahsetmesinin nedeni de budur. Ona göre, bu konudaki yanlış anlamaların sebebi de mezkûr iki kavram arasında ayırım yapmamaya dayanmaktadır. Tûsî bu bağlamda İbn Sînâ'ya eleştirilerde bulunan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209)¹⁰⁶ hatasının da, varlığı "mütevâtî" olark kabul etmesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹⁰⁷

Tûsî'nin "teşkîk" konusunda İbn Sînâ geleneğini takip ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁸

Tûsî'nin varlıkta teşkîki kabul etmesi ilk bakışta "genel müşterek varlık"ın, dış dünyada küllî olarak (külli-i tabîî) bulunup ayrı ayrı varlıklarda teşkîk yoluyla gerçekleştiğine dair görüşü benimsediği vehmi uyandırmaktadır. Ancak Tûsî bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre teşkîk yoluyla gerçekleşen aynî vücûd değil, zihnî vücûddur. Dolayısıyla aynî bir şey çok sayıda eşyada gerçekleşemez. Şayet böyle bir durum söz konusu olursa o zaman vücûd tek bir şey değil, çok sayıda şey olurdu. Ayrıca ona göre müşterek olan küllîler sadece yüklem olma yoluyla başkalarında tahakkuk ederler. Yüklem olmanın da sadece zihinde olduğunu dikkate alırsak müşterek küllî varlığın sadece aklî olması icabeder.¹⁰⁹ Tûsî'nin bu görüşü başta Mollâ Fenârî (ö. 834/1431) olmak üzere bir çok düşünürce eleştiriye tabi tutulmuştur. Fenârî'ye göre küllî hakîkatin, fertleri arasında gerçekleşmesi demek, onun bazen bir, bazen de başka taayyünle nitelenmesi anlamındadır ki, bu da tek bir şahsın çeşitli veya zıt durumlarda birden fazla şahıs olmasını gerektirmez.¹¹⁰ Halbuki Tûsî'ye göre tabîî küllînin a'yanda mevcut olmasının anlamı,

¹⁰⁶ Bkz. Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, Tahran, 1339 hş., s.246.

¹⁰⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, C.3, s. 44-5.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 73; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 281. Varlığın çeşitli var olanlarda teşkîk yoluyla gerçekleşen tek bir hakikat olduğu görüşünün İslâm öncesi Fars Pehlevî filozoflarına ait olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Allâme S. M. Hüseyin et-Tabâtabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, Kum, 1382 hş., s. 22-26: Tûsî "teşkîk" anlayışının eski Yunan düşüncesinde de var olduğunu söylemektedir. Bkz. Tûsî, *Musâri'*, s. 57-60.

¹⁰⁹ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 229.

¹¹⁰ Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, tsh. Muhammed Hâcevî, Tahran, 1416, s. 106; Bu konudaki tartışmalar için bkz. Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretu'î-fâhîra*, Tahran, 1358 hş., s. 6-11; Câmî, *Risâle-i Vücûdiyye*, Süleymainye ktp., Ayasofya bl., No. 4208, vr. 2.

mâhiyetin zihnî sûretinin onun dış dünyada gerçekleşen fertlerinin mâhiyetiyle mutâbakat arz etmesi ve bu anlamda dış dünyada var olmasıdır.¹¹¹

Tûsî varlık-mâhiyet ayırımında yanlış anlamalara yol açabileceği nedeniyle bir şeyin üzerinde özenle durmaktadır: Bu ayırım sadece tasavvur düzeyinde olan bir ayırımdır. Zihin dışında böyle bir ayırım asla söz konusu değildir. Dış dünyada mâhiyet ve vücûd denilen ayrı ayrı ontik gerçeklikler söz konusu değildir.¹¹²

Tûsî'nin varlık-mâhiyet ayırımı konusundaki görüşleri Fârâbî-İbn Sînâ çizgisiyle mutâbakat arz etmektedir. Bu geleneğin varlık-mâhiyet ayırımını ele alışındaki özgünlüğü problemi ontik alana taşıyarak ona teolojik bir hüviyet kazandırmasıdır.¹¹³ Tûsî'nin de probleme bakışının bu yönde olduğu, ayrıca konuyu bir anlamda bir tür "İsbât-ı Vâcib" bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır ki bunu şöyle özetlemek mümkündür: İnsan zihni, mümkün varlıkta biri varlık, diğeri mâhiyet olmak üzere iki yön tefrik etmesine karşın zorunlu varlık olan Tanrı'da böyle bir ayırım yapmamaktadır. Mümkün varlıklardaki bu iki yönün kaynağının ayrı olması düşünülemez. Çünkü o zaman Tûsî'nin deyimiyle her şeyin iki kaynağı olması gerekirdi ki bu durumda "Bir"e muhtaç olurlardı. Tanrının bir varlığı bir de mâhiyeti olması durumunda O'nun için de böyle bir ihtiyaç söz konusu olurdu. Her hangi bir kaynağa gereksinim duyan bir şeyin, her şeyin kaynağı olamayacağı açıktır.¹¹⁴ Bu ihtiyaç duymanın, teselsüle yol açmamak için, bir kaynakta son bulması gerekmektedir ki bu da Tanrı'dır.¹¹⁵

¹¹¹ Tûsî, *Fevâidun semâniyetun hikemiyye, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 517; Bu konuda ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 500.

¹¹² Tûsî, *Ecvibetu'l-mesâili'r-Rûmiyye, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 1; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 50; ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s.117; Molla Sadrâ bunu "zevc-i terkîbî" şeklinde ifade etmektedir. Yani dış dünyada var olanlar mâhiyet ve varlığın terkibinden ibarettir. Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-meşâ'ir*, th. Henry Corbin, Tahran, 1982, s. 11.

¹¹³ Tahsin Görgün, "Mâhiyet", s. 336.

¹¹⁴ Tûsî, *Sadreddin Konevî'ye Mektup*, s.105.

¹¹⁵ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 116.

1.4. Varlık Alanları: Aynî ve Zihnî Varlık

Varlık sadece dış dünyada hazır bulunmadan mı ibarettir yoksa farklı modlara da sahip midir? Bu soru İslâm düşüncesinin çeşitli ekollerine mensup düşünürlerce temelde iki şekilde yanıtlanmıştır. Genellikle mütekaddimûn dönemi kelâmcılarınca benimsenen ve monist varlık anlayışı olarak isimlendirebileceğimiz birinci görüş varlığı sadece dış dünyada fiilî bulunmayla sınırlar.¹¹⁶ Bu görüşe göre var olan sadece dış dünyada var olandır. İslâm filozofları ve bazı müteahhirûn dönemi mütekellimlerince paylaşılan ikinci görüşe göre ise varlık, “a’yanda varlık” ve “zihinde varlık” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Mütekaddimûn dönemi kelâm kaynaklarında ayrıca bir “zihnî varlık” bahsi bulunmamaktadır. Ancak, o dönemin önemli mütekellimlerinin genel sistemlerinden bu konudaki muhtemel görüşlerin çıkarılması mümkündür. Örneğin, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin ne günümüze kadar ulaşan kitaplarında ne de İbn Fûrek’in onun 32 civarında eserinden yararlanarak telif ettiği *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* adlı eserinde mezkûr konuya ayrılmış olan ayrıca bir başlık bulunmamakla birlikte onun kendi sistemi gereği zihnî varlığı kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira Eş’arî’nin varlık anlayışı zihnî varlığı kabul etmeye müsait değildir. Çünkü ona göre varlık, var olanların ortaklaşa paylaştıkları bir kavram değildir. Mevcutların varlıkta ortaklığı sadece isim düzeyindedir. Örneğin, biz Ahmet ve Hasan’ın her ikisine “varlık” lafzını atfediyoruz. Bu atfetme sadece isim düzeyindedir. Ahmet ve Hasanın ortaklaşa paylaştıkları bir vücûd kavramından bahsedemeyiz. Eş’arî’nin bu görüşleri onun zihnî varlığı kabul etmeyişinin delilidir. Çünkü zihnî varlık alanı temelde

¹¹⁶ Bkz. Gelenbevî, *Risâle fi’l-vücûdi’z-zihnî*, *Resâil-i imtihân* içinde, İstanbul, 1262, s. 162-166.

külli kavramların alanıdır. Eş'arî ise bunu reddetmektedir. Ayrıca Eş'arî ve onun gibi varlıkla mâhiyetin ayniyetini savunanlar, bu görüşü savunmakla zihnî varlığı da inkar etmiş olurlar. Çünkü, "zihnî varlık" denen şey mâhiyetten başka bir şey değildir. Mâhiyet-varlık ayniyetini kabul etmek ise nesnelerin iki yönü bulunmayıp sadece dış dünyadaki oluştan ibaret olduklarının benimsenilmesi anlamına gelmektedir ki bu anlayışta mâhiyet alanı olan zihnî varlığın¹¹⁷ yeri bulunmamaktadır.¹¹⁸

Basra Mu'tezile'sinin de sistemi gereği zihnî varlığı kabul etmemesi gerekmektedir. Zira bu ekol, ma'dûm mâhiyetlerin dış dünyada sâbit oluşunu savunmakta ve bir anlamda mâhiyetleri dış dünyaya hasretmektedir. Halbuki, zihnî varlık alanı, mâhiyetler alanıdır.¹¹⁹

Yukarıda belirtildiği üzere zihnî varlık alanı külli kavramlar alanıdır. "İkincil mâkûller" diye de isimlendirilen bu kavramlar mantığın uğraş alanıdır. Dolayısıyla zihnî varlığı inkâr ederek mantık¹²⁰ yapılamaz. Bundan dolayıdır ki İslâm filozofları ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları zihnî varlığın ispatına çaba sarfetmişlerdir. Buna karşın mütekaddîmun dönemi mütekellimleri Aristo mantığını kabul etmemişlerdir. Bundan dolayı onların düşünce sisteminde külli kavramların varlık alanı olan zihnî varlığın yeri olmadığı gibi onun reddedilmesi de sistemlerinin bir gereği idi. Aslında kelâmcılar zihnî varlığı reddederek Aristo mantığını da geçersiz kılmaktaydılar. Mütekaddîmûn dönemi kelâmcıların istidlâl şekilleri külli kavramlara değil cüzîlere dayanmaktaydı. Bunun en güzel örneği "Gâibin şâhide kıyası" prensibidir. Kelâmcılar bilinmeyenler hakkında bilgi edinmek için bilinir âlemden, yani dış

¹¹⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C.1, s. 211.

¹¹⁸ Nitekim İbn Kemâl de Eş'arîlerin varlık ve mâhiyetin ayniyetini savunmakla varlığın dış dünyadaki görüntüsünden (mazhar) başka bir görüntüsü bulunmadığını savunduklarını söylemektedir. Bkz. İbn Kemâl, *Ziyâdetu'l-vüçûd*, Süleymainye ktp., Amcazâde Hüseyin bl., No. 450, vr. 3^a.

¹¹⁹ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C.1, s. 211.

¹²⁰ Mantıktan kastımız Aristo mantığıdır.

dünyada var olan cüzîlerden hareket etmekteydi. Böylece kendi “mantıklarını” aynî varlıklara dayandırmaktaydılar.¹²¹

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarından farklı olarak müteahhirûn dönemi mütekellimleri zihnî ve aynî-hâricî olmak üzere iki varlık çeşidini kabul etmişlerdir.

Hâricî¹²² varlık öyle bir varlık çeşididir ki nesneler onunla vasıflandıkları taktirde dış dünyada bir gerçeklik kazanırlar. Hâricî varlık nesnelerin eser ve hükümlerine kaynaklık etmektedir. Bir nesneyi o nesne yapan gerekler vücûd-i hâricîden kaynaklanmaktadır. Örneğin, ışık verme ve yakma gibi ateşi ateş yapan özellikler onun aynî varlığından kaynaklanmaktadır. Zihnî varlık¹²³ ise böyle değildir. Nesnelerin gerekleri ondan kaynaklanmamaktadır. Fakat buna rağmen bir şekilde bir oluş ve tahakkuka sahiptir. Cismin gölgesinin cisme olan mesabesi neyse zihnî varlığın da hâricî varlığa olan mesabesi odur. İslâm kelâmı ve felsefesinde hâricî varlığın gerçekliği konusunda her hangi bir tartışma yapılmamıştır. Buna karşın zihnî varlık etrafında ayrıntılı tartışmalar sözkonusudur.¹²⁴

Varlığın aynî ve zihnî olarak ikiye ayrılması Tûsî'nin sisteminde önemli yer işgal etmektedir. Bu yönüyle Tûsî'nin İmâmiyye kelâmında bir ilki gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Zira ondan önceki İmâmî kelâm eserlerinde böyle bir varlık taksimine rastlanmamaktadır. Murtaza Mutahharî “zihnî varlık” başlıklı bir bahsin felsefe ve kelâm kitaplarına ilk defa Tûsî aracılığıyla girdiğini söylerse de¹²⁵ tespit ettiğimiz kadarıyla bu doğru değildir.

¹²¹ Bunun başka bir örneği de “hudûs” delilidir. Bu delil tümevarım yöntemine dayanarak cüzîlerden hareket etmektedir.

¹²² Bu varlık çeşidine ayrıca “aynî” ve “asıl” varlık ta denmektedir.

¹²³ Buna ayrıca “zillî” ve “gayr-ı asıl” varlık ta denmektedir.

¹²⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 169-184; Teftâzânî zihnî ve aynî varlığın yanında bir de “hattî” ve “lafzî” varlık çeşitlerinden bahsetmektedir. Ona göre bunlar da mecâzî varlık çeşitleridir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 342-344.

¹²⁵ Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri-1*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul, 1997, s. 348.

Zira gerek İbn Sînâ¹²⁶ ve gerekse de Fahreddîn er-Râzî gibi düşünürlerin kitaplarında zihnî varlık başlıklı bahisler bulunmaktadır.¹²⁷

Tûsî varlığın, zihnî ve hâricî (aynî) olmak üzere iki çeşidi olduğunu kabul eder. Aynî varlığın hakîkati konusunda İslâm düşüncesinde konsensüs bulunmaktadır. Bundan dolayı Tûsî esas tartışma konusu olan zihnî varlık alanı üzerinde durmakta ve onu ispat etmeğe çalışmaktadır. Ona göre zihnî varlığın kabul edilmemesi hakîki önermelerin¹²⁸ geçersiz kılınması anlamına gelmektedir.¹²⁹ Zira, biz dış dünyada var olmayanlar üzerine olumlu yargılarda buluna biliyoruz. Bu takdirde sıfatın tahakkuku bu sıfatla vasıflananın da tahakkukunu gerektirmektedir. Hakkında yargıda bulunduğumuz şey, dış dünyada sâbit olmadığı için onun zihinde sâbit olması gerekmektedir.¹³⁰ Örneğin, cıvadan bir nehir veya yakuttan bir dağ tasavvur edebilir ve onlar hakkında olumlu yargıda buluna biliriz. Hakkında olumlu yargıda bulunulanan bir şekilde sâbit olması gerekmektedir.¹³¹

Zihnî varlığı kabul etmeyenler kendi görüşlerini savunma bağlamında bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Tûsî'nin de üzerinde durduğu en yaygın eleştiri şöyledir: Zihnî varlığın kabul edilmesi durumunda zihnin sıcaklık-soğukluk, beyazlık-siyahlık ve benzeri bir birine zıt niteliklerle nitelenmesi gerekir. Ayrıca, örneğin, gökleri veya bir dağı düşündüğümüzde onların, dış dünyada var oldukları şekliyle zihnimizde ortaya çıkması lazım gelir ki bu da imkânsızdır.¹³² Tûsî bu itirazlara, zihnî varlığı mâhiyet itibâriyle

¹²⁶ İbn Sînâ'nın zihnî varlığın çeşitleri ile ilgili görüşleri için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 36-60; *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, s. 10-13.

¹²⁷ Bkz. Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrûkiyye*, C. 1, s. 130-132; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 10-13; *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 36-53.

¹²⁸ Tûsî'nin "hakîki" lafzıyla neyi kastettiği *Tecrid* şârihleri arasında tartışılır olmuştur. Bazılarının, onun hakîkiden kastının, mevzuunun dış dünyada var olmadığı külli-hakîki önermeler olduğunu savunmalarına karşın diğer bazıları bununla, mevzuu dış dünyada olsun veya olmasın bütün hakîki önermelerin kastedildiğini savunmuşlardır. Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, C. 1, s. 28.

¹²⁹ Tûsî, *Tecrid*, s. 107.

¹³⁰ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 39; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrid*, vr. 6^a.

¹³¹ Hillî, *Nihâyetu'l-Merâm*, C. 1, s. 45-46.

¹³² Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 40; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrid*, vr. 7^a ; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, vr. 6^a; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C.1, s. 210.

aynî-hâricî varlıktan bir çok gerekleri bakımından farklı olduğunu ve zihindeki varlığın bir sûretten ibaret olduğunu vurgulayarak cevap vermektedir.¹³³ Buna göre biz bir şeyi düşündüğümüzde zihinde ortaya çıkan bizzat o şeyin kendisi, hüviyeti değil sûretidir. Sûret ve hüviyet arasındaki uyum şöyledir: bir şeyin sûreti dış dünyada bulununca onun hüviyeti olur. Aynı şekilde hüviyet müşahhas arazlardan soyutlanınca sûret olur. Yoksa aklî sûretler ve hüviyet arasında bir aynîlikten söz edilemez.¹³⁴ Ayrıca zihnî varlığın küllî ve cevher olmasına karşın hâricî varlık cüz'î ve arazdır.

Felsefî gelenekte bilginin “nesnenin suretinin zihinde husûlü” olarak tanımlanmasıyla zihnî varlığın “sûret” olarak adlandırılması arasında benzerlik bulunmaktadır. Tûsî de bundan hareketle zihnî sûretleri “bilgiler” olarak isimlendirmektedir.¹³⁵

Tûsî'nin zihnî varlığı “sûret” olarak tanımlaması daha sonraki dönemde çokça tartışılır bir konu haline gelmiştir. Hillî ve Ali Kuşçu gibi alimler bu konuda Tûsî'yle aynı görüşü paylaşırlarken Molla Sadrâ ve onun öğrencisi olan Lâhicî gibi düşünürler zihinde hâsıl olanın eşyanın sûreti olmayıp, mâhiyeti ve hakîkati olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³⁶ Lâhicî'nin bu konudaki açıklamalarına bakılırsa bu iki görüş arasında aslında ciddî bir farkın olmadığı anlaşılır. Ona göre zihinde hâsıl olanın eşyanın sûret ve silueti (eşbâh) olduğunu ileri sürenler aslında bununla aynî varlıktan farklı olarak zihnî

¹³³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107.

¹³⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 201; Ali Kuşçu bu cevâbı yetersiz bulmaktadır. Ona göre bu cevap sadece zihnin dış dünyada var olan sıcaklık, soğukluk ve benzeri sıfatlarla vasıflandığı durumlar için geçerli olup tek olma, çift olma gibi dış dünyada varlığından söz edemeyeceğimiz sıfatlarla nitelenmede geçerli değildir. Kuşçu bu konuda kendi alternatif cevabını sunar. Ona göre zihnî varlığı kabul etmeyenlerin hatası “husûl” ile “kıyâm” arasında fark gözetmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bir şeyin zihinde husûlü zihnin onunla nitelenmesini gerekli kılmaz. Örneğin, bir şeyin bir mekânda husûlü o mekânın onunla nitelenmesini gerektirmez. Nitelenme sadece o şeyin mekânla kâim olması durumunda söz konusu olur. Bu bağlamda soğukluk, sıcaklık, tek ya da çift olma ve benzerleri zihinde “hâsıl” olurlar, onunla “kâim” olmazlar. (Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 31-32); Lâhicî ise Kuşçu'nin itirazlarını ve cevaplarını doğru bulmamaktadır. Bkz. Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 212-215

¹³⁵ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'ti'l-ilm*, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran, 2005/1385 hş., s. 91

¹³⁶ Bkz. Hillî, *Nihâyetu'l-merâm*, C. 1, s. 45-51; Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-erba'a*, thk. Gulâm Rızâ 'Avânî, Tahran, 1381 hş., C. 1, s. 313-329; Lâhicî birinci görüşü kabul edenlerden “kudemâ”, diğerini benimseyenlerden ise “müteahhirûn” diye bahsetmektedir.

varlığın, kendisinden eser sâdır olmayan varlık çeşidi olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Yoksa onlar da zihinde hâsıl olanın eşyanın mâhiyeti olduğunu kabul etmektedirler.¹³⁷

İbn Mutahhâr el-Hillî, Sa'duddîn Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Ali Kuşçu ve Molla Sadrâ gibi Tûsî sonrası müteahhirûn dönemi düşünürleri de zihnî varlığı kabul etmiş ve onun delillendirilmesi için çaba sarfetmişlerdir. Bu düşünürlerin de zihnî varlığın delillendirilmesini genelde "hakikî küllîler" üzerine bina ettikleri görülmektedir.¹³⁸

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ'yla başlayıp daha sonra diğer Meşşâî düşünürler ve müteahhirûn dönemi kelâmcılarınca daha da açık hale getirilen "zihnî varlık" anlayışı, mâhiyetlere ve küllî kavramlara bir alan oluşturmak kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışla onlar aynı zamanda mantığı da meşru zemine oturtmak istemişlerdir.

1.5. Yokluk

Yokluk, onun mâhiyeti ve varlıkla olan ilişkisi Parmenides (m.ö. 540-470-?), Herakleitos (m.ö. 540-480), Anaxagoras (m.ö. V yüzyıl), Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) gibi Eski Çağ Grek filozoflarından itibâren düşünce tarihinde tartışıla gelen önemli konulardandır. Konuyla ilgili tartışmalar, hicrî 3. asırdan itibâren Basra Mu'tezilesi'nin "ma'dûm-şey"¹³⁹ ilişkisiyle ilgili ortaya koyduğu tezle birlikte İslâm düşüncesinde de genişçe tartışılmaya başlanmış, İslâm kelâmcıları ve filozoflarının mevzuu farklı bir platforma taşıyarak ilk yaratmayla irtibatlı bir şekilde ele almasıyla da tipik bir kelâm-felsefe polemiğine dönüşmüştür.

¹³⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 220.

¹³⁸ Bkz. Hillî, *Nihâyetu'l-merâm*, C. 1, s. 45-49; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 169-184; Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-erbaa*, s. C. 1, s. 313-377.

¹³⁹ Basra Mu'tezilîlerinin şey-ma'dûm ilişkisiyle ilgili görüşleri ve Tûsî'nin bu konuda onlara yapmış olduğu eleştirileri "şey'iyet-vücûd ilişkisi" başlığı altında tartıştığımız için bu konuya burada değinmeyeceğiz.

Gerek müteahhirûn döneminin ilk kelâmcılarından olması, gerekse İbn Sînâ felsefî geleneğinin önemli şârihlerinden biri olma hasebiyle Tûsî de yoklukla ilgili bu geleneklerde var olan tartışmalara katılmıştır.

Tûsî varlık gibi yokluğu da tanımlanamaz olarak kabul etmektedir. Ona göre “a’yanda olmayan”, “kendisinden haber verilmesi imkânsız olan” ve bu gibi İslâm düşünce geleneğinde var olan başka tanımlar lafzî tarif olup yokluğun gerçek tanımları değildirler.¹⁴⁰

İslâm düşünce geleneğinde “mutlak yokluk” ve mukayyed yokluk¹⁴¹ olmak üzere iki tür yokluk olduğu kabul edilmektedir. Mutlak yokluk, her hangi bir kayda bağlı olmaksızın, neyse o olması bakımından ele alınan yokluktur. Mukayyed yokluk ise, belirli bir kayda bağlı olan yokluktur. Mutlak yokluk, her hangi bir özelliği ve taayyünü bulunmayıp sırf olumsuzluk oluşundan dolayı kendisi hakkında her hangi bir bilgi sahibi olamayacağımız yokluktur. Mukayyed yokluk hakkında ise melekeleri vasıtasıyla bilgi elde etmemiz mümkündür.¹⁴² Bu bağlamda, illet ve malûl olmanın sübûtî özellikler oluşu nedeniyle yokluğun ne illet, ne de illetli olamayacağını ileri süren Râzî’ye karşın Tûsî, bunun mutlak yokluk için söz konusu olduğunu belirtmektedir. Zira bu anlamda yokluk sırf olumsuzluktur. Mukayyed yokluğun ise illet ve malûl olabilmesi mümkündür. Örneğin, malın yokluğu fakirliğin, canlının yiyecekten mahrum kalması da açlığın illetidir.¹⁴³

Tanımlanamaz olarak kabul edilmekle birlikte yokluğun özellikleri hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün müdür? Tûsî bu soruya olumlu cevap vererek yokluğun şu özelliklerinden bahsetmektedir:

1. Yoklar (الاعدام) birbirlerinden farklı olup ayrıştırılabilirler (mütemâyiz-متمايز): Var olanların farklılaşabileceği konusunda felsefe ve kelâm geleneğinde her hangi bir ihtilafın bulunmamasına karşın, yok olanlar için

¹⁴⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 105.

¹⁴¹ Mukayyed yokluğa izâfî (muzâf-مضاف) yokluk da denmiştir.

¹⁴² Hillî, *Nihâyetu’l-merâm*, s. 52.

¹⁴³ Tûsî, *Telhîs*, s. 235-236.

böyle bir durumun söz konusu olup olamayacağı ile ilgili fikir ayrılığı mevcuttur. Bazı düşünürler yokların ayrıştırılabilir bir özelliğe sahip olamayacağını, çünkü böyle bir durumda onların dış dünyada sâbit olmaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁴ Zira ayrışma sübûtî bir özelliktir. Sâbit olan ise yok (ma'dûm) olamaz.¹⁴⁵ Tûsî bu görüşe karşı çıkmakta ve yokların da tıpkı var olanlar gibi birbirilerinden ayrıştırılabileceğini savunmaktadır. O, bu görüşünü temellendirmek için bazı deliller ileri sürer. Bu delillerden biri şöyledir: Malûlün (nedenli) yokluğu illetin (neden) yokluğuna dayanmaktadır. Şayet illetin yokluğunun kendi dışındakilerin yokluğuyla hiçbir farkı olmasaydı o zaman bir şeyin malûlünün yokluğunun da kendi illeti dışındakilerin malûlünün yokluğuna dayanması gerekirdi. Böyle bir durumun ise imkânsız oluşu açıktır. Başka bir delile göre, şartın yokluğu, aralarında her hangi bir birleşmeden söz edemeyeceğimizden, meşrûnun (şartlanan) varlığıyla çelişmektedir. Çünkü meşrût, şart bulunmaksızın var olamaz. Şayet yokluklar birbirilerinden farklı olmasalardı şart diye bir şey olmaz ve onun dışındakilerin yokluğu meşrûtle çelişmezdi.¹⁴⁶

Tûsî açıkça belirtmese de yokların ayrıştırılabilir oluşunu ileri sürerken Teftâzânî ve Cürcânî'nin de belirttiği gibi bunun sadece zihnî düzeyde böyle olduğu, ayrıca mutlak değil mukayyed yoklar için söz konusu olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim görüşünü delillendirirken ortaya koyduğu delillerin hepsi de zihnî bağlamda ileri sürülmüş olan delillerdir. Yoksa dış dünyada böyle bir şey söz konusu değildir. Zira yokların a'yanda ayrıştırılabilir oluşunu ileri sürmek onların bir şekilde sâbit oluşunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Halbuki, Basra Mu'tezilesince kabul gören bu anlayışın Tûsî tarafından eleştiriye tabi tutulduğunu vurgulamıştık. Bütün bunlar Tûsî'nin konuyu ontolojik değil epistemik bağlamda ele aldığını göstermektedir. Zira

¹⁴⁴ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 9^b; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 13^a.

¹⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 382; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 186.

¹⁴⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 111; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 64-65.

yokların ayrışabilmesi sadece aklen tasavvur edilebilir, yoksa ontik bağlamda böyle bir şeyden bahsetmemiz imkânsızdır.¹⁴⁷

Yokların ayrıştırılabilirliğine dair Tûsî tarafından ileri sürülen argümanlar Teftâzânî ve Cürçânî gibi müteahhirûn dönemi kelâmcılarınca da kullanılmıştır.¹⁴⁸

Yokların ayrıştırılabilir olup olmadığı tartışmaları İcî'nin de belirttiği gibi aslında zihnî varlık tartışmalarıyla ilgilidir¹⁴⁹. Zira, Mu'tezîle'nin Basra ekolü istisna edilirse, zihnî varlığı kabul etmeyenlerin -ki mütekaddimûn kelâmcıların çoğunluğu bu gruptandır- sistemleri gereği yokların mütemâyiz oluşunu da kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda da üzerinde durulduğu üzere, böyle bir durumu kabul edenler, bunun sadece zihnî düzeyde olduğunu belirtmektedirler. Ancak, Mu'tezîlenin Basra ekolünü bütün bunların dışında tutmak gerekmektedir. Bu ekol, ma'dûmun dış dünyada sâbit olduğunu savunmakla yokların zihinde değil, sadece dış dünyada farklılaşa bileceğini de benimsemiş bulunmaktadır.

2. Yokluk hem mutlak olarak hem de başkalarına ârız olarak (mukayyed) ele alınabilir.

3. İletin yokluğu malûlün yokluğunu gerektirir, ancak, zihinde mümkün olsa da, gerçekte malûlün yokluğu illetin yokluğunun nedeni olamaz.¹⁵⁰ Tûsî bu görüşüyle kendisinin de kabul ettiği "malûlün yokluğu illetin yokluğuna dayanmaktadır" ilkesini "aks" yöntemine başvurarak "o halde illetin yokluğu da malûlün yokluğuna dayanmaktadır" şeklindeki itirazı cevaplamaktadır. Ona göre böyle bir şey "innî burhan" da olduğu gibi sadece

¹⁴⁷ Râzî de yokların ayrışmasının sadece bilgi düzeyinde olduğunu söylemektedir. Bkz. Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, Beyrut, 1992, s. 24.

¹⁴⁸ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 382-5; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 184-189; Buna karşın Molla Sadrâ "adem" mefhûmunun tek bir mefhûm olup onda her hangi bir farklılıktan söz edilemeyeceğini savunmaktadır. O, ademde melekeler bakımından (باعتبار الملكات) bir ayrılığın söz konusu olabileceğini, fakat gerçekte her hangi bir farklılığın söz konusu olmadığını savunmaktadır. Sadrâ, aklın yoklar arasında ayrımın olduğunu tasavvur edebildiğini, fakat gerçekte bunun bir vehim yanılığsından ibaret olduğunu söylemektedir. Bkz. Molla Sadrâ, *Esfâr*, C. 1, s. 405-407.

¹⁴⁹ İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm*, Kahire, [t.y.], s. 53.

¹⁵⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 111.

zihnî düzeyde mümkündür. Zira, bazen malûlün yokluğu akıl nezdinde illetin yokluğundan daha açık olabilir. Böyle durumlarda akıl malûlün yokluğundan hareketle illetin yokluğu hakkında istidlâlde bulunabilmektedir. Fakat bu sadece zihnî düzeyde olup dış dünyada böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁵¹

4. Özel olanın yokluğu (عدم الاخص) genel olanın yokluğundan (عدم الاعم) daha geneldir. İlk bakışta anlaşılmaz gibi görünen bu ilkede Tûsî'nin merâmı şöyle bir örnekle açıklığa kavuşturulabilir: Canlı ve insan olmak üzere birincisi diğerinden daha genel olan iki şeye bakıldığında görülecektir ki canlı insandan daha genel bir mefhûm olsa da insanın yokluğu şümûl bakımından canlının yokluğundan daha genel ve daha kapsayıcıdır. Zira "insanın yokluğu" kendisi dışındaki canlı ve canlı olmayanları da kapsadığı halde "canlının yokluğu" sadece canlı dışındakileri kapsamaktadır. Dolayısıyla şümûl bakımından adem-i insan adem-i hayevândan daha geneldir.¹⁵² Bunu şöyle bir örnekle açıklığa kavuşturabiliriz: Her hangi bir kitabın içerisinde neşredilmiş olan bir makâle düşünelim. İçerisinde yer aldığı kitap, pek tabii olarak bu makâleden daha geneldir. Zira o, hem bu makâleyi hem de diğer makâleleri içermektedir. Bir de bu makâlenin ve kitabın var olmadığını düşünelim. Makâleyi yok farz ettiğimizde geriye kitabın diğer bölümleri ve kitap dışındaki her şey kalmaktadır. Ama kitabın yokluğunu farz ettiğimizde geriye sadece kitap dışındaki şeyler kalmaktadır. Yani, makâleyi yok saydığımızda geriye kalanlar kitabı yok saydığımızda geriye kalanlardan şümûl bakımından daha geniştir.

Dikkat edilirse Tûsî yokluktan ve onun özelliklerinden bahsederken hep var olanlardan hareket etmektedir. Bu, mutlak anlamda yokluktan, kendisinden hareketle bahsedemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Zira "bahsetme" aktı vücûdî (varlıksal) bir durumdur. Dolayısıyla yokluk ve onun özelliklerinden bahsederken varlıktan hareket etmek zorunluluğu vardır.

¹⁵¹ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 65-66.

¹⁵² Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 66.

Aslında bu, her ikisi de tanımlanamaz oldukları halde, varlıkla yokluğun tanımları arasındaki farktır.¹⁵³

Yokluk hakkında yukarıda verilen bilgilerden sanki yokluğun varlığın karşıt ve mukabili olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak Tûsî bunun söz konusu olamayacağını söylemektedir. Ona göre varlığın karşıtından söz edemeyiz.¹⁵⁴ Zira, vücûdî bir şeyin karşıtının da vücûdî olması icab eder. Varlığın, tabiri caizse başka bir varlığı olamayacağından karşıtı da bulunmamaktadır. Bu bağlamda, mutlak olarak ele alındığında varlık ve yokluğun bir birilerine mukabil oluşları, iki zıddın değil, olumlulama (îcâb) ve olumsuzlama (selb) anlamında bir mukabil oluşturmaktadır.¹⁵⁵

1.6. Varlıkla Yokluk Arasında Üçüncü Bir Kategorinin İmkânı: Hâl

Varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin imkânı tartışmaları, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla olan ilişkisi hakkında Mu'tezile'yle Ehl-i Sünnet arasındaki fikrî mücadelelerin sonucunda hicrî IV. yüzyılda ortaya çıkmış olan bir problemdir. Ehl-i Sünnet alimlerinin Allah'a zâtının ne aynı ne de gayrı olan kadîm sıfatlar atfetmelerine karşın Mu'tezile bunun kadîm olan zâtın dışında bir çok kadîmin kabul edilmesine (teaddüd-i kudemâ) sebebiyet vereceğini ileri sürerek sıfatların zâtın aynısı olduğunu savunmaktaydı. Mu'tezilî bilginlerden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), hem bu iki görüşün arasını bulmak, hem de Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830) tarafından vazedilen "mânâlar"¹⁵⁶

¹⁵³ İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir: Varlık kendiliğinden bilinir. "Yokluk ise bir dereceye kadar varlık vasıtasıyla bilinir". Ayrıca ona göre mutlak anlamda yokluktan olumlu bir şekilde söz edilemez. Olumsuz bir şekilde söz edildiğinde ise zihinde ona bir çeşit varlık vermek mecburiyeti vardır. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 35-36.

¹⁵⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 107.

¹⁵⁵ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 43.

¹⁵⁶ Muammer cisimlerde görülen farklılığın kaynağının, kendilerinde var olup bu farklılığı gerekli kılan bir "mânâ"dan dolayı olduğunu ileri sürerek bu teoriyi vazetmiştir. Bundan dolayı ona ve taraftarlarına "Ashâbü'l-Meânî" denmiştir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 80-

teorisinin açmazlarını çözmek için “ahvâl” diye bilinen teorisini ileri sürdü. Bu teorinin daha sonra Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025)¹⁵⁷, Bâkillânî (ö. 403/1012) , Cüveynî gibi Mu'tezilî ve Eş'arî alimlerce de kabul edildiği kaynaklarda nakledilmektedir.¹⁵⁸ Cüveynî'nin önceleri ahvâl teorisini kabul ettiği fakat daha sonra bundan vazgeçtiği nakledilmektedir.¹⁵⁹ Ancak günümüze ulaşan eserlerinden bazı detaylarında Ebû Hâşim'den farklı düşünmekle birlikte¹⁶⁰ onun da ahvâlî kabul ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle *İrşâd*'da “Ahvâlin İsbâtı ve Onu İnkâr Edenlerin Reddi” başlığı altında açıkça ahval teorisinden yana tavır alarak onu temellendirmeye ve karşı delilleri çürütmeye çalışmaktadır.¹⁶¹ Bâkillânî'nin de ahvâl teorisinin kabulünde önce tereddüt ettiği, daha sonra ise onu kabul ettiği belirtilmektedir.¹⁶² *et-Temhîd*'den onun teoriyi kabul etmediği anlaşılmaktadır.¹⁶³ *el-İnsâf*'da ise sıfatları genel Eş'arî düşüncesi doğrultusunda izah etmektedir.¹⁶⁴ Bütün bunlar Bâkillânî'nin sadece hayâtının ilk dönemlerinde bu teoriyi benimsemediğinin delilidir. Cüveynî'nin belirttiği

81; Bu teori hakkında geniş bilgi için bkz. Wolfson, “Mu'ammâr's Theory of Ma'nâ”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden, 1965, s. 673-688.

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1996/1416, s. 184; *el-Muğnî*, C. 5, s. 204, 219; Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, s. 244.

¹⁵⁸ Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 131; Hillî, *Nihâyetu'l-merâm*, s. 78.

¹⁵⁹ . Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 131; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 352; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 3.

¹⁶⁰ Wolfson'a göre Cüveynî, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisine Ehl-i Sünnet'in sıfat teorisini uzlaştırmaya çalışarak sonuç itibarıyla şöyle bir neticeye ulaşmıştır: Allah'ın âlim, kâdir ve saire manevî sıfatları ne var ne de yok olup birer hâldirler. Ancak bu hâller ilim, kudret ve saire gibi manalar tarafından gerektirilir ve bu manalar (meânî sıfatlar) Allah'ta var olan gerçek sıfatlardır. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 135-136. Öyle anlaşıyor ki Cüveynî manevî sıfatların ne var ne yok olduklarını benimsemekle Ebû Hâşim'le aynı görüşü paylaşmakta, ancak meânî sıfatların Allah'ta var olduğunu savunarak ondan ayrılmaktadır.

¹⁶¹ Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 371-382; *İrşâd*, s. 80-84; Cüveynî'nin hâlle ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Mehmet Dağ, *İmam el-Harameyn Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara, 1976, s. 149-156.

¹⁶² Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 131.

¹⁶³ Bâkillânî, *Kitâbü temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1993/1414, s. 230-233.

¹⁶⁴ bkz. Bâkillânî, *el-İnsâf fima yecibu i'tikaduhu ve lâ yecâzu'l-cehlu bih*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1986, s. 58-60.

üzere o daha sonra yazmış olduğu *el-Hidâye* adlı kitabında ahvâl teorisini savunmuştur.¹⁶⁵

Ahvâl teorisine göre zât olmadan akledilemeyen sıfatlar varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategoriye aittirler. Bu kategori “hâl” diye isimlendirilmektedir. Hâller ne var ne de yok olup var olanlarla yok olanlar arasında birer vasıtadırlar.¹⁶⁶ Hâller “var olanın (mevcûd), varlık (vücûd) ve yoklukla (adem) nitelenmeyen sıfatlarıdır”. Varlık sıfatı taşıyan her bir zât mevcûd, bu sığata sahip olmayanlar ise ma’dûmdur. Sıfat ise zât değil onun aracılığıyla bilinen olup bir zâta sâhip değildir. Bundan dolayı da ona ne “vardır” ne de “yoktur” denmez. Çünkü var veya yok olma bir “zât”a sahip olanlar için söz konusudur. Halbuki sıfatın “zât”ı bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Ahvâl teorisini savunanlar hâllerin mevcûd değil, sâbit olduklarını savunmuşlardır. Onlara göre sübût vücûddan, nefy ise ademden daha geniş kavramlardır. Sâbitle menfî arasında bir vasıta olamaz ama vücûdla adem arasında olabilir.

Ahvâl teorisi adlarını andığımız bazı alimlerce kabul görmekle birlikte Cüveynî’nin de belirttiği gibi kelâmcıların çoğunluğunca kabul görülmeyerek anlaşılmaz bulunmuştur.¹⁶⁸

Tûsî “ahvâl” nazariyesini kabul etmeyerek onu savunanların delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre “sübût”la “vücûd” ve “nefy”le “adem” eşanlamlı olup bunların arasında her hangi bir vasıta bulunmamaktadır.¹⁶⁹ Hillî

¹⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 135; Bâkillânî’nin ahvâl ile ilgili görüşü hakkında ayrıca bkz. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, 2003, s. 212-215.

¹⁶⁶ Tûsî, *Telhîs*, s. 86.

¹⁶⁷ Şehristânî teoriyi savunanların hâlleri akli anlamlar olarak kabul ettiklerini söyler. Böylece onlar, sıfatları zihinde karşılığı olmayıp sadece mücerred lafız olduğunu ileri süren Mu’tezilî yaklaşımla, bunların dış dünyada var olduklarını savunan geleneksel Sünnî anlayışın arasını bulmaya çalışmışlardır. Ayrıca bu anlayışla Y.Ş. Yavuzun belirttiği gibi kelâmî gelenekte “küllîler kapısını da aralamışlardır”. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 148-149; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 190-192; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 129-130.

¹⁶⁸ Şeyh Müfîd “üç şey vardır ki anlaşılmazdır: Hristiyanların ittihâdı, Neccâriyyenin kesbi ve Behşemiyyenin ahvâlî” demektedir. Şeyh Müfîd, *Evâilu’l-makâlât*, s. 80

¹⁶⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

Tûsî'nin bu görüşünü şerh ederken varlıkla yokluk arasında her hangi bir vasitanın olmayışı yargısından aklen daha açık bir şeyin olmadığını ileri sürmektedir.¹⁷⁰ Bu görüş, Râzî, Beyzâvî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi diğer müteahhirûn mütekellimlerince desteklenmiş, bu hüküm aklın zarurî gereklerinden görülmüştür. Halbuki ahvâl teorisini reddeden mütekaddimûn mütekellimleri böyle bir ifade kullanmamaktadırlar. Bunun sebebi mütekaddimûn döneminin aksine müteahhirûn dönemi kelâmcılarının Aristo mantığını kabul etmeleridir. Bu mantığın üç temelinden biri "üçüncü şıkkın imkânsızlığı" ilkesidir. Bu ilkeye uymayan yargılar mezkûr mantık anlayışına göre aklın gereklerine uygun değildir. Buna karşın Aristo mantığını kabul etmeyen mütekaddimûn dönemi kelâmcıları bu ilkeyi aklî bir zaruret olarak görmüyorlardı.¹⁷¹ Câbirî ahvâl ve kesb teorileri, ayrıca zât-sıfat ilişkisi problemleriyle ilgili mütekaddimûn dönemi kelâmında ileri sürülen çözümlerin, iki değerli Aristo mantığını dikkate almayan "üç değerli mantık" anlayışından kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁷²

Mevcûd ve ma'dûm arasında her hangi bir ara kategorinin aklen imkânsızlığıyla ilgili delilin hâli kabul edenlere karşı ileri sürülmesi Tûsî tarafından kabul görmez. Ona göre akıl, sâbitle menfî arasında üçüncü bir kategorinin olmadığına dair bir yargıda bulunmaktadır ki hâl taraftarları bunu benimser. Onlara göre sâbitle menfî arasında vasita yoktur, vâsita sâbitle menfiden daha özel olan mevcûdla ma'dûm arasındadır. Esasında Tûsî, yukarıda da belirtildiği üzere bu kavramlar arasında her hangi bir ayrım yapmaz. İleride ahvâl ile ilgili delilleri ele alırken bu ayrımı delilleriyle birlikte reddettiğini de göreceğiz. Tûsî'nin burada esas söylemek istediği, şayet hâl teorisini benimseyenlere karşı böyle bir delil ileri sürülerek onların aklî zarurete muhalefet ettikleri iddia edilirse, o halde onlar da kendi kavramsal çerçeveleri

¹⁷⁰ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 52.

¹⁷¹ Aristo mantığının bu ilkesinin kelâmî problemlerin çözümü açısından yetersizliği hakkında bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, s. 42-46.

¹⁷² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul, 2003, s. 84-85.

içerisinde bu kavramlara farklı anlamlar yüklediklerini ileri sürerek burada her hangi bir aklî zarurettten bahsedilemeyeceğini ileri süreceklerdir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre burada asıl mesele bu dört lafza yüklenen anlamlarda düğümlenmektedir.¹⁷³

Tûsî, yukarıda adları zikredilen mütekellimlerden farklı olarak, kendi görüşlerini Aristo mantığının esaslarıyla uyum içerisinde olmasına dikkat etmekle birlikte, hâli kabul edenlerle olan tartışmaları formel mantık temeline oturtmaya çalışmamaktadır. Zira o, Mu'tezile'nin düşünce sisteminde bu mantığın yeri olmadığını göz önünde bulundurmakta ve bunu vurgulamaktadır. Bunu onun cins ve tür (nev') gibi kavramların gelenekte kullanılma şeklinin izahında açıkça görmekteyiz. O, ahvâl teorisini benimseyenlerce ileri sürülen ve içerisinde cins ve tür terimlerinin geçtiği bir delilin izahında onların terminolojisinin mantıkçıların terminolojisinden farklı olduğunu vurgulayarak bu ıstılah ayırımına dikkat edilmesi gerektiğinin üzerinde durmaktadır.¹⁷⁴

Bâbertî, vücûdla isbâtın ve ademle nefyin müterâdif olduğuna dair Tûsî'nin yukarıdaki görüşüne itiraz ederek eşanlamlılığın (terâdüf) lafızların durumuyla (وضع الالفاظ) ilgili olduğunu, halbuki hâl tartışmalarının mâkûllerle ilgili bir konu olup mümkün ma'dûmların varlık mertebesinde önce her hangi bir mertebeye sahip olup olmadığıyla ilgili olduğunu söylemektedir. İlk bakışta Bâbertî'nin bu itirazı makul gözükmektedir. Zira ahvâl teorisiyle ilgili tartışmalar dille ilgili olmaktan ziyade ontik düzeydeki tartışmalardır. Fakat ileride ahvâl aleyhindeki delillerde göreceğimiz gibi Tûsî bu teoriyle ilgili görüşlerini tamamen dil temeline oturtmamaktadır.¹⁷⁵ Ayrıca Tûsî'nin bu kavramların dil bakımından aynı anlama geldiğini belirtmekle, hâl teorisini savunanların problemle ilgili delillerini serdederken yukarıdaki dört lafza farklı

¹⁷³ bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 85-86.

¹⁷⁴ Tûsî, *Telhîs*, s. 86.

¹⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr.9^b.

anlamlar yüklemekle aynı zamanda bunların dil bakımından da farklı olduklarını benimsediklerini vurgulamak istemiştir.¹⁷⁶

“Ahvâl” teorisi savunanlar onu ispat sadedinde çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerden birincisi varlık-mâhiyet ilişkisi üzerine bina edilmiştir. Buna göre mâhiyetten ayrı olan (müğâyir) varlık (vücûd) ya vardır (mevcûd) veya yoktur ya da ne vardır ne de yoktur. Birinci şık imkânsızdır. Çünkü bu, varlığın var olan mâhiyetlerle aynı olmasını ve sonuç itibâriyle de “varlığın varlığı”nı gerektirerek teselsüle yol açacaktır. Varlığın yoklukla nitelenmesini gerektireceğinden ikinci şık da imkânsızdır. Böylece ilk iki şık çürütüldüğüne göre üçüncü şıkkın doğruluğu ispat edilmiş olur.¹⁷⁷ Tûsî bu delile karşı varlıkta (vücûd) böyle bir bölünmenin söz konusu olmadığını belirtmektedir.¹⁷⁸ Zira, varlığın var olan ve yok olana bölünmesi demek bir şeyin hem kendisine hem de kendisiyle çelişen başka bir şeye bölünmesi anlamına gelmektedir.¹⁷⁹ Bunun ise imkânsız oluşu apaçıktır. Nasıl ki siyah, ya siyah ya da beyazdır denmezse, aynı şekilde varlık ya vardır ya da yoktur da denmez.¹⁸⁰

Hâli savunanların ikinci deliline göre siyah, diğer renklerle ortaklaşa paylaştığı renklik (levniyyet) cinsiyle kendisini onlardan ayıran siyahlık

¹⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, dil bakımından isbâtla icâdın aynı anlama geldiğini, bundan dolayı da mevcûdun sâbit, ma’dûmun ise müntefî (menfî) diye isimlendirildiğini söylemektedir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlehas fî usûli’l-dîn*, thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kumî, Kum, 1381 hş., s. 190.

¹⁷⁷ Beyzâvî, *Tavâliu’l-envâr fî Metâli’i’l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân, Beyrut, 1991, s. 81; Hillî, *Menâhîcu’l-yakîn fî usûli’l-dîn*, nşr. Ya’kûb el-Ca’fer, Kum, 1415, s. 54; İbn Haldûn, *Lübâbu’l-Muhassal*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1995, s. 50.

¹⁷⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

¹⁷⁹ İsfahânî, *Şerhu’t-Tecrîd*, vr.7b; Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 2, s. 43.

¹⁸⁰ Hillî, *Keşfu’l-murâd*, s. 53; Râzî bu delilin inkarında Tûsî’den farklı bir yöntem izlemektedir. O, varlığın mevcut olması durumunda teselsülün ortaya çıkacağını kabul etmez. Ona göre varlığın var olan mâhiyetlerle ayrılığı sübûtî bir yönle olması durumunda teselsül ortaya çıkar; ama müsterekliğin sübûtî, farklılığın ise ademî (yokluksal) olması durumunda teselsül söz konusu olmaz. Şöyle ki, varlık (vücûd) mevcut olsa bu, onunla birlikte hiçbir şeyin olmadığı, onun varlığıyla mâhiyetinin aynı olduğu anlamına gelir. Halbuki mevcut olan mâhiyetlerin bir varlığı bir de mâhiyetleri söz konusudur. Böylece varlık (vücûd) mevcut olma bakımından bu mâhiyetlerle ortak olup, varlık ve mâhiyetinin aynı olması bakımından da onlardan ayrılmaktadır. Bu durumda da her hangi bir teselsül söz konusu olamaz. Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 56.

faslından oluşmaktadır. Siyahın bu iki cüzünün var olduğu kabul edilemez, çünkü bu arazın arazla kâim olmasını gerektirir. Siyah ve beyazın her birinin yokluğunu gerektireceğinden bunların yok olmaları da kabul edilemez. O halde bunlar ne var ne de yok olup ikisinin arasında vasıtaadırlar.¹⁸¹ Tusî bu delilin geçersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre renklilik, beyazlık, siyahlık ve diğer küllî kavramlar dış dünyada değil zihinde sâbit olan kavramlardır.¹⁸² Dolayısıyla da yukarıda zikredilen şekilde bir bölünme bunlar için söz konusu değildir. Mümkün olmamakla birlikte böyle bir bölünmenin olabileceği varsayılsa bile bu, mezkûr delilin doğruluğunu göstermez. Çünkü arazın arazla kâim olması mümkündür.¹⁸³ Zira hâll (yerleşen) aracı bir mahalle ihtiyaç duyar.¹⁸⁴ Sürat arazının hareket arazına, onun da cisme yerleşmesini buna örnek göstermek mümkündür.¹⁸⁵ Tûsî, arazın arazla kıyâmının imkânsız olması durumunda bile bu delilin geçersiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre ortak özellikler (الصفات المشتركة) ya sübûtîdir (varlıksal) veya değildir. Sübûtî özellikler de ya bu özellikleri ortaklaşa paylaşanların mefhûmlarına dahildirler veya değildirler. Birinci duruma, siyah ve beyazın ortaklaşa paylaştıkları renk özelliğini örnek göstermek mümkündür. Renk, siyahlık ve beyazlık mevhumlarının bir cüz'üdür, cüz oluşundan dolayı da mürekkeble (bileşik) kâim bir araz olamaz. Böylece iki farklı şeyin onunla nitelenmesi arazın arazla kâim olmasını gerektirmez. İkinci ihtimâl yani bu sübûtî özelliklerin, kendilerini müşterek paylaşanların mefhûmlarına dahil olmaları ihtimâli de geçersizdir. Buna, hem siyah hem de hareketin ortaklaşa paylaştıkları arazi

¹⁸¹ Beyzâvî *Tavâliu'l-envâr fî Metâli'i'l-enzâr*, s. 81; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 53; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 7^b.

¹⁸² Filozoflara isnad edilen bu delili Râzî eleştirmektedir. O, küllilerin zihinde bulunduğu görüşüne karşı "Onlara şöyle denir: Zihnî hükümler ya dış dünyaya mutabıktır ki, o zaman hâli kabul edenler haklı çıkar, veya değildir; o zaman da cehl olur ki, bunun da her hangi bir önemi yoktur" demektedir. Tûsî Râzî'nin bu istidlaline karşın cins ve fasıl gibi küllîlerin tasdik değil "müfred tasavvurlar" olduğunu, onlarda ise dış dünyaya mutabık olup olmamanın aranmayacağını ifade etmektedir. Tûsî, *Telhîs*, s. 90-91; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 72, 221, 226.

¹⁸³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

¹⁸⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 145.

¹⁸⁵ Âmilî, *'Alâkatü't-Tecrîd*, C. 1, s. 308.

örnek göstermek mümkündür. Bu halde de, araz, siyah ve harekete ârız (ilişmiş) olmuş olup onların mefhûmlarına dahil değildir. Bir şeyin başka bir şeye ârız olması ise arazın arazla kâim olması anlamına gelmez. Selbî özelliklere gelince, sâbit olmadıkları için onlarla nitelenme de arazın arazla kıyâmını gerektirmez.¹⁸⁶

Tûsî ahvâlî reddedenler arasında yaygın olan bir kanaati dile getirerek hâl teorisini kabul edenlerin bu teoriyi delillendirmek için ileri sürdükleri delillerin teoriyi ispattan ziyade onu geçersiz kıldığını düşünmektedir.¹⁸⁷ Zira, yukarıda zikredildiği üzere onlara göre var olanların müşterek ve müşterek olmayan yönleri bulunmaktadır. Bunlar ne var ne yok olup hâldirler. Bu delili aynen hâllere de uygulamak mümkündür. Şöyle ki, hâllerin de hepsinin müşterek paylaştıkları ve birbirlerinden ayrıştıkları yönleri vardır denebilir. Onlar hâl olma (الحالية) yönleriyle müşterek olup, bir hâli diğer hallerden ayıran özellikleriyle de birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Buna göre aynen ahvâlin ispatında serdedilen yukarıdaki gerekçeden hareketle hâlin bu yönlerine ne var ne de yok diyemeyiz. Bu durumda hâlin başka bir hâli olmuş olur ki bu da teselsüle yol açar.¹⁸⁸

Ahvâlî savunanlar delillerinin kendi aleyhlerine çevrileceğini kabul etmezler. Onlara göre birbirine benzeme (تماثل), veya ayrışma (اختلاف) mevcutların özelliklerinden olup hâller bunlarla vasıflanmaz. Aynı görüşü Râzî de paylaşmaktadır. Ona göre de hâl olma, sübûtî bir özellik olmadığına göre yukarıdaki delil ahvâl teorisinin aleyhine dönüşmez.¹⁸⁹ Fakat Tûsî *Tecrîd*'de sebebini açıklamadan bu görüşe katılmadığını belirtmektedir.¹⁹⁰ Onun bu yorumunu *Tecrîd* şârihlerinden öğrenmekteyiz. Onlara göre aklın işaret ettiği iki şeyden birisinden anlaşılan ya diğerinden de anlaşılır veya anlaşılmaz. Birinci söz konusu olursa bunlara benzer (متماثلان), ikincisi olursa farklı (متغايران)

¹⁸⁶ Tûsî, *Tellîs*, s. 89.

¹⁸⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

¹⁸⁸ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 258.

¹⁸⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 56.

¹⁹⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 108.

denir. Dolayısıyla hâlin de bu özelliklere sahip olması aklî bir zarurettir.¹⁹¹ Tûsî *Tecrid*'de böyle söylemesine karşın *Telhîs*'te, Râzî'nin bu konuda hâl taraftarlarını savunma şekline katılmamakla birlikte¹⁹² bu delilin, hâllerin benzeme ve ayrışmayla nitelenemeyeceğinden dolayı, ahvâli savunmaların aleyhine olmadığına dair açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁹³

Sonuç olarak Tûsî'nin varlık ve yokluk arasında her hangi bir ara kategoriyi benimsemediğini söylemek mümkündür. Onun hâl aleyhine ileri sürdüğü deliller de kendisinden önce farklı şekillerde kelâmî ve felsefî gelenekte ileri sürülen delillerdir. Ancak, Tûsî, ahvâl teorisini tenkit eden diğer müteahhirûn mütekellimlerden farklı olarak, ahvâli eleştirirken bu teoriyi ileri sürenlerin Aristo mantığını kabul etmeyişlerini de göz önünde bulundurmaktadır. Aslında Tûsî'nin dikkate aldığı bu nokta olup hâlî savunmaların neden temellendirilmesi zor olan bir yolu seçtiklerinin cevabını da içinde barındırmaktadır. Zira, mütekaddimûn dönemi kelimasında sistematik bir mantık anlayışının bulunmaması dolayısıyla belirgin bir "külli kavramlar" anlayışı da mevcûd değildi. Hâl teorisi bu durumun aşılmasına katkıda bulunduysa da, o da külli kavramların "yerini" belirlemede sıkıntı çekmiştir. Halbuki Şehristânî'nin de belirttiği gibi¹⁹⁴ külli kavramlar alanı olarak "zihnî varlık" kategorisi kabul edilseydi, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin icâdı gibi temellendirilmesi zor bir anlayışın benimsenmesine ihtiyaç duyulmayacaktı.

¹⁹¹ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 259-260.

¹⁹² Râzî'ye göre hâl sübûtî bir şey olmadığına göre onlar benzeme ve ayrışmayla nitelenemez. Zirâ müştereklik ve ayrılık selbî değil sübûtî vasıflarda söz konusudur. Tûsî onun bu görüşünü doğru bulmaz. Ona göre ahvâli savunmalar onların sübûtî olmadıklarını savunmasalar da sırf olumsuzluk (سلب محض) olduklarını da savunmamaktadırlar. Onlara göre hâl varlık veya yokluğu olumsuzlamanın ötesinde bir anlamdır. Dolayısıyla, meseleyi olumluluk veya olumsuzluk üzerine bina etmek yanlıştır. Tûsî, *Telhîs*, 89-90.

¹⁹³ Tûsî, *Telhîs*, s. 90.

¹⁹⁴ Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 148.

1.7. Yüklemler Olarak Aklın İtibârları:

Vücûb, İmkân, İmtinâ'

İnsan aklı, gerek yüklemler olarak gerekse konuyla yüklemler arasında bağlaç olarak varlığı ele alması durumunda¹⁹⁵ üç nitelik tespit eder. Bunlar vücûb, imkân ve imtinâ'dır. Bütün bilinenler mutlaka bu üç nitelikten birine sahiptirler. Bunların varlıkları veya yoklukları zorunludur, ya da var olma ve yok olma imkânları eşittir. Birinciyle nitelenene vâcib (veya vâcibu'l-husûl), ikinciye mümteni' (veya mümteni'u'l-husûl), üçüncüye ise mümkün (veya mümkünu'l-husûl) denir.¹⁹⁶

Mezkûr üç nitelik kendiliğinde (nefsü'l-emr) ele alındığında *madde*, akıldaki durumları dikkate alındığında¹⁹⁷ *cihet* adını almaktadır.¹⁹⁸ Maddeyle cihet arasında önemli bir fark bulunmaktadır. O da maddenin zorunluluk ifade etmesine karşın cihetin mümkün olmasıdır.¹⁹⁹

Tûsî Fârâbî İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî'yle²⁰⁰ mutâbık kalarak, vücûb, imkân ve imtinân tıpkı varlık gibi mantıken tanımlanamayacağını söylemektedir. *Tecrîd*'deki "bu üç maddenin tarifi varlığın tarifi gibidir" ifadeleri onun, apaçık oluşundan dolayı varlığın tanımlanamayacağını, ancak zihni tembih edecek bir şekilde açıklanabileceğini ile süren Fârâbî'yle²⁰¹ aynı düşündüğünü göstermektedir. Ancak *Tecrîd* şârihleri bunu, daha çok İbn

¹⁹⁵ Birincisi, "insan vardır" örneğinde olduğu gibi varlığın bizzat yüklemler olmasıdır. Mantıkta buna "hel-i basite" denir. İkincisi ise "insan canlı olarak vardır" örneğindeki gibi varlığın konuyla yüklemler arasında bağlaç olmasıdır. Buna da mantık literatüründe "hel-i mürekkebe" denir. bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 457.

¹⁹⁶ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, *Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 11; *Tecrîd*, s. 111.

¹⁹⁷ Yani aklen yüklemler konuya nispet ederken tasavvur edilen şey dikkate alındığında

¹⁹⁸ Bu ayırımı ilk defa Aristo'nun yaptığı anlaşılmaktadır. bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber*, C. 1, s. 84.

¹⁹⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 228; *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr*, *Mantık ve mebahisu'l-elfaz : mecmûa-i mutun ve makâlât-ı tahkîkî* içinde, haz. Mehdi Muhakkık, Tahran, 1353 hş., s. 168; *Tecrîd*, s. 111.

²⁰⁰ bkz. Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 206-207.

²⁰¹ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, *Ba'du Resâil-i Fârâbî fî'l-felsefe* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Frankfurt, 1999, s. 56.

Sînâ'nın açıklamaları bağlamında ele almışlardır. Buna göre, bu üç kavramın tanımlanması kısırdöngüye (devr) yol açacağı için imkânsızdır. Zira, tanımlandıkları taktirde bu kavramların birbirlerine muhtaç olmaları kaçınılmazdır. Vâcibin “yokluğu imkânsız olan” veya “yokluğu mümkün olmayan”, mümkünin “varlığı da yokluğu da gerekli olmayan” veya “varlığı da yokluğu da imkânsız olmayan”, mümteniin ise “varlığı imkânsız olan” veya “yokluğu gerekli olan” şeklinde tanımlanması buna örnek gösterilebilir.²⁰² Bu tarifler, tarif edilen kavramların cins ve faslını belirtmediği için hakîkî değil sadece zihni uyarmağa yarayan lafzî tarifleridir.

Mezkûr üç kavramla ilgili Farâbî²⁰³ ve İbn Sîna'nın açıklamaları değişik gibi görünse de esasında aynı temele dayanmaktadır. O da, bu kavramların apaçık (bedîhî) oluşlarıdır. Tûsî de bu konuda onları takip etmektedir.

Bunlardan sonra şöyle bir sorunun yanıtını aramak yerinde olacaktır: Acaba gerçekten de bu üç kavram, tıpkı varlık kavramı gibi apaçık mıdır? İlerde üzerinde duracağımız gibi özellikle imkânla ilgili tartışmalar bu konuda olumlu yargıya varmamızı engellemektedir. Şöyle ki: Her insan var olduğunun farkında olduğu gibi mümkün oluşunun da farkında mıdır? Ayrıca “vücûb niteliğine sahip bir varlığın bulunmasının gerekliliği yargısı” apaçık bir yargı mıdır? Bâbertî'nin de belirttiği gibi²⁰⁴ bu soruya olumlu yanıt vermemiz zor gözükmemektedir. Çünkü apaçık (bedîhî) demek hiçbir düşünsel etkinlik olmadan herkese açıkça aydın olan demektir. Halbuki bu kavramların apaçıklığı herkesçe kabul gören bir görüş değildir. Herkes açık olarak kendi varlığının farkındadır ama üç aklî itibârın bulunduğu farkında olmayabilir.

Tûsî'ye göre zât yönüyle ele alındığında vücûb, imkân ve imtinân birbirlerinin yerine geçmeleri imkânsızdır. Zâtı itibâriyle vâcib (vâcib lizâtihi) olan, zâtı itibâriyle mümkün (mümkün lizâtihi) olana dönüşemez. Ancak zât yönüyle ele alınmadıklarında bu mümkündür. Bu konuda imkân özelliği ile

²⁰² Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 68; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 10^a ; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 70-71

²⁰³ bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 31.

²⁰⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 14^a.

diğer iki özellik arasında ince bir fark bulunmaktadır. Zira, zâtı itibâriyle vâcib veya mümteni olan bir mefhûmun başkası itibâriyle vâcib veya imkânsız oluştan müstağni olmasının mümkün hale gelmesiyle, bir arada bulunmama yönündeki engel (mâniatü'l-huluvv'-مانعة الخلو) ortadan kalkar. Bu, başkası itibâriyle vâcib olanın vücûb illetinin ortadan kalkmasıyla başkası itibâriyle imkânsız olana dönüşmesi yoluyla mümkün olur. Başkası dolayısıyla imkân özelliğine sahip olan mefhûmlara gelince, onlarla diğer vücûb ve imtinâ özelliğine sahip olan mefhûmlar arasında ise bir arada bulunmaları yönündeki engel (mâniatü'l-cem'-مانعة الجمع) ortadan kalkar. Çünkü imkân, mâhiyeti gereği hem vücûb hem de imtinâ ile birleşebilir²⁰⁵

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere Tûsî İbn Sînâ geleneğiyle mutâbık kalarak²⁰⁶ vâcibi, zâtı itibâriyle vâcib (vâcib lizâtihi) ve başkası itibâriyle vâcib (vâcib ligayrihi) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre mümteni de zâtı ve başkası dolayısıyla mümteni olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ancak, başkası dolayısıyla mümkün (mümkîn ligayrihi) kategorisinden bahsedemeyeceğimiz için mümkün için böyle bir ayırım yapılamaz.²⁰⁷ Zira başkası dolayısıyla vâcib ve mümteni' olan zâtı dolayısıyla mümkündür. Var olma yönünde bir illeti bulunursa başkası dolayısıyla vücûb niteliği, bu illet yok olduğunda ise başkası dolayısıyla imtinâ niteliği ona ilişir.²⁰⁸ Şayet başkası dolayısıyla mümkün diye bir kategori kabul edilirse o, zâtı dolayısıyla vâcib veya mümteni olacaktır. Bu ise mümkünin temel özelliğiyle çelişmektedir. Zira var olma ve olmama yönlerinin eşit olması mümkünin temel özelliğidir. Dolayısıyla başkası dolayısıyla mümkünden bahsedilemez.²⁰⁹

Vücûb, imkân ve imtinân dış dünyada bir gerçekliği var mıdır? Özellikle imkân bağlamında bu soruya İslâm düşüncesinde verilmiş olan cevaplar farklılık arz etmektedir. Tûsî'ye göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur.

²⁰⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 113-114; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 324-325.

²⁰⁶ İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri için bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, s. 35-37.

²⁰⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112-113.

²⁰⁸ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 89.

²⁰⁹ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 11; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 90.

Ona göre bu nitelikler dış dünyada sabit olmayıp itibârî kavramlardır²¹⁰. Aklın varlığı mâhiyete nispeti sırasında ortaya çıkan vücûb, imkân ve imtinân dış dünyada herhangi bir gerçekliği bulunmamaktadır.²¹¹ Bâbertî, İslâm filozoflarının bu üç kavramın varlıksal durumlar olduğunu kabul etmelerine karşın kelâmcıların reddettiğini, Tûsî'nin de bu görüşüyle mütekellimlerden yana tavır aldığını vurgulamaktadır.²¹² Vücûb ve imkânın varlıksal kavramlar olduğu görüşünün felsefe geleneğinde dayanakları bulunmakla birlikte imtinân varlıksal bir kavram olduğu anlayışının bu gelenekte yeri bulunmamaktadır. Bâbertî'nin bu konuda hata yaptığını söylemek mümkündür.

Tûsî mezkûr üç kavramın itibârî oluşuyla ilgili birkaç delil üzerinde durmaktadır. Bu delillerden birine göre bu kavramların üçü de ma'dûmun kendileriyle nitelenebileceği kavramlardır.²¹³ Zira imkânsız olan ma'dûm (el-ma'dûmû'l-mümtenî) hem varlığı imkânsız olan (mümteniû'l-vücûd) hem de yokluğu vâcib olandır (vâcibu'l-'adem). Aynı şekilde mümkün ma'dûm varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Bu kavramların varlıksal olmaları durumunda yok olan bir şeyin (ma'dûm) var olanla (mevcûd) nitelenmesi durumu ortaya çıkar; bu ise imkânsız bir şeydir. Dolayısıyla üç kavramın da dış dünyada gerçekliği bulunmayan kavramlar olması gerekmektedir.²¹⁴ Başta İsfahânî olmak üzere Tûsî sonrası bazı müellifler bu delilin geçerli bir delil olmadığını ileri sürerek onu eleştirmişlerdir. Onlara göre bir mefhûmun ma'dûma da uygulanabilir olması, o mefhûmun ma'dûm olmasını gerektirmez. Zira bir mefhûmun bazı fertlerinin var, bazılarının ise yok olması böylece onun hem mevcut hem de ma'dûmlara uygun olup var olanlara uygulduğu bakımından var, yok olanlara uygunluğu bakımından da yok olması mümkündür. Örneğin,

²¹⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 60.

²¹¹ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 73.

²¹² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 15^b.

²¹³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112.

²¹⁴ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 81-82; Aynı delili Teftâzânî de kullanmaktadır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 473.

insan mefhûmunu ele aldığımızda, bazı fertlerinin mevcut bazılarının ise ma'dûm olmasıyla birlikte insan mefhûmu bu fertlerin tamamına uygundur. O, mevcut fertlere uygulandığında mevcut, ma'dûm fertlere uygulandığında ise ma'dûm olur. Bu durumda ne ma'dûmun mevcutla nitelenmesi ne de mefhûmun ma'dûm olması gerekmez.²¹⁵ Lâhicî Tûsî'nin deliline karşı ileri sürülen bu itirazın geçerli bir karşı çıkış olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu iddia bizi, bir mefhûmun hem dış dünyada var olmasına hem de olmamasına götürür ki bu da zarûrî olarak imkânsızdır. Ayrıca bu anlayış ma'dûmların imkânla nitelenmesi gibi muhâl bir duruma da götürebilir.²¹⁶

Tûsî'nin konuyla ilgili ikinci delili, vücûb, imkân ve imtinân dış dünyada gerçeklikleri bulunan kavramlar olarak kabul edilmelerinin teselsüle yol açacağı anlayışına dayanmaktadır.²¹⁷ Buna göre mezkûr kavramlar aynî bir gerçekliğe sahip oldukları taktirde kendileri dışındaki şeylerle varlık bakımından ortak, mâhiyet bakımından farklı olacaklardır. Mâhiyetlerinin varlıklarıyla nitelenmesi durumunda da mutlaka vücûb, imkân ve imtinâdan biriyle nitelenmeleri gerekecektir. Bu ise teselsüle yol açacağından imkânsızdır.²¹⁸ Ali Kuşçu bu delilin de adı geçen kavramların bütün cüzleriyle dış dünyada var olmalarına dayandığını, halbuki cüzlerden bir kısmının mevcut olup diğerinin olmaması durumunda böyle bir itirazın gerçekliğini kaybedeceğini söylemektedir.²¹⁹

Tûsî, yukarıda üzerinde durduğumuz her üç mefhûmu kapsayan genel deliller dışında onların her birinin aklî itibârlar olduklarına dair deliller de serdetmektedir. O, vücûbun dış dünyada gerçekliğe sahip olan bir kavram olduğunu iddia etmenin zorunlu (vâcib) varlık anlayışını zedeleyeceği düşüncesindedir. Zira vücûbun sübûtî bir mefhûm olması halinde onunla

²¹⁵ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 11^b.

²¹⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 335.

²¹⁷ Tûsî, *Tecrid*, s. 112.

²¹⁸ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 11^b; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 82; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 335.

²¹⁹ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 812.

nitelenen zorunlu (vâcib) varlık zorunlu değil mümkün olacaktır. Çünkü vücûb kendisiyle nitelenene ârız olan bir sıfattır. Ârızî sıfatlar ise kendileriyle nitelenecek olanlara ihtiyaç duyarlar. Vücûb da bir nitelik olduğuna göre o da mümkündür. Vâcib varlık da mümkün olan vücûb niteliğiyle vâcib olduğundan, o da mümkün olmuş olur. Bu ise imkânsızdır.²²⁰ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Tûsî, vücûbun dış dünyada var olmayan bir kavram olduğunu söylerken onun tamamen 'ademî bir kavram olduğunu da kastetmez. Zira o, zihnî varlık kategorisini kabul etmektedir. Buna göre vücûb da diğer küllî kavramlar gibi dış dünyada bulunmasa da zihinde bulunmaktadır.²²¹

İslâm düşüncesinde imtinân (imkânsız olan) dış dünyada var olan bir kavram oluşunun zarûrî olarak imkânsız oluşu hakkında konsensüs vardır. Daha önce vurguladığımız gibi Tûsî de bunun zarûrî olarak bilindiğini kabul etmektedir. Ancak bununla birlikte Hillî'nin de belirttiği gibi tembih kastıyla bir delil ileri sürmektedir. O, vücûbla ilgili dellili bu alana da taşıyarak sıfatın kendisiyle niteleneni gerektireceği ilkesinden hareketle, imtinân dış dünyada sâbit olması halinde, imkânsız değil mümkün olacağını ileri sürmektedir.²²²

Zikredilen üç kavramdan İslâm düşüncesinde hakkında en çok tartışma yapılanı hiç şüphesiz imkândır. İmkânın sübûtî bir kavram olup olmadığı konusu, âlemin ezeliyeti gibi kelâm ve felsefe gelenekleri arasında ciddi tartışmalara neden olan konularla doğrudan irtibâta bulunması hasebiyle, üzerinde titizlikle durulan bir konu olmuştur.²²³ Genellike Meşşâî filozoflar özellikle de İbn Sînâ'ya atfolunan görüşe göre imkân sübûtî bir

²²⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 15^b; Râzî de, vücûbun sübûtî olmayışını iddia edenlerin görüşleri üzerinde dururken bu delilden bahsetmektedir. Ancak o, lehine ve aleyhine olan deliller üzerinde durduktan sonra vücûbun sübûtî bir nitelik olduğu fikrinde karar kılmaktadır. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, C. 1, s. 283-289; *el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye*, C. 1, s. 208-211

²²¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 60; *Telhîs*, s. 94.

²²² Tûsî, *Tecrîd*, s. 112.

²²³ Hillî'ye göre iki türlü imkândan bahsetmemiz mümkündür. Birincisi mâhiyete nispetle ele alınan imkândır ki bunun sübûtî bir kavram olmadığı konusunda ittifak bulunmaktadır. İkinci imkân ise varlığa nispetle ele alınan imkândır. Buna *isti'dâdî imkân* (الامكان الاستعدادي) denmektedir. Sübûtî olup olmadığı tartışılan da bu imkândır. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 74; Tûsî de yukarıda adı çekilen risalede ve *Telhîs*'te (s. 387) bu imkânın mevcut olduğunu savunmaktadır.

özelliştir.²²⁴ Tûsî de *Ecvibetü mesâilî'r-rûmiyye* adlı risâlesinde imkânın var olduğunu savunmaktadır. Ona göre imkân mevcut olup nitelik (keyf) türünden bir arazdır.²²⁵ Ancak ileride göreceğimiz gibi *Tecrîd*'de bu görüşü kabul etmeyerek imkânın mevcut olmadığını savunmaktadır. Mezkûr risâlenin hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgiye ulaşamadığımızdan Tûsî'nin bu konudaki son kanaatini tespit etme imkânına sahip değiliz.

İmkânın mevcut olduğunu savunan anlayışa göre şayet imkân sübûtî bir kavram olmasaydı o zaman, yokların ayrıştırılabilir özelliğe sahip olmayışları dolayısıyla imkânın nefyi ile (نفي الامكان), olumsuz imkân (الامكان المنفي) arasında bir fark kalmazdı.²²⁶ Tûsî bu istidlâli kabul etmez. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere ona göre yokluklar ayrıştırılabilirler. Dolayısıyla bunu delil getirerek imkânın sübûtî bir nitelik olduğunu ileri sürmek doğru değildir.²²⁷

Hillî ve İcî gibi bazı müteahhirûn dönemi kelâmcılarının, imkânın dış dünyada mevcut olan varlıksal bir anlam olduğuyla ilgili görüşü İbn Sînâ'ya atfetmişlerdir.²²⁸ Öyle anlaşıyor ki onlar *Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümündeki şu pasajdan hareketle İbn Sînâ'nın mezkûr görüşü savunduğunu ileri sürmüşlerdir:

Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan, var olamaz. Varlığı mümkün olan ise, varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya ma'dûm bir anlam veya mevcut bir anlam olmalıdır. Ma'dûm bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o, mevcut bir anlamdır.²²⁹

²²⁴ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 75; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 128.

²²⁵ Tûsî, *Ecvibetu mesâilî'r-rûmiyye*, *Ecvibetu'l-mesâilî'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 6.

²²⁶ Râzî bu delilin, imkânın varlıksal bir kavram oluşunu iddia edenlerin tutundukları en önemli delil olduğunu belirtmektedir. Bkz. Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 211.

²²⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C.2, s. 88.

²²⁸ Hillî, *Nihâyetu'l-merâm*, C. 1, s. 112, *Keşfu'l-murâd*, s. 75; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 128; Molla Sadrâ ise bu görüşün bazı kelâm kitaplarında serdedildiğini söylemektedir. Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-erbaa*, C. 1, s. 162. Ancak tespit edebildiğimiz kadar gerek mütekaddimûn gerekse de müteahhirûn kelâmcılarından imkânın sübûtîliğini iddia eden her hangi bir alim bulunmamaktadır.

²²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbu'ş-şifâ)*, C. 1, s. 163.

Lâhici, bu pasajdan İbn Sînâ'nın imkânı dış dünyada gerçekliği bulunan kavram olarak kabul ettiği anlamının çıkarılamayacağını savunmaktadır. Ona göre İbn Sînâ imkânın varlıksal bir anlam olduğunu belirtirken zihnin bu anlamı dış dünyadan hareketle soyutladığını belirtmek istemiştir. Zira bir şeyin dış dünyada soyutlanacağı bir kaynağı olmazsa onun kendiliğinde (nefsü'l-emr) var olması imkânsız olur. O, İbn Sînâ'nın, imkânın varlıksal bir anlam olduğuyla ilgili görüşünü bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini vurgulayarak İcî'nin bu noktayı anlamadan İbn Sînâ'ya mezkûr görüşü atfettiğini ileri sürmektedir.²³⁰ Lâhici'nin bu konuda hocası Mollâ Sadrâ'nın etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Sâdrâ'ya göre de filozoflar "imkân sübûtîdir" derken onun dış dünyada tahakkuk eden varlıklardan olduğunu kastetmemişlerdir. Onlar bununla, imkânın yok ('adem) olmayıp, aynî ve zihnî mâhiyetlere yüklenen aklî yüklemelerden olduğunu vurgulamak istemişlerdir.²³¹ Hüseyin Atay da İbn Sînâ'nın imkânı dış dünyada bulunmayan var olma gücü olarak kabul ettiğini vurgulamaktadır.²³² İbn Sînâ'nın "külli anlamın zihin dışında bir varlığı bulunmamaktadır"²³³ sözü Molla Sadrâ, Lâhici ve Atay'ı doğrulamaktadır. Zira, bu kural gereği külli bir kavram olan imkânın da zihin dışında var olmaması gerekmektedir. Ancak bununla birlikte yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere İbn Sînâ açıkça imkânın varlıksal bir anlam olduğunu vurgulamaktadır. Öyle görülüyor ki İbn Sînâ, dış dünyada tahakkuk eden bir anlam değil de sırf yokluksal (adem-i mahz) bir kavram olmadığını vurgulamak için imkâna mevcut bir anlam demiştir. Aslında bu anlamdaki bir sübûta Tûsî'nin de bir itirazı bulunmamaktadır. Zira ona göre de vücûb, imkân ve imtinâ kavramları, tasavvur edilenlerin dış dünyadaki varlıklara isnadında akılda ortaya çıkan zihnî durumlardır. Dolayısıyla hariçte

²³⁰ Lâhici, *Şevâriku'l-illâm*, C. 1, s. 346; Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi müellifler Hillî ve İcî'den farklı olarak mezkûr görüş üzerinde dururken İbn Sînâ'nın adını anmamaktadırlar. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 1, s. 480; Kuşçu *Şerhu't-Tecrîd*, C.2, s. 88.

²³¹ Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-erbaa*, C. 1, s. 162.

²³² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, a. 46.

²³³ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 72.

değil, zihinde var olan kavramlardır. Fakat bu durumlar ne dış dünyada tahakkuk edenlerin illetidir, ne dış dünyadakiler onların illetidir. Çünkü bu kavramlar dış dünyada mevcut değildir.²³⁴

Tûsî'nin imkânın sübûtî bir kavram olmadığını temellendirme şekline gelince, ona göre imkânı sübûtî bir kavram olarak ele aldığımız taktirde her bir mümkün varlığın varlığının imkânından önce gelmesi gerekir.²³⁵ Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Mümkün varlığın imkânla nitelenmesi zâtı gereğidir. Halbuki varlıkla nitelenmesi zâtı gereği değil, dış sebeptendir. Zâtı gereği olan şeyin ise başkası gereği olandan önce gelmesi aklî bir zorunluluktur. Dolayısıyla mümkün varlıkta imkân, varlıktan öncedir. İmkân varlıksal bir şey olduğu taktirde kendisiyle nitelenenin yani mümkün varlığından sonra gelmesi gerekecektir. Bu ise imkânsızdır.²³⁶

Tûsî'nin vücûb ve imkânın sübûtî bir nitelik olmayışıyla ilgili görüşü kendisinden önceki düşünürlerden Sühreverdî'nin görüşleriyle mutâbakat arzederken²³⁷, Râzî'nin görüşleriyle kısmen örtüşmektedir. Zira, Râzî, imkânı sübûtî olmayan bir nitelik olarak kabul etse de²³⁸ Tûsî'den farklı olarak vücûbun sübûtî bir özellik olduğunu belirtmektedir.²³⁹ Tûsî sonrası kelâmcılarından Şemseddin el-İsfahânî ve Hillî gibi alimler bu konuda Râzî'yi değil, Tûsî'yi takip ederek hem vücûb hem de imkânın sübûtî kavramlar olmadığını savunmuşlardır.²⁴⁰

1.8. Mümkün Varlığın Taksimi

Tûsî'nin vâcib ve mümkün olmak üzere iki varlık çeşidinden bahsettiğinin daha önce üzerinde durmuştuk. Vâcib'in her hangi bir tasnife tâbi

²³⁴ Tûsî, *Telhîs*, s. 94; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 60.

²³⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 112.

²³⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 341.

²³⁷ bkz. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 25-26.

²³⁸ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 212.

²³⁹ *Mebâhisu'l-meşrikiyye* ve *el-Metâlibu'l-âliye'* de bu görüşü savunmakla birlikte *Meâlimu usûli'd-dîn*'de aksini savunmaktadır. Bkz. Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, s. 25.

²⁴⁰ bkz. İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s.113-114; Hillî, *Nihâyetu'l-merâm*, C. 1, s. 90-95; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C.1, s. 473-480; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 112-131.

tutulamayacağı açıktır. Ancak mümkün varlık için tasniften söz etmek mümkündür.

Tûsî'nin mümkün varlığı *Tecrîd'* de ele alış şekli şöyledir: Mümkün varlık ya bir yerde (mevzû') bulunur veya bulunmaz. Birinci durumda olan araz, ikincisi ise cevherdir. Cevherler, maddeden ayrı ve maddeye birleşik olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddeden ayrı olan cevherler de ya akıl gibi hem zâtı, hem de fiili itibâriyle maddeden ayrıdır veya nefis gibi sadece zâtı itibâriyle maddeden ayrıdır. Maddeye birleşik olan (mükârin)²⁴¹ cevherler de ya mahall (yerleşilen) veya hâll (yerleşen) olurlar. Birincisi madde, ikincisi de sûrettir. Her ikisi birleşerek cismi oluştururlar.²⁴²

Tûsî'nin mümkün varlıklara yönelik yukarıdaki tasnifi Meşşâî gelenekle uyum içindedir. Fakat ileride de görüleceği üzere bu tasnif onun kendi görüşü değildir. Yukarıdaki tasnifte adı geçenler içerisinde heyûlanı, Meşşâî gelenekteki şekliyle reddetmekte, aklın varlığı konusunda ise tereddütlerini belirtmektedir. O halde Tûsî'nin yaptığı, Ahmet Bihiştî'nin de vurguladığı gibi tasnifte adı geçenlerin varlığını onaylamak değil, sadece var olan bir tasnifi betimlemekten ibarettir.²⁴³ Ayrıca *Tecrîd'* den farklı olarak *Risâle der Kismet-i Mevcûdât* adlı risalesinde o ilk önce kelâmcıların tasnifini vermekte, daha sonra filozofların bölümlemesine geçmektedir. Ancak bu risalede de Tûsî'nin üzerinde durduğu tasniflerden sadece tasvirî olarak bahsettiği görülmektedir.²⁴⁴ Bu noktalara değindikten sonra tasnifte adı geçen bazı kavramları Tûsî'den hareketle açıklığa kavuşturalım.

²⁴¹ Ali Kuşçu, Tûsî'nin mukârin kelimesini kullanmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre bu, madde maddeyle mukârinidir anlamına gelmektedir. Bunun, "mukârin olmayan" şeklinde ifade edilmesi daha isabetlidir. Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 2, s. 344.

²⁴² Tûsî, *Tecrîd*, s. 143; *Esâsu'l-İktibâs*, s. 43-45.

²⁴³ Ahmet Bihiştî, *Teemmülât-ı kelâmî ve mesâil-i rûz*, Tahran, 1378 hş., s. 230.

²⁴⁴ Tûsî'nin bu risalede kelâmcılara attığı tasnif şöyledir: Muhdes ya yer kaplar (mütehayyiz) veya kaplamaz. Birinci kısım da ya bölünmeye müsaittir veya değildir. Bölünebilir olmayana cevher denir. Şayet bölünebilirse o zaman bu, ya tek, veya iki ve üç yönde olur. Birincisine çizgi (hatt), ikincisine yüzey (sath), üçüncüsüne ise cisim denir. Cisim de, kesif (yoğunluğu olan) ve latif (yoğunluğu olmayan) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Su ve toprak birinciye, melek, cin ve hava da ikinciye örnektir. Tûsî, *Risâle der kismet-i mevcûdât*, *Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335, s. 57.

Öncelikle tasnifte adı geçen mahall ve mevzû kavramlarını ele almak yerinde olacaktır. Lügate benzer anlamlara gelen²⁴⁵ bu iki kavram arasındaki farkın açıklığa kavuşturulması konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Söz konusu kavramlar arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Mahall mevzû' dan daha geniş bir kavramdır. O hem mevzû'u hem de maddeyi içerir. Mevzû kendi başına ayakta duran mahalle denir. Kendisine yerleşenle kâim olan mahalle ise madde denir. Zira, madde kendisine yerleşen sûretten ayrı düşünülemez, maddeyi biçimlendiren sûrettir. Halbuki, mevzu'da bu söz konusu değildir; o, ayakta durmak için yerleşeni (hâll) olan araza muhtaç değildir. O halde mahall hem mevzu'yu hem de maddeyi kapsamaktadır. Ayrıca buradan sûret ve araz arasındaki fark da ortaya çıkmış oluyor. Bu ikisinin müşterek vasfı hâll olmalarındadır. Birincisinin yerleştiği mahall, yani madde kâim olmak için ona ihtiyaç duyduğu halde, ikincisinde bu söz konusu değildir. Bu da onları farklı kılan yönlerdir.²⁴⁶ Ancak burada bir şeyin daha vurgulanması gerekmektedir. Mahall mevzû'dan daha genel bir kavram olsa da onun yokluğu (عدم المحل) "genelin yokluğu özelin yokluğundan daha özeldir" ilkesinden hareketle, mevzû'un yokluğundan (عدم الموضوع) daha özeldir. Aynı kural hâll ile arazın birbirlerine olan nispetinde de geçerlidir.

1.8.1. Cevher ve Çeşitleri: Cevherin "mevzûda bulunmayan" olarak tarif edilmesi felsefe geleneğinde kabul gören bir tarif²⁴⁷ olup İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi²⁴⁸ Aristo'dan itibâren kullanılmıştır.²⁴⁹ Kelâm geleneğinde ise tam tersine cevherin özelliği yer kaplamasıdır. Tûsî bu konuda kelâmcıları değil İbn Sînâ-Behmenyâr²⁵⁰ çizgisinin tarifini tercih etmektedir. Acaba bu tarif cevheri tam olarak tanımlamakta mıdır? Mantıktaki kullanımıyla söylersek bu, cevherin

²⁴⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, "h-l-l", ve "v-d-'a" md.; Cevherî, *es-Sihâh*, "v-d-'a" ve "h-l-l" md.

²⁴⁶ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 214-215.

²⁴⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 83, 173; Cevher "zâtıyla kâim olan" şeklinde de tarif edilmiştir. Bkz. Fuzûlî, *Matla'u'l-i'tikâd*, Ankara, 1962, s. 21.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, Tahran, 1979/1399, s. 24.

²⁴⁹ Bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 7, s. 450.

²⁵⁰ Bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 29.

özel tanımı (hadd) mı, yoksa sadece tasvire yarayan ilintiyle ilgili tanımı (resm) midir? Bu soruyu cevaplamadan önce onunla irtibâtı bulunan şu sorunun yanıtının bulunması gerekmektedir: Tûsî'ye göre cevherin tam tanımının (hadd) iki cüziyle, yani cins ve fasılla olan ilişkisi nedir?

Tûsî öncesi ve sonrası İslâm düşüncesinde cevher ve arazın cins olup olmadığı tartışılmıştır. Meşşâîlerin benimsediği birinci görüşe göre cevher âli cinstir, ancak araz ikincil (zihnî) mâkûllerdendir.²⁵¹ Mir Dâmâd'a atfedilen ikinci görüşe göre hem cevher hem de araz âli cinstirler.²⁵² Mîr Dâmâd'ın benimsediği üçüncü bakış açısı ise ne arazın ne de cevherin cins olduğunu kabul etmez. Buna göre onların her ikisi de ikincil (küllî) mâkûllerdir.²⁵³ Tûsî bu görüşlerden üçüncüsünü benimsemektedir. Ona göre cevher ve araz cins olmayıp ikincil mâkûllerdendir. Zira biz cevher veya arazı bir şeye nispet ettiğimizde orta terime²⁵⁴, yani delillendirmeye ihtiyaç duymaktayız. Örneğin, biz nefis ve sûretlerin cevher, nicelik ve niteliğin de araz olduğunu söylediğimizde delile ihtiyaç duymaktayız. Halbuki her hangi bir şeyin cinsinin ispatı bir burhana ihtiyaç duymaz. Çünkü bir şeyin zâtî özelliği sübût bakımından apaçıktır. Bundan dolayı cevher olma nesnelerinin zâtıyla ilgili olmayıp onlara ârız olan durumlardandır.²⁵⁵ Ali Kuşçu, bu görüşün eleştirildiğini söylemektedir. Buna göre bir şeyin zâtî özelliği o şeyin özü (kün) itibâriyle bilindiğinde mümkün olur. Halbuki bu, konuyla ilgili serdedilen örneklerde söz konusu değildir. Örneğin nefisten anlaşılan onun bedeninin idare edicisi olduğudur. Bu ise nefsin ilişkinlerinden (ârız) olup onun mâhiyetine girmemektedir. Şayet bu örneklerde isimleri zikredilenlerin mâhiyetlerinin öz itibâriyle akledilmesi mümkün olsaydı o zaman her hangi bir delile ihtiyaç

²⁵¹ Bihiştî, *Teemmülât*, s. 246.

²⁵² bkz. Mîr Dâmâd, *Kabesât*, ed. Mehdi Muhakkık, Tahran, 1977, s. 39-41.

²⁵³ Bihiştî, *Teemmülât*, s. 237-239; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 218; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 245

²⁵⁴ Orta terim (hadd-i vasat) delilin iki tarafı arasındaki vasıtaya denir. Bu sayede zihin bu iki tarafın birini diğerine hamledebilmektedir.

²⁵⁵ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 41^b; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 62^a.

duyulmazdı.²⁵⁶ Hillî de Tûsî'in bu delilinin, sadece cevherin zâit oluşuna delil olabileceğini, ancak onun ikincil mâkûllerden olduğuna delil teşkil etmeyeceğini savunmaktadır.²⁵⁷

Cevherin cins olmadığını ikinci delili onun teşkîkî bir özelliğe sahip oluşudur. Zira bazı cevher ve arazların diğerlerinden cevher veya araz olma bakımından önceliğe sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin müşahhas olan cevherler cevher olma bakımından diğer cevherlerden önceliğe sahiptir. Aynı şekilde sâbit arazların da sâbit olmayanlara nispetle araz olma bakımından bir önceliği bulunmaktadır. Bu da cevher ve arazda teşkîkin söz konusu olduğunu, dolayısıyla da, onların ikincil kavramlar olduğunu göstermektedir. Zira zâtî olan şeylerde teşkîk söz konusu olamaz.²⁵⁸ Bihiştî'nin de belirttiği gibi Tûsî'nin bu delili Sühreverdî ve diğer İshrâkîler açısından geçerli bir delil değildir. Zira onlara göre zâtî olanlarda teşkîk geçerlidir. Ancak bununla birlikte Sühreverdî de cevherin cins oluşunu inkar etmiştir.²⁵⁹

Cevherin cins olmadığını belirtmekle Tûsî Meşşâî gelenekten ayrılarak Sühreverdî ve Fahreddin er-Râzî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.²⁶⁰

Cevherin cinsle olan ilişkisini açıkladıktan sonra onun tam tanımının (hadd-ı tâm) imkânı üzerinde durmak yerinde olacaktır. İslâm filozoflarının benimsediği ve Tûsî tarafından da kabul gören görüşe göre cevherin tam tanımı yapılamaz. Çünkü cevher basit bir mâhiyet olup ne dış dünyada madde ve sûretten ne de zihinde tanımın cüzleri olan cins ve fasıldan mürekkeptir. Cevherin tam tanımı yapılamadığı gibi nâkıs tanımı (hadd-ı nâkıs) da yapılamaz. Zira nakıs tanım da uzak cinsle yapılmaktadır. Halbuki cevherin cinsi bulunmamaktadır. Peki, o halde varlığı (vücûd) cevherin âli cinsi olarak

²⁵⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 246.

²⁵⁷ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 218.

²⁵⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 144; Tûsî'nin bu deliline yöneltilmiş olan itirazlar için bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 62^{ab}; Bihiştî, *Teemmülât*, s. 243-44.

²⁵⁹ Bkz. Sühreverdî, *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-mutârahât*, s. 226-233.

²⁶⁰ Râzî, cevherin cins olmadığını ileri sürenlerin delillerinin zayıf olduğunu vurgulasa da bu görüşü doğru bulduğunu söylemektedir. Onun konuyla ilgili itimat ettiği deliller için bkz. Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 243-247.

kabul edemez miyiz? Tûsî'nin buna yanıtı olumsuzdur. Ona göre varlık cevher ve diğer kategorilerin cinsi olsa, o zaman varlık tasavvur edilmeden bu kategorilerin mâhiyetlerinin tasavvur edilmemesi gerekirdi. Halbuki durum böyle değildir. Örneğin, biz bir üçgenin varlığını hesaba katmadan da onun biçimini tasavvur edebiliriz. Bu da varlığın, cevherin cinsi olamayacağını göstermektedir.²⁶¹

Peki o zaman cevherin “bir yerde (mevzû') bulunmayan” olarak tarif edilmesini hangi kategoride ele almamız lazım? İbn Sînâ geleneğince ileri sürülen ve Tûsî'nin de katıldığı görüşe göre bu cevherin “resm”i, yani ilintisel tanımıdır. Zira “bir mevzûda bulunmama” bütün cevherlerin ortaklaşa paylaştıkları “hâssa”larıdır.²⁶² Hâssa ise resmî tarifte kullanılmaktadır.²⁶³ Ancak bu da beraberinde başka bir sorunu getirmektedir. O da ilintisel tanım da cinsin kullanıldığıdır. Zira tam ilintisel tanım (resm-i tâm) bir şeyin yakın cinsi ve hâssâsından yapılan tanımıdır. Eksik ilintisel tanım ise, bir şeyin uzak cinsi ve ilintisinden (araz)²⁶⁴ yapılan tanımıdır. Halbuki yukarıda da belirtildiği gibi, cevherin cinsi bulunmamaktadır. İslâm düşünürleri böyle bir durumda, tanımı yapılacak olanın en özel özelliğinden (اخص الخواص) yararlanarak ilintisel tanımın yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Cevherin en özel hâssâsı “bir mevzûda bulunmama” olduğuna göre, bu onun ilintisel tanımı olarak kabul edilmiştir.²⁶⁵

Cevherle ilgili Tûsî'nin üzerinde durduğu başka bir konu onun karşıtı nın bulunub bulunmadığıdır. Tusî buna olumlu cevap vermez. Ona göre cevherin karşıtı bulunmamaktadır. *Tecrîd* şârihleri Tûsî'nin bu ifadelerinin anlamını açıklarken, karşıtın ancak bir mevzûda bulunabileceğini, cevherin de “bir mevzûda bulunmayan” olarak tarif edildiğinden dolayı karşıtının

²⁶¹ Tûsî, *Esâsu'l-iktibâs*, s. 44.

²⁶² Hâssa, bir türe veya bir kişiye ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. Ankara, 2005, s. 72.

²⁶³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bihiştî, *Teemmülât*, s. 247-257.

²⁶⁴ Beş külliden biri olan araz (ilinti), fertlerde geçici olarak bulunmakla birlikte, varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan diğer fertlerin de paylaştıkları özelliktir. Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 73.

²⁶⁵ Bihiştî, *Teemmülât*, s. 249-252.

olamayacağını belirtmektedirler.²⁶⁶ Ancak mevzûda bulunma değil mahalde bulunma temel alınırsa o zaman, maddeye yerleşen hava sûretiyle onun ardından yine aynı maddeye yerleşen su sûretinin karşıtlığında olduğu gibi, bazı cevherî sûretler diğer sûretlerin karşıtı olabilir.²⁶⁷

Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim'e isnad edilen bir görüşe göre "fenâ" cevherin karşıtıdır. Çünkü cevher fenâ bulunca yok olmakta ve böylece fenâ onun karşıtı olmaktadır. Tûsî bu görüşe katılmaz. Ona göre fenâdan anlaşılan onun vücûdî (varlıksal) bir durum olmadığıdır. Böyle olan bir şeyin ise karşıt olması düşünülemez.²⁶⁸

1.8.1.1. Heyûlâ: Heyûlâ, Eski Grek ve İslâm Felsefî geleneğindeki temel istilâhî anlamda âlemin kendisinden yaratıldığı ilk madde, ayrıca bilkuvve bir varlığa sahip olup sûretin kendisine yerleşerek biçim vermesiyle bilfiillik kazanan cevher çeşididir.²⁶⁹ Bu son anlamıyla heyûlâ beş cevher çeşidinden biri olan maddeye tekabül etmektedir. Tûsî de temelde bu anlam üzerinde durmaktadır.

İslâm Felsefe geleneği, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 570/1174) gibi filozoflar hariç, cismi heyûlâ (madde) ve sûretin birleşiminden ibaret kabul etmiştir.²⁷⁰ Onlara göre, bilkuvve hâlinde olan madde ancak sûreti kabul ederek fiilî varlık kazanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, madde tahtadan yapılmış olan tahtın tahtası, sûret ise bu tahtanın şekli ve biçimidir.²⁷¹ Bu anlayışa göre organik âlem, madde (heyûlâ) ve maddeye yerleşip ona biçim veren sûretin birleşiminden oluşan cisimlerden ibarettir.

²⁶⁶ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 219; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, 42^b; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 62^b -63^{ab}; Âmilî, *Alâkatü't-Tecrîd*, C. 1, s. 303.

²⁶⁷ Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, C. 1, s. 278; Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 348; Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 227.

²⁶⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 144; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 220-221.

²⁶⁹ Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, 1998, C. 17, s. 294-95.

²⁷⁰ Râzî'nin, "İbn Sînâ, cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu iddia etti" demesine karşılık olarak Tûsî bunun ilk defa İbn Sînâ tarafından ileri sürülmeyp bütün filozoflarca kabul gören bir görüş olduğunu belirtmektedir. Bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 188.

²⁷¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-'Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicazi Sakka.Kahire, [t.y.], C. 2, s. 24.

Yukarıda da üzerinde durduğumuz üzere Tûsî beş tür cevherden bahsetmektedir. Bunlar, madde, suret ve bu ikisinden oluşan cism gibi maddeye bitişik olan , nefis ve akıl gibi maddeden ayrı olan cevherlerdir.²⁷² Peki Tûsî bu tasnifte adları geçen cevher türlerinin hepsini kabul ediyor mu? *Şerhu'l-İşârât, Esâsu'l-İktibas ve Tecrîdu'l-Mantık* gibi eserleri onun bunları kabul ettiği intibahı vermektedir.²⁷³ Fakat bu eserlerden ilkinin sadece İbn Sînâ'nın meramını açıklamak, diğer ikisinin ise kendisinden önceki felsefî gelenekte var olan genel mantık kurallarından bahsetme niyetiyle yazıldıklarını göz önünde bulundurursak, onlara bakarak Tûsî'nin görüşlerini tespit etmek hatalı olacaktır. Bundan dolayı onun bu konudaki görüşlerini, kendi görüşlerini açıkça belirttiği *Tecrîd*'den hareketle ele almak zorunluluğu vardır. *Tecrîd*'e bakıldığında Tûsî'nin heyûlâyı, Meşşâî gelenekteki şekliyle kabul etmediği görülmektedir. O, cismin bitişik olup sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini belirttikten sonra bunun, basit olan cisim dışında her hangi bir maddenin varlığını gerektirmeyeceğini, ayrıca heyûlâ'nın kabulünün teselsülün ve sonsuz sayıda maddenin varlığının kabulüne yol açacağını söylemektedir.²⁷⁴ İlk bakışta muğlak gibi görünen bu delili *Tecrîd* şerhlerinin yardımıyla anlaşılır kılmaya çalışalım. Tûsî bu delili İbn Sînâ'nın heyûlâyı ispat etmek için kullanmış olduğu delil üzerine, daha doğrusu onun delilinin yol açacağı imkânsızlıklar üzerine bina etmiştir. İbn Sînâ'nın delili şöyledir: Cisim kendinde (في نفسه) bitişik olup ayrılmayı kabul edebilir bir özelliğe sahiptir. Ayrışmayı kabul eden bitişiklik (اتصال) olamaz. Çünkü bir şey kendi yokluğunu kabul edemez. O halde hem bitişme hem de ayrışmayı kabul edecek bir mahallin bulunması zorunludur. İşte bu mahall heyûladır. Sûret ise bu mahalle yerleşen bitişmedir.²⁷⁵ Tûsî İbn Sînâ'nın bu delilinin iki imkânsızlığa yol açacağını düşünmektedir. Ona göre bitişik olan cismin (الجسم المتصل) tek bir maddesi vardır. Şayet onu bölersek o

²⁷² Tûsî, *Tecrîdu'l-mantık*, s. 13.

²⁷³ bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 51-72.

²⁷⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 146.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, thk. Muvaffık Fevzi Ceber, Dımaşk, 1996, s. 86.

zaman maddenin tekliğı ortadan kalkar ve bölünme sonucu ortaya çıkan her bir parçanın bir maddesi var olur. Bu parçalardan her birinin maddesi bölünmeden sonra ortaya çıkarsa (hâdis olursa) o zaman teselsül ortaya çıkar. Çünkü bizzat heyûlâyı benimseyenlerin de kabul ettiğine göre her sonradan olanın (hâdis) bir maddesi bulunmak zorundadır. Şayet bu maddeler bölünmeden önce var olurlarsa o zaman da bu, sonu olmayan maddelerin varlığının kabulüne yol açar. Zira cisim sonsuza kadar bölünmeyi kabul eder.²⁷⁶

Tûsî'nin heyûlâ anlayışı onun, cismin yapısı konusunda İbn Sînâ geleneğinden kopuşunu ifade eder. Zirâ İbn Sînâ'nın cisim anlayışı heyûlâ-sûret temellidir. İlerde de ele alacağımız gibi Tûsî, kelâmcıların atom merkezli cisim teorilerini de kabul etmemektedir. O zaman onun kendi anlayışı nedir? Tûsî bu konuda Hillî'nin de belirttiği gibi Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'yle²⁷⁷ aynı istikamette düşünmektedir. Ona göre basit olan cisim her hangi bir cüze sahip değildir.²⁷⁸ Cisimin herhangi bir cüzü bulunmamaktadır.²⁷⁹ Bâbertî Tûsî'nin de benimsediği bu görüşü şöyle açıklamaktadır: "Cisim, basit olup onda her hangi bir terkip bulunmamaktadır. O, cevheri bakımından cisim, sûreti kabul edişi bakımından ise heyûlâ diye isimlendirilmektedir. Birleşme ve ayrışma ise onun, bir birini takip eden iki arazıdır. O, zâtı itibâriyle ne birleşik ne de ayrıdır". Halbuki Meşşâiler'e göre heyûlâ cisimden daha basit olup, üç boyutu kabul eder ve onlarla birleştikten sonra cisim olur.²⁸⁰ Bâbertî'nin söylediklerinden öyle anlaşılıyor ki Tûsî, heyûla ve cisim ayırımına gitmemekte, sûretî de cisme ilişen bir araz olarak kabul etmektedir.

1.8.1.2. Mücerred Cevherler: Yukarıda da belirtildiği üzere Tûsî cevherleri maddeye bitişik ve maddeden ayrı olmak üzere iki kategoride ele

²⁷⁶ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 229-230.

²⁷⁷ Hillî ayrıca bu görüşün bazı kelâmcılarca da paylaşıldığını belirtmektedir. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 229.

²⁷⁸ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 224.

²⁷⁹ bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, İsfahan, 1379 hş., C. 2, s. 27.

²⁸⁰ Bâbertî, *Şerü't-Tecrîd*, vr. 66^b.

almaktadır. Maddeden ayrı olan cevherler de ikidir. Bunlardan ilki, hem zâtı hem de fiili itibâriyle maddeden ayrık olan akıldır.

Tanrı anlayışı da dahil olmak üzere bir çok önemli hususun temel çizgisini belirlemiş olan akılla ilgili konular kelâm ve İslâm felsefesi gelenekleri arasında şiddetli tartışmalara yol açmıştır. Filozoflar temeli Plotinos’a (m.s. 205-270) dayanan ve akıllar teorisi diye de bilinen sudûr teorisini benimseyerek akılı veya daha doğru söylemek gerekirse akılları, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olan cevherler olarak kabul etmişlerdir. Sudûr teorisi, her yönden tek olan Tanrı’da çokluğun bulunmayacağı anlayışından hareketle O’nunla kendisi dışında fiilen var olan ve içinde çokluk barındıran âlem arasında nasıl bir irtibâtın bulunduğunu, tek olan Tanrı’dan çokluğun hangi yolla çıktığı problemini çözmeye çalışmış ve çözümünü Tanrıyla âlem arasına, çokluğun kaynağı olan ara varlıkları, yani akılları yerleştirmekte bulmuştur. Bu teori, Tanrı’yla âlem arasında determinist bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürer ve neticede zâtı itibâriyle zorunlu olan (موجب بالذات-mûcib bizzât) bir Tanrı telakkisini benimser. Sudûr teorisini kısaca şöyle özetlemek mümkündür: İllet ve malûller sonda “zorunlu varlık”ta bitmektedir ki bu varlık basit olup bütün yön ve itibârlardan soyutlanmıştır. Böyle olan bir varlıktan ancak kendisi gibi basit tek bir varlığın sudûr etmesi mümkündür. Aksi halde zorunlu varlığın bileşik olması gerekirdi. Teoriye göre zorunlu varlıktan ilk olarak kendisinde imkân ve varlıktan ibaret çokluğun bulunduğu tek bir akıl sudûr etmiştir. Bu akıldan da başka bir akıl ve nefis, ayrıca heyûla ve sûretten mürekkep olan felek sūdûr etmiştir.

Kelâmcılar, fiillerinde ihtiyâr sahibi olan (fâil-i muhtâr-الفاعل المختار) Allah telakisini zedeleyeceği nedeniyle akıllar teorisine karşı çıkmışlardır. Peki sudûru kabul etmeyen kelâmcıların buna karşı alternatifleri nedir? Çokluğun her bakımdan tek olan Tanrıyla irtibâtını nasıl açıklamaktadırlar? Kelâmcıların buna verecekleri cevap açık ve nettir: Allah’tan her hangi bir şeyin sudûru söz konusu değildir. İçinde çokluğu barındıran âleme gelince bu Allah’ın “ol” emriyle gerçekleşmiştir. Bu, kudret ve ihtiyâr sahibi olan Allah için imkânsız bir

durum değildir. Allah için her hangi bir zorunluluktan bahsedemeyiz. Kelâmcılar bu yolla, çokluğun ortaya çıkışı problemini çözmeye çalışmaktadırlar. Bu anlayışı benimsemekle kelâm geleneği, aynı zamanda, Tanrı-âlem ilişkisinde determinist bir yaklaşımı da reddetmektedir.

Tûsî akılla ilgili konuların, bir çok akıllı insanın ayak kaymasına sebep olan zor konulardan olduğunu belirtmektedir.²⁸¹ Kendisinin bu konuyla ilgili çeşitli eserlerinde farklı kanaatler izhâr etmesi de bu zorluktan kaynaklansa gerek. Tûsî'nin akılla ilgili görüşlerini çeşitli eserlerinden hareketle birkaç başlıkta ele almak mümkündür:

1. *Ecvibetü mesâili Sadriddîn el-Konevî, Risâletun fî'l-İlêl ve'l-ma'lûlât ve Sudûru'l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid* gibi risalelerinde sergilediği tutum. Bir kısmı sırf akıllar konusuna ayrılan mezkûr risaleler sûdûr teorisi ve onun keyfiyeti hakkında bilgi vermektedirler. Tûsî bu risalelerde kendi görüşlerini açıklamayarak filozofların akıllar konusundaki tutumları hakkında tasvire dayalı bilgi vermekte, yer yer teoriye yöneltlen itirazlar ve bu itirazlara verilmiş olan yanıtlardan bahsetmektedir.²⁸²

2. *Risâle fî isbâti'l-Akli'l-mufârik (Risâle fî isbâti Nefsi'l-emr)* adlı risalesinde sergilediği tutum. Tûsî bu risalede akli ontik bir gerçeklik olarak ele alarak varlığını delillendirmek için çaba sarf etmektedir. Bu risalede aklın delillendirilmesi kısaca şöyledir: Biz, birin ikinin yarısı olduğuna dair yargıda olduğu gibi bir takım zihnî yargıların bulunduğundan şüphe etmeyiz. Aynı şekilde zihnin vermiş olduğu bu yargıların, hakkında hüküm verilen şeylerin gerçekteki durumlarıyla (nefs-i emr) mutâbakat arzettiği de açıktır. Ayrıca, mutâbakatın ancak, bir yönüyle ayrı başka bir yönüyle de bir olan iki şey arasında tasavvur edilebileceği şüphe götürmez. Bu iki şey zihnen sâbit olmaları açısından bir olduklarına göre, mutâbakatın gerçekleşmesi için,

²⁸¹ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 230.

²⁸² bkz. Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 230-233; *Risâletun fî'l-İlêl ve'l-ma'lûlât, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 508-515; *Sudûru'l-l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 516.

bunlardan birinin dış dünyada sâbit olması gerekir. Bunları belirttikten sonra Tûsî, dış dünyada sâbit olanın ya kendi başına kâim olacağını veya başka bir şeyde temsil olunabileceğini söyler. Kendi başına kâim olduğu takdirde bir konum sahibi (zû vaz'-نوضع) olacak veya olmayacaktır. Birinci şık imkânsızdır. Zira bir konumda bulunma belli bir cihette veya zamanda bulunmayı gerekli kılar. Halbuki bu zihnî hükümlerin yön ve zamanla irtibâtı bulunmaz. Ayrıca bu zihnî hükümleri biz aklımızla algılarız. Konum sahibi olan şeyleri ise duyularımızla idrâk ediyoruz. Akılla algılananlarla duyularla algılananlar arasındaki mutâbakatın duyu yönüyle olması ise imkânsızdır. Dış dünyada sâbit olanın bir konumda bulunmaması da Eflâtun'un idealar görüşüne yol açacağı için Tûsî'ce imkânsız görülmektedir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre dış dünyada sâbit olan bu şeyin kendi başına kâim olması durumunda hem konumda bulunması hem de bulunmaması imkânsızdır. Tûsî daha sonra, dış dünyada bulunanın, kendi başına değil başkasına bağlı olarak bulunma imkânı üzerinde durmakta ve yukarıdakine benzer bir akılyürütmeyle sonuç olarak bunun da imkânsız olacağını belirtmektedir. Bütün bunlardan sonra o, dış dünyada bir konumda bulunmadan kendi başına kâim olup, fiilî varlığa sahip olmayan bütün mâkûlleri kuşatan bir varlığın bulunduğuna hükmetmektedir. Ona göre hem dış dünyada bulunan bu varlık hem de onun kuşattığı mâkûller değişime uğramazlar, yenilenmezler, zevâle uğramazlar; bu sıfatları ezeli ve ebedî olarak taşırlar. Yine ona göre dış dünyada sâbit olan bu varlığın zorunlu varlık yani Tanrı olması düşünülemez. Çünkü bu varlığın, bilfiil sonu bulunmayan çokluğu kuşatma zorunluluğu bulunmaktadır. Halbuki Tanrı her yönüyle tektir, onda çokluk bulunmaz. O halde bunun Tanrı dışında bir varlık olması gerekir. Bu varlık "külli akıl" olarak adlandırılmıştır. Tûsî bunun naslarda da yerinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'da "levh-i mahfûz" ve "el-kitâbü'l-mübîn" diye isimlendirilen şey külli akıldır.²⁸³ Felsefî kavramlara naslardan dayanak bulma, İbn Sînâ geleneğinde zaman

²⁸³ Tûsî, *Risâle fî İsbâti'l-akli'l-mufârık, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 479-481 (Tûsî, *Risâle fî isbâti Nefsi'l-emr*, Beyazıt Devlet ktp., No. 8038, vr. 35^b-36^a).

zaman baş vurulan yöntemlerdendir. Tûsî de, başka eserlerinde sırf aklî olan şeylerle naklî olanlar arasında ayırım yapmaya özen göstermekle birlikte bu eserde aynı yolu takip etmiştir.

3. *Tecrîd*'de sergilediği tutum. Tûsî bu eserde aklın varlığı konusunda mütereddit davranmaktadır. İlk başta, aklın varlığını reddetmek için herhangi bir delilin bulunmadığını belirterek²⁸⁴ “soyut bir aklın varlığı kabul edilirse bu, onun soyutluk bakımından Allah’a şerik olduğu ve Allah’ın zât itibâriyle bileşik olduğu anlamına gelir”²⁸⁵ şeklinde istidlâlde bulunarak aklın varlığını inkar eden kelâmcıların bu görüşünü kabul etmediğini ima etmektedir. İsfahânî ve Ali Kuşçu Tûsî’nin bu görüşünü açıklarken “ârızî hususlardaki, özellikle de selbî ve izâfî hususlardaki ortaklık zâtta bileşikliği gerektirmez” diyerek kelâmcıların endişesinin geçersizliğine dikkat çekerler.²⁸⁶

Tûsî bunları belirttikten sonra aklın varlığını ispat etmek için filozofların ileri sürdüğü delillerin de mesnetten yoksun olduklarını belirtmekte, aklın ispatı konusundaki delilleri ele alarak çürütmeye çalışmaktadır. Onun konuyla ilgili filozofların argümanlarını eleştirirken kelâmî bir tavır takındığı görülmektedir. Örneğin, Tanrının “ihtiyâr sahibi (muhtâr)” oluşundan hareketle “birden ancak bir çıkar” ilkesinin O’na teşmil edilemeyeceğini savunmaktadır.²⁸⁷

4. *Fusûl*'de sergilediği tutum. Bu eserde Tûsî aklın varlığını kesin bir şekilde reddederek filozoflara karşı cephe almaktadır. Ayrıca *Tecrîd*'de Tanrıya teşmil edilmeme şartıyla “birden ancak bir çıkar” ilkesini doğru bir ilke olarak benimsemekle birlikte *Fusûl*'de mutlak olarak bu ilkeye karşı çıkmaktadır. Ona göre sudûrun kabul edilmesi âlemde var olan herhangi iki varlıktan birinin diğerinin vasıtalı veya vasıtasız illeti olmasını gerektirir. Çünkü sudûr bütün

²⁸⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 155.

²⁸⁵ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 267.

²⁸⁶ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 471.

²⁸⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 155-156; Filozofların delilleri ve onların reddiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 267-274; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, 53^a-55^b; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 471-487.

varlıkların tek bir silsilede olmasını gerektirir. Böyle olunca illet ve malûl olma bakımından bütün varlıkların, dolaylı veya doğrudan birbirlerinden müstağni olmadıklarını gerektirmektedir. Halbuki duyulur âlemde böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca Tûsî'ye göre Tanrı'dan çıkan ilk akıldaki çokluk ya vücûdî veya ademî durumdur. Vücûdî olduğu halde iki şık mümkündür: Birincisi, bu çokluğun Allah'tan sudûr etmesidir ki o zaman bunların Bir'den sudûr etmeleri gerekir. İkincisi onların Allah dışında bir şeyden sudûr etmeleridir ki, o zaman da zorunlu varlığın tek olmaması icab eder. Ademî durum olması halinde ise, var olmayan bu çokluğun var olanlara etkisinin kabul edilmesi gerekir ki, bu da imkânsızdır. Bu şıkların imkânsızlığını ortaya koymakla Tûsî, sudûr teorisinin yanlış olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁸⁸

5. *el-Aklu leyse bi cism ve lâ arazin ve lâ cevher* adlı risalesinde sergilediği tutum. Yarım sayfalık bu risalede Tûsî, aklın cevher, araz ve cisim cinsinden bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre akıl cisim değildir. Çünkü idrâk edici olması onu varlığını teşkil etmektedir; idrâk aklın zâtî özelliğidir. Şayet akıl cisim olsaydı o zaman idrâkin, cismin zâtî özelliği olması gerekirdi. Bu da her cismin, cisim olması sebebiyle müdrik olmasını gerekli kılardı. Aynı delil cevher için de geçerlidir. Yani, şayet akıl cevher olsaydı o halde bütün cevherler cevher olmaları nedeniyle idrâk eden olurlardı. Aklın araz olması da imkânsızdır. Çünkü arazın varlığı cevherde bulunmasıdır. Varlığı müdrik olmasından ibaret olan aklın, araz olarak kabul edilmesi durumunda kendi zâtını algılaması imkânsız olurdu. Çünkü o zaman akıl zâtı gereği müdrik olmadığı gibi, kendisinde idrâkin bulunduğu herhangi başka bir şeye de muhtaç olmazdı. Zira, araz, ancak arazlardan oluşan bir şeyde bulunabilir. Halbuki akılda araz olan bir şey bulunmamaktadır.²⁸⁹ Tûsî'nin bu görüşleri akli cevher olarak kabul eden İslâm filozofları ve Mu'tezilî

²⁸⁸ Bkz. Tûsî, *Fusûl*, s. 65; Abdullah Nimet, *el-Edilletu'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, Beyrut, 1986, s. 67-72; Mikdâd b. Abdullâh es-Süyûrî, *el-Envâru'l-Celâliyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, thk. Ali Hâcî Âbâdî-Abbas Celâlî Niyâ, Meşhed, 1420, s. 81-82.

²⁸⁹ Tûsî, *el-Aklu leyse bi cism ve lâ araz ve lâ cevher*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 521-522.

kelâmcılardan Nazzâm'ın görüşlerine uymadığı gibi, akli araz olarak kabul eden bazı mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının görüşleriyle de paralellik arzetmez.²⁹⁰ Aklın ne olmadığı üzerinde durup ne olduğu üzerinde durmasa da öyle anlaşılıyor ki o, aklın cisim, cevher ve araz cinsinden olmayıp doğuştan gelen bir şey olduğunu iddia eden ve varlığı sadece fiilleri vasıtasıyla bilinen bir garîze olarak gören Ehl-i Sünnet kelâmcısı Hâris el-Muhâsibî ve onunla aynı görüşü paylaşan bazı diğer kelimciler gibi düşünmektedir.²⁹¹

Görüldüğü gibi, Tûsî'nin akıllar teorisini savunan görüşleri, kelâmî eserlerinde üzerinde durduğu görüşlerle taban tabana zıtlık arzetmektedir. O zaman bize düşen onun en son hangi görüşü tercih ettiğini tespit etmektir. Onun aklın varlığını kabul ve reddeden mezkûr iki risaleyi ne zaman yazdığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserlerine baktığımızda bu konuda bir tedricilikten söz etmek mümkündür. İsmâîlîlerin kalesindeyken (644 yılında) yazmış olduğu *Şerhu'l-İşârat*'ta diğer konularda olduğu gibi bu konuda da İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Daha sonra yazdığı *Tecrîd*'de ise bu konuda mütereddittir. Yine ne zaman yazdığını bilmediğimiz ama *Şerhu'l-İşârat*'tan sonra yazıldığı kesin olan *Fusûl*'de ise akıllar teorisini tamamen reddetmektedir. Bu konudaki görüşlerindeki tedricilikten hareketle *Fusûl*'deki görüşlerin onun en son görüşleri olduğuna ihtimâl vermemiz mümkünse de Mirzâ Abdullah Efendi el-İsbahânî'nin Tûsî'nin *Risâle fî isbâtî'l-Aklî'l-mufârik* risâlesini ömrünün sonlarında yazdığını kaydetmesi²⁹² bu ihtimâli zorlaştırmaktadır. Şemseddîn Husrevşâhî'ye (ö. 652/1254) gönderdiği mektubu dikkate aldığımızda Tûsî'nin akıllar teorisi hakkında tam bir karara varmadığını söyleyebiliriz. Zira bu mektupta o, "tek bir illetten çokluğun

²⁹⁰ Kelâmcıların akıl anlayışlarıyla ilgili bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 242-245.

²⁹¹ Hâris el-Muhâsibî, *Şerfu'l-akl ve mâhiyetuh*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1986, s. 17.

²⁹² İsbahânî eserin adını *Risâle fî isbâtî'l-ukûlî'l-mücerrede* şeklinde vermekte ve Devvânî'nin de bu esere şerh yazarak onu reddettiğini kaydetmektedir. Mirzâ Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyazu'l-ulema ve hiyazu'l-fudala*, C. 5, s. 162.

çıkması” sorununu çözemediğini belirterek Hüsrevşâhî’den bu konudaki görüşlerini kendisiyle paylaşmasını rica etmektedir.²⁹³

Sudûr teorisini kabul etmeyerek, en azından ona kuşkuyla yaklaşarak Allah’la âlem arasında zorunlu bir ilişkiyi reddeden ve bununla da Meşşâî gelenekten ayrılan Tûsî *illiyet* prensibini savunarak âlemin kendi içinde böyle bir ilişkiyi kabul etmekle mütekeddimûn dönemi kelimcilerinden ayrılmaktadır. Ona göre tabiî varlıklar alanında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. O, Aristotalyen felsefeyi takip ederek nedenlinin ortaya çıkışında etkin olan “fâil”, “maddî”, “sûrî (şekilsel)” ve “gâî” olmak üzere dört çeşit nedenden bahsetmektedir. Bu nedenlerden fâil ve gâî nedenler nedenlinin dışında, maddî ve sûrî nedenler ise nedenlinin içinde olan nedenlerdir. Fâil neden nedenlinin kendisinden çıktığı müessir nedendir (ما منه). Gâî neden de fâil nedenin fâilliğinin nedenidir (ما له). Çünkü eğer gâye olmazsa fâil fiili yapmaz. Onun fiili yapması mutlaka bir gâyeye dayanmak zorundadır. Nesnenin kendisiyle bilfiil ortaya çıktığı neden sûrî (ما به), bilkuvve ortaya çıktığı neden ise maddî nedendir (ما فيه). Tûsî bu nedenlerin fiilin ortaya çıkışındaki rolünü taht örneğiyle açıklar. Buna göre bir tahtı yapan marangoz onun fâil nedenidir. Tahtın ağacı onun maddî, biçimi ise sûrî nedenidir. Tahtın yapılma amacı ise (örneğin üzerinde oturmak için yapılması) onun gâî nedenidir.²⁹⁴ Aslında maddî ve sûrî nedenler Hüseyin Atay’ın da belirttiği gibi bir şeyin yapılmasına doğrudan bir etkileri olmadığı için dolaylı nedenlerdir.²⁹⁵ Tûsî ayrıca Meşşâî geleneği takip ederek bütün etki etme yönlerini kendinde birleştirdiğinde eserin fâil illetten çıkmasının zorunlu hale geleceğini savunmaktadır.²⁹⁶

²⁹³ Tûsî, *Mesâilu Nasîriddin et-Tûsî an Şemsiddin el-Husrevşâhî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 268; Husrevşâhî tarafından cevaplanmadığı anlaşılan bu mektuba daha sonra Mollâ Sadrâ cevap yazmıştır. Bkz. Mollâ Sadrâ, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye, Mecmûa-i resâili Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran, 1375 hş., s. 171-177.

²⁹⁴ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 13; *Tecrîd*, s. 133; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 168-169.

²⁹⁵ Atay bu nedenlere “pasif neden” denmesinin daha doğru olduğunu ileri sürer. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Yaratma*, s. 91-92.

²⁹⁶ bkz. Tûsî, *Tecrîd*, s. 133-139.

Âlem içinde ortaya çıkan bütün olayların, hatta tesadüf gibi görünen ve *ittifâkiyyât* diye adlandırılan olayların bile zorunlu bir neden-nedenli ilişkisinin eseri olduğunu kabul eden Tûsî²⁹⁷ mucizeyi nasıl açıklar diye bir soru sorula bilir. Zira o, mucizeyi kabul etmektedir.²⁹⁸ Hem âlemde ortaya çıkan olayları determinist bir şekilde izah edip hem de mucizeyi kabul etmek tutarsızlık değil midir? Açıkça üzerinde durmasa da Tûsî'nin buna cevabı şöyle olurdu: Bu tutarsızlık belki “mûcib bizzât” Tanrı telakkisine sahip olunursa söz konusu olabilir; ama “kâdir-i muhtâr” Allah anlayışı benimsenirse her hangi bir tutarsızlıktan bahsedilemez. Zira Allah ile âlem arasında zorunlu bir ilişki olmadığına göre O'nun, mucizenin gerçekleşmesi için âlemin işleyişine müdâhil olarak âlemin içindeki zorunlu ilişkiyi bir süreliğine ortadan kaldırması imkânsız bir durum değildir.

Mücerred cevherlerden ikincisi zâtı itibâriyle maddeden ayrı olup fiilleri yönüyle ona bitişik olan nefstir.

Temeli Platon ve Aristo gibi Grek filozoflarına dayanan ve İslâm filozoflarınca²⁹⁹, özellikle de İbn Sînâ'ca daha ileri bir düzeyde ele alınan nefis teorisi müteahhîrûn dönemi kelâmcılarınca da, özellikle Gazzâlî ve Râzî'yle birlikte kabul görmüştür.³⁰⁰ Ancak mütekaddimûn dönemi mütekellimleri, genellikle mücerret cevher anlayışını benimsemediklerinden bu teoriye soğuk yanaşmış bunun yerine kendilerine mahsûs rûh teorisini geliştirmişlerdir. Nefsle ruhun mâhiyetine yüklenen anlamlar bu iki teorinin temel farkıdır. Zira, nefis anlayışını benimseyenlere göre o, zâtı itibâriyle maddeden ayrı soyut bir cevherdir. Rûh anlayışına göre ise o, “latîf bir cisimdir”. Ancak yukarıda da

²⁹⁷ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 15-17.

²⁹⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s.210.

²⁹⁹ Filozoflar nefis teorisiyle ilgili *Kitâbü'n-Nefs* adı altında eserler telif ederek nefsin mâhiyeti, idrâk güçleri zihnin işleme şekli gibi konuları incelemişlerdir. Bkz. Ömer Türker, *Seyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 66.

³⁰⁰ Müteahhîrûn dönemi kelâmcılarının nefis anlayışı hakkında bkz. Ömer Türker, *Seyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 66-87

belirttiğimiz gibi müteahhirûn dönemiyle birlikte kelâmcıların bir çoğu da nefis teorisini benimsemiştir.

Nefs teorisinin kabulü İslâm düşünürlerine fizikten metafiziğe geçme imkânı sağlamıştır.³⁰¹ Zira zâtı yönüyle tamamen soyut olup fiilleri yönüyle somut olan nefis soyuttan somuta geçişi sağlamaktadır. Bunu beş cevher bağlamında ele alırsak karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Cevherlerden ilk üçü, yani madde, sûret ve onlardan oluşan cisim tamamen somut, akıl ise tamamen soyuttur. Nefs ise belirttiğimiz gibi bir yönüyle soyut diğer yönüyle somuttur. Bu da nefse, mücerretle müşahhas arasında geçişi sağlama imkânını vermiştir.

Tûsî'ye göre nefsin varlığı her hangi bir delile ihtiyaç duymaz. Çünkü onun varlığını inkâr etmek insanın kendi varlığını inkâr etmesi anlamına gelir.³⁰² Zira nefis, herkesin "ben" diye ifade ettiği şeydir.³⁰³

Tûsî nefis konusunda temelde İbn Sînâ çizgisini takip eder. O, insanî nefsi Aristo'dan bu yana kullanılan şekliyle "bilkuvve hayâta sahip tabii organik cismin ilk kemali" olarak tanımlamaktadır.³⁰⁴

Tûsî'nin nefisle ilgili görüşlerini birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Nefs vardır ve onun varlığını delillendirmeye ihtiyaç bulunmamaktadır.

2. Nefs cevher olup araz olması imkânsızdır. Zira araz yerleşeceği bir mahalle ihtiyaç duyar. Yerleştikten sonra da mahall onunla nitelenir. Halbuki insanda böyle bir şeyin olamayacağını zarurî olarak bilmekteyiz. Zira insan herhangi bir şeye ârız olmayıp aksine kendisine ârız olan özelliklerin mahallidir.³⁰⁵ Hillî nefsin cevher oluşu görüşünü filozoflarla birlikte

³⁰¹ bkz. Ömer Türker, "Nefs", *DİA*, İstanbul, 2006, C. 32, s. 531.

³⁰² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Kum, 1413, s. 16; *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 350-351.

³⁰³ Tûsî, *Fusûl*, s. 176; Tûsî bu eserde nefis yerine ruh terimini kullanmaktadır. Tûsî'nin ileri sürdüğü mezkûr delil daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülmüştür. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 109.

³⁰⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 156; *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 347.

³⁰⁵ Tûsî, *Fusûl*, s. 186; Süyûrî, *el-Envâru'l-Celâliyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nâsirîyye*, s. 176; Abdullah Nimet, *el-Edilletu'l-Celiyye*, s. 186-187; Ayrıca bkz. *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 16-17.

İmâmiyye'den Benî Nevbaht ailesine mensup bazı kelâmcılarla Şeyh Müfid'in, Eş'arîler'den ise Gazzâlî, Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108)³⁰⁶ ve Halîmî (?)³⁰⁷ gibi mütekellimlerin de paylaştığını belirtmektedir. Bu bilgi bize nefsin cevher olduğu görüşünün az da olsa mütekaddimûn kelâmcılarının bir kısmının da paylaştığı bir görüş olduğunu göstermektedir.

3. Nefs mizâç olmayıp, aksine onun oluşmasında şarttır.³⁰⁸

4. Nefs beden değildir. Tûsî'ye göre insan, bedeninin ve uzuvlarının farkında olmaya bilir. Halbuki her zaman zâtının ve nefsinin farkındadır. Ayrıca insan cisim olma yönüyle- ki beden de bir cisimdir- diğer cisimlerle ortak olup insânî nefse (nefs-i nâtika) malik olmasıyla onlardan ayrılmaktadır. Bu durum nefsin beden olmadığını göstermektedir.

5. Beşerî nefsler hâdistirler.³⁰⁹

6. Nefs basît olup mürekkep değildir.³¹⁰

7. Nefs bedenin ölmesiyle birlikte ölmez. Zira nefsin diriliği, bedenden farklı olarak zâtı gereğidir. Diriliği zâtı gereği olanların ise dâimî olarak ölmeleri imkânsızdır³¹¹

Tûsî peripatetik geleneğin bitkisel (nebâtî), hayvânî ve insânî (nefs-i Nâtika) nefis ayırımını da benimser. Buna göre, beslenme (tegazzî), yetiştirme (nümuvv) ve üreme (tevlîd) güçlerine sahip olan bitkisel nefis en alt mertebede olan nefis türüdür. Ondan sonra bitkisel nefsin bütün güçlerine ve ilâveten idrâk ve irâdî hareket güçlerine sahip olan hayvânî nefis gelmektedir. En üst mertebedeki nefis türü ise cisimlerden mücerret ve maddeden ayrık olan insânî nefstir (nefs-i nâtika). Bu nefis, nebâtî ve hayvânî nefislerin sahip olduğu bütün

³⁰⁶ bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemran İclî, Beyrut, 1988, s. 203.

³⁰⁷ Bu şahsın kim olduğunu tespit edemedik.

³⁰⁸ bkz. Tûsî, *Tecrîd*, s. 156; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 275-276; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, C. 2, s. 491-493.

³⁰⁹ Beşerî nefislerin hâdis mi kadîm mi olduğu konusunda Eski Yunan filozofları çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Aristo nefislerin hâdis olduğunu savunurken Eflatun kadîm olduğunu ileri sürmüştür. İslâm düşüncesinde kabul gören görüş de nefislerin hâdis olduğu yönündedir. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 283-284.

³¹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 17.

³¹¹ Tûsî, *en-Nefsü lâ tufsidu bi fesâdi'l-beden*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 524; *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, s. 485-490.

güçlere sahip olup bunlardan başka akletme ve yapma gücüne de sahiptir. Akletme gücü de aklî ve nazarî olmakla ikiye ayrılmaktadır.³¹²

1.8.2. Araz: Sözlükte “sonradan ortaya çıkan, ârız olan hastalık ve benzeri durumlar” anlamına gelen araz, ıstılahta cismin gelip geçici niteliği, cevher ve zâtın zıddı anlamına gelmektedir.³¹³ Çeşitli görüşler bulunmakla birlikte kelâm geleneğinde araz, “kendi başına kâim olamayan”, “cevherle kâim olan mâna”³¹⁴ “bekâsı imkânsız olan”³¹⁵, felsefe geleneğinde ise “bir mevzûda bulunan” diye tarif edilmiştir. Arazların varlığı ve hudûsu özellikle mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının üzerinde durdukları önemli konulardan biridir. Kelâmcılar metafizik gayelere ulaşmak için fizik sistemlerini âlemin, arazlardan ve onların taşıyıcıları olan cevherlerden oluştuğu üzerine kurmuşlardır.³¹⁶ Kelâm geleneğinden farklı olarak İbn Sînâ felsefî geleneği âlem anlayışını Aristotalyen hilomorfist bir temele oturtsa da, farklı bağlamda araz anlayışına sahiptir.³¹⁷

Tûsî arazı *Tecrîd*’de İbn Sînâ geleneğine uygun olarak “bir mevzûda bulunan” şeklinde tarif etmektedir.³¹⁸ Çeşitli görüşleri sadece tasvirî olarak ele aldığı *Risâle der kismet-i mevcûdât*’da ise bu tanımla birlikte kelâmcıların “araz yer kaplayandır” tarifine de yer vermektedir.³¹⁹

Tûsî arazın da cevher gibi cins olmadığını kabul etmektedir.³²⁰ Esasında onun döneminde bu konuda İslâm düşüncesinde bir konsensüs bulunmaktaydı. Arazın cins olduğu görüşü ilk defa, Tûsî’den üç buçuk asır

³¹² Tûsî, *en-Nufûsu’l-arziyye*, *Telhîsu’l-Muhassal* içinde, s. 497-500; *Risâle-i cebr ve kader*, s. 20-21; ayrıca bkz. Aytek Memmedova, *Nasîreddin Tûsî’nin Dünya Görüşü*, Bakü, 2000, s. 56-58.

³¹³ Cevherî, *Sihâh*, a-r-d. md, C. 2, s. 1083; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, İstanbul, 1991, C. 3, s. 337.

³¹⁴ Kelâm geleneğindeki çeşitli araz tanımları için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 52; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6, s. 72.

³¹⁵ Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî’l-evâil ve telhîsü’l-d-delâil*, s. 38.

³¹⁶ Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, s. 72.

³¹⁷ İbn Sînâ’nın çeşitli araz tarifleri için bkz. İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 25-26; Aristo, arazı, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tastik edilebilen, ancak ne zorunlu, ne de çoğu zaman olan şey” olarak tarif etmektedir. Bkz. Aristo, *Metafizik*, s. 289.

³¹⁸ Tûsî, *Tecrîd*, 143.

³¹⁹ Tûsî, *Risâle der Kismet-i mevcûdât*, s. 57.

³²⁰ Tûsî, *Tecrîd*, 144.

sonra yaşamış olan Mollâ Sadrâ'nın hocası Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) tarafından ileri sürülmüştür.

Arazın çeşitleri konusunda gerek İslâm filozoflarıyla kelâmcılar, gerekse de mütekellimlerin kendi aralarında fikir ayrılığı vardır. Örneğin Mû'tezile³²¹ doksan, Ehl-i Sünnet ise otuz çeşit araz kabul etmektedir. Tûsî bu konuda da temeli Aristo'ya dayanan ve İbn Sînâ çizgisince de devam ettirilen anlayışı benimsemektedir. O, bu anlayışla uyum içinde olarak dokuz çeşit araz kabul etmektedir. Bunlar, nicelik (kem-الكم), nitelik (keyf-الكيف), bağıntı (izâfet-الاضافة), yer (eyn-الين), zaman (metâ-المتى), durum (vaz'-الوضع), mülkiyet (milk-الملك), etki (fiil-الفعل) ve edilgidir (infi'âl-الانفعال).³²²

Tûsî, arazın tanımı ve çeşitleri konusunda Meşşâî çizgiyi takip etse de ileride de ele alacağımız üzere âlemin hudûsunu, dolayısıyla da arazların hudûsûnu kabul ederek bu gelenekten ayrılmaktadır.³²³

1.8.3. Cevher-i ferd (الجزء الذي veya el-cüz ellezî lâ yetecezza- الجوهر الفرد): Mütekaddimûn dönemi kelâm geleneğinin fizik anlayışının temelini atomculuk teşkil etmiştir. Mütekellimler âlemin bölünmeyen parçalardan oluştuğunu savunuyorlardı. Onların bu anlayışı benimseyip savunmalarına yön vermiş olan temel itici güç, âlemin sonradan oluşunu ve bu oluşun fiillerinde ihtiyâr sahibi olan bir Yaratıcı tarafından yaratıldığını delillendirme kaygısıdır.³²⁴ Cevher-araz eksenli âlem anlayışı kelâmcıların bu delillendirmede en temel argümanı olmuş ve aynı zamanda onlara fizikten metafiziğe geçme imkânı sağlamıştır. Kelâmî atom anlayışının Levkippus ve Demokritos'a (m.ö. 460-370) dayanan Yunan atomculuğundan veya filozof Kanada'ya dayanan Hint atomculuğundan kaynaklandığına dair çeşitli

³²¹ Mu'tezile'nin araz anlayışı hakkında bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 92-97.

³²² Bkz. Tûsî, *Tecrîd*, s. 163-186; *Telhîs*, s. 129-183; Filozoflar bütün cevherleri tek bir kategori olarak kabul edip, on kategoriden dokuzunun araz, birinin ise cevher olduğunu benimsemişlerdir. Onlara göre bu kategoriler mümkün varlıkların âlî cinsleridir. bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 5, s. 14-27. Tûsî cevherin cins olmadığını kabul etmekle bu anlayışı kısmen kabul etmemektedir.

³²³ Filozofların bütün arazların hâdis olduğunu kabul etmeyişi hakkında bkz. Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", s. 78-79.

³²⁴ Bu konuyu ikinci bölümde ele alacağız.

görüşler var olmakla beraber, kelâm atomculuğu bu düşünce sistemlerindekiinden bâriz bir şekilde ayrılmaktadır. Materyalist bir temele dayanan Demokritos'un atom anlayışına göre atomlar ezelî ve ebedî olup ne yaratılmışlar ne de yok olacaklardır.³²⁵ Hint düşüncesinde de atomlar ezelîdir.³²⁶ Kelâm atomculuğu ise, atomların (cevher-i ferd, cüz-ü lâ yetecezza) yaratılmışlığını ve bundan hareketle Allah'ın varlığının delillendirilmesini mümkün kılan kendine özgü orijinal bir yapıya sahiptir. Bu, kelâm atomculuğunun amaç bakımından Hint ve Yunandakinden tamamen farklı olduğunu göstermektedir.³²⁷

Kelâmcıların, mesâfe, zaman ve hareket de dahil, âlemdeki her şeyin cevher-i ferdlerden oluştuğu³²⁸ görüşüne karşın İslâm filozofları temeli Aristo'ya dayanan heyûlâ (madde)-sûret merkezli (hylomorphism) bir âlem anlayışını savunmuşlardır. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların benimsediği bu anlayışa göre âlemde bölünmeyen cüz diye bir şeyden bahsedilemez. Zira cisim sonsuza kadar bölünmeye müsaittir. Filozoflar bu anlayıştan hareketle kelâmcıların cevher-i ferd anlayışlarına karşı çıkmışlardır. İslâm filozoflarının cismin bölünmesiyle ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Cisim kendiliğinde basit ve bitişik (muttasıl) olmakla birlikte sonsuza kadar bölünmeyi kabul eder.

Kelâm ve İslâm felsefesi geleneğinde kabul gören mezkûr görüşlerin dışında da görüşler serdedilmiştir. Örneğin Mu'tezilî kelâmcılardan Nazzâm'ın,

³²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, s. 259.

³²⁶ Çağfer Karataş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, s. 132.

³²⁷ Şerafettin Yaltkaya'ya göre mütekellimler âlemde mevcut olan her şeyin yegane yaratıcısının ve düzenleyicisinin Allah olduğu akidesini tesis etmek gayesini takip etmiş olduklarından doğal olarak âlemin varlık nedenlerini Allah'a irca etmeğe müsait bir yol aramışlardır. Bu sonuca ulaşmak için takip edilecek en müsait yolun kainatın yaratılmasında maddî unsurun iştirak payını son haddine kadar azaltmağa müsait bir yol olacağına şüphe yoktur. Bu bağlamda mütekellimler atom teorisini benimseyerek ona kendi görüşlerini delillendirmeye yarayacak yeni bir şekil vermişlerdir. Mütekellimlerin atom anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Şerafeddin Yaltkaya, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı 1, s. 58-119.

³²⁸ İlhan Kutluer, "Cevher", s. 453.

diğer mütekellimlerden ayrılarak âlemin sonsuz sayıda cevher-i ferdlerden oluştuğunu kabul ettiği nakledilmektedir.³²⁹

Tûsî'ye kadarki kelâm ve felsefe geleneğindeki görüşlere kısaca değindikten sonra onun konuyla ilgili görüşlerine geçelim.

Cevher-i ferd anlayışını kabul etmeyen Tûsî, atomun vaz'î, yani hakkında duyular vasıtasıyla bahsettiğimiz şeylerden olduğunu söyler. Bu yolla hakkında bilgi elde ettiğimiz şeyler ise bağımsız bir varlığa sahip olmazlar. Buna örnek olarak çizginin kenarındaki veya dairenin merkezindeki noktayı vermek mümkündür.³³⁰ Tûsî cevher-i ferdi reddetmek için çoğu İbn Sînâ tarafından kullanılan bir çok delil ileri sürmektedir. Bu delillerden birisi şöyledir: İki cevher ve onların birleşmesini engelleyen bir cevher düşünelim. Ortadaki cevher diğer iki cevherin birbirleriyle temas etmesine ya engeldir veya değildir. Engel olmaması düşünülemez. Çünkü o zaman cevherler birbirlerine girerek tek bir şey olurlardı. Engel olması durumunda ise cevherlerin bölünmesi kaçınılmazdır. Çünkü, ortadaki cevherin diğer iki cevherden biriyle temas eden tarafı, diğer cevherle temas eden tarafından farklıdır. Bu da onun bölündüğünün delilidir.³³¹

Tûsî, bölünmeyen bir parçanın var olmadığını delillendirirken onu kabul edenlerin tutarsızlıklarına da değinmektedir. Örneğin, atomu kabul edenler hareketin de ondan oluştuğunu söylemektedirler. Halbuki böyle olduğu taktirde hareket var olamaz. Bunu şöyle açıklayabiliriz: bölünmeyen cüzün bir mekândan başka bir mekâna hareket ettiğini varsayalım. Bu parça ya ilk mekânda veya ikinci mekânda hareketle nitelenecektir. Birinci mekânda nitelenmesi doğru olmaz. Çünkü o, daha harekete başlamış değildir. İkinci

³²⁹ Tûsî dahil (bkz. *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 33-35)-Mütaahhirûn dönemi kelâmcılarının Nazzâm'ın cevher-i ferdi kabul ettiğini, ancak diğer mütekellimlerden farklı olarak onların sonlu değil sonsuz olduğunu savunduğunu belirtmelerine karşın Şehristânî Nazzâm'ın bölünmeyen cüzü kabul etmediğini söyler. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1, s. 69-70; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 1, s. 360.

³³⁰ *Tecrîd*, s. 145; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 222-223.

³³¹ *Tecrîd*, s. 145; *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 24-25; Tûsî'nin konuyla ilgili bütün delilleri için bkz. *Tecrîd*, s. 145; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 20-51; Aynı delili ve Tûsî'nin zikrettiği diğer delilleri ilk olarak İbn Sînâ kullanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*, s. 77-81.

mekânda da nitelenmesi imkânsızdır. Çünkü, o zaman da hareket bitmiş olur. Bunların arasında da orta bir durum olmadığına göre o zaman hareket diye bir şeyden bahsetmememiz gerekir.³³²

Sonuç olarak, Tûsî'nin cevher ve araz anlayışını şöyle özetlememiz mümkündür: Tûsî cevherin tanımı konusunda Meşşâî geleneği takip etmekle birlikte cevher çeşitleriyle ilgili onlardan ayrılmaktadır. Zira onun heyûlâ ve akli kabul etmemesi bu konuda mezkûr gelenekten kopuşunu ifade etmektedir. Ancak heyûlayı Meşşâî felsefede kabul görülen şekliyle reddetmesi onun cismin yapısı konusunda kelâmcıların safında yer aldığı anlamına gelmemektedir. Zira o, atom merkezli cisim anlayışını da reddetmektedir. Bu konuda Tûsî, Meşşâî geleneğe ağır eleştirileriyle tanınan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin yolunu takip etmektedir. Akli reddedişi ise tamamen bir kelâmcı tavrını yansıtmaktadır. Bu, Tûsî'nin kelâmın olmazsa olmaz ilkelerine sadık kalışının bir örneğidir. Zirâ akıllar teorisinin kabul edilmesi fâil-i muhtâr Tanrı anlayışının yerine zâtı itibâriyle gerektirici bir Tanrı telakkisinin benimsenilmesi anlamına gelmektedir. Bu ise kelâmı İslâm felsefesinden ayıran önemli meselelerden biridir.³³³ Araz konusuna gelince, bu konuda, özellikle de araz çeşitleri hakkında Tûsî'nin genel olarak Meşşâî anlayışı benimsediği görülmektedir.

³³² *Tecrîd*, s. 145; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 226: Tûsî'nin cevher-i ferdin inkarı bağlamında serdettiği bütün deliller hakkında bkz. *Tecrîd*, 145-146.

³³³ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de akıllar teorisini reddetmektedir. Bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitebu'l- Mu'teber.*, C. 2, s. 409-413.

İKİNCİ BÖLÜM: ULÛHİYYET

2.1. Allah'ın Varlığının Delillendirilmesi (İsbât-ı Vâcib)

İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında verilen bilgiler, isbât-ı vâcib konusunun kelâmın ortaya çıktığı ilk dönemlerde bu ilmin aslî meseleleri arasında yer almadığı intibâhı uyandırmaktadır.¹ Ancak o dönemde yaşamış olan ve ilk kelâmcı neslin mensuplarından sayabileceğimiz şahısların hayâatlarıyla ilgili bilgiler veren eserlere baktığımızda durumun hiç de böyle olmadığı anlaşılır. Zira, bir çok kelâmî konuda kendilerine özgü görüşlere sahip oluşlarından dolayı ilk kelâmcı nesilden sayabileceğimiz Câfer-i Sâdık (ö. 148/765)² ve Ebû Hanîfe³ gibi âlimlerin, özellikle de Dehriyye'ye karşı bu konuda bir çok delil ileri sürdüklerine dair kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Fakat onların üzerinde durdukları deliller temelde iknâî özellikler taşımaktaydı.⁴ Daha sonraki dönemde, özellikle de kelâm ilminin sistematik bir şekle büründüğü hicri III asırdan itibaren Allah'ın varlığıyla ilgili deliller kelâm kitaplarında daha düzenli bir şekilde ortaya konmaya başlanmıştır.⁵ Müteahhirûn dönemden itibaren ise bu alanda müstakil risaleler yazılmaya başlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nasîruddîn Tûsî ve Necmeddin el-Kâtibî'nin yazmış olduğu risaleler bu konuda günümüze kadar ulaşan en eski risâlelerdendir.

Gerek kelâmcılar gerekse İslâm filozofları, Allah'ın varlığıyla ilgili âlemin sonradan oluşundan *hudûs*, mümkün oluşundan *imkân*, evrende bir gayenin var oluşundan *gâiyyet ve nizam*, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın

¹ Bunun temel sebebi, kaynakların, genelde üzerinde en çok tartışılan konular hakkında bilgi vermeleridir.

² Bkz. Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 2002, C. 1, s. 94-106.

³ Bkz. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Hafîzuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, C. 2, s. 225.

⁴ İknâî deliller için ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 4, s. 21-24.

⁵ Hicrî 9. yüzyıldan sonra bu alanda yazılmış olan risaleler hakkında bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 2001, s. 110-125.

varlığına uygun bulunması ve bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irâde sahibi bir fâil tarafından meydana getirilmiş olmasından hareketle *inâyet*, Tanrı kavramıyla varlık kavramının ilişkisinden hareketle de *ekmel varlık* delilleri gibi çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir.⁶

Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları genellikle “hudûs delili” adı verilen delilden hareketle Allah’ın varlığını delillendirmeye çalışmışlardır. Hudûs delili temelde arazlardan ve onların taşıyıcısı olan cevherlerden oluşan âlemin hudûsuna dayanmaktadır. Delil kısaca şöyledir: Âlem arazlarıyla ve cevherleriyle hâdistir. Her hâdisin bir yaratıcısı (muhtdis) vardır. O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki bu da Allah’tır.⁷

2.1.1. İmkân delili: Meşşâî filozoflar tarafından ortaya konup savunulan imkân delili ilk dönemlerde mütekellimler nezdinde pek rağbet görmemiştir. Ancak özellikle Ebu’l-Feth eş-Şehristânî’den itibâren⁸ bu delil de kelâm kitaplarına girmiş, müteahhirûn dönemiyle birlikte de hudûs delilinin yerini alarak zamanla İslâm düşüncesinde en çok başvurulmuş ve üzerinde ciddi tartışmalar yapıldığı bir delil hüviyetine bürünmüştür. Üzerinde yapılan tartışmalar delilin zayıf yönlerinin tespit edilmesini sağlayarak onun yeni versiyonlarla ortaya konulmasını sağlamıştır. Özellikle müteahhirûn döneminde yazılmış olan *isbât-ı vâcib* risaleleri bu delilin çeşitli versiyonlarını ihtiva eder.

Mütekddimûn dönemi kelâmcıları imkân deliline soğuk bakarken, Meşşâî gelenek de hudûs deliline rağbet etmemiştir. Bunun temel sebebini onların âlem anlayışlarında aramak gerekir. Zira, hudûs delili âlemin sonradan

⁶ bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, s. 49-67; Cevher Şelûl, *Kindî Metafiziği*, İstanbul, 2003, s. 44-58; Kasım Turhan, “İnâyet”, *DİA*, Ankara, 2000, C. 22, s. 265.

⁷ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İstanbul, 1994, s. 88; Fahreddin Râzî, hudûs delilinin Hz. İbrahim’in yolunu takip eden bir delil olduğunu söyler. Zira Hz. İbrahim güneş ve ayın batışını gördüğünde “Sönüp gidenleri sevmem” (En’am, 6/76) demekle yaratılanlardan hareketle yaradani bulmuştur. Râzî, *Muhassal*, s. 147; Mu’tezile’nin hudûs delilini vazedış şekli için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 235-239.

⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 476.

oluşu üzerine bina edilen bir delildir. Halbuki filozoflar âlemin kıdemini savunmuşlardır. Ayrıca hudûs delili “bölünmeyen cüzler”in sonradan oluşundan hareket eder. Meşşâî gelenek ise “bölünmeyen cüz” anlayışını reddeder. Bundan dolayı onlar hudûs deliline rağbet etmemişlerdir.

Tûsî isbât-ı vâcib hakkında yazmış olduğu risalelerde, başta hudûs delili olmak üzere, bu alanda ortaya konmuş olan delillerin çoğundan tasvîrî olarak bahsetmektedir.⁹ Kendisi ise bu deliller içerisinde imkân delilini savunmaktadır. Özellikle Necmeddin el-Kâtibî’yle olan yazışmalarda adı geçen delili hararetle savunmaktadır. Aynı tutumu onun diğer eserlerinde de görmek mümkündür.

İmkân delili temelde var olanların zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmasına dayanır. Bundan dolayı Tûsî de diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi “varlık” bahsinde bu ayrımı temellendirdikten sonra isbât-ı vâcibe geçmektedir.

Tûsî’nin imkân delilini ortaya koyuş şeklini kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Bir zorunlu varlık mutlaka vardır. Onun var olmadığını düşünmek bizi kısır döngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) mümkün oluşu gibi imkânsız durumlara götürür.¹⁰ Bu, imkân delilinin ispatının iki ayağı bulunduğunu göstermektedir. Birincisi kısır döngünün, ikincisi ise zincirlemenin imkânsızlığının ortaya konmasıdır. Kısır döngü ve zincirlemenin imkân delili içerisindeki yerini daha iyi anlamak için bu delili daha açık bir biçimde ortaya koyan geleneksel yaklaşıma bakmamız gerekmektedir. Kâtibî’ye göre delilin en çok rağbet gören şekli şöyledir: Bir var olanın bulunduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu var olan zorunlu varlıksa, onun var olduğu ortaya çıkmış olur. Aksi taktirde, yani bu var olan zorunlu değil mümkün olduğunda bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessir de şayet zâtı itibâriyle zorunlu bir varlıksa onun var olduğu ortaya çıkmış olur; mümkünse yine bir müessire

⁹ Tûsî, *Risâle-i İsbât-ı vâcib*, *Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 1-7; *Kavâ'idü'l-'akâ'id*, s. 441-444.

¹⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 189.

ihtiyaç duyacaktır. Müessir de, ya kendi eseridir ki bu, kısır döngüye yol açacağı için imkânsızdır veya onun dışında bir şeydir. Bu durumda da yine iki şık söz konusu olacaktır. Bunlardan birincisi müessirin zorunlu varlık olması, ikincisi ise sonsuza kadar sürmesidir (zincirleme). Zincirlemenin imkânsız oluşundan dolayı her iki halde zorunlu bir varlık ispât edilmiş olur.¹¹

Görüldüğü gibi imkân delilinin geçerliliği kısır döngü ve zincirlemenin imkânsızlığına dayanmaktadır. Peki Tûsî bunları nasıl geçersiz kılmaktadır? Önce kısır döngüden başlayalım. Istilâhî anlamda kısır döngü, dolaylı veya vasıtasız olarak nedenlinin (ma'lûl) kendi nedeninin nedeni (illet) olmasıdır.¹² Bazı önemsiz addedilen itirazlar dışında¹³ kısır döngünün imkânsızlığı, açık oluşundan dolayı¹⁴ İslâm düşüncesinde fazla tartışılan bir konu olmamıştır. Çünkü bir şeyin kendi nedeninin nedeni olması onun aynı zamanda kendi nedeni olduğu anlamına gelmektedir. Bu da, müessirin eserden önce gelmesi nedeniyle bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gibi aklen saçma bir duruma yol açmaktadır. Ayrıca Tûsî, kısır döngüyü apaçık imkânsız saymakla birlikte onu mümkün kabul ettiğimiz taktirde bile zorunlu varlığın ispat edilebileceğini ileri sürer. Çünkü sonuçta kısır döngü “fertlerinin her biri nedenli olan sonlu bir bütün”ü içermektedir.¹⁵

İmkân delilinin en can alıcı noktasını zincirlemenin iptali oluşturmaktadır. Delil etrafındaki tartışmalar da temelde bu noktada yoğunlaşmıştır.

Tûsî zincirlemeyi iptal etmek için önce şöyle bir mukaddime vazetmektedir: Sebep ve sebeplilerden oluştuğu düşünülen her hangi bir silsilede her bir neden kendi nedenlisinin ortaya çıkmasında “tam bir neden (العلّة التامة)” görevini görmektedir. Bu nedenler silsilesinde bir “ilk neden”

¹¹ Kâtibî, *Risâle fi isbâti Vâcibi'l-vücûd-I*, s. 55-57.

¹² Tûsî, *Kavâdu'l-'akâ'id*, s. 440.

¹³ bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut, 1998, s. 111; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 101.

¹⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 30; Kutbuddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât*, thk. Kerim Feyzî, Kum, 1383 hş., C.3, s. 29.

¹⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 38.

bulunmaktadır. İlk nedenden sonra devam eden bu silsilenin parçalarının - diğer yönde sonlu olsun veya olmasın- ilk neden dışında bir şeye dayanması düşünülemez. Aksi halde nedenler “tam neden” vasfını kaybederler. Bunun sonucunda da “tek tek parçalarının ortaya çıkmasıyla silsilenin tamamının bilcümle ortaya çıkması” gibi imkânsız bir durum söz konusu olur.

Bu silsilede bir ilk nedenin olmadığını ve sebepler zincirinin sonsuza kadar sürdüğünü düşünelim. O zaman hem bir bütün olarak silsile, hem de onu oluşturan parçalar istinat edebilecekleri bir dayanaktan yoksun kalırlar. Peki, acaba bu silsilenin dışarıdan bir dayanağı olamaz mı? Tûsî buna olumsuz yanıt vermektedir. Ona göre, silsilenin kendi dışındaki bir şeye dayanması, bir şeyin iki bağımsız nedeninin bulunduğu anlamına gelmektedir. Silsilenin parçalarının silsile içerisinde bir dayanakları olmadığından bütün parçalar bağımsız bir neden olurlar. Böylece silsilenin parçalarından her hangi birinin tam bir nedeni olmamış olur. Çünkü bu parçalardan her biri, neden olduğu taktirde ilk olarak kendi yakın nedeninin, yani bütünün parçalarının hepsinin nedeni olması gerekecektir. Bu da, bir şeyin hem kendisinin hem de nedeninin nedeni olmasını gerektireceğinden, imkânsızdır.

Tûsî bu mukaddimeden sonra zincirlemeyi iptal etmeye çalışmaktadır. Buna göre her hangi bir başlangıcı bulunmadığı var sayılan bir silsilenin var olduğunu düşündüğümüzde önümüzde iki şık belirir: Bu silsile ya zorunludur veya mümkündür. Onun zorunlu olması düşünülemez. Zira zorunlu olsaydı bir başlangıca ihtiyaç duymazdı. Mümkün olması da imkânsızdır. Çünkü mümkünin kendisini var eden bir başlangıcının bulunması gerekmektedir. Silsilenin başlangıcının bulunmadığını söylemiştik. Öyleyse sonu olmayan bir silsile düşünülemez. Her hangi bir silsilenin mutlaka bir başlangıcının bulunması gerekmektedir.¹⁶

Dikkat edilirse yukarıda hep tek bir silsileden bahsedildi. Sonsuz bir silsilenin olmayacağı üzerinde durularak var olan bir silsilenin mümkün olacağı,

¹⁶ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Kâtibî'ye cevap)*-1, haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420, s. 90-92; *Ecvabetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 238.

böyle olunca bir müessire ihtiyaç duyacağı ve bu müessirin de mümkün değil zorunlu olması gerektiği vurgulandı. Kâtibî de bu yöne işaret ederek bütün mümkün varlıkların tek silsilede yer aldığına dair bir bilgiye sahip olmadığımızı, dolayısıyla birden fazla silsilenin imkânsız olmadığını ileri sürmektedir. Sonuç olarak da, sadece bütün mümkünlerin bir silsilede yer alacağı taktirde zâtı itibâriyle zorunlu bir varlığın gerekeceğini vurgulamaktadır.¹⁷ Tûsî Kâtibî'ye cevâben bütün mümkünlerin dış müessire ihtiyaç duyma bakımından aynı olduğunu dolayısıyla sonuç itibâriyle bütün silsilelerin bir zorunlu varlığa ihtiyaç duyacaklarını söylemektedir.¹⁸ Ancak bu noktada, Kâtibî'nin sormadığı başka bir soru ortaya çıkmaktadır. Mümkün olan silsilelerin birden fazla olduğunu düşündüğümüzde, her silsilenin müessirinin ayrı ayrı zorunlu varlıklar olduğunu düşünemez miyiz? Bu delillendirme içerisinde bunu imkânsız kılan her hangi bir şey bulunmamaktadır. Aslında bu soru, zorunlu bir varlığın ispatından ziyâde tekliğini (vahdâniyyet) ilgilendiren bir sorudur. Ancak bir kelâmcı olarak Tûsî'nin problemi Allah'ı, İslâm inancına uygun bir şekilde ispat etmek olduğu için bu soruyu da isbât-ı vâcib bağlamında cevaplandırmaktadır. Ona göre zorunlu varlığın birden fazla olması imkânsızdır. Şayet iki zorunlu varlık bulunursa o zaman doğal olarak bunların birleştikleri ve ayrıştıkları yönler bulunacaktır. Birleştikleri yönleri zorunluluk ve varlık yönleridir. Yani her ikisi de zorunlu varlık olmada birleşirler. Fakat aynı zamanda bunların, birini diğerinden ayrıştırıcı yanlarının da bulunması gerekmektedir. O zaman bunlardan her birinin bir çok şeyi içermeleri gerekir. Yani bu varlıklardan her biri hem zorunlu varlıktır hem de kendisini diğer zorunlu varlıktan ayıran başka bir yönü bulunmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Zira, zorunlu varlık bir çok şeyi içerdiği taktirde kendi içerdiği şeylere ihtiyaç duyar. Kendi parçalarına ihtiyaç duyan bir varlık ise zorunlu varlık olamaz. Dolayısıyla zorunlu varlığın tek olması kaçınılmazdır.¹⁹

¹⁷ Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-1*, s. 60.

¹⁸ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Kâtibî'ye cevap)-1*, s. 94.

¹⁹ Tûsî, *İsbâtu'l-mebdei'l-evvel, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 475.

Tûsî imkân delilini, özellikle zincirlemenin iptalini, genellikle alışılmış olan şekliyle değil, yukarıda üzerinde durduğumuz biçimde ortaya koyarak Kâtibî'nin bu konudaki itirazlarını bertaraf etme amacını gütmektedir. Zira, Kâtibî Tûsî'yle mektuplaşmasında, imkân delilinin temel dayanaklarından biri olan zincirlemenin imkânsızlığıyla ilgili delilin problemli olduğunu ileri sürer. Ona göre bu delili benimseyenler sonsuz fertlerden oluşan bütünün zâtı itibâriyle mümkün olmasını zincirlemenin, müessire ihtiyaç duymasını ise bu bütünün mümkün olmasının gereklerinden saymaktadırlar. Müessire ihtiyaç duymanın gereği ise, bu müessirin ya bütünün kendisi veya onun içinden ya da dışından olmasıdır. Bunu şu şekilde açabiliriz: Sonsuz sayıda fertleri içeren bir bütün düşünelim. Bu bütün zâtı bakımından mümkündür. Çünkü bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Müessire ihtiyaç duyan bir şeyin ise zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü zorunlu varlık müessire ihtiyaç duymaz. O zaman bu bütün mümkündür. Ayrıca bütünün "sonsuz sayıda" fertlerden oluşmasına imkân sağlayan da onun mümkün oluşudur. Zira zorunlu olması halinde böyle bir şey söz konusu olamaz. Bütünün kendisine ihtiyaç duyduğu bu müessir de ya bu bütünün kendisi ya onun içerdiği fertler ya da bütün dışında bir şey olacaktır. Kâtibî'ye göre imkân delilini ileri sürenler bu son şıktaki seçeneklerden sadece ikisini yani müessirin, bütün ve onun içerdiği fertler olamayacağını ortaya koymakta ve sonuç itibâriyle de bu müessirin bütün dışında bir şey olduğunu delillendirmeye çalışmaktadırlar. Buna göre bütün kendi kendisinin müessiri olamaz. Çünkü müessirin eserden önce gelmesi gerekir. Şayet bir şey kendi kendisinin müessiri olursa o zaman kendisinden önce gelmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. Bütünün parçalarının müessir olması da imkânsızdır. Zira, şayet bütünün fertlerinden biri müessir olursa, kendisi de bu bütünün bir parçası olduğuna göre ilk önce kendisin ve müessirinin nedeni olması icabeder. Bu ise imkânsızdır. Bu iki şık imkânsız olunca üçüncü şıkkın, yani bütünün müessirinin bu bütün dışında bir şey olduğu ortaya çıkar. ²⁰

²⁰ Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-1*, s. 57.

Halbuki Kâtibî'ye göre bütünün mümkün oluşunun, dolayısıyla da zincirlemenin iptali için bu üç şıkkın üçünün de çürütülmesi icab eder. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bunların hepsi müessire ihtiyacın, müessire ihtiyaç duyma ise bu bütünün mümkün oluşunun ve zincirlemenin gereğidir. Bundan dolayı adı geçen bütün şıklar çürütülmelidir ki, zâtı itibâriyle mümkün olup sonsuz sayıda fertlerden oluşan bir bütünün imkânsızlığı ortaya çıksın.²¹ Tûsî, yukarıda üzerinde durduğumuz delili her üç şıkkı geçersiz kılacak bir şekilde ortaya koyarak Kâtibî'nin itirazlarını defetmeye çalışmaktadır.

Ancak bu delillendirme şeklinin Kâtibî'yi ikna etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre, silsilenin nedeninin, onun içindeki cüzlerden olması, bir bütün olarak silsilenin nedeninin, bu silsileyi oluşturan fertlerin de ayrı ayrılıkta nedeni olması durumunda imkânsız olur. Halbuki böyle bir şey söz konusu değildir. Zira silsileyi oluşturan fertlerden her hangi birinin nedeni, ondan önce gelen bütün nedenlerdir. Şayet bir bütün olarak silsilenin nedeni, onu oluşturan fertlerden her birinin nedeni olursa o zaman, kendisinden önce gelen bütün fertlerin bir ferdin nedeni olması durumu ortadan kalkar. Bu ise imkânsızdır.²² Tûsî Kâtibî'nin bu itirazına karşın, bütünün tam nedeninin o bütünü oluşturan parçaların tamamı olduğunu ve şayet ortada bir neden varsa onun, önce parçaların ve daha sonra da onlar vasıtasıyla bütünün nedeni olacağını vurgulamaktadır.²³

Acaba zincirlemenin iptaline ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığının delillendirilmesi mümkün müdür? Kâtibî Tûsî'yle yazışmasının ilkinde bunu mümkün gören şöyle bir delilden bahsetmektedir: "Sonsuz sayıda fertlerden oluşan bir bütünün mümkün oluşunu" gerekli kılan (lâzım) üç etkenden bahsedebiliriz. Birincisi "bu bütün kendi kendisini gerekli kılmıştır" şıkkıdır. Bu, "müessirin eserden önce gelmesi gerektiği" ilkesine aykırı olduğu, ayrıca

²¹ Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-1*, s. 56-60.

²² Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-11*, s. 116-118.

²³ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Kâtibî'ye cevap)-II*, s. 162-163; ayrıca bkz. *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 35-36.

“bir şeyin kendisinden önce gelmesi” anlamına geldiği için imkânsızdır. İkinci şık, bütünün müessirinin bu bütüne dahil olan fertlerden olmasıdır. Bu da imkânsızdır. Çünkü, bütünün parçalarından biri onun müessiri olduğunda, aynı zamanda kendisinin ve müessirinin de müessiri olmuş olur. Geriye üçüncü şık kalır ki bu da müessirin mümkün olan bütünün dışında bir şey olmasıdır. Mümkünler bütünün dışında olduğu için zorunlu olması icab eden bu varlık yukarıda da belirtildiği gibi zincirlemeyi de gerekli kılandır (lâzım). Bu da, ister zincirleme var olsun , isterse de olmasın, zorunlu bir varlığın var olduğunun ispatı anlamına gelmektedir. Zira zincirleme var olsa bile yine onun gerektiricisi zorunlu varlık olmuş olur.²⁴

Tûsî de, Kâtibî'ye katılarak ve büyük ölçüde onun deliline benzer bir delil serdederek zincirlemenin iptaline gerek kalmadan da imkân delilinin ortaya konabileceğini kabul ederek şöyle der: Sonsuz sayıda fertlerden oluştuğu düşünülen silsile mümkündür. Her bir mümkünin ise bir müessiri bulunmaktadır. O halde bu silsilenin de müessiri bulunmaktadır. Bu müessirin silsile içerisinden olması düşünülemez. Çünkü silsilenin bütün parçaları toptan mümkün olduklarına göre onun müessirinin dışarıdan olması gerekir. Mümkünlerin dışında olanın ise mümkün değil zorunlu olması icab eder. O halde zorunlu bir varlığın bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu zorunlu varlık Allah'tır.²⁵ Ancak delilin bu tarzda takrir edilmesi kendi içinde tutarsızlıklar barındırmaktadır. Sonsuz sayıda fertlerden oluşan bir bütün düşünürsek bu bütünde her eserin bir müessirinin olduğunu ve bunun sonsuza kadar devam ettiğini düşünmemiz imkânsız bir durum değildir. Böyle olunca da dış müessire ihtiyaç duyulması sözkonusu olmaz.

Tûsî *Fusûl*'da, zorunlu ve mümkün kavramlarının analizinden hareket ederek, zincirleme ve kısır döngünün iptaline ihtiyaç duymayan başka bir delil daha ortaya koymaktadır. Bu delile göre zorunlu bir varlığın bulunmaması durumunda hiçbir şeyin var olmaması icâb eder. Zira zorunlu varlığın yokluğu

²⁴ Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd*-1, s.61-64.

²⁵ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Kâtibî'ye cevap)*-I, s. 93-94.

durumunda bütün var olanlar mümkün olur. Mümkünün ise kendisinden bir varlığı bulunmamaktadır ve varlığını başkasından almaktadır. Bu başkası da mümkün değil zorunlu olmalıdır. Zorunlu varlığın olmadığını düşünsek o zaman varlığını ondan alan mümkünlerin de var olmaması gerekir. O halde mümkün varlıkların ortaya çıkması için zorunlu bir varlığın bulunması gerekmektedir. Mümkünler var olduğuna göre zorunlu varlık da vardır.²⁶

İmkan deliliyle ilgili tartışmalara dikkat edilirse, zincirlemenin mümkün olmayışının ortaya konulmasında neden ve nedenlilerden oluşan “sonsuz bir bütün (mecmû)” den hareket edildiği görülmektedir. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Acaba sonsuz fertlerden oluşan bir bütünden bahs edebilmiyoruz? Klasik gelenekte bazı düşünürler buna olumlu cevap vermemizin zor olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre “bütün”ün belli sınırlara sahip olması icab eder. Bu da sadece sonlu olan bir silsile için “bütün”den bahsedeceğimiz anlamına gelmektedir.²⁷ Tûsî bunun lafzî bir itiraz olmaktan öteye geçmediğini, manevî konularda böyle şeylerin dikkate alınmaması gerektiğini belirtmekte²⁸, ancak neden dikkate alınmaması gerektiği üzerinde durmamaktadır. Adı geçen itiraza cevabı İcî'nin *Mevâkıf*'inde bulmaktayız. Ona göre “bütün”den kastedilen şey “hiçbir şeyi dışarıda bırakmamak şartıyla bütün mümkünler”dir ve bunun sonlu olmayanlar hakkında tasavvur edilmesinde her hangi bir mâni bulunmamaktadır.²⁹

İslâm düşüncesinde zincirlemenin iptaline yönelik delillerin en meşhurlarından biri *burhân-ı tathîk* delilidir. Bu delilin genel kabul gören şekli şöyledir: Sonsuza kadar süren iki neden ve nedenliler silsilesi düşünelim.³⁰ Bunlardan biri son nedenliden sonsuza, ikincisi ise son nedenliden on basamak (veya her hangi bir sayıda basamak) önceki nedenliden sonsuza kadar uzanmaktadır. Bu silsileleri, birinci basamak diğerinin birincisine, ikincisi

²⁶ Tûsî, *Fusûl*, s. 33-34; ayrıca bkz. Süyûrî, *el-Envâru'l-Celâliyye*, s. 56-58.

²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 7, s. 8; Devvânî, *Risâletü'isbâtî'i-vâcib*, [y.y., t.y.], s. 4.

²⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 31.

²⁹ İcî, *Mevâkıf*, s. 267.

³⁰ Veya sonsuz silsileden sonlu bir bütün ayırılım.

basamak diğèrinin ikincisine vs. uygun düşecek şekilde birbirine tatbik edelim. Tatbikin sonucunda iki şıktan bahsetmemiz mümkündür. Birincisi, her iki silsilenin de birbirlerine eşit olmasıdır ki, bunun mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü biri diğèrinden kısa olan silsilelerin birbirilerine eşit olmaları imkânsızdır. İkinci şık ise bunlardan birinin başlangıç yönü itibâriyle diğèrinden sınırlı sayı miktarınca büyük olmasıdır. Bu da her iki silsilenin sonlu olduğunu göstermektedir. İkinci silsile başlangıç yönünden bittiği, birinci silsile ise sınırlı sayı miktarınca ondan fazla olduğu için sonlu olacaktır.³¹ Kâtibî Tûsî'ye yazmış olduğu ilk risalede *burhân-ı tatbîk*'e itirazda bulunmaktadır. Ona göre insan zihni iki sonsuz olan arasındaki intibakı düşünmekten acizdir. Bundan dolayı böyle bir delili ortaya koyup tartışmak da yersizdir.³² Tûsî buna cevaben "bizim intibaktan aciz oluşumuzun mezkur iki silsile arasında intibakın imkânsızlığını göstermeyeceğini, intibakın ya mümkün olacağını veya olmayacağını ve bunun da duruma göre bir sonuç doğuracağını" vurgulamaktadır.³³ Bu, Tûsî'nin, insanın sonsuzu düşünme konusunda acizyetinin, onun hakkında konuşmaya engel teşkil edemeyeceği anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Buna karşın Kâtibî kendisinin "intibaktan aciz oluşumuzun mezkur iki silsile arasında intibakın imkânsızlığını göstereceği" fikrini savunmadığını, yukarıdaki ifadeleriyle, "intibak söz konusu olmazsa ikinci silsilenin başlangıç noktasından biteceği" görüşünü reddettiğini ve iki silsilenin birbirine tatbik edilmesindeki acizyetimizi de buna dayanak olarak gösterdiğini vurgulamaktadır.³⁴ Tûsî ise buna karşılık olarak bir şeyi düşünmekten aciz oluşumuzun, o şeyi farz etmemize engel teşkil etmeyeceğini söylemekte ve görüşünü bazı örneklerle desteklemektedir. Örneğin iki karşıtın birleşmemesi, iki cismin aynı anda bir mekanda bulunuşu veya cismin aynı anda iki mekanda bulunuşu imkânsız durumlardır ve her bir akıl sahibi bunları

³¹ Râzî, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, C. 1, s. 602; Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-I*, s. 74-75; Bu delil üzerindeki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 338-355

³² Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-I*, s. 76.

³³ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Kâtibî'ye cevap)-1*, s. 103-104.

³⁴ Kâtibî, *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd-II*, s. 42-143.

düşünmek konusunda acizdir. Buna rağmen aklen bütün bunları farz etmemiz imkânsız değildir.³⁵

Tûsî *tatbîk* delilini geleneksel biçiminden farklı şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre sonsuz neden ve nedenlilerden oluşan bir silsile düşünürsek bu silsile bir yönüyle nedenler diğer yönüyle de nedenliler silsilesi olacaktır. Bu silsilede hem neden hem de nedenli olan bir mertebeden başlayarak neden ve nedenlileri birbirine tatbik ettiğimizde her zaman nedenlerin nedenlilerden çok olması gerekecektir. Aksi halde “neden olma” ve “nedenli olma”dan bahsedemeyiz. Sonsuz bir silsilede çokluk veya azlıktan bahsedemeyeceğimize göre nihayetsiz bir silsilenin imkânsız oluşu ortaya çıkmış olur.³⁶ Tûsî bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Sonsuz olduğunu farz ettiğimiz bir silsileden ilk on mertebeyi götürelim. Bu mertebelerden birincisi sadece nedenlidir. Diğerleri ise hem neden hem de nedenlidir. İkinci mertebeden başlayarak neden ve nedenlileri birbirine tatbik ettiğimizde dokuz neden ve sekiz nedenli ortaya çıkmaktadır. Bunu sonlu silsilenin tamamına uyguladığımızda da aynı sonucun çıkması gerekmektedir. Sonsuz varsayılan bir silsilede ise böyle bir şeyin olması imkânsızdır.³⁷ Ancak dikkat edilirse Tûsî neden ve nedenli silsilesini son nedenliden başlatmamakta, hem neden hem de nedenli olan ikinci mertebeyi esas almaktadır. Kâtibî de bu yöne işaret ederek, son nedenliyi işin içine kattığımızda nedenlerin nedenlilerden çok olmasının gerekmeyeceği, bilakis her ikisinin aynı sayıda olacağını söylemektedir. Tûsî buna cevaben kendisinin hem neden hem de nedenli olan ikinci mertebeden başlama şartını ileri sürdüğünü hatırlatmakla yetinmektedir.³⁸ Tûsî’nin bu ifadelerine karşı “hem neden hem de nedenli olan mertebeden başlanması şartının dayanağı nedir” sorusu sorulabilir. Aslında bunun cevabını açıkça belirtmese de Tûsî’nin bu soruya cevabı vardır. O da, bir yönden sonsuz olan

³⁵ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi’l-vücûd (Kâtibî’ye cevap)*-I1, s. 178-179.

³⁶ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi’l-vücûd (Kâtibî’ye cevap)*-1, s. 105-106.

³⁷ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi’l-vücûd (Kâtibî’ye cevap)*-II, s. 180-182; Ayrıca bkz. Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, s. 247.

³⁸ Tûsî, *Risâle fî isbâti Vâcibi’l-vücûd (Kâtibî’ye cevap)*-II, s. 180.

bir silsile düşünülebildiği gibi, her iki yönden sonsuz olan bir silsilenin de düşünülmesinin imkânsız olamayacağıdır. O zaman “son nedenli” dediğimiz şey de başka bir şeyin nedeni olabilecektir. Zira bu, imkânsız bir durum değildir. O halde nereden başlarsak başlayalım başlangıç noktasındaki mertebemiz hem neden hem de nedenli olacaktır.³⁹ Ancak bu aşamada da başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Tûsî’nin ilk mertebenin sadece nedenli olduğunu söylemesi bu çıkarsamayı geçersiz kılmıyor mu? Onun ilk mertebeye ilgili bu ifadelerini Kâtibi’nin çizdiği çerçeve bağlamında serdetmiş olmasını dikkate aldığımızda böyle bir geçersiz kılmadan bahsetmek zordur.

2.1.2. Diğer Deliller: Yukarıda da belirtildiği gibi Tûsî temelde imkân delilini kullanmaktadır. Ancak ona atfolunan eserlerde imkân dışında başka delillere de rastlamak mümkündür. Kohistan’ın İsmâilî hâkiminin himayesinde olduğu dönemde bu mezhebe uygun olarak yazmış olduğu varsayılan *Ravza-yı teslîm* adlı eserinde kelâm ve İslâm felsefesindeki geleneksel ispat yollarından farklı bir yol takip etmektedir. Onun bu eserdeki ispat şekli şöyledir:

Allah’ın var olmadığını söyleyene şöyle denir: Âlemde var olan nesneler kendiliğinden mi yoksa başkası sebebiyle mi var olmuştur? Şayet kendiliğinden ortaya çıkmıştır derse, o zaman var olan bütün nesnelerin zorunlu varlıklar olduğunu söylemiş olur. Zira, zorunlu varlığın anlamı, “kendiliğinden olan”dır. Başkası sebebiyle var olmuşlardır derse o zaman da zorunlu bir varlığın var olduğunu söylemiş olur. Çünkü zorunlu varlık nesneleri var edendir. Aynı şekilde ona (Allah’ın varlığını inkâr edene) şöyle denir: var olan ve olacak olan nesnelerin bir nedeni var mıdır yok mudur? Zorunlu olarak “vardır” diyecektir. O zaman ona şöyle denmesi gerekir: Bu sebep sen misin yoksa senin dışında bir şey midir? Eğer “benim” derse “bir Tanrı vardır” demiş olur. Her iki taktirde de “Bir Tanrı”nın var olduğunu itiraf etmiş olur. Ancak şu var ki o, bu itirafından bihaberdir.⁴⁰

Tûsî’nin bu delili daha çok iknâî bir mahiyet taşımaktadır. Yoksa tam olarak bir delil hüviyeti taşımaz. Zira delile bakıldığında bir dil oyunundan ibaret olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bu, “eğer ‘benim’ derse ‘bir Tanrı vardır’

³⁹ Kâtibi de bundan dolayı Tûsî’nin aslında pek açıklayıcı olmayan cevabını yeterli bulmaktadır. Bkz. Kâtibi, *Hâtimetun fi’l-i’tirâf bi’l-hakk*, *Ecvibetu’l-mesâilî’n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 153; İsmâil Vâizcevdî, *Muhâkemât-ı felsefiyye yâ Dâverî beyne Nasîruddîn Tûsî ve Debîrân Kâtibî*, s. 381-382.

⁴⁰ Tûsî, *Ravzâ-yı teslîm*, sad. S.J. Badakhchani, London, 2005, s. 11.

demış olur” cümlesinden hemen anlaşılmaktadır. Eserdeki bu ve benzeri görüşler, onun, İsmâilî görüşlerin propagandası amacıyla yazıldığını ve düşünce bağlamında bir değer ifade etmediğini göstermektedir. Tûsî aynı eserde Allah’ın varlığının bir yönüyle ispat edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre sâbit olan her şey Allah’ın hakikatine dayanmaktadır. Allah’ın ispat edilebilir olduğunu iddia etmek, onun varlığının (hüviyyet) hakikatini ihata etmek anlamına gelmektedir. Halbuki yaratılanların O’nu ihata etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah’ın varlığının ispat edilmesi muhaldir.⁴¹ Tûsî’nin bu ifadeleri akıl ve düşünceyle Allah’ı bilmenin imkânsız olduğunu, Allah’ın, ancak bir öğreticiye (İsmâilî imâm) tâbi olmakla bilinebileceğini iddia eden İsmâilî tavra ters düşmemek için serdettiği söylenebilir.⁴² Tûsî’nin *Ravza-yı Teslîm*’i cebren mı yoksa kendi isteğiyle mi yazdığına dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca kitabın ona aidiyeti de sorunludur. Zira Tûsî’nin eserleriyle ilgili bilgi veren güvenilir kaynaklarda böyle bir eserden bahsedilmez.⁴³ Ancak şu bir gerçek ki Alamut’tan ayrıldıktan ve açıkça İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebini benimsediğini ilan ettikten sonra bu görüşü her hangi bir şekilde savunmamış, tam aksine bu tür görüşlere karşı cephe almıştır.

Batı düşüncesinde Aziz Anselm’in (1033-1109) bir delil olarak ortaya koyduğu ve daha sonra da Descartes (1596-1650) tarafından daha da geliştirildiği bilinen, aslında ise daha önceden Fârâbî, İbn Sînâ ve Behmenyâr⁴⁴ gibi İslâm düşünürlerince ortaya konulduğu ileri sürülen ontolojik (varlık) delilin izlerine Tûsî de rastlamak mümkündür.⁴⁵ Bu delili isbât-ı vâcib hüviyetinde ele almasa da Tûsî’nin varlık anlayışından, özellikle de varlığın müşekkek oluşuyla ilgili görüşlerinden bunu çıkarmak mümkündür. Şöyle ki

⁴¹ Tûsî, *Ravzâ-yı teslîm*, s. 14.

⁴² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, C. 1, s. 232-233.

⁴³ Rızâvî, *Ahvâl ve âsâr-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*, s. 593.

⁴⁴ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 570-571.

⁴⁵ Bu delil ve ona yönlendirilen eleştiriler hakkında bkz. Adnan Arslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul, 2006, s. 32-36; Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, C. 23, s. 287-318

“Varlık” bahsinde de üzerinde durduğumuz gibi Tûsî İbn Sînâ ekolünü takip ederek varlığın “müşekkek” bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Müşekkeklik, bir şeyin yüklem olduğu fertlerde eşit bir şekilde olmamasıdır.⁴⁶ Tûsî’ye göre tek bir anlamı olan küllî lafızlar ikiye ayrılmaktadırlar. “Mütevâtî” diye isimlendirilen birinci kısım, cüzîlerde eşit bir şekilde bulunmaktadır. Buna “insan” mefhûmunun Ahmet ve Mehmet’te eşit şekilde bulunmasını örnek gösterebiliriz. İkinci kısım lafızlarsa cüzîlerde eşit bir şekilde bulunmaz. Aksine bazılarında daha önce veya sonra, bazılarında ise daha şiddetli veya daha çok bulunurlar. Buna “beyazlık”ın kar ve fildişinde, “mevcûd”un ise cevher ve arazda bulunmasını örnek gösterebiliriz ki bunlara “müşekkek” lafızlar denir. Varlık mefhûmu da böyledir. Zira o, öncelik-sonralık, şiddet-zaaf, çokluk-azlık bakımından ilgili olduğu varlıklarda farklılık arzeder. Zorunlu varlık ile zorunlu olmayan varlığın mevcûdiyeti hem öncelik hem de şiddet bakımından farklıdır. Zorunlu varlığın varlığı mümkün varlığından önce olduğu gibi güç bakımından da önceliklidir.⁴⁷ Bu, zorunlu varlığın “var” olmaya “en layık” olması anlamına gelmektedir. Var olmaya “en layık” oluşu dolayısıyla da onun hakikatte var olmadığının düşünülemeyeceği açıktır. Ancak burada bir noktanın vurgulanması gerekmektedir. O da Tûsî’nin bunu isbât- vâcib bağlamında ele almadığıdır.

Tûsî’nin varlık-mahiyet anlayışında da isbât-ı vâcib izlerine rastlamak mümkündür. Onun bu konudaki görüşleri Fârâbî-İbn Sina çizgisiyle mutâbakat arz etmektedir. Bu geleneğin varlık-mâhiyet ayrımını ele alışındaki özgünlüğü ise meseleyi ontik alana taşıyarak ona teolojik bir hüviyet kazandırmasıdır.⁴⁸ Tûsî’nin de probleme bakışının bu yönde olduğu, ayrıca konuyu bir anlamda bir tür “isbât-ı vâcib” bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu tutumu kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı söz konusudur. Ancak zorunlu varlıkta böyle bir ayırım bulunmamaktadır. Onun

⁴⁶ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 216.

⁴⁷ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, s. 223; *Esâsu’l-iktibâs*, Tahran, 1375 hş., s. 25.

⁴⁸ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, C. 27, s. 336.

varlığı hakikatinin aynısıdır. İnsan zihninin, mümkün varlıkta biri varlık, diğeri mâhiyet olmak üzere iki yön ayırabilmesine karşın zorunlu varlıkta böyle bir ayırım yapılamamaktadır. Mümkün varlıklardaki bu iki yönün kaynağının ayrı olması düşünülemez. Çünkü o zaman her şeyin iki kaynağının bulunması gerekirdi ki bu durumda “Bir”e muhtaç olurlardı. Zorunlu varlığın bir varlığı, bir de mâhiyeti olsaydı; O’nun için de böyle bir ihtiyaç söz konusu olurdu. Her hangi bir kaynağa ihtiyaç duyan bir şeyin, her şeyin kaynağı olamayacağı ise açıktır.⁴⁹ Zincirlemeye yol açmamak için, bu ihtiyaç duymanın bir kaynakta son bulması gerekmektedir ki bu da zorunlu varlık olan Allah’tır.⁵⁰

Sonuç olarak Tûsî’nin isbât-ı vâcib konusunda Meşşâî ekolün çizmiş olduğu çerçeveyi benimsediğini⁵¹ ve bu yönüyle bir orijinalliğinin bulunmadığını söylemek mümkünse de, imkân delilinin ayrıntılarının ortaya konulmasında, özellikle de *burhân-ı tatbîk*’in⁵² serdedilişinde kendi dönemine kadar ortaya konmuş olan versiyonlardan farklı bir versiyon geliştirmesi onun bu konudaki görüşlerini orijinal kılmaktadır. Ayrıca tesbit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî İmâmiyye kelâmında imkân delilini kullanmış olan ilk mütekellim değildir. Zira ondan önce Şeyh Müfid basit şekilde de olsa bu delili kullanmıştır.⁵³ Ancak Tûsî’nin, imkân delilini diğer delillere tercih edip onu çeşitli versiyonlarıyla ortaya koyan ilk İmâmî kelâmcı olduğunu söylemek

⁴⁹ Tûsî, *Sadreddin Konevî’ye Mektup*, s.105.

⁵⁰ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 116.

⁵¹ bkz. Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 57; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 128-129.

⁵² İslâm düşüncesinde zincirlemenin iptaliyle ilgili bu delil dışında da bir çok delil ileri sürülmüştür. Biz bunlar içerisinde sadece Tûsî’nin kullanmış olduğu deliller üzerinde durduk. Diğer deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. 2, s.113-131; s. Lâhicî, *Şevâriku’l-illâm*, C. 2, s. 57-375.

⁵³ bkz. Şeyh Müfid, *en-Nuketü’l-i’tikâdiyye*, *Silsiletü Müellefâtî’s-Şeyh el-Müfid-10* içinde, Beyrut, 1414/1993, s. 21-22.

mümkündür.⁵⁴ Zira ondan önceki İmâmiyye kelâmcıları isbât-ı vâcibi hudûs delili temelinde ele almışlardır.⁵⁵

2.2. Allah'ın Sıfatları

Hicrî II asrın başlarından itibâren Allah'a sıfat atfetmenin doğru olup olmadığı, sıfatların zâtla olan ilişkisi gibi konular İslâm düşüncesinde tartışılmaya başlanmıştır. Problemin Hıristiyanlık, Yahûdîlik, Yunan Felsefesi, Hint ve İrân dinlerinin etkisiyle ortaya çıktığını savunanlar olduğu gibi, bunun bizzat İslâm'dan kaynaklandığını ileri süren araştırmacılar da bulunmaktadır.⁵⁶ Problemi ilk olarak Ca'd b. Dirhem'in. (ö. 124/742) gündeme getirdiği ancak Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) sistemleştirdiği ve daha sonra da Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Ata'nın bu görüşleri Cehm'den aldığı kabul edilmektedir⁵⁷. Cehm Allah'ın yaratılanların nitelendiği her hangi bir sıfatla nitelenmesinin teşbihe yol açacağını ileri sürmüştür. Bundan dolayı o, Allah'ı "hayy" ve "âlim" gibi kullara mahsus sıfatlarla değil "kâdir", "fâil" ve "hâlık" gibi yaratılmışların nitelenemeyeceği sıfatlarla nitelemenin doğru olduğunu savunmuştur.⁵⁸

Mu'tezile'nin bir fırka olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren sıfat tartışmaları daha da şiddetlenmeye başladı. Bu fırka, problemi zât-sıfat ilişkisi bağlamında ele alarak Allah'a zât dışında sıfatlar atfetmenin getireceği

⁵⁴ Tûsî'nin çağdaşı olan İbn Meysem el-Bahrânî de imkân delilini kullanmaktadır. Ancak onun akli ilimlerde Tûsî'ye öğrencilik yaptığını dikkate alırsak bu konuda Tûsî'nin ona bir önceliğinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁵ Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *e-Mûlahhas fî Usûl'i'd-dîn*, s. 62-71; Halebî, *Takrîbu'l-Meârif fî'l-keîlâm*, thk. Fâris Tebrîzîyân, [y.y.], 1417, s. 71-73; Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî Usûl'i'd-dîn*, thk. Rıza Ustâdî, Meşhed, 1414/1373, s. 39-41.

⁵⁶ Bu konu çeşitli araştırmalarda detaylıca ele alındığı için üzerinde durmayacağız. Konuyla ilgili araştırmalar için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 85-111; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001, s. 299-305; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *DÜİFD*, Sayı 16, İzmir, 2002, s. 152-159.

⁵⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, s. 240.

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1, s. 97-98.

sorunlara dikkat çekmiştir. Buna göre sıfatlar zâtın aynısı olup Allah’a zâttan ayrı sıfatların atfedilmesi doğru değildir. Çünkü bu, zâtın yanında başka kadîmlerin kabul edilmesine ve kadîm varlıkların çoğalmasına (teaddud-i kudemâ) yol açar. Bu da Allah’ın en özel vasfı olan “kıdem” vasfına hâlel getirir. Bu görüşe göre Allah zâttan ayrı bir kudret ve ilim sıfatıyla değil zâtıyla kâdir ve âlimdir. Mu’tezile’nin bu tutumu Ehl-i Sünnet’in o dönemdeki temsilcisi durumunda olan Ehl-i Hadîs tarafından Allah’ın sıfatlarının inkârı olarak algılanarak şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutulmuştur. Hicrî IV. yüzyılda sistematik Sünnî kelâm ekollerinin ortaya çıkmasıyla birlikte ise Mu’tezile’ye karşı daha sistematik cevaplar verilmeye başlanmıştır. Ehl-i Sünnet’e göre Mu’tezile’nin bakış açısı Kur’ân’da Allah’a atfedilen sıfatları tamamen reddetmekle eşdeğerdir. Ayrıca kadîm sıfatların kabul edilmesi iddia edildiği gibi teaddud-i kudemâyâ yol açmaz. Çünkü sıfatlar zâttan tamamen bağımsız birer ontik gerçekliğe sahip değildir. Mu’tezile’nin zât-sıfat ayniliğine vurgu yapmasına karşın Sünnî bakış açısı kendi formülünü ortaya koyar: Allah’ın, zâtın ne aynı ne de gayrı olan kadîm sıfatları bulunmaktadır. O, zâtıyla değil kudret sıfatıyla kâdirdir: Aynı formül diğer sıfatlar için de geçerlidir.

Adı geçen iki ekolün görüşlerinin arasını bulmaya yönelik arayışlar sonucunda Ebû Hâşim el-Cübbâî “hâl-ahvâl” teorisini vazetmiştir. Buna göre Allah’ın sıfatları varlık-yokluk, malumluk-meçhullük, cevher-araz arasında üçüncü bir kategoriye âittirler. Ebû Hâşim bunları “hâl” olarak adlandırmıştır. Ahvâl teorisi Ebû Hâşim’den sonra bazı Mu’tezilî ve Sünnî âlimlerce de destek görmüştür. İlk bakışta iki görüşün arasını buluyor gibi gözüke de bu teori beraberinde varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin imkânı sorununu getirmektedir. Gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn dönemi kelâmcılarının çoğunluğu böyle bir şeyin imkânsız olduğunu delillendirmek için eserlerinde bu konuya özellikle eğilmişlerdir. Müteahhirûn dönemi kelâmcıları bu konuyu, genelde “Umûr-i âmme” başlığı altındaki küllî

konuların tartışıldığı bölümde “varlıkla yokluk arasında vâsıta” başlığı altında ele almışlardır.⁵⁹

Tûsî'nin bağlı bulunduğu İmâmî geleneğin sıfat anlayışı genellikle Mu'tezile'yle uyum içerisindedir. Buna göre sıfatlar zâtın aynısı olup zât dışında ondan ayrı sıfatlar bulunmamaktadır. Ayrıca İmâmiyye ahvâl teorisini de reddetmektedir. Şeyh Müfîd Ebû Hâşim'in bu teoriyi kabul ederek “ehl-i Tevhîd”in yolundan ayrıldığını vurgulayarak bu teoriye karşı açıkça cephe almıştır.⁶⁰

Tûsî de sıfatların zâtın aynısı olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre dış dünyada Allah'ın, zâta zâit sıfatları bulunduğunu kabul etmek zorunlu varlık anlayışına zıttır. Çünkü sıfatların zorunlu varlık olmaları durumunda, bir değil bir çok zorunlu varlığın bulunması söz konusu olur; bu ise tevhîde hâlel getirir. Mümkün varlık olmaları durumunda ise, onları gerektiren zâtın, bir şeyin hem kabul edeni (kâbil) hem de fâili olması söz konusu olur. Bu da geçersizdir. Üçüncü şık ise bu sıfatların gerektiricisinin zât dışında bir şey olmasıdır. O zaman da zorunlu varlık başkasına muhtaç olur. Bu da imkânsızdır.⁶¹

Tûsî'nin sıfatların zâtın aynısı olduğu görüşü Mu'tezilî ve Şîî-İmâmî geleneklerle uyum içinde olduğu gibi İbn Sînâ geleneği ile de örtüşmektedir. İbn Sînâ *Neyrûziyye* risalesinde “O (zorunlu varlık), zâttır; bu zât sırf varlık (el-vücûdu'l-mahz-الوجود المحض), sırf hayır, sırf ilim, sırf kudret ve sırf hayâtır” diyerek⁶² sıfatların zâttan ayrı olmadığını vurgular. O, aynı tutumu *Arşîyye*

⁵⁹ Hâl teorisinin lehine ve aleyhine olan deliller üzerinde Varlık bölümünde durduğumuz için bu bölümde ele almayacağız.

⁶⁰ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-makâlât*, s. 12, 14; İmâmiyye Şîası sıfatların zâtın aynısı oluşunu akli deliller yanında imamlardan gelen ahbara da dayandırmaktadır. Bkz. Tahrâni, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 513-515.

⁶¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 88^a; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 127^b.

⁶² İbn Sînâ, *en-Neyrûziyye fî Maâni'l-Hurûfi'l-Hicâiyye*, Süleymaniye ktp., Cârullah bl., No. 2117, vr. 49^b.

risalesinde de sergileyerek Allah'ın zâtına zâit sıfatları bulunmadığını vurgulamaktadır.⁶³

Sıfatların zâttan ayrı olmadığını ileri sürmek onların ontik bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmez mi? Tûsî'nin buna vereceği cevap hem evet hem de hayırdır. Ona göre sıfatlar dış dünyada bir varlığa sahip değildirler. Ancak onlar aklî itibârlar olup zihnen sâbittirler.⁶⁴ Aslında Tûsî'nin bu anlayışı amaç bakımından ahvâl teorisiyle örtüşmektedir. Zirâ her iki görüş sıfatlara bir şekilde bir sübût atfetme gayesini taşımaktadır. Ancak Tûsî'nin görüşünü ahvâl teorisinden farklı kılan temel bir yön vardır; o da adı geçen teoride sıfatlar varlıkla yokluk arasında bir kategoride değerlendirilirken Tûsî'de böyle bir şey söz konusu değildir. Zira ona göre varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategori imkânsızdır. Tûsî problemi varlık kategorisi içinde çözmeyi denemektedir. Dış dünyada varlık-zihinde varlık şeklinde ayrımı kabul etmekle de ahvâl teorisinin çıkmazından kurtulmaktadır. O, sıfatları zihnî varlıklar olarak ele alarak, gerçekte-dış dünyada bir varlığa sahip olmadıklarını belirtmekte ve böylece zât dışında kadîm varlıklar kabul etmemektedir. Ayrıca onlara zihnî bir mevcûdiyet de atfederek Allah'a sıfat isnad etmenin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Aslında hâl teorisini benimseyenlerin de yapmak istediği şey budur. Ancak onlar "zihnî varlık" anlayışına sahip olmadıkları için problemi varlık kategorisinde değil varlıkla yokluk arasında üçüncü bir hâl benimseyerek çözmeye çalışmışlardır.

Tûsî'ye göre sıfatların Allah'a atfı, ya onun kendisi dışındakilere izâfe edilmesiyle ya başkasını ondan selb etmekle ya da hem selb hem de izâfet yoluyla. Birincisine ilim ve kudret, ikincisine vahdaniyyet, üçüncüsüne ise hayât sıfatını örnek göstermek mümkündür.⁶⁵ Tûsî'nin bu ayrımı İbn Sînâ'dan ödünç aldığını söylemek mümkündür. Zirâ o da sıfatları sübûtî, selbî, hem

⁶³ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşîyye*, *Risaleler* içinde, İbn Sînâ, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2004, s. 51.

⁶⁴ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'tu'l-ilm*, s. 107-108.

⁶⁵ Tûsî, *Fusûl*, s. 89-90.

sübûtî hem de selbî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Ancak bazı sıfatların yukarıdaki taksimdeki yeri konusunda iki düşünür arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İbn Sînâ'nın kudret sıfatını üçüncü kategoride ele almasına karşın Tûsî bu sıfatı birinci kategoride ele almaktadır.⁶⁶

2.2.1. Sübûtî Sıfatlar⁶⁷:

2.2.1.1. Allah'ın Kâdir Oluşu: Allah'ın kâdir oluşu meselesi âlemin kıdemi gibi kelâmî İslâm felsefesi arasında ciddi tartışmalara neden olan konulardan biridir. Bu nedenle kudret sıfatı, kelâm kitaplarında üzerinde en çok durulan sıfatlardan biridir.

Kelâmcılar kudreti, “kendisine sahip olandan fiilin sâdır olması veya olmaması zorunlu değil mümkün olan sıfat” olarak tanımlamışlardır. Tûsî de bu tanıma iştirak eder.⁶⁸ Peki, Allah'ın kâdir olduğunu nasıl temellendireceğiz? Tûsî bunu âlemin yok iken sonradan var olduğu görüşünden hareketle delillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre hâdis olan âlemin müessiri ya “zâtı gereği gerektirici (موجب بالذات)” veya kâdir-i muhtâr olacaktır. Müessirin zâtı gereği gerektirici olması imkânsızdır. Çünkü mûcib bir müessirin eserinin kendisinden sonra gelmesi düşünülemez. Bu durum da ya âlemin kıdeminin – ki bu imkânsızdır- veya müessirin sonradan olmasını gerektirir. Zincirlemeye (teselsül) neden olacağından ikinci şık da imkânsızdır. Bütün bunlar bize âlemin yaratıcısının kendi fiillerinde ihtiyâr sahibi olan bir varlık (kâdir-i muhtâr-القادر المختار) olduğunu göstermektedir.

Tûsî adı geçen delile yapılmış olan itirazlara da cevap vermeye çalışmaktadır. Bu itirazlardan biri şöyledir: Bu delil zorunlu varlığın değil, âlemin müessirinin fiillerinde ihtiyâr sahibi olduğunu kanıtlamaktadır. Halbuki Allah'ın, fiillerinde ihtiyâr sahibi kadîm bir varlık yaratması ve bu varlığın da

⁶⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 51.

⁶⁷ Sıfatlar bahsinin sonunda da anlatacağımız üzere Tûsî'nin sıfat taksimi kelâm geleneğinde genel olarak kabul gören taksimden farklıdır. Ancak biz burada kelâmcıların cumhûrunun taksiminin esas almayı uygun bulduk. Zira Tûsî de kelâmî konuları tasvîrî bir şekilde ele aldığı *Kavâidu'l-'akâ'id*'de kendi görüşüne uymasa bile bu taksime riâyet etmektedir.

⁶⁸ Tûsî, *Telhîs*, s. 269; *Kavâ'idu'l-'akâ'id*, s. 445.

âlemin müessiri olması hiç de imkânsız bir durum değildir. Tûsî adı geçen itirazı makul bulmaz. Ona göre bu görüş Allah'la âlem arasında bir vasitanın bulunduğu anlamına gelmektedir. Halbuki âlem demek Allah dışındaki her şey demektir. Biz “âlem sonradan olmadır” dediğimizde kastımız Allah dışında her şeyin sonradan olmasıdır.⁶⁹ Ali Kuşçu bu konuda Tûsî'nin eleştirilebileceğini söylemektedir. Zira, Tûsî cisim ve arazların hâdis oluşundan hareket etmektedir. Halbuki o *Tecrîd*'de mücerred cevherlerin varlığı konusunda tereddütlerini izhâr etmekle birlikte onların yokluğunu da inkâr etmemektedir. Kuşçu'ya göre işte bu noktada, Allah'ın zorunlu yolla kadîm ve kâdir olup cismânî özelliklere sahip olmayan mücerred bir cevher yaratması ve bu cevherin de âlemi yaratmasının mümkün olduğunu ileri sürerek Tûsî'ye itirazda bulunulabilir. Ancak ona göre Tûsî bu delili Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşunu kabul etmeyenlerin delillerine cevap niteliğinde ileri sürmüştür. Yoksa o daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Allah'ın kâdir olduğunu delillendirmiştir.⁷⁰ Kanaatimizce Kuşçu'nun üzerinde durduğu anlamda bir eleştirinin Tûsî'ye yöneltilmesi güçtür. Tûsî'nin *Tecrîd*'de mücerred cevherlerin, daha açık bir şekilde söylersek akılların varlığı veya yokluğu konusunda kararsızlık içerisinde olduğu doğrudur. Ancak bu onun, var oldukları farzedildiği takdirde, akılların kadîmliği hususunda kararsız olduğu anlamına gelmez. Zira Tûsî Allah dışında hiçbir kadîm bulunamayacağını açıkça söylemektedir.⁷¹ Ayrıca daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Tûsî'nin akıllarla ilgili bu kararsızlığı *Fusûl*'de, yerini onların var olmadığı görüşüne bırakmaktadır.

Delile yönelik yapılmış olan başka bir itiraza göre âlemin yaratıcısının müessir olma özelliklerini dikkate aldığımızda önümüzde iki seçenek belirir. Bunlardan birincisi onun “müessir olma yönlerinin” tamamına sahip olmasıdır. Bu durumda ondan eserin çıkması zorunlu hale gelir. Aksi halde onun tercihi

⁶⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 191; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 393-394.

⁷⁰ Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 267.

⁷¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 120, 154, 157.

ilâve bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Bu da onun müessir olma yönlerinin tamamını kendinde toplamadığı anlamına gelmektedir. Halbuki daha önce bunun aksinin mevzubahis olduğunu vurgulamıştık. İkinci seçenek ise müessirin bu yönlerin tamamına sahip olmadığıdır. O zaman müessirlik yönünde bir eksiklik olduğundan ondan her hangi bir eserin çıkmaması icabeder. Bu da bize her hâlükarda âlemin yaratıcısının kâdir-i muhtâr olmadığını göstermektedir. Zira birinci halde onun “yaratmama”sı söz konusu olamayacağı gibi ikinci hale de “yaratma”sı söz konusu olamaz. Tûsî bu itirazı geçerli bir itiraz olarak kabul etmez. Ona göre esere bir yönden vücûb diğer yönden imkân niteliğinin ârız olması mümkündür.⁷² Fiillerinde ihtiyâr sahibi bir müessirin müessir olma yönlerinin tamamına sahip olması, kendisine göre varlık ve yokluğun eşit olduğu kudretle, iki taraftan birini tercih eden irâdenin (dâî) dikkate alınmasıyla olur. Bu da kudreti ortadan kaldırmaz. Zira eseri yaratma kudreti, onu var etme ve etmeme imkânına sahip olma anlamına gelmektedir. Buna irâde de katılınca artık eserin var olması veya yok olması zorunlu (vâcib) hale gelir. Bu da Allah’ın kâdir-i muhtâr oluşuyla çelişmez. Çünkü irâde sıfatına sahip olan bir müessir iki taraftan birini tercih eder; isterse var etme, isterse de terk etme yönünü seçer. Demek ki muhtâr olanın kudret ve irâde olmak üzere iki vasfı bulunmaktadır. Yoksa bazı ilk dönem mütekellimlerinin ileri sürdüğü gibi tercih etmek için herhangi bir neden olmadan var etmek, muhtâr olmanın şartı değildir.⁷³

Allah’ın kudretine yönelik başka bir itiraza göre bir şeyi yapma veya yapmamaya yönelik imkân anlamında kudret, ya o şey var olduğunda veya yok olduğunda ortaya çıkar. Birinci durum söz konusu olduğunda artık eserin ortaya çıkması zorunlu olur ve yaratmayı terk etmek imkânsızlaşır. İkinci şıkta ise yokluk söz konusu olduğu için kudretin ona taallukundan bahsedilemez. Bu, her hâlükarda eşyanın yaratılmasında kudretten söz edemeyeceğimiz

⁷² Tûsî, *Tecrîd*, s.191; *Telhîs*, s. 276.

⁷³ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 18-20; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, vr. 123^b, Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 3, s. 267-268.

anlamına gelmektedir. Tûsî, şu anda yok olan bir şeyin gelecek zamanda var olma imkânına sahip olduğunu ve kudretin de, şu andaki yoklukla gelecekteki var olmayı kapsayacağını vurgulayarak itiraza cevap vermektedir. Buna göre gelecekte var olacak bir şey şu anda yok olabilir. Kudret bu şeye şu anda değil gelecekte, yani var olacağı zamanda taalluk eder. Ancak bu aşamada Tûsî başka bir itiraza maruz kalmaktadır. Buna göre kâdir olanın fiili yokluğa taalluk edemeyeceği gibi varlığa da taalluk edemez. Çünkü fiil varlığı, varlık ise ayrışmayı gerektirmektedir. Halbuki yokluk için bu iki şeyden bahsedemeyiz. Kudretin yapma ve terketme imkânı olduğuna göre terk etme imkânı ortadan kalkınca yapma imkânı da ortadan kalkacaktır. Bu da kâdir olanın fiilinin varlığa da taalluk etmediğini göstermektedir. Tûsî bunun bir yanılgıdan ibaret olduğunu ve bu yanılgının da “yapma” ve “terketme” fiillerinin bir birbirlerinin zıddı olarak gösterilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁷⁴ Ayrıca birinci bölümde, Tûsî’ye göre yoklukta ayrışmadan söz edilebileceğinin üzerinde durmuştuk. Dolayısıyla bu yönüyle de itiraz Tûsî’ce makul bir itiraz değildir.

Klasik kelâm kitaplarında kudret sıfatından bahsedildiğinde genellikle “filozoflar haricindeki çoğunluk Allâh’ın kâdir oluşu hususunda ittifak etmiştir”⁷⁵ gibi ifadeler rastlanmaktadır. Acaba gerçekten İslâm filozofları Allah’ın kâdir olmadığını mı savunmaktadırlar? Tûsî bunun böyle olmadığını söylemektedir. Ona göre “kâdir, fiilin kendisinden hem sâdır olması ve hem de olmaması doğru olandır”. Kudret sıfatına irâde sıfatı eklenince kâdir (var etme veya etmeme yönünde) iki taraftan birisini seçer. Filozoflar bu anlayışı reddetmez ve Allah’ın bu anlamda kâdir olduğunu kabul ederler. Ayrıca Tûsî filozofların mütekellimlerden farklı şekilde yorumlasalar da “Allah’ın muhtâr olduğu” anlayışını da kabul ettiklerini söylemektedir. Onlara göre kendi irâdesiyle fiil yapan her fâil muhtârdır.⁷⁶ Bu konuda kelâmcılarla filozoflar

⁷⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 191; Hillî, *Keşfu’l-murâd*, s. 394-395.

⁷⁵ bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 164.

⁷⁶ Tûsî, *Kavâ'idu'l-'akâ'id*, s. 445; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 98.

arasındaki temel fark, bu iki sıfatın bir arada bulunması halinde fiilin sâdır olmasının mümkün mü zorunlu mu oluşundadır. Mûcib Tanrı anlayışına sahip olduklarında fiilin Allah'tan sâdır olmasını zorunlu gören filozoflara karşın kelâmcılar bunun zorunlu değil mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁷⁷ Ayrıca yukarıdaki anlayışlarının bir gereği olarak filozoflar âlemîn kadîm oluşu görüşünü benimsemişlerdir. Kelâmcılar ise fiilin bu sıfatların bir arada bulunuşundan sonra ortaya çıktığını savunarak âlemin sonradan olduğu ve yoktan yaratıldığı görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁸ Onlara göre fiilin ortaya çıkması için bilgi ve kudret yeterli olmayıp bu sıfatlara “iki taraftan birini tercih eden” irâde sıfatının da eklenmesi gerekmektedir.

Meşşâî filozofların âlemin kıdemini savunmaları beraberinde bazı soruları getirmektedir. İlk önce şunu belirtmek gerekir: Filozofların bu görüşünden, bir tarafta kadîm olan Tanrı diğer tarafta da yine kadîm olan maddenin var olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü onlar, sudûr teorisini kabul ettiklerine göre âlemin Allah'tan çıktığı görüşünü savunmaktadırlar. Bu da âlemin Allah'ta potansiyel (bilkuvve) olarak var olduğunu ve kadîmliğin de bu anlamda ele alınması gerektiğini göstermektedir. Ancak burada da bir soru ortaya çıkmaktadır: Âlemin Allah'ta bilkuvve var olması ne anlama gelmektedir? Bu anlayış kendilerinin de kabul ettiği “Allah'ın sırf basît olduğu” görüşünü zedelemeyebilir mi? Bu soru, felsefî gelenekte cevabını bulmakta zorlandığımız bir sorudur.

Basra Mu'tezilesi'nin, mümkün ma'dûmlarla ilgili görüşlerinden hareketle, âlemin kıdemi konusunda filozoflara diğer kelâmcıların arasında üçüncü bir kategoride ele alınması mümkündür. Bu ekolün “sübût”u “vücûd”dan daha geniş bir kavram olarak mülâhaza ettiğini ve bundan

⁷⁷ Tûsî, *Kavâ'idu'l-'akâ'id*, s. 445.

⁷⁸ Tûsî, *Telhîs*, s. 269-270; Tûsî *Kavâ'idu'l-'akâ'id* de (s. 445-446) şöyle söylemektedir: Kelâmcılar, “Kâdirin yaratması yönündeki bütün sebepler ortaya çıkınca O'ndan fiilin sâdır olması zorunlu mudur” sorusuna çeşitli cevaplar vermişlerdir. Onların bir kısmı-Tûsî bu âlimleri muhakkıklar diye adlandırmaktadır-bunun zorunlu olduğunu, ancak bu zorunluluğun fiili yapanın mûcib olduğunu gerektirmediğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir kısım kelâmcılar ise Allah'ın fiillerinde her hangi bir zorunluluktan bahsedilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.

hareketle de var olmayan ancak var olma imkânına sâhip olanların (mümkün ma'dûmlar) dış dünyada “sâbit” olduklarını savunduğu üzerinde durmuştuk. Aslında “sırf yokluktan nasıl varlık çıkar” sorusuna cevap bulmak için ortaya atıldığı anlaşılan bu anlayışı âlemin kıdemine uyguladığımızda, filozoflardaki gibi olmasa da âleme bir tür kıdem atfından bahsedebiliriz. Bunu şöyle formüle edebiliriz: Âlem⁷⁹ mümkün ma'dûm olduğuna göre var olmadan önce de sâbittir. Bu,- mezkur ekolün sübûtle vücûd arasındaki farka ısrarla dikkat çekmesine rağmen- âlemin var olmadan önce varlıkla bir çeşit irtibâtının olduğu anlamına gelmektedir. İşte bu, filozofların “bilkuvve” dedikleri şeye tekabül eder. Ancak bundan, mezkur iki anlayışın tamamen aynı olduğu anlamını çıkarmamak gerekir. Filozofların anlayışının âlemin Allah'ta potansiyel olarak var olduğunu içermesine karşın Basrâ Mu'tezilesi onun Allah dışında sâbit olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bu ekol açıkça âleme kadîm demez ve onun hâdis olduğunu savunur. Çünkü Mu'tezile'nin anlayışına göre kıdem Allah'ı diğer varlıklardan ayıran en özel vasıftır. Bütün bunlara rağmen Nesefî'nin de vurguladığı gibi Basra Mu'tezile'sinin bu konudaki görüşü âleme bir tür kıdem atfını içermektedir⁸⁰ ve bu anlamda filozoflara diğer kelâmcılardan daha yakındır. Tûsî'nin bu konudaki tavrına gelince, “şey'iyet-vücûd” ilişkisi bölümünde üzerinde durduğumuz gibi o, Basra Mu'tezile'sinin zikredilen görüşünü delilleriyle reddetmektedir.

Mütekaddimûn dönemi kelâm âlimleri arasında tartışılmış olan önemli konulardan biri de Allah'ın kudretinin sınırı problemidir. Bu konu, kötü fiillerin (kabîh) Allah'a isnadı ve irâde hürriyeti gibi konularla doğrudan irtibâtı bulunması hasebiyle özellikle Mu'tezile geleneğine mensup düşünürlerce gündeme getirilmiştir. İslâm düşüncesinde konuyla ilgili çeşitli görüşler serdedilmiştir. Bunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır:

1. Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm'a (ö. 231/845) atfedilen görüşe göre Allah kötü fiilleri yaratmaya kâdir değildir. Çünkü bunun aksini iddia etmek

⁷⁹ Âlem kelâmî literatürde Allah dışındaki her şeydir.

⁸⁰ Bkz. Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, C.1, s. 100.

O'nun ya cehaletten veya ihtiyaç duyduğundan dolayı onları takdir edebileceği anlamına gelmektedir. Halbuki bunların hiçbirisinin Allah'a isnadı câiz değildir.

2. Yine Mu'tezilî bir âlim olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931), kulların fiillerinin "taat" ve "aptallıkla (sefeh)" nitelenebileceğinden hareketle Allah'ın bu tür fiillere kâdir olmadığını ileri sürdüğü kaynaklarda aktarılmaktadır.

3. Mu'tezile'nin önde gelen simalarından olan Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu ileri sürülen görüşe göre Allah kulun yaptıklarının aynısına kâdir değildir. Çünkü Allah bir şeyin var olmasını, kul ise yok olmasını istediğinde varlıkla yokluğun birleşmesi (ictimâü'z-ziddeyn-اجتماع الضدين) gibi imkânsız durumlar ortaya çıkar.

4. İslâm filozoflarına nispet edilen görüşe göre Allah sadece bir şeye kâdirdir. Zira o birdir ve birden de ancak bir çıkar (sudûr teorisi).

5. Ehl-i Sünnet'in, İmâmiyye'nin ve bazı Mû'tezile âlimlerinin savunduğu görüşe göre Allah taktir edilebilen her şeye kâdirdir.⁸¹ Tûsî de bu görüşü paylaşmaktadır.⁸² Ona göre kudretin makdûra taallukunu gerektiren vücûb ve imtinâ değil imkândır.⁸³ Allah'ın ister hayır olsun ister şer olsun bütün fiillere kâdir olması onları yapma veya yaratmasının zorunlu değil sadece mümkün olduğu anlamına gelmektedir.⁸⁴

2.2.1.2. Allah'ın Âlim Oluşu: Allah'ın âlim olduğunu kabul eden Tûsî bunu üç delille ispatlamaya çalışmaktadır. Daha çok kelâmî gelenekte kullanılan birinci delile göre, âlemde açıkça müşahade ettiğimiz, ayrıca tabiatı ve canlıları araştıran çeşitli bilimlerin de ortaya çıkarmış olduğu yaratılıştaki mükemmellik, evreni yaratanın bilgi sahibi olduğunu gösterir. Zira bilgi sahibi

⁸¹ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 395-397; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 14-15.

⁸² Mu'tezile ve Şîa Ehl-i Sünnet'le bu konuda aynı görüşlere sahip olmakla birlikte "Allah'ın fiilleri" bahsinde de göreceğimiz üzere şerrin Allah'a isnadı konusunda farklı düşünmektedirler.

⁸³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 191; *Fusûl*, s. 73.

⁸⁴ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 86^a.

olmayan böyle mükemmel ve sağlam bir düzen yaratamaz.⁸⁵ Daha çok İslâm filozoflarının kullandığı ikinci delil ise Allah'ın soyut oluşundan hareket eder. Buna göre soyut olan, hem kendisini hem de başkasını bilir. Yine filozoflara mahsus olan üçüncü delil ise Allah dışındaki her şeyin ona istinat etmesine dayanmaktadır. Buna göre bilgi "bilinenin bilgi sahibindeki husulü"nden ibarettir. Zâtı kendisine gizli olmadığı için Allah zorunlu olarak kendi zâtını bilmektedir. Ayrıca, araçsız veya araçla kendisi dışındakilerin nedeni olduğuna, neden hakkındaki bilginin de -ki neden kendisidir- nedenli hakkında bilgiyi gerektirdiğine göre Allah kendisi dışındakileri de bilmektedir.⁸⁶ Tûsî'ye göre ilk iki delil Allah'ın âlim olduğuna delalet etse de onun ilminin her şeyi kuşattığına delalet etmez. Üçüncü delil ise O'nun, ilmi her şeyi kuşatan bir âlim olduğunu ortaya koyar.⁸⁷

Bilginin bilenle bilinen arasında bir izafet olduğu⁸⁸, böyle olunca da bilenle bilinen arasında farklılığın bulunması gerektiği görüşünü dikkate alırsak, Allah'ın da ilminde herhangi bir değişiklikten söz edemeyeceğimize göre O'nun kendi zâtını nasıl bildiği sorusuna yanıt bulmamız gerekmektedir. Tûsî bu sorunu farklılığın itibârî oluşu üzerinde durarak aşmaya çalışmaktadır. Ona göre zâtî ve itibârî olmak üzere iki tür değişiklikten bahsetmemiz mümkündür. Bu bağlamda bilen olarak Allah'ın zâtı, kendisinden bilinen olarak itibârî bir farklılığa sahiptir. Bu da bilginin taaalluk etmesi için yeterlidir.⁸⁹

Bilgiyi, bilinenin bilendeki sûreti olarak kabul edersek⁹⁰ Allah'ın kendisi dışındakileri bilmesi, bu bilinenlerin sûretlerinin onun zâtında ortaya çıkması ve böylece zâtının çoğalması gibi durumlara yol açmaz mı? Tûsî buna

⁸⁵ Tûsî, *Telhûs*, s. 279.

⁸⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 270-272; ayrıca bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Hufri, *Ta'lika ber İlâhiyyât-ı Şerhi Tecrid-i Mollâ Ali Kuşşî*, s. 115-123.

⁸⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 86^a.

⁸⁸ Bu görüş, ilk olarak Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından ileri sürülse de sistematik bir şekilde Fahrettin er-Râzî'ce savunulmuştur. Tûsî de özellikle *Şerhu Mes'ele'l-ilm*'de bu görüşe meyletmektedir.

⁸⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 398-399.

⁹⁰ Bu görüş Meşşâî filozoflarının görüşüdür. Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 95.

olumsuz cevap vermektedir. Ona göre Allah'ın bir şeyi bilmesiyle bizim bilmemiz arasında fark bulunmaktadır. Allah'ın eşyayı bilmesi, onların sûretinin O'nun zâtında belirmesi şeklinde değildir. Aksine Allah'ın bilgisi, eşyanın O'nun nezdinde hâzır bulunmasından ibarettir. Biz ise bir şeyi bildiğimizde akledilen şeyin sûretini kabul eden konumda oluruz. Halbuki Allah her şeyin yaratıcısı olduğuna göre O'nda böyle bir şey söz konusu değildir.⁹¹

İslâm filozoflarıyla kelâmcılar arasında tekfîre varacak kadar tartışmalara sebebiyet veren⁹² konulardan birisi de Allah'ın zamana bağlı olarak ortaya çıkan cüzîlere dair bilgisidir. Filozoflara atfolunan görüşe göre bilinenin değişmesi bilginin de değişmesini gerektirmektedir. Aksi halde aralarındaki mutâbakat ortadan kalkar. Çünkü bilgi, bilinenin suretinin bilende ortaya çıkmasından ibarettir. Allah'ın bilgisinin zaman içerisindeki cüzîlere taalluk etmesi O'nun bilgisinde değişmeyi gerektirmektedir. Bu ise imkânsız bir durumdur. Ayrıca O'nun bilgisinin değişken olan zamânî cüzîlere taalluk ettiğini kabul ettiğimizde ortaya iki şık çıkar: Ya bu bilgilerin sûretleri Allah'ta olduğu gibi kalmakta veya değişmektedir. Birinci durumda Allah'a cehâlet atfetmiş oluruz. Çünkü cüzîler değiştiği halde onların sûretleri değişmemiştir. İkinci durumda ise Allah'ın zâtı değişken sûretlere mahal olmuş olur. Her iki durum da kabul edilemez. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: Allah'ın, Ahmed'in şu anda evde bulunduğunu bildiğini farzedelim. Ahmet evden çıktığında Allah'ın onun evde kaldığına dair bilgisi eskisi gibi kalırsa o zaman bu bilgi cehâlet olmuş olur. Çünkü Ahmet evden çıktığına göre bu bilgi vâkıya mutâbık değildir. İkinci bir ihtimâl de Ahmed'in evde olduğu bilgisinin onun evden çıkmasıyla birlikte zâil olarak yerini evden çıkmasıyla ilgili bilgiye terk etmesidir. Bu durumda da bilinenlerin yenilenmesiyle birlikte Allah'ın

⁹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 86b; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 273-274

⁹² bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2003, s. 134-146; 225; ayrıca bkz. Turan Koç, "Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992, Sayı 8, s. 133-139.

zâtında yeni bilgilerin ortaya çıkması ve böylece onun zâtının hâdislere mahal olması söz konusu olur. Bu ise imkânsız bir durum olup kabul edilemez niteliktedir. Tûsî'nin filozoflara atfedilen bu görüş karşısındaki tutumu çeşitli eserlerine göre farklılık arz etmektedir. O, *Fusûl*'de bu konuda filozoflara karşı çok sert tutum sergilemekte ve hatta zekâlarıyla övünen filozoflara taaccüp ettiğini vurgulamaktadır. *Tecrîd*'de de isim vermeden filozofların görüşünü çürütmeye çalışmaktadır. O bu eserlerde, temelde zât-sıfat ilişkisinden hareketle filozofların görüşlerini reddetme gayreti içerisindedir. Buna göre, sıfatların zâtın aynısı olduğunu kabul ettiğimizde zâta her hangi bir değişmeden bahsedemeyiz. Allah'ın ilmi zâtının aynı olduğuna göre zât dışında bir ilim sıfatı bulunmamaktadır. Dolayısıyla buradaki değişme dış dünyada var olmayıp sadece itibârî durumlardan ibaret olan izâfetlerin değişmesidir. Bu ise Allah'ın zâtında değişmeye yol açmaz. Çünkü bilinenin değişmesi demek onunla onu bilen zât arasındaki izâfetin değişmesi demektir. Bu ise yukarıda da belirttiğimiz gibi geçek varlığa sâhip olmayan itibârî bir durumdur. Bundan başka, biz günlük hayâtımızda da zarûrî olarak, değişken bir şeyi bilmenin bunu bilen zâtında bir değişiklik yaratmayacağını biliriz. Ayrıca ona göre filozoflar bu iddiayı benimsemekle kendi ilkelerine de ters düşmektedirler. Zira onlara göre nedene dair bilgi nedenliye dair bilgiyi gerektirmektedir. Allah, kendisi dışındaki bütün mümkün varlıkların nedeni olan kendi zâtını bildiğine göre onları da biliyor demektir.⁹³

Allah'ın, zaman içinde sonradan olanlara dair bilgisinin imkânsızlığına dair ortaya konan başka bir delile göre; O'nun mevcûdata dair bilgisi, onlara, varlık kazanmalarından önce taalluk ederse o zaman eşyanın var olması gerekli olur. Aksi halde onların var olmamalarının mümkünlüğü söz konusu olmaktadır; bu ise Allah'ın bilgisinin cehâletle karışması anlamına gelmektedir. Tûsî buna vücûb ve imkânın bir şeye iki farklı yönden ilişmelerinin mümkün olduğunu belirterek cevap vermektedir. Bunun açıklaması şöyledir: Şayet bu

⁹³ Tûsî, *Fusûl*, s. 74-75; *Tecrîd*, s. 192; Hillî *Keşfu'l-murâd*, s. 400; Süyûtî, *el-Envâru'l-Celâliyye*, s. 84.

itirazda Allah'ın bilgisinin var etmeyi zorunlu kılacağı kastediliyorsa bu doğru değildir. Çünkü Allah hem zâtını hem de yok olanları bilmektedir. Şayet yukarıdaki itirazda kastedilen, bilgiyle bilinenin mutâbakatıysa o zaman bu doğrudur. Ancak bu zorunluluk zâtî imkânı ortadan kaldırmaz. Zira bilinen şey zâtî itibâriyle mümkün, bilgiyle mutâbakat arzemesi yönüyle de zorunludur.⁹⁴

*Fusûl ve Tecrîd'*deki bu tutumuna karşın *Şerhu Mes'ele'ti'l-ilm'*de filozofların merâmını uzunca anlatmakta ve bu görüşü savunmaktadır. Buna göre nesneler arttıklarında ya hakikatlerine göre artarlar veya bir hakikatte birleşmekle birlikte artarlar. Hakikati aynı olanların parçaları ya bir arada bulunur veya bulunmazlar. Birinciler sadece zamanla veya zamanda, ikinciler ise mekanla veya mekanda bulunurlar. Zamânî ve mekânî olmayan bunlara taalluk etmez. Zira akıl böyle bir isnadı kabul etmez. Örneğin, “insan olması açısından insan ne zaman ve nerede var oldu?” denmez. Aynı şekilde “beşin, onun yarısı olması hangi zamanda ve hangi bölgede oldu?” da denmez. Ancak bunlar fert olarak ortaya çıktıklarında bir taalluktan bahsedebiliriz. Bütün bunlar bir hakikatte birleşen nesneler için olduğu gibi hakikatleri değişik olanlar için de geçerlidir.⁹⁵

Tûsî bu açıklamalardan sonra zamânî ve mekânî olan nesnelerdeki değişikliklerin nasıl idrâk edileceği üzerinde durur. Ona göre bunları idrâk eden varlık, şayet kendisi de zamân ve mekâna bağlıysa o zaman idrâk esnasında mutlaka dış ve iç duyular gibi âletlere ihtiyâç duyar. Böylece o, ortaya çıkan değişiklikleri zamanında idrâk eder, onların var veya yok olduklarına, hangi yönde kendisinden ne kadar uzak bulunduklarına hükmeder. Zâmânî ve mekânî olmayan idrâk ediciye gelince onun idrâki küllî olup her şeyi kapsar. O, sonradan olan herhangi bir varlığın ne zaman var olduğunu, kendisinden sonra ve önce olanlarla arasında ne kadar bir süre bulunduğunu bilir. Ancak o, zaman ve mekana bağlı bulunan idrâk ediciden farklı olarak geçmişte var olanın şu anda var olmadığına dair yargıda

⁹⁴ Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 453.

⁹⁵ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'ti'l-ilm*, s. 97-98.

bulunmaz. Buna karşılık o, belirli bir zamanda var olanın, kendisinden önce ve sonraki zamanlarda olmayacağını, bir şeyin hangi mekânda bulunduğunu, onunla diğerleri arasındaki mekâna dayalı nispeti ve aralarındaki uzaklığı varlığa mutâbık olma yönüyle bilmektedir. Ancak o, bir şeyin şu anda veya şurada var veya yok, hâzır veya gâib olduğuna hükmetmez. Çünkü zamânî ve mekânî bir varlık olmadığı için bütün zamân ve mekânların ona nispeti aynıdır. İşte Allah'ın bütün varlıklara dair bilgisi böyle bir bilgidir. Bu kısaca cüzî olanların küllî şekilde bilinmesi şeklinde ifade edilmiştir. Tûsî bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Kitap listesi okuyan bir okuyucu düşünelim. O, listeyi okurken doğal olarak, peş peşe gelen harflere bakarak ve onları takip ederek okuyacaktır. Ancak bir de listeyi dürülmüş olarak elinde bulunduran birini düşünelim. Onun bütün harflere olan nispeti aynı olacaktır. Ayrıca liste elinde olduğu için listedeki hiçbir şey onun bilgisinin dışında kalmayacaktır. İşte böyle bir idrâk ediciden ister küllî, isterse de cüzî, hiçbir şey gizli kalmaz ve onun bilgisi hangi şekilde olursa olsun eşyayı kuşatır. Zira Allah da “ Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin; yer yüzünün karanlıklarında hiçbir tane, hiçbir yaş ve kuru olmasın ki apaçık Kitapta bulunmasın”⁹⁶ buyurarak bilgisinin her şeyi kuşattığını belirtmektedir. Geçmişte var olmuş olan, şu anda var olan ve gelecekte var olacak her şey, hangi şekilde var olacaklarsa olsunlar Allah'ın bilgisi onları kuşatır. Tûsî Kur'ân'da geçen “el-kitâbu'l-mubîn (açıklayıcı kitap)”ın anlamının da bu olduğunu ileri sürmektedir.

Tûsî'ye göre Allah'ın cüzî olan şeyleri küllî şekilde bildiğinin ileri sürülmesi tenzîh gereğidir. Zira, nasıl ki Allah tadılabilir, koklanabilir ve dokunulabilir şeyleri bilir, ancak O, tadan koklayan ve dokunan değildir dediğimizde O'nu tenzih etmiş oluruz, aynı şekilde onun cüzîleri küllî yolla bildiğini söylediğimizde de âlete dayalı bir idrâki ondan nefyetmiş oluruz.⁹⁷

Tûsî Konevî ve Beyârî'yle mektuplaşmalarında ve *Şerhu'l-İşârat*'ta da *Şerhu Mes'ele'l-ilm*'dekine benzer görüşler serdetmektedir. Ona göre Allah'ın

⁹⁶ En'am, 6/59.

⁹⁷ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'l-ilm*, s. 98-100.

cüzîleri bilmediği görüşünü filozoflara atfedenler onların ne dediğini anlamadan böyle bir ithamda bulunmuşlardır. Zira filozoflar illete dâir bilginin malûle ilgili bilgiyi gerektirdiği ilkesini kabul ettiklerine göre Allah'ın cüzîleri bilmediğini iddia edemezler.⁹⁸

Tûsî'nin yukarıdaki izahlarından anlaşıldığı üzere Allah'ın cüzîleri bilmediğini iddia ettiklerine dair İslâm filozoflarına yönelik suçlamalar doğru değildir. Zira onlar, Allah'ın bilgisiyle diğer canlıların bilgisi arasında bir fark bulunduğuna dikkat çekerek O'nun cüzîlere dair bilgisinin bizim bilgimiz gibi olması durumunda âlete ihtiyâç duyacağını, bunun ise imkânsız bir durum olduğunu vurgulamışlardır. Bundan dolayı da Allah'ın cüzîleri bildiğini ancak bu bilginin cüzî değil küllî yolla gerçekleşen bir bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu Molla Sadrâ'nın da vurguladığı gibi tek defaya mahsus bir bilgi olup⁹⁹ var olacak her şeyi öncelemiştir. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki açıklamaları Tûsî'nin filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın meramını doğru anladığını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ şöyle demektedir:

Cüzî şeyler bazen, kendisiyle özelleştiği ferden türünün ilkesine sebepleriyle bağıntılı olmalarının gerekmesi bakımından küllî şeylerin akledilmesi gibi akledilir. Tıpkı cüzî ay tutulması gibi. Zira onun vukû bulması, bazen cüzî sebeplerin yerine getirilmesi sebebiyle ve aklın onu tıpkı küllîleri akletmesi şeklinde akledip kuşatmasıyla akledilir. İşte bu da 'şimdi veya daha önce ya da daha sonra vâki oldu' diye hükmedilen zamânî cüzî algıdan başkadır. Dahası örneğin onun, 'cüzî ay tutulması, ay şu vakitte her hangi bir cüzî ve şunun mukabilinde her hangi bir cüzî olduğu halde meydana geldiği sırada ârız olur' şeklinde akledilmesi gibi. Sonra belki bu tutulma vâki olmuştur ve de her ne kadar el-Evvel için ilk tarzda akledilir olsa da O'nun nezdinde 'vâki olmuştur veya olmamıştır şeklinde' bir kuşatma değildir. Çünkü bu, başka bir cüzî algıdır ki, algılananın sonradan meydana gelmesiyle beraber sonradan meydana gelir ve onun yitip gitmesiyle de yitip gider. Ve her ne kadar el-Evvel bütün cüzî olanı bilse de o, bütün mutlak zamanda sabittir ve şöyle akleden bir akledicidir: 'Ay şu veya bu yer arasındayken, sınırlanmış zamanın iki halinin ilki olan belirlenmiş bir vakitte belirlenmiş bir tutulma olur'. Onun bu akletmesi,

⁹⁸ Tûsî, *Ecvibetu mesâili Sadruddin el-Konevî*, s. 232-233; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3; s. 335-338; *Ecvibetu mesâili Fahrüddin Muhammed b. Abdullah Beyârî*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 44-46.

⁹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, C. 3, s. 447.

tutulmanın oluşundan önce onunla beraber ve ondan sonra sâbit olan bir durumdur.¹⁰⁰

Dikkat edilirse Tûsî'nin *Fusûl*'deki tutumuyla *Şerhu Mes'ele'l-ilm*'deki tutumu birbirine taban tabana zıttır. Hatta birinci eserde kendisinin filozoflara eleştiri olarak yönelttiği soruları ikinci eserde saçma bulmakta ve böyle iddiaları ileri sürmenin meseleyi anlamamaktan ileri geldiğini vurgulamaktadır. Bunu Tûsî'nin fikir değiştirdiğine indirgemek zordur. Çünkü diğer eserlerinde *Fusûl*'deki iddiaların konuyu anlamayanların iddiaları olduğunu belirtmektedir. Kendisi de bu konuda bilgi sahibi olduğuna göre konuyu anlamaması imkânsızdır. Denebilir ki Tûsî *Fusûl*'ü yazdığında bu konuda bilgi sahibi değildi, daha sonra konuya vakıf oldu. Ancak bu da geçerli bir cevap değildir. çünkü en azından *Fusûl*'ü *Şerhu'l-İş'arât*'tan sonra yazdığını biliyoruz. O, ikinci eserde filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın konuyla ilgili merâmını açıklamaktadır.¹⁰¹ Dolayısıyla *Fusûl*'ü yazarken konuya vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Hânî Nu'man Ferhât'ın Tûsî'nin bu konuda *Şerhu'l-İş'arât*'ta İbn Sînâ'ya muhalefet ettiğini ileri sürmesi¹⁰² de yanlıştır. Çünkü *Şerhu'l-İş'arât*'ta böyle bir itirazda bulunmamaktadır. Tûsî mezkur eserde cüzîlerin bilinmesiyle ilgili değil, akledenle akledilenin birliği (اتحاد العاقل بالمعقول) konusunda onlara katılmadığını belirtmektedir.¹⁰³ Muhtemelen iki konu yan yana ele alındığı için Ferhât bunları birbirine karıştırmıştır. Sonuç olarak Tûsî'nin mezkûr iki eserde farklı görüşler beyan etmesini basit bir fikir değişikliği olarak addetmek mümkün değildir. Başka bir ihtimâl de *Fusûl*'deki görüşlerin ona âit olmadığıdır. Ancak mezkur eserin Tûsî'ye âidiyetini şüpheli kılabacak her hangi bir maddî veriye sahip değiliz. Geriye son bir ihtimâl kalmaktadır. O da, *Fusûl*'ün genel üslubuna uymasa bile, Tûsî'nin konuyla

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İş'arât ve't-Tenbîhât*, s. 166-167; ayrıca bkz. *Ta'likât*, 27-28.

¹⁰¹ bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İş'arât*, C. 3, s. 335-338.

¹⁰² Hânî Nu'man Ferhât, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahriiddin er-Râzî ve Nasîriddin et-Tûsî*, s. 184.

¹⁰³ Tûsî, *Şerhu'l-İş'arât*, C. 3, s. 331.

ilgili, adı geçen eserde kendisinden önceki eleştirilerin aktarıcısı konumunda olduğudur.

Tûsî'nin *Şerhu Mes'eleti'l-ilm'*deki bu açıklamaları kendisinden sonra çok yankı bulmuştur. Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ gibi düşünürler kitaplarında onun bu görüşlerini nakledip uzunca tartışmışlardır.¹⁰⁴

Klasik İslâm düşüncesindeki bilgi taksimlerinden biri de bilgiyi infiâli ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmaktır. İnfiâli bilgi dış dünyadaki varlıklar aracılığıyla elde edilen bilgidir. Bu bilgide bilginin varlığa tabi olması söz konusudur. Artık klasik hale gelmiş olan “ilim maluma tabidir” ifadesi de bu tür bilgiye işaret eder. Fiilî bilgi ise tam tersine dış dünyadaki varlıklardan hareketle elde edilen bir bilgi değildir ve bu tür bilgide malumun ilme tabi olması söz konusudur. Allah'ın bilgisi bu ikisinden hangisine âittir sorusuna mukâbil, çoğunluğun O'nun bilgisinin fiilî bilgi kategorisine dâhil olduğu kanaatini taşıdığını söyleye biliriz. Çünkü Allah nesneleri kendilerinden hareketle bilmez. Onun bilgisi eşyanın varlığını öncelemiştir. Ancak Tûsî bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre her şeyden önce bilgiyi mezkur iki türle sınırlamak doğru değildir. Doğru olan, bilgiyi, fiilî, infiâli ve bunların hiçbirisine âit olmayan şeklinde üçe ayırmaktır. Yine ona göre Allah'ın tüm bilgilerinin fiilî bilgi olduğuna dair görüş de isabetli bir görüş değildir. Zira Allah dışındakilerin varlığının O'nun kudretine tabi olmaları ve bilginin de buna mutâbık olması mümkündür. Tûsî'nin bu görüşü nesnelerin varlık sebebinin sırf Allah'ın bilgisi olduğunu reddeder. Buna göre eşya, varlığını Allah'ın kudretinden almakta, O'nun ilmi de buna mutâbık olmaktadır. Tûsî “ekşiliğin tasavvur edilmesi sonucunda dış kamaşmasının ortaya çıkmasını” buna örnek olarak vermektedir. Bu durumda “dış kamaşması”nın nedeni bilgi değil kudret, irâde veya tabiattır.¹⁰⁵ Aslında Tûsî'nin bu anlayışı “Allah'ın bilmesi yaratmasını gerektirir” görüşüne itirazı da içermektedir. Buna göre eşyanın varlık kazanmasının sebebi bilgi değil kudret ve irâdedir. Bilginin

¹⁰⁴ bkz. Mîr Dâmâd, *Kabesât*, s. 14-15; Molla Sadrâ, *Esfâr*, C. 3, s. 442-447.

¹⁰⁵ Tûsî, *Şerhu Mes'eleti'l-ilm'*, s. 75-76; 100.

buradaki rolü fiilî duruma mutâbakattan, yani var olma sırasındaki huzûrdan (hâzır bulunma) ibarettir.

2.2.1.3. Allah'ın Hay Oluşu: Allah hayât¹⁰⁶ sahibidir: Kâdir ve âlim olması zorunlu olarak Allah'ın hayât sahibi oluşunu da gerektirmektedir. Çünkü hayâtla nitelenmeyen bir varlığın kâdir ve âlim olması düşünülemez.¹⁰⁷

Allah'ın hay oluşu konusunda İslâm düşüncesinde her hangi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte bunun ne anlama geldiği konusunda çeşitli görüşler serdedilmiştir. Kelâmcıların çoğunluğu hayâtı “ilim ve kudretin geçerli olmasını gerektiren bir sıfat” olarak tanımlamışlardır. Buna karşın Mu'tezile bilginlerinden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve İslâm filozoflarına göre Allah'ın “diri” olması, “bilen ve takdîr eden bir varlık durumunda olması” demektir.¹⁰⁸ Tûsî bu ikinci tanımı kelâmcılara atfetmekte ve kendisi de bu görüşü paylaşmaktadır.¹⁰⁹ Her halde onun kelâmcılardan kastı Ebu'l-Hüseyin ve taraftarlarıdır. Aslında her iki tanımda da hayâtla ilim ve kudret arasında irtibât kurulmaktadır. Ancak aralarındaki fark birinci tanımda hayât ilim ve kudretten ayrı olup onları geçerli kılan bir sıfattır. İkinci tanımda ise hayât diğer iki sıfatta mündemiçtir. Hayât sıfatının sübûtî mi yoksa selbî sıfat mı olduğu konusunda farklı kanaatler ileri sürülmektedir. Sıfatların zât üzerine zâit olduğunu savunanlar onun sübûtî, Allah'a sübûtî sıfatın atfını kabul etmeyenler ise selbî sıfat olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Allah'ın diri olması demek “âlim ve kâdir olması imkânsız değildir” demektir.¹¹⁰ Yukarıda üzerinde durulan ikinci tanım da bu görüşü savunanların anlayışına uygun bir tanımdır. Tûsî'ye gelince o hayâtın hem izâfî-sübûtî hem de selbî anlamının bulunduğu görüşündedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Hayâtın çeşitli anlamları hakkında bkz. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, *el-İlâhiyyât 'alâ hude'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, Kum, 1426, C. 1, s. 154-156.

¹⁰⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; *Kavâidu'-'akâ'id*, s. 446; Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli yerlerinde de Allah'ın “hayy (diri)” olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2; Furkan, 25/58; Tâhâ, 20/111

¹⁰⁸ Şemseddin İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, [y.y.] : Hulûsî Efendi Matbaası, 1887, s. 369; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 276.

¹⁰⁹ Tûsî, *Fusûl*, s. 81.

¹¹⁰ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 86^b-87^a.

¹¹¹ Tûsî, *Fusûl*, s. 90.

Buna göre Allah, hem başkalarına hayât vermesi hem de cansızlığın kendisinden selb edilmesi anlamında haydır.¹¹²

2.2.1.4. Allah'ın Mürîd Oluşu: İslâm kelâmcılarının tamamı Allah'ın mürîd olduğunu kabul etmişlerse de irâdenin hangi anlama geldiği hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Ehli Sünnet'in genel görüşü irâdenin kudret ve ilimden farklı olup zâta zâit kadîm bir sıfat olduğu yönündedir. Mu'tezîlî bilginlerden Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre bu sıfat zâttan ayrı bir sıfattır. Kadı Abdülcebbâr da irâdenin zâttan ayrı hâdis bir sıfat olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre Allâh'ın zâtıyla mürîd olması durumunda birbirine zıt şeyleri dilemesi gibi durumlar mevzubahis olur. Allah ise böyle şeylerden münezzehtir.¹¹³ Ayrıca bu bilginlerin hepsi irâdeyi, yaratma yönünde varlıkları tercih edici bir sıfat olarak tanımlamışlardır. Yine Mu'tezîlî âlimlerden Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.230/845 civarı), Allah'ın mürîd oluşunun “yenilemez” olduğu anlamına geldiğini savunmuştur. Kâ'bî ise irâdenin Allah'ın fiiline nispetle ilim, başkasının fiiline nispetle ise Allah'ın emri olduğunu ileri sürmüştür. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî¹¹⁴, Nazzâm, Câhız (ö. 255/869), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 236/851), Ebu'l-Kâsım el-Belhî gibi Mu'tezîlî âlimlere dayandırılan görüş ise Allâh'ın irâdesini “fiile sebebiyet veren durum (dâî)” şeklinde tarif eder. Kuşçu “dâî”nin “fiile yönelik bilgi” olduğunu söyler. İslâm filozofları ise irâdeyi Allah'ın ezelî ve ebedî olan bütün varlıklara dair bilgisi olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁵ Onlara göre ilim, kudret ve irâde sıfatları gerçekte aynı olup aralarındaki farklılık itibârîdir.¹¹⁶

Tûsî yukarıdaki tanımlar arasında Ebu'l-Hüseyin ve diğer bazı Mu'tezîlîlerin ileri sürdüğü görüşü benimsemektedir. Ona göre Allah'ın irâdesi

¹¹² Abdullah Nimet, *el-Edilletu'l-celiyye*, s. 91.

¹¹³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 255; Çeşitli âlimlerin irâde sıfatı hakkındaki görüşleri için bkz. Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1307, s. 348.

¹¹⁴ Şemseddin İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 371.

¹¹⁵ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 402, Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 126^b.

¹¹⁶ Tûsî, *Telhîs*, s. 305.

onun var etme veya etmemedeki maslahata yönelik bilgisidir.¹¹⁷ Tûsî irâdeyi bir tür bilgi saydığına göre onun ilim sıfatından farkı nedir? Öyle anlaşıyor ki irâde sıfatının ilim sıfatından farkı fiile yönelik olmasıdır.

Tûsî'ye göre Allah'ın mümkün varlıkların tamamını bir anda değil, belli bir zamana tahsis ederek yaratması, O'nun irâde edici olduğunu (mürîd) göstermektedir. Irâde kudret sıfatı dışında bir sıfattır. Çünkü varlıkların var edilme veya edilmeme yönü kudret ve ilim açısından eşittir. Şayet bu sıfatlar yaratma için yeterli olsalardı o zaman bütün varlıkların belli bir zamanda değil toptan yaratılması söz konusu olurdu. Bunun böyle olmadığını ise zorunlu olarak bilmekteyiz. O halde kudret sıfatı yaratmada tek başına yeterli bir sıfat değildir. Varlıkları belli bir zamanda yaratmayı seçecek bir sıfatın bulunması gereklidir ki bu sıfat irâde sıfatıdır.¹¹⁸

Tûsî irâde sıfatını zât üzerine zâit kadîm bir sıfat olarak kabul eden Eş'arîler'e katılmadığı gibi Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbar gibi bu sıfatı "bir mahalde olmamak şartıyla hâdis" şeklinde fiilî bir sıfat durumuna düşüren düşünörlere de katılmaz. Ona göre Allah'ın irâdesinin kadîmliğı zâtın yanında başka kadîmlerin kabul edilmesine yol açacağı için kabul edilemez. Bu sıfatın hâdis olarak kabul edilmesi ise zincirlemeye (teselsöl) yol açacağı için imkânsızdır. Zira bu durumda irâde diğör bir irâdeyi, o da başka bir irâdeyi gerektirecek ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir.¹¹⁹ Ancak Tûsî'ye göre irâdenin hâdis oluşuna yönelik olan bu itiraz "herhangi bir neden olmaksızın tercih etmenin (الترجيح بلا مرجح)" imkânsızlığı savunanların yapabileceğı bir itirazdır. Bu görüşü kabul etmeyen bazı kelâmcılar, özellikle mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimleri, irâdenin hâdis olduğunu savunanlara mezkur itirazla karşı çıkamazlar. Çünkü, bir sebep olmaksızın tercih etme mümkün olursa o zaman yine böyle bir sebebe bağılı olmadan Allah'tan bir irâdenin sâdır olması

¹¹⁷ Tûsî, *Fusûl*, s. 85; *Kavâidu'l-'akâ'id*, s. 446; Gelenbevî bu görüşü benimseyenlerden "Mu'tezile'den tahkik ehli olanlar" diye bahseder. Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, s. 348.

¹¹⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192; *Telhis*, s. 299.

¹¹⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 192.

ve onun da kendisi dışındakileri tercih etmesi hiç de imkânsız bir durum olmaz ve zincirlemeye de yol açmaz.¹²⁰

Şayet irâde bir tür bilgiyse o zaman onun ilim sıfatından farkı nedir? Tûsî bu soruya açıkça cevap vermese de açıklamalarından hareketle bu sorunun cevabını bulmak mümkündür. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere ilim sıfatının rolünün fiilin ortaya çıkmasının nedenleri arasında yer almayıp sadece “vâkıya mutabakât”tan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın irâde sıfatı, kudret sıfatıyla birlikte fiilin ortaya çıkma nedenidir. Bundan hareketle ilim sıfatını “salt bilgi” irâde sıfatını ise “eyleme yönelik bilgi” şeklinde ifade etmek mümkündür.

2.2.1.5. Allah’ın Semî, Basîr ve Müdrîk Oluşu: Tûsî Allah’ın işiten, gören ve idrâk eden olduğunu kabul eder. Ona göre bu sıfatların Allah’a atfedilmesi akla değil nakle dayanmaktadır.¹²¹ Ancak akıl da Allah’ın görmesinin, işitmesinin ve idrâk etmesinin bizimki gibi olmadığına hükmeder. Zira bizim görmemiz, işitmemiz ve idrâk etmemiz âlete bağlıdır. Halbuki Allah her hangi bir âlete bağlı değildir.¹²² Onun gören ve işiten olması, görülme ve işitilmesi mümkün olan her şeyi kuşatması anlamındadır.¹²³

Allâh’a idrâk sıfatını atfetmekle Tûsî Mu’tezilî¹²⁴ ve İmâmî¹²⁵ geleneklerini takip etmektedir. Zira bu fırkalar En’âm sûresinin “Gözler onu idrâk edemez; oysa o gözleri idrâk eder. O, latîftir, her şeyden haberdârdır”¹²⁶ ayetinden hareketle idrâk sıfatını kabul etmektedirler.

Kelâm’da Allah’ın semî, basîr ve müdrîk oluşunun bağımsız birer sıfat olup olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Eş’arîlerin bazıları bu sıfatların Allah’ın hay oluşuna bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, Kâ’bî

¹²⁰ Tûsî, *Telhîs*, s. 307.

¹²¹ Hânî Nu’mân Ferhât’a göre Tûsî, bu sıfatların dayanağının akıl değil nakil olduğunu ileri sürmekle benzer görüşü savunan Gazzâlî’ye yakın düşünmektedir. Hânî Nu’mân Ferhât, *Mesâilü’l-hilâf beyne Fahrüddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî*, s. 190.

¹²² Tûsî, *Tecrîd*, s. 193.

¹²³ Tûsî, *Kavâidu’l-’akâ’id*, s. 447.

¹²⁴ Bkz. İlyas Çelebi, İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 248-249.

¹²⁵ bkz. Âmilî, *el-İlâhiyyât*, C. 1, s. 163-164.

¹²⁶ En’âm, 6/103.

gibi Mu'tezilî kelâmcılar ve İslâm filozofları bu sıfatların "Allah'ın işitilen, görülen ve idrâk edilenlere dair bilgisi"nden ibaret olduğunu savunarak onları ilim sıfatına indirgemişlerdir. Tûsî'nin *Tecrîd*'deki açıklamaları, bu sıfatların dayanaklarını nakilden alan bağımsız birer sıfat oluşları yönündedir. Ancak *Fusûl*'de açıkça ikinci görüşü tercih ederek bunların ilim sıfatına râci olduklarını ileri sürmektedir. *Telhîs*'te ise Allah'ın sem' ve basar gibi sıfatlarla nitelenmesinin naklen sabit olduğunu ancak aklî olarak ele alındığında bu konuda İslâm filozofları, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Ka'bî'nin görüşünden başka bir görüş ileri sürülemeyeceğini vurgulamaktadır.¹²⁷ *Telhîs*'in adı geçen eserler içerisinde en son yazılan eser olduğunu dikkate aldığımızda Tûsî'nin mezkur sıfatların ilim sıfatına dayandığı görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür.

2.2.1.6. Allah'ın Mütakellim Oluşu: Kelâm sıfatı özellikle Mu'tezilî düşüncenin dorukta olduğu dönemlerde üzerinde en çok tartışma yapılmış olan sıfattır. Bu tartışmaların bir çok nedeninden bahsetmemiz mümkünse de Hristiyan düşüncesinin "kelâm" anlayışına karşı takınılacak tavrın buna yol açan temel etken olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hristiyanlar teslisi oluşturan unsurlardan (uknûm) birisi olan "Oğul"u Allah'ın kadîm kelâmı olarak görmekteydiler. Müslümanlar teslise karşı, özellikle de Hz. İsa'ya ilahlık atfına karşı çıktıklarında Hristiyanlar Kur'an-ı Kerim'de de İsa'nın Allah'ın kelâmı olarak isimlendirildiğini gündeme getirerek İsa'yı Allah'ın yaratılmamış kadîm kelâmı olarak gördüklerini, bunun da İslâm'daki kelâm sıfatına denk geldiğini ileri sürmüşlerdir. Aslında İslâm'ın kelâm anlayışıyla Hristiyanlığın aynı sıfat hakkındaki mülahazaları arasında fark bârizdi. Zira Hristiyanlıkta Allâh'ın kelâmı insân şeklinde tecessüm etmesine karşın İslâm'da bu, kitap halinde ortaya çıkar. Ama buna rağmen kelâmın gayr-ı mahlûk oluşu anlayışı acaba *Tevhîd* ilkesini zedeler mi sorusu Müslüman âlimlerin dimağını meşgul etmeye başladı. İslâm içerisinde bu tartışmayı ilk başlatanlar İslâm'ın tabiri

¹²⁷ Tûsî, *Telhîs*, s. 288.

câizse dış cephesine yönelik faaliyetlerde bulunan Mu'tezilî âlimler oldu. Onlar özelde kelâm sıfatının genelde de diğer sıfatların kadîmliği problemini gündeme getirerek bunları tartışmaya başladılar. Sonuçta kelâma, yani Kur'ân'a kadîm denemeyeceği görüşünü benimsediler. Onlara göre kadîmlik Allâh'ın zâtının en temel özelliğidir. Zâtın yanında başka kadîmler kabul edilirse o zaman bu, kadîmlerin çokluğu (taaddüd-i kudemâ) anlayışına yol açarak *Tevhîd* ilkesini zedeleyecek ve Hristiyanların yaptığı yanlışla götürecektir. Zira onlar da Allah'ın kelâmının (Îsâ'nın) kadîm olduğunu savunmaktadırlar.

Mu'tezile "Allah'ın harf ve sesleri murâdına delalet edecek şekilde cansız cisimlerde yaratması" olarak tanımladığı kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu savundu. Adı geçen fırkanın bu görüşü Şia-İmâmiyye tarafından da paylaşılmıştır.¹²⁸

Mezkûr anlayışı kabul etmek Mu'tezile'nin Hristiyanlara karşı konumunu güçlendirse de İslâm toplumunun diğer cephesinde çok sert tepkilere neden oldu. Hicrî II-III yüzyıllarda İslâm toplumunun çoğunluğunun temsilcisi durumunda olan Selef âlimleri ilk olarak adı geçen probleme yaklaşımını belirlemede zorlandı. Çünkü bu problemin ne kutsal metinlerde ne de o döneme kadarki gelenekte yeri yoktu. Aslında dışa yönelik bir tartışmanın içe taşınması sonucunda Selef âlimleri kendilerini bir anda bu yabancı problemin içinde buldular. İlk zamanlar verdikleri ihtiyâtlı cevaplar da bu konuda tartışmaya hazır olmadıklarının bir işaretiydi. Onlar ilk yaklaşımlarında, nasların bahsetmediği bir konuda fikir beyanında bulunulmaması gerektiğinden bahsederek "bid'at" tehlikesine vurgu yaptılar. Ancak daha sonra, özellikle de Mu'tezile'nin devlet desteğini kullanarak bu konuda baskı uygulamasıyla birlikte (Mihne olayları) Selef âlimleri görüşlerini daha da netleştirdi. Onlar "harflerden ve seslerden ibaret olup Mushaflara,

¹²⁸ Şeyh Müfîd, Allah'ın Kelâmının yani Kur'ân'ın sonradan olduğunu "muhdes" tabiriyle ifade etmenin daha doğru olduğunu kaydetmekte ve "Mahlûk" tabirinin kullanılmaması gerektiğini beyân etmektedir. Bkz. Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-makâlât*, s. 12.

dillere ve gönüllere yerleşen” diye tanımladıkları¹²⁹ Allah’ın kelâmının yaratılmış olmadığını savundular.¹³⁰

Hicrî IV asırda Eş’arîlik ve Mâtürîdilik gibi sistematik mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte Ehl-i Sünnet’in mezkur konudaki tavrı da daha sistematik bir şekle büründü. Bu iki mezhebe bağlı olan ulema kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımı yaparak problemi Mu’tezile ve Selef âlimlerinin görüşlerinin ortasını bulacak şekilde çözüme kavuşturmaya çalıştı. Buna göre Allah’ın kelâmı anlam bakımından kadîm, lafız bakımından hâdistir.¹³¹ Yine onlara göre Allah’ın konuşması Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi “kelâmı başka bir şeyde yaratması” değil, kelâm sıfatıyla kâim olmasıdır.¹³²

Tûsî kelâm sıfatı konusunda geleneksel İmâmî anlayışı devam ettirmektedir. O tıpkı Mu’tezile gibi “cansız (câmid) cisimde var edilen harf ve seslerden ibâret” olan kelâmın hâdis olduğunu savunmaktadır. Ona göre ses ve harfler araz olmaları hasebiyle kalıcı (bâkî) değildirler. Dolayısıyla da kadîm olmaları imkânsızdır.¹³³ O ayrıca, ilim sıfatı dışında emir, neyh ve haber ifade etmeyen ikinci bir anlamın bulunmayacağından hareketle kelâm-ı nefsî anlayışının da makul olmadığını savunmaktadır.¹³⁴

Tûsî kelâm sıfatını kudret sıfatına dayandırarak temellendirmektedir. Ona göre Allâh ses ve harfleri yaratması hasebiyle konuşandır (mütekellim). Kudretinin bütün makdûrları kapsamı dolayısıyla, cisimlerde sesleri vâretmesi onun açısından imkânsız bir durum değildir.¹³⁵

2.2.2. Zorunlu Varlık Olmanın Gerektirdiği Sıfatlar: Tûsî kelâm kitaplarında genellikle “selbî sıfatlar” başlığı altında ele alınan sıfatlardan

¹²⁹ Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, C. 1, s. 395.

¹³⁰ Ali Kuşçu bazı Hanbelilerin daha da ileri giderek Kur’ân’ın cildinin ve kapağının bile kadîm olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 279.

¹³¹ Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, C. 1, s. 395; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 104-109; Kelâm sıfatı hakkında çeşitli mezheplerin görüşleri hakkında bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 286-287; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, Ankara, 2002, C. 25, s. 194-195.

¹³² Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, s. 365.

¹³³ Tûsî, *Fusûl*, s. 87.

¹³⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 193; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 403.

¹³⁵ Tûsî, *Fusûl*, s. 87.

“zorunlu varlık olmanın gerektirdiği sıfatlar” diye bahsetmektedir. O, aşağıdaki sıfatları bu kategoride değerlendirmektedir:

2.2.2.1. Allah Bâkîdir: Allah’ın bâkî olmasının dayanağı onun zâtı itibâriyle zorunlu varlık olmasıdır. Çünkü varlık bölümünde de ele aldığımız üzere zâtı itibâriyle zorunlu varlık olanın yok olması imkânsızdır.

2.2.2.2. Allâh Tektir (Vâhid): Allah’ın şeriki bulunmamaktadır. Zira birden fazla ilâhın bulunması zorunlu varlık anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü kendisinde çokluğu barındıran her bir şey başkasına ihtiyâç duyar. İki zorunlu varlığın bulunduğunu farz ettiğimizde, bunların birleştikleri ve ayrıştıkları yönler bulunacaktır. Birleştikleri yön zorunlu varlık olmalarıdır. Ancak bunların, birini diğerinden ayrıştırıcı yanlarının da bulunması gerekmektedir. Çünkü iki ayrı varlıktan bahsediyoruz. O zaman da bu varlıkların her birinin bileşik olmaları gerekecektir. Çünkü bu varlıklardan her biri hem zorunlu varlıktır, hem de kendisini diğer zorunlu varlıktan ayıran başka bir yönü de bulunmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Zira, zorunlu varlık bir çok şeyi içerirse o zaman kendi içerdiği şeylere ihtiyaç duyacaktır. Kendi parçalarına ihtiyaç duyan bir varlık ise zorunlu varlık olamaz. O halde zorunlu varlığın her yönüyle tek olması kaçınılmazdır.¹³⁶

Tûsî Allâh’ın tekliğiyle ilgili “yerde ve gökte Allah’tan başka ilâh olsaydı, her ikisi de bozulur giderdi”¹³⁷ ayetinden hareketle kelâmcılar tarafından ortaya konan ve “burhân-ı temânu” olarak bilinen delili kullanmamaktadır. Bunun sebebi mezkûr delilin burhânî değil hatâbî (iknâî) olarak değerlendirilmesi olabilir.¹³⁸

2.2.2.3. Allah’ın Benzeri (misl-مثّل) Bulunmamaktadır: Zorunlu varlık olmanın gereği olarak Allah’ın benzerinin bulunmaması gerekir.¹³⁹ Kelâm

¹³⁶ Tûsî, *İsbâtu’l-mebdei’l-evvel*, s. 475; *Fusûl*, s. 35-37; *Tecrîd*, s. 193.

¹³⁷ Enbiya, 21/22.

¹³⁸ Bu delil hakkında bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-’akâ’id*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999, s. 141-143; Vahdâniyetle ilgili kelâm ve felsefe geleneğindeki çeşitli deliller hakkında bkz. Abdullâh Nimet, *el-Envâru’l-celâliyye*, s. 37-43.

¹³⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 193.

geleneğinde bu konuda sadece Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin farklı görüş beyân ettiği nakledilmektedir. Ona göre zât bakımından, Allah'ın zâtı kendisi dışındakilerin zâtıyla eşittir. Allah'ı diğer varlıklardan ayıran onun hâlleridir. O, hâlleri de dörtle sınırlamaktadır. Bunlar dirilik (الحياة), âlimlik (العالمية), kâdirlik (القادرية) ve mevcutluktur (الموجودية).¹⁴⁰

2.2.2.4. Allah Bileşik Değildir: Allah'ın gerek aklî gerekse aynî bakımdan bileşik olması düşünülemez.¹⁴¹ Çünkü bileşik olan kendi parçalarına ihtiyaç duyar. Bu ise zorunlu varlığın mümkün varlık olması gibi imkânsız duruma yol açar.

2.2.2.5. Allah'ın Zıddı Bulunmamaktadır: Zıtlar araz olup bir mahalde bir birbirlerini takip ederler. Buna göre zıddı bulunduğu taktirde Allah'ın hem araz olması hem de bir mahalde bulunması gerekmektedir. Bu ise imkânsızdır.¹⁴²

2.2.2.6. Allah Yer Kaplamaz: Allah'a yer kaplama (tehayyüz) ve cisimlik atfı zorunlu varlık kavramıyla çelişmektedir. Zira yer kaplama sonradan olan şeylerin ayrılmaz özelliğidir. Sonradan olanlardan ayrılmayan şey de sonradan olan, dolayısıyla mümkündür. Allah'ın yer kapladığını iddia etmek onun zorunlu değil mümkün varlık olduğunu savunmak anlamına gelmektedir.¹⁴³

2.2.2.7. Allah Başkasına Hulûl Etmez, Onlarla Birleşmez (ittihâd) Sonradan Olanlara (hâdis) Mahall Olmaz: Allah'ın mümkün varlıklara hulûl etmesi düşünülemez. Çünkü hulûl her hangi bir varlığın bir mahalde bulunması ve onunla kâim olmasıdır. Allah da bir mahalde bulunmayıp kendi zâtıyla kâim olduğuna göre başkalarına hulûl etmez. Bu bağlamda Hristiyanların Tanrının Mesih'e hulûl ettiği inancı ve bazı aşırı sûfilerin Allah'ın âriflerin bedenine hulûl ettiğine dair görüşü geçersizdir. Mahall,

¹⁴⁰ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 404.

¹⁴¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 193.

¹⁴² Tûsî, *Fusûl*, s. 52.

¹⁴³ Tûsî, *Tecrîd*, s.194; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 293-294.

kendisinde arazların yerleştiği yer kaplayıcı” olduğuna göre Allah’ın başka varlıklara mahall olması da düşünülemez. Çünkü O yer kaplamaz; bundan dolayı da arazların ona hulûl etmesi imkânsızdır. “İki şeyin tek bir şeye dönüşmesi” diye tanımlanan ittihâda gelince bunun da Allah için düşünülmesi aklen imkânsızdır. Çünkü böyle bir birleşme zarûrî olarak zorunlu varlıkla mümkün varlığın birleşmesi olacaktır. O zaman mümkün varlığa uygun olacak bütün hükümlerin zorunlu varlıkta veya aksine, zorunlu varlık hakkındaki bütün hükümlerin mümkün varlıkta geçerli olması söz konusu olur. Bu da zorunlu varlığın mümkün, mümkün varlığın ise zorunlu varlığa dönüşmesi gibi imkânsız duruma yol açar.¹⁴⁴

Tûsî tasavvufla ilgili yazmış olduğu *Evsâfu'l-eşrâf* adlı eserinde mutasavvıfların ittihâd konusunda yanlış anlaşıldığını savunmaktadır. Ona göre sûfilerin kabul ettiği ittihâd Allah’la kulların bir olması anlamında olmayıp “Allah’ın nûrunun tecellî etmesiyle birlikte O’ndan başka hiçbir şeyi görmemek” anlamında bir birliktir. Tûsî, başta Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) olmak üzere bazı sûfilerin sekr halinde söyledikleri “Ene’l-Hakk (ben Hakkım-انا الحق)”, “benim şanım ne yücedir (سبحاني ما اعظم شاني)” gibi ifâdeleri de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. O, *Kavâidu'l-'akâ'id*’de de bazı sufilerin bu görüşü savunduğunu ancak onların bundan kastının her halde arazların mahalle hulûlünden farklı bir şey olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵

2.2.2.8. Allah Bir Cihette Değildir: Allah’ın bir cihette bulunması zorunlu varlık telakkisiyle uyuşmaz. Çünkü bir cihette bulunan her bir varlığın

¹⁴⁴ Tûsî, *Fusûl*, s. 46, 48.

¹⁴⁵ Tûsî, *Evsâfu'l-eşrâf*, thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin, Tahrani 1377 hş., s. 95-96; *Kavâidu'l-'akâ'id*, s. 450; Geleneksel tasavvufî anlayış da bu anlamda hulûlü kabul etmez. Zira, Konevî ve İbn Fâriz gibi önemli mutasavvıflar hulûlü reddetmişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 494-503.

cisimsel özelliğe sahip olması gerekmektedir. Bu özellikle nitelenen ise zorunlu olarak hâdis ve mümkün olacaktır.¹⁴⁶

2.2.2.9. Allah Başkasına Muhtaç Değildir, Lezzet veya Elem Duymaktan da Müstağnidir: Zorunlu varlık olma başkasına muhtaç olmamayı gerektirir. Ayrıca bir şeyden lezzet alma veya acı çekme gibi cisimsel özelliklere sahip olanlara has olan duygulardan da münezzehtir. Zira lezzet ve elem mizacın gerektirdiği şeylerdir. Lezzeti mutedil, elemi ise kötü mizaç gerektirmektedir. Mizaç ise arazdır. Allah arazlara mahall olmadığına göre lezzet veya elem duyması imkânsızdır.¹⁴⁷

Zorunlu varlık olması nedeniyle cûd (cömertlik)¹⁴⁸, mülk¹⁴⁹, varlık bakımından tamlik (et-tâmm fevka't-tâmm)¹⁵⁰, hakkiyyet (hak olma)¹⁵¹, hikmet¹⁵², tecebbür¹⁵³, kahr¹⁵⁴ ve kayyûmiyyet¹⁵⁵ gibi sıfatların da Allah'a atfedilmesi gerekmektedir.¹⁵⁶

¹⁴⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 295; İslâm düşüncesinde Mücessime ve Kerrâmîyye'ye mensup gruplar Allah'a cihet nispet etmişlerdir.

¹⁴⁷ Tûsî, *Fusûl*, s. 50.

¹⁴⁸ bkz. İbn Sînâ, *Danişnâme-i alâî*, s. 127-128; Mustafa Çağrı, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 8, s. 72-73.

¹⁴⁹ Allah, "maddî âlemin bütünü üzerindeki hükümlerlik" anlamında mülk sahibidir. Bkz. M. Sait Özervarlı, "Mülk", *DİA*, İstanbul, 2006, C. 31, s. 540.

¹⁵⁰ "et-Tâmm fevka't-tâmm" Allah'ın mutlak anlamda yetkin olduğu anlamına gelmektedir. Bu ifade İbn Sînâ tarafından da Tanrı'ya atfedilmiştir. Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 137-141; ayrıca bkz. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân, *es-Sıla beyne ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe fi'l-fikri'l-İslâmî*, s. 121.

¹⁵¹ Hak, Allah'a bir sıfat olarak nispet edildiğinde "bizzat ve sürekli olarak var olan, gerçekliği mevcut bulunan, varlığı ulûhiyyeti fiilen tahakkuk eden" anlamına gelmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Hak", *DİA*, İstanbul, 1997, C. 15, s. 152.

¹⁵² Hikmet, Allah'a nispet edildiğinde "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek" anlamına gelmektedir. Ayrıca bu sıfat bütün hükmün O'na âit olduğunu ifade eder. Bkz. İlhan Kutluer, Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, İstanbul, 1998, C. 17, s. 503, 511-513.

¹⁵³ Tecebbür, bozulan her şeyi yerine göre zor kullanarak ıslah etmektir. Allah, "yaratılmışların halini iyileştiren, hakkı galip getiren, her güçlüğü kolaylaştıran, her kırığı onaran" olduğu için tecebbür sâhibi, yani cebbârdır. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Cebbâr", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 7, s. 181-182.

¹⁵⁴ Kahr sıfatı Allah'ın yegâne gâlip ve sonsuz kudret ve tasarruf sahibi olduğunu (kahr) ifade eder. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Kahr", *DİA*, İstanbul, 2001, C. 24, s. 169.

¹⁵⁵ Kayyûm Allah'a bir sıfat olarak nispet edildiğinde "her şeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden" anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Kayyûm", *DİA*, C. 25, Ankara, 2002, s. 108.

¹⁵⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 159-167.

2.2.2.10. Allah Görülemez: Allah'ın âhirette görülmesi meselesi kelâmî fırkalar arasında ciddî tartışmalara sebep olmuş olan bir meseledir. İslâm mezhepleri bu konuda bir birine zıt görüşler ortaya koymuşlardır. Mücessime Allah'a cismaniyet atfettiği için onun her cisim gibi görülebilir olduğunu savunmuştur. Ehl-i Sünnet ise temelde "O gün parıldayan yüzler vardır, Rablarına bakarlar" ayetinden¹⁵⁷ hareketle Allah'ın âhirette müminler tarafından görüleceğini, ancak bu görünmenin dünyadaki görmeyele karıştırılmaması gerektiğini vurgulayarak, keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir görünmeyi savunmuştur. Buna karşın Mu'tezile, görmenin, "gözün görülmesi istenen şeye çevrilmesi" anlamına geldiğini, bunun da ancak cisimlerde olduğunu vurgulayarak Allah'ın görülmesinin kesinlikle mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Onlar adı geçen ayetteki görmeyi, "Allah'tan sevap beklemek" olarak yorumlamışlardır.¹⁵⁸ Şia da bu konuda Mu'tezile'yle aynı düşünmekte ve Allah'ın görülmesinin asla mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁵⁹ Aslında Mücessime istisna edilirse diğer mezhepler Allah'ın görülmesinin bizim şu andaki görmemiz gibi olmayacağı üzerinde ittifak etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'le ru'yetullahı kabul etmeyen diğer fırkalar arasındaki tartışma Tûsî'nin de belirttiği gibi, normal görmede olduğu gibi "görülenin görüntüsünün görenin gözünde belirmesinin" dışında bir görmenin mümkün olup olmadığıdır.¹⁶⁰ Ehl-i Sünnet buna imkân tanırken diğerleri reddeder.

Tûsî ru'yetullah konusunda Mu'tezile-Şia çizgisini devam ettirmekte, aklî ve naklî deliller ileri sürerek Allah'ın âhirette görüleceğini savunanların görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. O, aklî delilini "zorunlu varlık" anlayışı üzerine bina etmektedir. Ona göre Allah'ın görülebilir olduğunun iddia edilmesi zorunlu varlık oluşuyla çelişmektedir. Çünkü görülebilir olma bir

¹⁵⁷ Kiyamet, 75/22-23.

¹⁵⁸ bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, s. 251-254.

¹⁵⁹ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 15; Şerif el-Murtazâ, *el-Mülehhâs fî Usûli'd-dîn*, s. 227-269.

¹⁶⁰ Tûsî, *Telhîs*, s. 318.

cihette ve konumda bulunmayı gerektirmektedir. Zorunlu varlık hakkında ise böyle bir şey düşünülemez.¹⁶¹

Eş'arîler Allah'ın âhirette görülebileceğine dair çeşitli aklî deliller ileri sürmüşlerdir.¹⁶² Bu delillerden birisi şöyledir: Biz cisimde renk ve ışık gibi arazları, uzunluk ve en gibi cevherleri görmekteyiz. Bu cevher ve arazlar görülebilir oluşları yargısında müşterektirler. Aralarındaki bu müştereklik onların müşterek nedeninin bulunmasını da gerektirmektedir. Cevher ve arazın müşterek yönleri ise sonradan olmaları (hudûs) ve var olmalarıdır. Sonradan olma yokluksal bir durum olduğundan illet olarak addedilemez. Geriye her ikisinin var olduğu şıkkı kalmaktadır. Demek ki görülmenin illeti var değildir. Zorunlu varlıkla mümkün varlıkların ortak özellikleri var olma olduğundan, mümkün varlığın görülebilir oluşu zorunlu varlığın da bu özelliğe sahip oluşunu gerektirmektedir.¹⁶³ Tûsî bu iddianın geçerli olmadığını belirtmektedir. Ona göre malûllerin müşterekliği illetlerin müşterekliğine delil teşkil etmez. Zira tek bir şeyin iki illetinin bulunması mümkündür. Örneğin, sıcaklığın illeti hem güneş hem de ateş olabilir.¹⁶⁴

Ru'yetullahı mümkün görenlerin cennet ehli için söz konusu olacak "O gün parıldayan yüzler vardır, Rablarına bakarlar" ayetinden hareket ettiklerini yukarıda vurgulamıştık. Tûsî adı geçen ayetin harfî anlamda ele alınmaması ve te'vil edilmesi gerektiğini vurgulamakta¹⁶⁵, ancak ayette geçen "bakarlar" ifadesinin hangi anlamda yorumlanması gerektiğinden bahsetmemektedir. Onun, mezkur ifadeyi Mu'tezilî ve Şî'îmâmî âlimlerin çoğunluğunun benimsediği "intizar" anlamında kabul etmesi muhtemeldir.

¹⁶¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194.

¹⁶² Bu deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 298-304.

¹⁶³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 129^b-130^a; Muhammed el-Muhammedî el-Gilânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, Kum, 1421, s. 19; Ru'yetullahı kabul etmekle birlikte Râzî, Eş'arîler'in bu delilini makul bulmaz. Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 201-203.

¹⁶⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; Bâbetî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 130^a; Gilânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, s. 19-20; Eş'arîler'in bu deliline yöneltilmiş oldukları eleştiriler için bkz. Âmilî *Alâkatu't-Tecrîd*, C. 2, s. 774-777.

¹⁶⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194.

Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu savunanların nakle dayanan ikinci delili ise A'râf suresinin şu ayetini hareket noktası kabul etmektedir:

Mûsâ tayin ettiğimiz vakit gelip Rabbı onunla konuşunca, demişti ki: "Rabbım! Bana (kendini) göster; sana bakayım". (Rabbı da ona şöyle) buyurmuştu: "Sen beni asla göremezsin. Fakat dağa bak, eğer yerinde kalırsa beni göreceksin". Rabbı dağda tecellî edince, onu darmadağın etmiş, Mûsâ da baygın bir durumda düşmüştü. Kendine geldiği zaman da şöyle demişti: "Seni tenzih ederim. Sana tövbe ettim. Ben müminlerden ilkiyim".¹⁶⁶

Ru'yetullahı savunanlara göre Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Hz. Mûsâ böyle bir ricada bulunmazdı. Tûsî bu delilin de geçerli bir delil olmadığını vurgulamaktadır. Zira Hz. Mûsâ'nın Allah'tan böyle bir ricada bulunması, kendisinden Allah'ı onlara göstermesi talebinde bulunan kavmine ru'yetullahın imkânsız oluşunu göstermek içindi.¹⁶⁷ Ayetin devamında gelen "beni göremezsin" ifadesi de Allah'ın görülemeyeceğinin delilidir. Adı geçen ayetten ru'yetullahın mümkünlüğü lehine getirilen ikinci delile göre ayette Allah'ın görülmesi, dağın istikrârı şartına bağlanmıştır. Bu ise mümkün olan bir durumdur. Demek ki Allah'ın görülmesi imkân dahilindedir. Tûsî'ye göre ise, ayette Allah'ın görülmesinin şartı mutlak anlamda dağın istikrârı olmayıp hareket halinde olan dağın yerinde kalmasıdır; böyle bir durum ise imkânsızdır.¹⁶⁸

2.2.3. Diğer Sfatlar: Tûsî el (yed), yüz (vech) ve nasların Allah'a atfettiği benzeri haberî sıfatların lafzî anlamda ele alınamayacağını vurgulayarak, bunların diğer sıfatların farklı ifade ediliş biçimi olarak ele alınması gerektiği görüşündedir. Ayrıca o, kıdem, rahmet, rızâ ve tekvîn sıfatlarının da diğer sıfatlardan bağımsız olmadıklarını benimsemektedir. Buna göre kıdemi bekâdan, rahmet, kerem ve rızâyı irâdeden, tekvîni ise kudretten ayrı bir sıfat olarak telakki etmek doğru değildir. Tûsî kudret ve irâde

¹⁶⁶ A'râf, 7/143.

¹⁶⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; *Telhîs*, s. 320; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 412.

¹⁶⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 194; Allah'ın görülemeyeceğine dair özellikle Mu'tezile geleneğinde serdedilen deliller için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 253-254; ayrıca bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 316-322.

sıfatlarının birleşerek eserin varlık kazanmasını sağladıklarını ve bunların dışında “tekvîn” sıfatına ihtiyaç olmadığını kabul etmekle birlikte Fahreddin er-Râzî’nin bu konuda Mâtürîdîlere yönelik eleştirilerini tutarlı bulmamaktadır. Örneğin o, Râzî’nin “Onlar (Mâtürîdîler), kudretin kudret yetirilenin var olma imkânında, tekvînin ise kudret yetirilenin varlığında müessir olduğunu söylerler. Biz de deriz ki kudretin kudret yetirilen nesnenin bizzat mümkün olmasında bir rolü yoktur. Onun mümkün olması zâtı dolayısıyladır” diyerek kudretten ayrı bir tekvîn sıfatının olamayacağını söylemesini¹⁶⁹ doğru bulmamaktadır. Ona göre Râzî’nin “kudret, kudret yetirilenin var olma imkânında, tekvîn ise kudret yetirilenin varlığında müessirdir” sözünü Mâtürîdîlere atfetmesi yanlıştır. Zira bunun “kudret kudret yetirilenin varlığının imkânına yöneliktir (müteallık). Tekvîn ise makdûrun var olmasına yönelik olup onda müessirdir ve tekvînin hâdis fiile olan nispeti irâdenin irâde edilene nispeti gibidir” şeklinde söylenmesi doğrudur. Böyle olunca da kudretle tekvînin aynı sıfatlar olması gerekmez. Zira kudret ve ilim sıfatları kudret yetirilenlerin ve bilinenlerin kendileriyle beraber var olmalarını gerektirmezler. Ancak tekvîn bunu gerektirmektedir. Ayrıca ona göre Mâtürîdîler sonradan olanların Allah’ın zâtında kâim olmalarının imkânsız oluşundan hareketle de tekvînin ezeli bir sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁰

Tûsî’nin sıfat anlayışını ele aldıktan sonra şöyle bir sıfat ayırımını kabul ettiğini söylemek mümkündür:

Sübûtî-itibârî sıfatlar:

1. Allah kâdirdir
2. Allah âlimdir
 - 2.1. Yaratmayla irtibatı bulunmayan sırf bilgi (Allah âlimdir)
 - 2.2. Yaratmaya yönelik bilgi (Allah müriddir)

¹⁶⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 197.

¹⁷⁰ bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 311-313; Râzî ve Tûsî Mâtürîdîler yerine Hanefiler tabirini kullanmaktadırlar.

2. 3. Derk olunanlara yönelik bilgi (Allah müdriktir)
2. 4. İşitilenler ve görülenlere yönelik bilgi (Allah semî ve basîrdir)

Selbî (zorunlu varlık olmanın gerektirdiği)-itibârî sıfatlar:

1. Allah bâkîdir
2. Allah tektir (vâhid)
3. Allah'ın benzeri bulunmamaktadır
4. Allah bileşik değildir
6. Allah'ın zıddı bulunmamaktadır
7. Allah yer kaplamaz
8. Allah başkasına hulûl etmez, onlarla birleşmez (ittihâd) sonradan olanlara (hâdis) mahall olmaz
9. Allah bir cihette bulunmaz
10. Allah başkasına muhtaç olmaktan, lezzet veya elem duymaktan müstağnîdir
12. Allah görülemez

Hem sübûtî hem selbî sıfatlar:

1. Allah hayydır

Sübûtî-fiilî sıfatlar:

1. Allah mütekellimdir

Sonuç olarak Tûsî'nin sıfat anlayışının genel hatlarıyla Mu'tezilî-İmâmî çizgiyle uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ayıca onun, Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğu anlayışını savunarak mûcib bizzât Tanrı telakkisini benimseyen Meşşâî geleneğin değil, kelâm geleneğinin yanında yer aldığı görülmektedir. Mezkur gelenekler arasında tartışma konusu olan "Allah'ın cüzîleri bilmesi" probleminde ise, onun uzlaştırmacı tavır aldığını söylemek mümkündür. Zira Tûsî, *Fusûl*'de filozoflara yönelttiği ağır

eleştirilerine rağmen diğer eserlerinde, filozofların bu konuda yanlış anlaşıldığını, onların Allah'ın cüzîleri bilmediğine dair her hangi bir iddialarının bulunmadığını, sadece bizim gündelik bilgimizle Allah'ın bilgisi arasındaki farka dikkat çekmek istediklerini belirtmektedir. Allah'a “sırf hayır”, “cömertlik”, “varlıkta yetkinlik” gibi sıfatlar atfetmesinde de İbn Sînâ geleneğinin etkisi bulunmaktadır.

2.3. Allah'ın Fiilleri

Klasik kelâm eserlerinde *Allah'ın Fiilleri* başlığı altında genellikle hüsün-kubuh, irâde hürriyeti, kazâ-kader, teklîf ve lutuf gibi konular ele alınarak tartışılmıştır. Kelâmî eserlerin bu bölümünün genel çerçevesi Mu'tezile tarafından çizilmiştir. Zira, hem Mu'tezile hem de İmâmiyye Şiası'nın inanç esası olarak kabul ettiği *Adl* (adâlet) prensibiyle ilintili olan bu konuların ekseriyeti ilk olarak Mu'tezile tarafından İslâm düşüncesinde gündeme getirilmiştir. Mütেকaddimûn dönemi Ehl-i Sünnet düşünürleri de özellikle Mu'tezile'ye cevap verme amacıyla kendi eserlerinde bu konuları müstakil başlıklar halinde işlemişlerdir.

2.3.1. Hüsün (iyilik, güzellik) ve Kubuh (kötülük, çirkinlik): Eski çağlardan itibaren düşünce akımlarını çeşitli veçheleriyle meşgul etmiş olan¹⁷¹ hüsün-kubuh problemi kelâm ilminde, özellikle de mütেকaddimûn dönemi kelâm geleneğinde çokça tartışmalara konu olan bir problemidir. Bu konu kelâmda iyilik ve kötülüğün Allah'ın sıfatlarıyla olan ilişkisi, değerlerin, kendilerini taşıyan nesnelerin zâtî nitelikleri olup olmadığı, âlemde kötülüğün varlığı, şerî hükümleri bilmede aklın ve vahyin önemi ve birbirilerine öncelikleri, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti ve benzeri açılardan

¹⁷¹ Eski ve yeni çağda çeşitli düşünce akımlarının ve düşünürlerin, ayrıca İslâm filozoflarının bu konuda görüşleri için bkz. İlyas Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *MÜİFD*, İstanbul, 1998-1999, Sayı 16-17, s. 55-59

ele alınmıştır.¹⁷² Hüsün-kubuh tartışmaları ahlâki kuralların kendiliğinden bir değere sahip olup olmadığını ortaya koyması hasebiyle ahlâk ilmini¹⁷³, kanun koyucunun hükümlerinin idrâk ve keşfetmede, ayrıca şerî hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı bağlamında da fıkıh ilmini ilgilendirmektedir.¹⁷⁴

Kaynaklarda hüsün ve kubuha çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan, tabiata uygunluk ve kemâl anlamındaki hüsnün ve tabiatın hoşlanmaması ve noksanlık anlamındaki kubhun aklî oluşu üzerinde kelâmî fırkalar arasında ittifak bulunmaktadır. Kelâm mezhepleri arasında tartışma konusu olanlar, hüsün söz konusu olduğunda övgüyü ve sevâbı, kubuh söz konusu olduğunda ise yergiyi ve cezâyı gerektiren anlamlardır.¹⁷⁵

Hüsün ve kubhun akılla mı dinle mi sâbit olduğu sorusuna İslâm mezheplerince birbirinden taban tabana zıt yanıtlar verilmiştir. İslâmî fırkaların bu konudaki tutumunu üçe ayırmak mümkündür. Mu'tezile başta olmak üzere Cehmiyye, Kerrâmiyye İmâmiyye Şîa'sı ve bazı Matürîdîlerin savunduğu ve "rasyonel objektivist"¹⁷⁶ bir tavır olarak adlandırılabilir birinci görüşe göre iyilik ve kötülük eşyanın zâtî özelliği olup akılla idrâk olunabilir. Bir şey iyi veya kötüyse bu onun zâtı itibâriyle iyi veya kötü olduğu anlamına gelmektedir. Onlara göre iyilik ve kötülük "varlık yönünden zâtî, bilgi problemi açısından aklîdir"¹⁷⁷. Ancak bu, mezkur fırkaların fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bilinmesinde dine herhangi bir yer ayırmadıkları anlamına gelmez. Özellikle müteahhirûn dönem Mu'tezile âlimleri, prensip olarak hüsün ve

¹⁷² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 272-273.

¹⁷³ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul, 2000, s. 53.

¹⁷⁴ Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1987, Sayı 4, s. 59.

¹⁷⁵ Râzî, *Muhassal*, 221; İlyas Çelebi, "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 61-62.

¹⁷⁶ George Hourani'nin özellikle Kâdî Abdulcebbar'ın hüsün-kubuhla ilgili yaklaşımı için kullandığı bu ifadenin (George Fadl Hourani, *Islamic rationalism: the ethics of abd al-jabbar*, London: Oxford University, 1971, s. 10) tenkiti için bkz. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2001, Sayı 5, s. 62-68.

¹⁷⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 273; "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 65, 72; Bahrânî, *Kavâidu'l-merâm*, s. 104-107.

kubhun aklî oluşunu kabul etmekle birlikte fiille ilgili bütün yönlerin bilinmesi açısından vahye de ihtiyaç olduğunu kabul etmektedirler. Bu bakımdan onlara göre hüsün ve kubuh aklî ve şerî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birinciye Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, adâlet, nimete karşı şükür ve benzeri fiillerdeki, ikinciye ise ibadetin şekli ve insanlar arasındaki bazı akitlerdeki hüsün ve kubhun bilinmesini örnek göstermek mümkündür.¹⁷⁸ Eş'arî¹⁷⁹ ve Selefi ulemanın ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimlerin benimsediği, Şafiî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcülerinin de katıldığı ve ortak paydaları sübjektivizm olan ikinci görüşe göre hüsün ve kubuh şerî olup eşyanın zâtında iyilik ve kötülük bulunmamaktadır. Buna göre iyilik ve kötülük eşyanın zâtına âit bir özellik olmayıp tamamen itibârî kavramlardır. Zâtî vasıflar olmayışları hasebiyle de şartlara göre değişen izâfî şeylerdir. Allah bir şeye iyi demişse iyi, kötü demişse kötüdür. Fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin menşei akıl değil dindir. Din bildirmeden önce fiillerde güzellik veya çirkinlik bulunmaz. Ancak şerî emir ve yasaklarla birlikte fiiller bu özellikleri kazanırlar. Daha çok Mâtürîdî-Hanefî ve bazı Selefi ulemanın benimsediği üçüncü görüş ise hüsün ve kubhun fiillerin çoğunun zâtî özelliği olduğunu ileri sürerek Mu'tezile'nin görüşüne katılmakla birlikte diğer taraftan bu durumun fiillerin farz ve haram olmasını gerektirmediğini vurgulayarak adı geçen fırkadan ayrılmaktadır. Onlara göre hüsün ve kubuh genel, farz ve haram ise özel lafızlardır. Genel bir lafzın sâbit olması özel lafzın sâbit olmasını gerektirmez. Dolayısıyla şariat gelmeden önce fiillerin farz veya haram olarak isimlendirilmesi doğru değildir.¹⁸⁰ Halbuki Mu'tezileye göre Allah bir şeyi vâcib kılmadan önce de o şey vâcib idi. Buna göre örneğin, yalan, yalan olduğu, zulüm de zulüm olduğu için kötüdür. Yoksa Allah'ın nehy etmesiyle birlikte bu vasfı kazanmamışlardır. Din, bir şeyin hüsün veya kubhunu gerektirmez, kabîh

¹⁷⁸ İlyas Çelebi, "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 75-79.

¹⁷⁹ bkz. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 98.

¹⁸⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 273; "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 65-72; Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", s. 67.

ve hasen olan fiilin hâlini keşf eder, ortaya çıkarır. O halde “Allah vâcib kıldı” sözüyle Allah bize vâcibin vücûbunu bildirdi” kastedilmektedir¹⁸¹

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da hüsün ve kubuhun aklı olmadığını savunmuşlardır.¹⁸² Onlara göre insan nefsi nazarî ve amelî olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Küllün cüzden büyük oluşu gibi bedîhî şeyler hakkında yargıda bulunan nazarî akıl fiillerdeki hüsün ve kubuhla ilgili hüküm vermez. Bunlarla ilgili hüküm veren amelî akıldır. O da bir fiilin iyi veya kötü oluşu hakkında hüküm verdiğinde insan nevinin ve ayrı ayrı fertlerin maslahatını gözettiği için genelin maslahatına göre yargıda bulunur.¹⁸³

Tûsî'nin hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile-Şîa çizgisini devam ettirdiği görülmektedir. Ona göre aklın kendisinden nefret ettiği şey kabîh, etmediği ise hasen fiildir. O, hâdis fiilleri önce, uyuyan ve unutanın hareketi gibi “zâit bir durumla vasıflanmayan” ve vasıflanan şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Tûsî'ye göre övme veya yerme konusu olmayan birinci tür fiiller hüsün veya kubuhla vasıflandırılmaz. Bunların dışındaki fiiller ise iyi ve kötü diye nitelendirilebilir.¹⁸⁴

Tûsî'ye göre hüsün ve kubuh şerî değil aklîdir. Zira insan, dine başvurmadan da bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu zarûrî olarak bilmektedir. Örneğin, aklı başında olan herkes ihsanda bulunmanın ve doğruluğun güzel, zulmün ve yalanın ise çirkin bir davranış olduğunu tasdik eder. Bu öyle zarûrî bir şeydir ki herhangi bir dine mensup olmayan inkârcılar bile bunu kabul eder.¹⁸⁵ Mu'tezile, Şîa ve Mâtürîdiyye'ce de kabul gören¹⁸⁶ bu görüşe Eş'arîler adına şöyle bir itirazda bulunulabilir: Bazı şeylerin iyi veya kötü oluşunun, aklı olan herkes tarafından zarûrî olarak bilindiği görüşü

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, C. 6, s. 61-65; Abdullah Nimet, *el-Edilletu'l-celiyye*, s. 98.

¹⁸² İlyas Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, s. 55.

¹⁸³ Tûsî, *Telhîs*, s. 339; *Kavâidu'l-'akâ'id*, s. 453.

¹⁸⁴ Aynı ayrımı Kâdî Abdülcebâr da yapmaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, C. 6, s. 8-9.

¹⁸⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 197; *Fusûl*, s. 101.

¹⁸⁶ İlyas Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, s. 70-71; Bahrânî, *Kavâidu'l-merâm*, s. 104.

gerçekte bir yanılgıdan ibarettir. Şu anda insanlar bazı şeylerin iyi, bazılarının ise kötü olduğu yargısı üzerinde birleşebilirler. Ama bu, bütün zamanlar için geçerli bir şey değildir. Zira insanlık tarihi bunun tersi örneklerle doludur. Örneğin, bugün herkes insan kurban etmenin kötü bir şey olduğu üzerinde müttefiktir. Ancak Maya kültüründe bu böyle değildi. Onlar insanların başlarının kesilerek kurban edilmesinin tanrıların hoşnut olduğu güzel bir amel olarak görüyorlardı. Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu, insanların tüm zamanlarda üzerinde birleştikleri “iyi” ve “kötü” anlayışının bulunmadığını göstermektedir. Tûsî’nin bu ve benzeri itirazlara verebileceği cevap üzerinde hüsün ve kubhun zâtîliğini tartışırken duracağız.

Bazı şeylerdeki iyilik ve kötülüğün zarûrî olarak bilindiği görüşüne karşı ileri sürülmüş olan başka bir itiraza göre, şayet böyle olsaydı bunun küllün cüzden büyük olduğu veya birin ikinin yarısı olduğuna dair bilgiden farkı olmazdı. Çünkü zarûrî bilgiler bir birinden farklılık arzetmezler. Tûsî bu itirazı makul bulmaz. Ona göre zarûrî bilgiler, tasavvurlarının farklılığı dolayısıyla birbirlerinden farklı olabilirler.¹⁸⁷

Hüsün ve kubhun aklî olduğuna dair Tûsî’nin üzerinde durduğu diğer bir delile göre eğer mezkur iki mefhûm aklen değil şer’an sabit olmuş olsaydı o zaman gerçekte ne aklen ne de şer’an sabit olmazlardı. Örneğin, yalanın aklen kötü olduğu sâbit olmazsa Allah veya Peygamber “yalan kötüdür” diye bize bildirdiğinde ona inanmamamız gerekir. Çünkü onlar, bildirmeden önce yalan kötülük vasfı taşımadığından, onların da yalan söylemesi câiz olurdu. Böylece din bize bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bildirdiğinde onun bu özelliklere sâhip olup olmadığı hakkında herhangi bir yargıda bulunamazdık.¹⁸⁸ Ayrıca hüsün ve kubuh aklen sâbit olmasaydı iyi diye bilinen şeylerin kötü, kötü diye bilinenlerin de iyi olmaları câiz olurdu. O zaman, örneğin, kendisine kötülük edenlerin methedilmesi, iyilikte bulunanların ise zemmedilmesi gerektiğini savunan insan topluluklarının bulunması gerekirdi. Halbuki böyle bir şeyin

¹⁸⁷ Tûsî, *Fusûl*, s. 106; Tecrîd, s. 197; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 307.

¹⁸⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 197; Gîlânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, s. 27.

olamayacağı zarûrî olarak bilinmektedir.¹⁸⁹ İsfahânî Tûsî'nin, bunun zarûrî olarak bilindiği görüşüne katılmaz. O, kendisinden önce Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlerce de ileri sürülen¹⁹⁰ delilden hareket ederek bu tür şeylerin "aklî meşhûrlar"dan, yani doğruluğunu yaygınlığından alan şeylerden olup şeriatların gelmesiyle ve ahlakın yerleşmesiyle üzerlerinde ittifak oluştuğunu, yoksa şeriat olmadan aklın bunlar hakkında hüküm veremeyeceğini kaydeder.¹⁹¹

Hüsün ve kubhun fiillerin zâtî vasfı olmadığına dair genellikle Eş'arî ulemanın üzerinde durduğu delile göre¹⁹² iyilik ve kötülük zâtî bir şey olsaydı, her durumda böyle olurdu. Örneğin, kötülük yalanın zâtî bir özelliği olsaydı, peygamberin zâlim birisinin elinden kurtulması için yalan söylemesi de kötü olurdu. Ayrıca "ben yarın mutlaka yalan söyleyeceğim" diyen birisinin sözünü tutmasının iyi bir davranış olması hasebiyle yalan söylemesi ve dolayısıyla yalanın güzel bir davranış olması gerekmektedir. Tûsî bu tür örneklerin iyilik ve kötülüğün zâtîliğini zedelemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre bu örneklerde iki kötüden ehven olanın tercihi söz konusudur. Doğruyu söyleyerek Peygamberin zâlimin elinden kurtulmasını engellemek onu kurtarmak için yalan söylemekten daha kötü bir davranıştır. Ayrıca yarın yalan söyleyeceğine dair söz veren de, sözünü yerine getireceği taktirde, hem yalana azmettiği, hem de onu fiilen yaptığı için iki açıdan kötü bir fiilde bulunacaktır. Halbuki sözünü yerine getirmese sadece yalana niyet ettiği için kötü bir şey yapmış olacaktır. Dolayısıyla burada da iki kötüden ehven olanın seçilmesi söz konusudur. Bu ise iyilik ve kötülüğün zâtî oluşunu engellemez.¹⁹³ Tûsî'nin bu cevabında yalanın her yönüyle kabîh olduğunu savunmakla Hânî Nu'man

¹⁸⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 197.

¹⁹⁰ bkz. İlyas Çelebi, "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 66.

¹⁹¹ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 89^b.

¹⁹² Eş'arîlerin üzerinde durduğu önemli deliller, ayrıca bu konuda Mu'tezile'nin itirazlarına verdikleri cevaplar hakkında bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 258-267.

¹⁹³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 197; ayrıca bkz. Tûsî *Telhîs*, s. 341.

Ferhât'ın da belirttiği gibi¹⁹⁴ bunun bir yönüyle iyi olabileceğine dair daha çok son dönem Mu'tezilî âlimlerce kabul gören anlayışa katılmadığı anlaşılmaktadır.

Tûsî'nin bu cevabını bütün zamanlarda üzerinde ittifak bulunan hüsün ve kubuh telakkisinin olmadığına yönelik Mâyalarla ilgili örneğimize de tatbik ederek onun yerine bu itirazı cevaplandırmamız mümkündür. Buna göre insanların kurban edilmesi aslında daha kötü bir durumdan kurtulmak için kötülüğün yapılmasıdır. Zira, Mâyalar, insan kurbanı sunmadıkları takdirde tanrıların gazabını üzerlerine çekeceklerine ve böylece tamamen yok edileceklerine inanırlardı. Bütünüyle yok olmamak için de içlerinden bazılarını kurban olarak tanrılara sunuyorlardı. Burada, onların insan öldürmenin kötü olmadığını benimseyişleri değil, iki kötü olandan birisinin seçilmesi söz konusudur. Yani tamamen yok olmamak için kısmen yok olmayı tercih etmek. Yoksa hiçbir neden olmaksızın insan öldürmenin kötü bir fiil olduğu bütün kültürlerde kabul gören bir anlayıştır. Bu, buna benzer diğer örnekler için de söz konusudur. Ancak bu cevap Eş'arîler'in "aklî meşhûr" iddiasını geçersiz kılmaz. Zira onların buna karşın şöyle bir iddiada bulunması mümkündür: Bir dine bağlı olsun olmasın bütün insanların iyi ve kötülüğü üzerinde birleştikleri fiillerin bu özellikleri Allah tarafından ilk insan ve ilk Peygamber olan Hz. Adem'e bildirilmiştir. O dönemden itibaren de gerçek dinden sapsın veya sapmasın insanlar arasında bunların meşhûr olması hiç de imkânsız bir durum değildir. Ayrıca, örneğin, hiçbir insan toplumuyla irtibatı bulunmayıp ormanda yaşayan bir insanda böyle bir anlayışın olacağı kuşkuludur. Bütün bunlar bazı fiillerdeki hüsün ve kubhun zarûrî olarak bilindiği yönündeki görüşün sıhhatini kuşkululu kılmaktadır.

2.3.1.1. Kubhun Allah'a İsnâdı: Allah'a kubhun isnâd edilip edilmeyeceği Mu'tezile'yle Eş'arîler arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Eş'arîler hüsün ve kubhun fiillerin zâtî özelliği olmayıp emir ve

¹⁹⁴ Ferhât, *Mesâilu'l-hilâf*, s. 339.

nehye tabi olduğu görüşünü benimsedikleri için kabîh fiillerin Allah'ın irâdesine isnâdında bir beis görmemişlerdir.¹⁹⁵ Onlara göre nasıl ki namaz kılma bizim için bir emir olup Allah'ın bu ibadeti yapması söz konusu değilse aynı şekilde bizim kötü olarak gördüğümüz fiiller de Allah tarafından bize yasaklanan şeyler olup O'na isnâd edilince "Allah kötülük yapar" denmez. Zira, Allah emreden ve nehyeden olup emredilen ve nehyedilen değildir. Fiillerimizin sınırlarını O çizer. Halbuki O'nun fiillerine kimse had koyamaz. Böyle bir şey olmadığına göre kötü fiillerin Allah'ın murâdı olduğunu söylememiz onun insanlarda olduğu gibi bu fiillerin gerektirdiği sıfatlarla vasıflanmasını gerketirmez. Zira O'nun kabîhi yaratması kendisi için olmayıp başkaları içindir. Eş'arîler bu anlayıştan hareketle hatta Allah'ın müminleri cehenneme, kâfirleri cennete koyması, çocuklara azap etmesi gibi aklen kerih olan şeyleri mümkün görmüşlerdir. Ancak onlara göre mümkün olmakla beraber, yapmayacağını haber verdiği için Allah bunları yapmaz.¹⁹⁶ Onlara göre Allah iyi veya kötü olarak tavsif edilen bütün fiillerin yaratıcısıdır. Buna karşın Mu'tezile, Allah'ın yarattıkları arasında kabîh şeylerin olmadığını, kulların fiillerindeki kabîhin ise, hür irâdeleriyle işledikleri için onlara isnâd edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁹⁷ Tûsî Mu'tezile-Şia çizgisini devam ettirerek kötü fiillerin Allah'a isnâd edilemeyeceğini savunmaktadır. O bu konuda Mu'tezilî gelenekte serdedilmiş olan bir delilden hareket eder. Buna göre bir şeyin kabîh olduğunu bilen o şeyi yapmaz. Eğer bildiği halde bunu yaparsa bundan dolayı kınanır. Allah da bütün fiillerin iyi veya kötü olduğunu bilir. Bundan dolayı kabîh fiillerin ondan sâdır olması imkânsızdır. Ancak bu Nazzâm'ın iddia ettiği gibi Allah'ın kabîhe kudretinin bulunmadığı anlamına gelmez. Allah'ın kudreti

¹⁹⁵ Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bâkillânî, *Temhîd*, s. 318-323.

¹⁹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fî redd alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. M. Emîn ed-Dannâvî, Beyrut, 1421/2000, s. 73-75; İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlâtî's-Şeyh Ebil'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 93-100; Bâkillânî, *Temhîd*, s. 321.

¹⁹⁷ İlyas Çelebî, "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 82.

kabîh fiiller dahil her şeyi kuşatmaktadır. Ancak o hikmeti gereği kabîh yapmaz.¹⁹⁸

Tûsî, ister taat isterse isyan olsun Allah'ın bütün fiilleri irâde ettiğini ileri süren Eş'arîlere katılmaz. Ona göre kabîhin irâde edilmesi kabîh olduğu için Allah mümin veya kâfir olsun bütün insanlardan taat ister, isyan etmelerini ise hor görür. Zira Allah hikmet sahibi olduğu için kabîhi murâd etmez. Nasıl ki kabîh fiil işlemek ve haseni terk etmek kötü bir şeydir, aynı şekilde kabîhi istemek de kötüdür. Ayrıca Allah taatı emredip masiyeti yasaklamıştır. Hikmet sahibi olan varlık, kerih gördüğü değil irâde ettiği fiili emreder. Şayet isyân Allah'ın irâde ettiği bir şey olsaydı o zaman hikmeti gereği onu yasaklamazdı.

Eş'arîler, "bütün fiilleri Allah'ın irâde ettiği" yönünde bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birine göre Allah bütün varlıkların fâili olduğu için kabîhlerin de onun irâdesine dayanması gerekmektedir. Diğer bir delile göre ise Allah kâfirden taat ister, kâfir ise buna karşılık isyanı seçer ve işlerse o zaman Allah yenilgiye uğramış durumuna düşer. Zira iki isteyen den hangisinin isteği gerçekleşirse gâlip olan taraf o olur. Eş'arî ulemanın üzerinde durduğu üçüncü delilin hareket noktası ise Allah'ın bilgisidir. Buna göre Allah'ın, vukû bulacağını bildiği her şeyin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde O'nun vukû bulmayacağını bildiği şeylerin gerçekleşmesinin imkânsız olması da zorunludur. Şayet O, vukû bulmayacağını bildiği halde kâfirden taat isterse o zaman varlığı imkânsız olan bir şeyi istemiş olur; bu ise mümkün değildir. Tûsî bu delillerden birincisini insandaki irâde hürriyetine vurgu yaparak cevaplandırmaktadır. Ona göre bütün fiillerin Allah'a isnadı doğru değildir. Zira bizim bazı fiillerimiz kendimize dayanmaktadır. Ona göre Eş'arîler'in ikinci delili de geçersizdir. Çünkü Allah kuldan taatı onun hür irâdesine bağlı olarak istemiştir. Böyle olunca da seçim hakkını kula vermiştir. Şayet O, bunu ihtiyârî değil icbârî olarak isteseydi o zaman bu delil geçerli olurdu. Böyle olmadığına göre herhangi bir yenilgiden bahsedilemez. Üçüncü delile gelince,

¹⁹⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 198; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 307; bu konuda ayrıca bkz. Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlâhhas*, s. 324-334.

Tûsî'ye göre bilgi vâkıayı izlemektedir, yoksa fiilin imkânı üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.¹⁹⁹ Bu cevaplardan da görüldüğü üzere Tûsî Eş'ariler'in itirazlarına temelde insandaki irâde hürriyetine vurgu yaparak karşı çıkmaktadır. O halde insanların fiillerini ihtiyârî olarak yaptıklarını delillendirmek gerekmektedir.

2.3.2. İrâde Hürriyeti: İrâde hürriyeti problemi ilk çağlardan itibâren düşünce dünyasını meşgul eden önemli meselelerden biri olmuştur. İnsanların hareketleri bir sebep-sonuç ilişkisinin ürünü müdür? Eğer böyleyse bizden sâdır olan eylemlerimizin gerçekleşmesi ne kadar bize bağlıdır? Dînî düşünce buna, fiillerimizden ne kadar sorumluyuz, Tanrının yapacaklarımıza yönelik bir ön takdîri var mıdır, varsa bu bizim irâde hürriyetimizi kısıtlamaz mı, ayrıca öteki dünyadaki cezâ veya mükâfatın bir anlamı kalır mı gibi soruları da ekler. Bu sorular çeşitli düşünürlerce farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Örneğin, içlerinde Epikouros (m.ö. 341-270) gibi insana kısmî irâde hürriyeti tanıyanlar istisna edilirse ilk çağ filozoflarının çoğunluğu determinist düşünceden hareket ederek, fiillerimizin kaçınılmaz bir sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini benimsemiş ve insanda gerçek anlamda irâde hürriyetinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Skolastik felsefe ise olaya daha çok insan irâdesiyle Allah'ın irâdesi arasındaki ilişki bağlamında yaklaşmış, insanın filleri dolayısıyla sorumluluğu üzerinde durmuştur. Bu gelenek içerisinde Saint Augustinus (354-430) gibi fatalist tutum sergileyenler olduğu gibi Johannes Scottus Eriugena (810-877?) gibi insana kısmî, Johannes Duns Scotus (1270-1308) örneğinde olduğu gibi tam irâde hürriyeti tanıyan düşünürler de bulunmuştur.²⁰⁰ Skolastik felsefenin en önemli iki isminden biri olan Saint Anselme (1033-1109) değişen her irâdenin üstünde değişmeyen ve bozulmayan bir irâdenin bulunduğunu savunarak insana âit kayıtsız bir hürriyetin

¹⁹⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 199; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 422-423.

²⁰⁰ Scotus'un şöyle dediği nakledilmektedir: "Ve Allah gibi insan da hürdür. Hürriyeti ondan almamıştır. O formel bir hürriyete maliktir. Yani isteyebilir veya istemeyebilir, maddî hürriyete maliktir. Yani 'A'yı isteyebilir veya 'B'yi isteyebilir".

bulunmayacağını ileri sürmüştür. Buna mukabil aynı dönemin diğer önemli bir düşünürü olan Saint Thomas'ın (1225-1274) insan irâdesiyle Allah'ın irâdesi arasındaki ilişkide determinizmden kurtulmak ve yaptığı fiillerde insana hürriyet tanımak için çaba sarf ederek fatalizmden kurtulma niyetini ortaya koyduğu kabul edilir.²⁰¹

İslâm düşüncesinde, özellikle de kelâmî gelenekte üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olma hüviyetine hâiz olan irâde hürriyeti konusunda üç temel görüş serdedilmiştir. Cehm b. Safvân'ın savunduğu ve mutlak cebrî tutum olarak isimlendirilen birinci görüşe göre fiillerin insana nispet edilişi mecâzî olup kulun fiillerinin var edicisi Allah'tır. Zemme ve medhe konu olan fiillerimizle diğer fiillerimiz arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Dırâr b. Amr, Hüseyin Neccâr, Hafs el-Ferd (ö.204/820'den sonra) gibi âlimlerin, ayrıca Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve onun taraftarlarının savunduğu ve orta cebrî tutum olarak da isimlendirilen ikinci görüş kulun bütün fiillerinin yaratıcısının Allah, kesbedicisi-kazananının ise insan olduğunu kaydederek fiilleri kazanan olması açısından kulun fiillerde bir çeşit etkisinin bulunduğunu vurgulamaktadır. Eş'arî âlimler kesbi çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Örneğin, Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1013), kesbi, zâtı itibâriyle fiilin Allah'ın kudreti, taat veya masiyet sıfatlarıyla nitelenmesi hasebiyle de kulun kudretiyle ortaya çıkması şeklinde yorumlamıştır.²⁰² Başka bir Eş'arî bilgin olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) ise fiilin Allah ve insan kudretlerinin mecmuuyla ortaya çıktığını ifade ettiği nakledilmektedir.²⁰³ Buna göre kesb kullara âit fiillerin nitelikleri üzerinde etkili olup onun meydana gelişiyle ilgili nitelikler ise Allah tarafından yaratılır.²⁰⁴ İnsanın kendi fiillerinin var edicisi olduğunu kabul eden üçüncü görüş ise Mu'tezile ve Şia-İmâmîyye âlimlerinin çoğunluğunca ileri sürülmüştür. Fiillerin insana nispetini kabul etmekle birlikte

²⁰¹ Bkz. Sâim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul, 1997, s. 43-65.

²⁰² Bâkılânî, *Temhîd*, s. 345-347.

²⁰³ Devvânî, *Efâlu'l-ibâd*, Beyazıt Devlet ktp., No: 8038, vr.30^b -31^b

²⁰⁴ Kesb hakkında bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, İstanbul, 2002, C. 25, s. 304-306.

bunun ihtiyâr yoluyla değil tıpkı yakmanın ateşe nispetinde olduğu gibi icâb (zorunluluk) yoluyla olduğunu belirten görüş ise Meşşâî filozoflara atfedilmektedir. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte bunların meydana gelişine etkide bulunan kesbin Allah tarafından yaratılmadığını savunarak Mu'tezile'yle Eş'ariye arasında bir konumda olan görüş ise Mâtürîdî ulemanın çoğunluğunca benimsenmiştir.²⁰⁵

Tûsî'nin insan fiilleri hakkında *Tecrîd* ve *Fusûl*'de çizdiği tablo geleneksel Mu'tezile-Şia çizgisiyle uyum içindedir. O, insanın fiillerini kendi ihtiyârıyla yaptığını kabul eden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'yle mutâbık kalarak fiillerimizin bize isnâdının zarûrî olduğunu savunmaktadır. Buna göre örneğin biz zarurî olarak canlı varlıkların ihtiyârî hareketiyle gökten düşen bir taş parçasının hareketi arasında bir farkın olduğunu biliyoruz. Zira birincisinde kudret söz konusu olduğu halde ikincisinde böyle bir şey yoktur.²⁰⁶ Bu konuda Tûsî'nin üzerinde durduğu başka bir delil ise kabîh fiillerin Allah'a isnadından hareket eder. Buna göre biz Allah'a kubhun isnad edilemeyeceğini dolayısıyla kabîh fiillerin fâilinin O olmadığını bunların kuldân kaynaklandığını biliyoruz. Kabîh fiilleri yapanın hasen fiilleri de yapabileceğini zarûrî olarak bildiğimize göre bunlardan birine güç yetiren diğere de kâdirdir. Bu da bize insanın övgü ve yergiyle nitelenebilecek fiillerinin var edicisi olduğunu göstermektedir.²⁰⁷

Acaba hangi fiilleri kulun ihtiyârî fiilleri olarak adlandırmak gerekir? Tûsî'ye göre kulun övgü veya yergiyle nitelenen ve "neden yaptın?" sorusunun söz konusu olduğu fiilleri onun ihtiyârî fiilleridir. Bunun dışındaki fiiller kulun değil Allah'ın fiilidir.²⁰⁸

İnsan ve onun ihtiyârî fiillerinin kaynağı olan kudret ve irâdesinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda İslâm düşüncesinde konsensüs

²⁰⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî kul fiillerinin, var edilmeleri açısından Allah'ın, hareket-sükun, taat-masiyet olması açısından ise kulun kudretine dayandığını belirterek Bâkillânî'yle aynı görüşleri paylaşmaktadır. Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, C. 2, s. 243.

²⁰⁶ Tûsî, *Fusûl*, s. 108-109; *Tecrîd*, s. 199.

²⁰⁷ Tûsî, *Fusûl*, s. 110.

²⁰⁸ Tûsî, *Fusûl*, s. 119.

bulunmaktadır. Buna göre kudret ve irâde olmadan fiil de olmayacaktır. Bunlar da Allah tarafından yaratıldığına ve O, illetler silsilesinde fiillerimizin son illeti olduğuna göre bu durum fiillerimizi ihtiyârî olarak yapmadığımız anlamına gelmez mi? Tûsî bu soruyu olumsuz cevaplandırmaktadır. O, fiillerimizin aletlerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte bunun ihtiyârî ortadan kaldırmayacağını savunmaktadır. Ona göre irâdî fiillerimizin hepsi bir sebep (dâî), yani irâde tarafından öncelenmiş olup olma ve olmama imkânına sahiptir. İşte bu, kulu ihtiyâr sâhibi kılmaktadır. Çünkü zorunlu fiillerde böyle bir öncelenme söz konusu değildir.²⁰⁹

Kulun fiillerinde ihtiyâr sahibi olmadığını savunanlar bu görüşlerini desteklemek için çeşitli delillere başvurmuşlardır. Bunlardan birine göre insandan fiilin sudûru iki muhtemel şıkkı içinde barındırmaktadır: Fiilin ondan sâdır olması ya mümkündür veya imkânsızdır. İkinci şık fiillerin cebren yapılmasını gerektirmektedir. Birinci şıkta ise yine iki ihtimâl söz konusudur: Fiilin insandan sâdır olmasının sâdır olmayışa tercih edilmesi ya tercih edici bir sebebe bağlıdır veya değildir. ikinci ihtimâl “herhangi bir sebep olmaksızın tercih etmeye (الترجيح بلا مرجح)” yol açacağı için imkânsızdır. Birinci ihtimâl ise sonuçta ya teselsüle yol açacaktır veya kendisiyle tercihin zorunlu olduğu bir tercih edicide duracaktır. Böyle olunca da yine cebr söz konusu olacaktır. Tûsî bu istidlâli doğru bulmamaktadır. Ona göre tercih edici bir sebep olduğunda fiilin insandan sudûrunun zorunlu hale gelmesi onun kudretini ortadan kaldırmaz. Zira nasıl ki Allah’ın da fiilleri bir nedene dayandığı halde bu O’nun kudretini ortadan kaldırmamaktadır, aynı şekilde tercih edici bir nedenin -ki bu irâdedir- olmasıyla fiillerinin insandan sudûrunun zorunlu hale gelmesi de onun kudretini ortadan kaldırmaz.²¹⁰

Kulun muhtâr oluşuna karşı olanların başka bir delili irâdî fiillerin sudûruyla onlar hakkındaki bilgimiz arasında bağdan hareket eder. Buna göre kulun, fiillerini kendisinin var etmesi onları tafsilatıyla bilmesini gerektirir.

²⁰⁹ Tûsî, *Fusûl*, s. 112-113.

²¹⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 199; Hillî, *Keşfu’l-murâd*, s. 425.

Çünkü böyle olmazsa Allah'ın da var ettiklerini bilmemesini mümkün kabul etmemiz gerekmektedir. Halbuki bu vâkıya uygun değildir. Zira biz günlük hayâtımızda akletmediğimiz bazı cüzî hareketler yaparız. Tûsî bu delili de geçersiz bir delil olarak addeder. Ona göre fiilin sâdır oluşu bütün hallerde onun hakkında bilgiyi gerektirmez. Örneğin yürüyerek belli bir mesafeyi kateden birisi baştan sona o mesafe hakkında tafsîlî bilgiye sâhip olarak yürümez. Günlük yaşamımızda yaptığımız fiillerin çoğu da böyledir. Bir maksada yönelik yaptığımız irâdî fiillerde ise bilgi gerekmektedir. Ancak bu bilginin tafsîlî bilgi olması gerekli olmayıp fiiller hakkında icmâlî bilgi yeterlidir.²¹¹

Kulun fiile kâdir oluşunu Allah'ın kudretiyle nasıl irtibâtlandırmak gerekir? Acaba Allah bir fiilin olmasını ister de kul istemezse o zaman bir şeyde iki zıt kudretin birleşmesi söz konusu olmaz mı? Tûsî böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını söylemektedir. Ona göre Allah bir şeyin olmasını, kul ise olmamasını isterse Allah'ın istediği gerçekleşir. Zira Allah'ın kudreti kulun kudretinden üstündür.²¹² Ancak bu cevap başka bir soruyu da doğurmaktadır: Bu durum kulun ihtiyâr sahibi olmadığına delalet etmez mi? Tûsî bu konuya ayrıca değinirse de düşünce sisteminde bunun cevabının bulunması zor değildir. Buna göre irâde hürriyeti problemi, mükellefin âhiretteki konumunu ilgilendirmesi dikkate alınırsa temelde insanın iyi fiillerinden ziyade kötü fiilleriyle ilgilidir. Zira iyi fiillerin Allah'a isnadında bir beis olmasa gerektir. Çünkü iyi fiillerin karşılığı mükâfattır. Ancak kötü fiillerin karşılığı cezâ olduğu için bunların Allah'a isnâd edilmesi beraberinde adâlet sorununu getirmektedir. Allah'a kabîh fiil isnâd edilemeyeceğine göre zâten O'nun kötü fiilleri murâd etmesi ve dolayısıyla bu alanda O'nun kudretinin kulun kudretiyle çelişmesi düşünülemez. Kul iyi bir fiil yapmak istediğinde Allah'ın onu engellemesi kabîh bir fiil olduğu için O'na isnâd edilemez. Ancak kul kötü bir fiil yapmak istediğinde Allah'ın bunun yerine iyiyi istemesi iyi bir şey

²¹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 199; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 133^a; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 309-310.

²¹² Tûsî, *Tecrîd*, s. 199; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 91^a

olduğu için söz konusu olabilir. Ancak bu anlamda Allah’la kulun irâdelerinin “çatışması”ndan ve Allah’ın murâdının kulun murâdına tercihinden bahsedilebilir.

Genellikle mütekaddimûn dönemi Eş’arî ulemasınca üzerinde durulan başka bir delile göre insan, fiillerinde hür olsaydı önce yaptığı bir şeyin aynısını sonra da yapması gerekirdi. Çünkü fiili yapmasında etken olan kudret ve bilgi her iki zamanda da varlıklarını devam ettirmektedirler. Halbuki biz bunun böyle olmadığını biliyoruz. Örneğin önce yazmış olduğumuz bir yazının her yönüyle aynısını sonraki zamanda yazamıyoruz. Tûsî bu delili zayıf bulmaktadır. Ona göre insan önce yaptığı hareket ve fiillerinin bir çoğunu aynen sonra da yapmaktadır. Fiillerden bazılarının aynen gerçekleştirilemediği doğrudur. Ancak bunun sebebi ihtiyârın bulunmayışı değil, önce yapılan fiilin tam anlamıyla küllî olarak ihâta edilemeyişidir.

Kulun muhtâr olmadığını ileri süren diğer bir delil hayır olma bakımından Allah’ın fiilleriyle insan fiillerinin mukayesesine dayanmaktadır. Buna göre insan kendi fiillerinin fâili olsaydı o zaman onun bazı fiilleri Allah’ın fiillerinden daha hayırlı olurdu. Örneğin îmânî kulun fiili, maymun ve domuzu ise Allah’ın fiili olarak görürsek o zaman insanın fiili Allah’ın fiilinden üstün olmuş olur. Tûsî böyle bir bağ kurmanın doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü, nispet, tür bakımından bir olanlar arasında yapılır. Halbuki burada böyle bir şey söz konusu değildir.²¹³

Kul imânın fâili ise o zaman neden kendi fiilimizden ötürü Allah’a şükretmemiz vâcip kılınmıştır? Tûsî’ye göre burada söz konusu olan şükür, îmân fiili dolayısıyla edilen şükür değildir. Biz Allah’a îmân etmemiz konusunda bize yeterli şartları sağladığı için, yani îmânın öncüllerinden dolayı şükrediyoruz.²¹⁴

İrâde hürriyeti etrafında aklî tartışmaların yanında naklî tartışmalar da yapılmıştır. Hem ihtiyâr taraftarları hem de onların karşısındakiler Kur’ân ve

²¹³ Tûsî, *Tecrîd*, s.199 ; Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd*, C. 3, s. 310.

²¹⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s.199; İsfahânî, *Şerhu’t-Tecrîd*, vr.91^b.

hadislerden kendi görüşlerini desteklemek için deliller getirmişlerdir. Tûsî naklî deliller üzerinde tafsilatıyla durmaz. Ancak ona göre naslar cebri desteklemez. Zâhiren cebri destekler gibi görünenler ise tevil edilebilir mahiyettedir.²¹⁵

Tûsî'nin yukarıda üzerinde durduğumuz *Tecrîd*'deki görüşlerinin temelinde insanın fiillerinde hür olduğuna dayandığını söylemek mümkündür. Ancak aynı kitapta Tûsî, *sudûr* teorisine kuşkuyla yaklaşarak Allah'la âlem arasında zorunlu ilişkiyi kabul etmemeye yanaşmakla birlikte *illiyet* prensibini benimseyerek âlemin kendi içersinde determinist bir yapıda olduğunu kabul etmektedir. İrâdî fiillerimizin de âlemin sınırları içerisinde olduğunu düşündüğümüzde bu anlayışın cebre yol açması gerekmez mi? *Tecrîd* çerçevesinde buna vereceğimiz cevap olumsuzdur. Çünkü irâdî fiiller insanın kudreti ve irâdesiyle sâdır olmaktadır. Halbuki Cebriyye'ye göre bunlar Allah'ın kudretinden sâdır olurlar. Ancak illiyyetin kabulü insanı fâil olmaktan çıkarmasa da onu muhtâr olmaktan çıkarmaz mı? Çünkü kudrete irâde de eklenince artık fiilin ortaya çıkması zorunlu hale gelir. Tûsî, bu anlayıştan hareketle insanı "fiillerini zorunlu olarak gerçekleştiren fâil (fâil bi'l-îcâb- الفاعل بالاجاب)" olduğunu ileri süren İslâm filozoflarından farklı olarak kudret ve irâdenin bir araya gelmesiyle fiilin zorunlu olarak gerçekleşmesinin "ihtiyâr"a engel olamayacağını savunmaktadır. Çünkü muhtâr olmada, irâde olmaksızın sırf kudret dikkate alınır. Böyle olunca herhangi bir zorunluluktan bahsedilemez. Dolayısıyla insan kendi fiillerinin îcâb yoluyla değil ihtiyâr yoluyla var edicisidir (موجد بالاختيار).²¹⁶

²¹⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 200; Cebri reddedenlerin kendi görüşlerini desteklemek için delil getirdikleri Ku'an ayetleri için bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 428-430.

²¹⁶ Tûsî, *Fusûl*, s. 108-109; Süyûrî, *el-Envâru'l-celâliyye*, s. 128-129; Şerif el-Murtazâ irâdeyle fiil arasındaki ilişkinin illet-malûl ilişkisi olarak görülmesini doğru bulmaz. Ona göre, irâdenin fiilin illeti olması durumunda bu, illetle malûlün ilişkisinde söz konusu olduğu gibi, fiilin mahalliyle bir şekilde bir ilişkisinin bulunmasında da gerekir. Örneğin, Zeyd'de hâll olan bilgiler onun bilgin olmasını gerektirmektedir. Halbuki irâde kalbe özgü olduğu halde fiil olan hareketin beden dışında olması gerekmektedir. Dolayısıyla aralarında bir ilişki (ihtisâs) bulunmamaktadır. Bkz. Şerif el-Murtazâ, *el-Miûlahhas*, s. 364-366.

İsmâîlîlerin kalesindeyken yazmış olduğu anlaşılan *Cebr ve Kader* risâlesinde²¹⁷ Tûsî irâdî fiiller konusunda *Tecrîd* ve *Fusûl*'deki farklı açıklamalar getirmektedir. Buna göre insan nefsi kendisinde yaratılan çeşitli aslî kuvvetlere sâhiptir. Bu kuvvetler insânın irâdî olmayan bazı fiillerinin ilkesi olduğu gibi diğer bazı kuvvetlerin de ilkesidir. Tûsî bu ikinciye, idrâk kuvvetinin şehvet, gazap ve istekle (şevk) ilgili olan diğer kuvvetlerin ilkesi oluşunu örnek göstermektedir. Ona göre aslî kuvvetlerle sonradan ortaya çıkan kuvvetlerin karışmasından insanda kudret ve irâde ortaya çıkar. Bu ikisi bir arada var olduğunda fiilin ondan sâdır olması zorunlu, bulunmadıkları takdirde ise imkânsız olmaktadır. Sindirim sisteminin sindirimin, ateşin ise yanmanın sebebi olması gibi kudret ve irâde de insanın irâdî fiillerinin sebebidir. Ancak her sebebin başka bir sebebi olduğuna ve sebepler zinciri de sonsuza kadar devam etmeyeceğine göre insandaki bu kudret ve irâde de sebepler sebebi (مسبب الاسباب) olan ilk sebebe yani zorunlu varlığa dayanmaktadır.²¹⁸ Tûsî'ye göre insanın fiillerinde ihtiyâr sâhibi olmasının anlamı ondan sâdır olan bazı fiillerin irâde ve çaba (cehd) sonucunda ortaya çıkmasıdır. Onun mükellef kılınması ve bu mükellefiyet sonucunda da mükâfat veya cezâ almasının dayanağı da budur. Ancak Tûsî bu aşamada bir şeyin altını önemle çizmektedir: İhtiyârî olsun olmasın, insanın bütün fiilleri illet-malûl silsilesinin sonunda Tanrıya dayanmaktadır. Görüldüğü gibi Tûsî'nin Meşşâî gelenek çerçevesinde kalarak çizmeye çalıştığı bu determinist tabloda sonuç itibâriyle bütün fiillerin yaratıcı nedeni Allah'tır. Ancak Tûsî ısrarla bu anlayışın insanın hür irâdesini ortadan kaldırmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre insanın fiillerinin yakın sebebi onun kudret ve irâdesidir. Allah da sebepler sebebi olduğuna göre fiillerin ortaya çıkmasında dolaylı sebep olmaktadır. Bu da insânın muhtâr oluşuyla çelişmez. Şayet Allah'ın, sebeplerin aracılığı olmaksızın insanın irâdî fiillerinin

²¹⁷ Bu risâleyi İsmâîlî kalesindeyken yazmış olduğunu, risâlede Alamut İsmâîlîler'in kendi mezhepleri hakkında kullandıkları "da'vet" kavramını kullanmasından anlaşılmaktadır. Tûsî risâlede "da'vet", "da'vet büyüklerinin nasları" gibi ifâdeler kullanmaktadır.

²¹⁸ Şehristânî buna benzer bir görüşü Cüveynî'ye nispet etmekte, onun da bunu filozoflardan aldığını vurgulamaktadır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1, s. 111-112.

fâili olduğu iddia edilirse o zaman hürriyet ortadan kalkar. Halbuki böyle bir şey söz konusu olmayıp hem dine hem de vâkıya ters düşmektedir. Zira böyle olunca insanın mükellef kılınmasının da anlamı kalmaz. Ancak bu aşamada Tûsî cevaplanması zor olan şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Allah insanları yaratmadan önce onların ne yapacaklarını bilmektedir. Bu, insanların Allah'ın bilgisinin hilâfına bir şey yapamayacakları, dolayısıyla fiillerinde mecbûr bırakıldıkları anlamına gelmektedir. Tûsî'ye göre bu iddiayı ileri sürene şöyle cevap verilir: "Senin akıl yürütmen üzerinden gidersek Allah kendi fiillerini de onları yaratmadan önce biliyordu. Şayet bilgi cebri gerektirirse o zaman bu Allah için de söz konusudur ve O da yaptıklarına mecbûrdur. Senin buna cevabın neyse bizim de insan fiilleri hakkında cevabımız budur". Tûsî'nin bu cevabı *Fusûl*'de mezkur soruya verdiği cevapla aynıdır²¹⁹ ve aslında sorunun cevabı olmayıp *Müsellemât* anlayışından hareketle hasmı kendi silahıyla vurmaya çalışmaktır. Ancak *Fusûl*'de bu soruya ilmin maluma tabi oluşundan hareket eden başka bir cevap da bulunmaktadır. Buna göre bilgi bilinene tabi olduğu için bilinene mutâbık olma zorunluluğu vardır. Şayet bilgi bilinenin müessiri olsaydı o zaman bilinenin ona tabi olması gerekirdi. Bu durum ise devre yol açtığı için imkânsızdır. Demek ki bilginin bilinenin ortaya çıkmasında bir etkisi bulunmamaktadır.²²⁰ Tûsî'nin bu cevabı problemi çözmekten uzak olup beraberinde başka problemler getirmektedir. Zira bu, Allah'ın bilgisinin de bizim bilgilerimiz gibi "infiâlî" olduğu anlayışından hareket etmektedir. Bundan Allah'ın, var olmadan önce varlıkları bilmediği sonucu çıkar ki Tûsî de bunu kabul etmez. Ancak Tûsî'nin *Şerhu Mes'ele'l-ilm*'de konuyu ele alış şeklinin üzerinde durursak mezkûr cevaptaki merâmına da daha uygun düşecektir. Buna göre bilgi malumun ilme tabi olduğu fiilî, ilmin maluma tabi olduğu infiâlî ve bunların hiçbirisine âit olmayan olmak üzere üçe ayrılmaktır. Tûsî'ye göre Allah'ın bilgisi bizâtihi fiilî ve infiâlî değildir. Bu bağlamda O'nun tüm bilgilerinin fiilî bilgi olduğuna dair görüş de isabetli bir görüş değildir.

²¹⁹ Tûsî, *Fusûl*, s. 115; Süyûrî el-Hillî, *el-Envâru'l-celâliyye*, s. 132-133.

²²⁰ *Fusûl*, s. 116-117.

Zira Allah dışındakilerin varlığının O'nun kudretine tabi olmaları bilginin de buna mutâbık olması mümkündür. Tûsî'nin bu görüşü, nesnelerin varlık sebebinin sırf Allah'ın bilgisi olduğunu reddeder. Buna göre eşya varlığını Allah'ın kudretinden almakta, O'nun ilmi de buna mutâbık olmaktadır. Eşyanın varlık kazanmasının sebebinin bilgi değil kudret ve irâde olması mümkündür. Bilginin buradaki rolü fiilî duruma mutâbakattan, yani var olma sırasındaki huzûrdan (bulunma) ibarettir.²²¹ Öyle anlaşıyor ki Tûsî'nin *Fusûl*'deki cevabı da bu bağlamda verilmiş bir cevap olup Allah'ın nesneleri önceden bilmediğini değil, bilginin "var etme"yi gerektirmediğini vurgulamaktadır.²²²

Tûsî'nin *Cebr ve kader* risâlesinde üzerinde durduğu başka bir sorun da Allah'ın takdîriyle insanın isteği (cehd) arasındaki irtibâttır. Allah'ın her şeyi önceden takdîr ettiğini kabul edersek o zaman insandaki fiili yapma isteğinin ne anlamı vardır? Allah bir şeyi takdîr etmişse insan istese de istemese de O'nun takdîr ettiği şekilde olacaktır. Tûsî'ye göre Allah bir şeyin ortaya çıkmasını insanın cehti aracılığıyla takdîr eder. O zaman eğer insan çaba harcamazsa fiil de olmaz. Tûsî bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Nasıl ki bir şahsın tenasül uzvunun olmayışı onun çocuk sahibi olamayacağının takdîri anlamına gelirse, aynı şekilde sebebin olmayışı da sebeplinin olmamasını-ki sebep burada insanın çabasıdır- gerektirir. Ancak Tûsî burada bir şeyin de altını çizmektedir: İnsanın çaba sarfetmesi, çaba yoluyla kendisi için takdîr edilene ulaşacağı anlamına gelmez. Zira çaba tek başına bir fiilin oluşmasında gerektirici sebep olmayıp, diğer şartlar da bir araya gelince fiil gerçekleşir.²²³

Tûsî'nin yukarıda anlattıklarından anlaşıldığı üzere o, irâdî fiillerin "var edicisi"nin Allah olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu "var etme" fiillerin irâdî olarak bizden sâdır olmasını engellemez. Bunu şöyle bir örnekle

²²¹ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'l-ilm*, s. 75-76; 100.

²²² Tûsî bunu klasik hale gelmiş olan "güneşin doğuşu" örneğiyle izah eder. Buna göre nasıl ki yarın güneşin doğacağına dair bilgi onun doğuşunun sebebi değilse, aynı şekilde de Allah'ın önceden bilmesi de fiilin vukû sebebi değildir. Tûsî, *Ef'âlu'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefôiz*, s. 478.

²²³ Tûsî, *Risâle-i cebr ve kader*, s. 24-25.

açıklamak mümkündür: Bina yapan bir usta düşünelim. O, binanın yapılışında kullanacağı malzemeyi hâzır bulmaktadır. Aynı şekilde kendisi de binâ yapma istidadına maliktir ki bu istidadın kaynağı olan kuvvetler ona önceden verilmiştir. Ustanın burada yapacağı iş her hangi bir şeyi var etme değil, var olan malzemeyi yerli yerine koyarak binâyı yapmak olacaktır. Bina ortaya çıktığında da o, binanın yaratıcısı olmamaktadır. Zira binanın temel yapı malzemelerini o yaratmadı. Onun görevi malzemeye sadece biçim vermekten ibarettir. İnsanı ustaya, irâdî fiillerini de binaya benzetirsek, insanın, aslında sebepler zinciri dikkate alındığında sonuç olarak Allah tarafından yaratılan fiillere bir biçim verdiğini söylemek mümkündür. İşte onun sorumluluğunu gerektirerek ihtiyâr sahibi oluşunu sağlayan bu biçim vermedir.

İsfahânî Tûsî'nin adı geçen iki risâledeki tutumunun İslâm filozofları, İmâmu'l-Harameyin el-Cüveynî ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî tarafından da savunduğunu belirtmektedir. Buna göre kuldaki kudret ve irâde Allah tarafından var edilmekte, bunlar da fiilleri gerektirmektedir.²²⁴

Tûsî insân hürriyetiyle ilgili görüşlerini ele aldığı başka bir risâle olan *Ef'âlu'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefôiz* adlı risâlesinde de konuyla ilgili *Cebr ve kader* risâlesine benzer bir tablo çizer. Buna göre de insân fiillerini gerçekleştirmek için, çeşitli uzuvlarından ibaret olan âletlerin sağlamlığı anlamına gelen kudret ve maslahata yönelik bilgi veya şehvet ya da gazap gücünün sebebiyet verdiği irâdeye sahiptir. Ayrıca irâdenin sebebi olan bu üç güç sadece şuurda bulunup bunun oluşmasında da kulun herhangi bir rolü yoktur. Kudret ve fiilin oluşma sebebi olan irâde bir araya gelince fiilin vukû bulması zorunlu hale gelir. Ancak bu zorunluluk kulu fiillerini ihtiyârî olarak yapmaktan çıkarmaz. Çünkü ihtiyâr, bir fiilin yapılma veya terk edilmesinin fâilin irâdesiyle olmasıdır. Kul da istediğini seçtiği için muhtârdır. Tûsî'ye göre kudret ve irâdenin nedenlerini, ayrıca bu ikisinin bulundukları taktirde fiilin zorunlu, bulunmadıklarında ise imkânsız oluşunu dikkate aldığımızda bunların Allah'tan kaynaklandığını

²²⁴ İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 90^b.

görürüz. Ancak fiilin kulun kudret ve irâdesiyle oluşuna baktığımızda da onun kula âit olduğunu görürüz. Ona göre bu bağlamda hem kulun ihtiyâr sahibi olduğu, hem de fiillerin Allah’a isnâd edilmesi doğrudur. “Ne cebr var ne de tefvîz; doğrusu ikisinin arasındadır” sözünün anlamı da budur.²²⁵

Tûsî’nin farklı eserlerde üzerinde durduğu yukarıdaki görüşlere dikkat edilirse, aslında izâh farkı olmakla birlikte temelde aynı şeye vurgu yaptığı görülmektedir: İnsan fiillerinde ihtiyâr sahibidir; ancak bu ihtiyârın nedenleri ve fiilin oluşumunda âlet görevi gören kudret ve irâde Allah tarafından ona verilmiş olup kul bunlara fiili yapmadan önce sâhiptir. Bu ortak noktaya rağmen konunun Mu’tez’îlî-Şîî anlayışa göre ele alındığı *Tecrîd ve Fusûl*’de irâdî fiillerin açıkça insana isnâd edilmesi gerektiğini vurgulamasına karşın, Meşşâî gelenek içerisinde kalarak konuyu izah eden diğer iki risâlede bu vurgunun olmaması, tam aksine *Ef’âlu’l-ibâd beyne’l-cebr ve’t-tefvîz*’de fiillerin hem insana hem de Allah’a isnadının doğru olduğunu vurgulaması mezkur eserlerdeki görüşler arasındaki temel farktır. Ancak bu farklılıklara rağmen mezkur eserlerin hepsinde Tûsî’nin bir temel fikri vurguladığı görülmektedir; o da öncül sebepleri neden kaynaklanırsa kaynaklansın insan övgü ve yergiye konu olacak fiilleri gerçekleştirmede hürdür. Zira bu esas kabul edilmediği takdirde ilâhi teklifin ve bu teklif karşısındaki tavrına göre insanın mükâfatlandırılma veya cezâlandırılmasının herhangi bir anlamı kalmaz ve âdil olmayan bir Tanrı telakkisine yol açar. Ayrıca Tûsî’nin görüşlerinde bir nokta daha göze çarpmaktadır. O da onun kulun muhtâr olduğunu ve kendi fiillerinin var edicisi (mûcid) olduğunu vurgulamasına karşın onu, fiillerinin “halk edicisi (hâlık)” olarak nitelememesidir. Aslında bu tutum hem Bağdat Mu’tezilesi hem de Şeyh Müfîd gibi kendisinden önceki Şîî ulemanın tavrına uygundur. Zira Şeyh Müfîd, irâdî fiillerin insandan sâdır olmasını belirtmek için “fiil”, “ihdâs”, “ihtirâ”, “sun” ve “iktisâb” gibi lafızların kullanılabileceğini kabul etmekle birlikte, “halk” kelimesinin insana atfını kerih görmektedir. Ona göre bu

²²⁵ Tûsî, *Ef’âlu’l-ibâd beyne’l-cebr ve’t-tefvîz*, s. 477; ayrıca bkz. Tûsî, *Şerhu mes’ele’l-ilm*, s. 105.

görüŖte İmâmiyye, Zeydiyye, Bağdat Mu'tezilesi, Mürcie ve Ehl-i Hadisin çoğunluğu icmâ etmişlerdir. Sadece Basra Mu'tezilesi adı geçen lafzın kula atfını caiz görmüştür.²²⁶

2.3.3. Tevellüd: Doğrudan işlediği fiillerin (mübâşir-المباشر) insana aidiyeti ve onun bunlardan sorumlu olduğu konusu üzerinde durmuştuk. Peki acaba mübâşir fiilin neden olduğu fiiller (mütevellid-المتولد) de insana âit midir ve o, bu fiillerden sorumlu mudur? Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: İnsan bir taş ı atar, taş da başka bir insana isabet edip onun ölümüne neden olursa, taşın atılması irâdî fiil, buna bağlı olarak ortaya çıkan ölüm ise mütevellid fiildir.²²⁷ Bu konu etrafındaki tartışmalar kelâm geleneğinde tevellüd adı altında yapılmıştır. Konuyu ilk defa gündeme getirenin Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli simalarından olan Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) olduğu nakledilmektedir. Bişr, mütevellid fiillerin de insana âit olduğunu, hatta başta renk, tat, koku gibi şeylerin de kulun fiili olduğunu iddia ediyordu. Şehristânî Bişr'in bu görüşü tabiatçı filozoflardan aldığını, ancak onların Bişr'den farklı olarak mütevellid fiillerle kudrete dayalı mübâşir fiiller arasında fark gözetmediklerini yazar.²²⁸ Aslında tevellüdün kula nispeti insan fiillerinde bir türlü illiyeti kabul etmek anlamına gelmektedir. Zira buna göre fiiller birbirinin sebebi olabilmektedir.

Tûsî mütevellid fiillerin insana âit olduğunu kabul eder. Ona göre doğrudan bizden sâdır olan fiillerde olduğu gibi tevellüd sonucunda ortaya çıkan fiillerden dolayı da insan övgüye mazhar olmakta veya yerilmektedir. Bu da, bu fiillerin bize âit olduğunu göstermektedir. Peki, kudret sâhibi birisinden sâdır olan fiillerin var olma ve yok olma imkânına sahip olduklarını, bundan dolayı fiillerimize ihtiyârî fiiller dendiğini, tevellüd yoluyla ortaya çıkan fiillerde ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını dikkate alırsak bu tür fiillere ihtiyârî fiil deme imkânımız ortadan kalkmaz mı? Tûsî'ye göre bu tür fiillerde

²²⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, s. 16.

²²⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 283.

²²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1, s. 78.

sebebin seçimiyle sebeplinin zorunlu olarak ortaya çıkmasındaki zorunluluk (vücûb) zâtî imkânı ortadan kaldıracak aslî bir zorunluluk olmayıp sonradan olan (lâhık-لاحق) bir zorunluluktur. Nasıl ki doğrudan ortaya çıkan ihtiyârî fiillerimizde kudret ve irâdenin bir araya gelmesiyle fiil zorunlu hale gelmekte ve bu durum fiillerin ihtiyârî oluşuna engel teşkil etmemekteyse aynı durum mütevellid fiillerde de söz konusudur.

Tevellüd yoluyla gerçekleşen fiillerin insana nispet edilemeyeceğini savunanlar bu konuda çeşitli deliller serdetmişlerdir. Tûsî'nin de üzerinde durduğu bu delillerden birine göre bir şeyin övgü veya yergiye konu olması onun bize isnadını gerektirmez. Zira biz bir çocuğu ateşe atanı, çocuk yandığı taktirde zemmediyoruz. Halbuki çocuğu yakan o kişi değil, Allah'tır. Tûsî'ye göre bu örnek geçersiz bir örnektir. Zira biz o insanı yakmadan dolayı değil, ateşe atmadan dolayı zemmediyoruz.²²⁹

2.3.4. Kazâ ve Kader: Nesnelerin ve olayların, özellikle de insan fiillerinin gerçekleşmesine yönelik Allah'ın önceden bir belirlemesi söz konusu mudur? Bu, İslâm kelâmında kader ve kaza başlığı altında tartışılmıştır. Sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi anlamları bulunan kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi", "hükmetmek; sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek" anlamlarına gelen kazâ ise "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Şia kelâmcılarının çoğunluğunun bu tanımları benimsemesine karşın Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuyla İslâm filozofları mezkur tanımları tersine çevirerek kazâyâ kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir. Onlara göre kazâ Allah'ın ezeli hükmü, kader ise bütün nesne ve olayların kazâyâ uygun olarak yaratılması ve dış dünyada gerçeklik kazanmasıdır.²³⁰

²²⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 200; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 431-432.

²³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, İstanbul, 2001, C. 24, s. 135.

Konuyu temelde insan fiilleriyle irtibatlı olarak ele alan Tûsî, kader ve kazanın çeşitli anlamlarda ele alınabileceğini, bunlardan bazılarının geçerli, bir kısmının ise geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre eğer kazâ ve kaderden kastedilen Eş'arîlerin kabul ettiği gibi Allah'ın insanın irâdî fiillerini yaratmasıysa, irâde hürriyetiyle ilgili bölümde de üzerinde durduğumuz gibi bu doğru değildir. Ancak bu terimlerden kastedilen "Allah yalnızca kendisine ibadet etmenizi emretti (قضى)"²³¹ ayetinde olduğu gibi vâcip kılma (الالزام) anlamındaysa bunun Allah'a, "İşte o Kitapta İsrâil oğullarına: "Yeryüzünde iki defa fesat çıkaracak ve çok kibirlenip isyan edeceksiniz diye bildirmiştik" ayetinde olduğu gibi "bilgi verme" (الاعلام) anlamında ise hem Allah hem de insana atfı doğrudur. Hillî'ye göre kazâ ve kader Allah'ın insanlara yapacakları şeyi beyan etmesi ve "şöyle yapacaklardır" şeklinde "levh-i mahfûz"da yazması anlamında da doğrudur. Ancak bu, Allah'ın insan fiillerini yaratması anlamını taşımamaktadır.²³² Zira Tûsî'nin de vurguladığı gibi bilgi bir şeyin ortaya çıkma sebebi değildir.

Tûsî kazâ ve kaderin açıklanması konusunda özellikle İmâmî kaynaklarda Hz.Ali'ye atfedilen bir haberden bahseder. Buna göre Sıffın savaşının dönüşünde Irak ehlinden olan bir adam Hz. Ali'ye "ey Müminlerin emiri, bizim Şam'a olan hareketimiz, Allah'ın kaza ve kaderiyle miydi?" diye sordu. Hz Ali şöyle dedi: "Evet, ey şeyh, Allah'ın kaza ve kaderi olmaksızın hiç bir dereden yukarı çıkmadınız ve hiç bir tepeden de aşağı inmediniz." Adam, "O halde bu savaş ve yolculukta çektiğim sıkıntılara karşılık Allah'ın amel defterime sevapları yazmasını ummaktayım (Allah'ın takdiriye ödül ve mükâfatımız yok demektir. Bu nedenledir ki zahmetlerimin Allah katında sevap sayılacak ameller arasında kaydolunmasını ummaktayım)" dedi. Hz.Ali cevabında şöyle dedi: "Allah gittiğiniz zaman gidişinizde, durduğunuz zaman duruşunuzda ve döndüğünüzde de dönüşünüzde, sizin sevap ve mükâfatınızı artırmıştır. Yaptığınız hiç bir işe zorlanmadınız ve mecbur kılınmadınız. Adam

²³¹ İsrâ, 17/23.

²³² Tûsî, *Tecrîd*, s. 200; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 432-433.

buna karşılık “bu da nasıl oluyor, kader bizi yaptığımız işlere yöneltmedi mi?” dedi. Ali de “sen bunun kesin bir kaza ve kaçınılmaz bir kader olduğunu mu sandın. Eğer (durum) böyle olsaydı; o zaman sevap ve ceza, müjde ve korkutmanın bir anlamı kalmazdı ve hiç bir işten ötürü o işi yapan sorumlu tutulamazdı. Bu söz puta tapan ve şeytana uyanların sözüdür. Onlar bu ümmetin Mecûsileridir. Allah halka, ihtiyârla (irâdeyle) amel etmelerini emrettiği gibi azaptan korkmaları için de onları nehyetmiştir. Ne bir kimse O'na itaat etmek için zorlanır, ne de O'na isyan etmekle O mağlup düşürülür. Gökleri, yeri ve onların arasındakileri boşuna yaratmamıştır”. Adam “o zaman kaza ve kader nedir” dedi. Ali de “o, Allah’tan gelen bir emir ve hükümdür” dedi ve “Allah yalnızca kendisine ibâdet etmenize hükmetti” ayetini okudu.²³³

2.3.5. Teklîf: Allah, insanlara bir takım emir ve yasaklar koyarak onları mükellef kılmış ve söz konusu hükümleri uygulayıp uygulamadıklarını dikkate alarak da onlara mükâfat veya cezâ vadetmiştir. Ancak şu var ki teklîf insanlara ağır gelmektedir. Zâten sözlükte de teklîf, “kûlfet” kelimesinden alınmış olup meşakkat anlamına gelmektedir. Bu durumda, “teklifte meşakket bulunduğu göre onun kabîh olması gerekmez mi?” sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Tûsî de teklîf bahsine ilk olarak bu sorunun cevabıyla başlamaktadır. Ona göre teklîf hasendir. Zira o “kendisi dışında elde edilemeyecek maslahatlar”ı kapsamaktadır. Allah insanları, onların maslahat ve menfaatlerini dikkate alarak mükellef kılmıştır. Dolayısıyla teklifte bir maksat bulunmaktadır. Bu da insanların maslahat ve menfaatinin gözetilmesidir. Ancak bu açıklamaya rağmen Tûsî, teklîfin hasen olamayacağını savunanların²³⁴ itirazlarıyla karşı karşıyadır. Bunlardan birine göre teklîf, bir insanı yaralayıp sonra tedâvi etmeye benzer. Nasıl bu fiil kabîhse teklîf de o

²³³ Şeyh Sadûk, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.], s. 380-381; Bâbertî bu haberin aslında Tûsî'nin görüşlerinin zıddına yani Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olduğuna delil olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, vr. 135^a.

²³⁴ Bunlar büyük bir ihtimâlle Berâhime'dir. Çünkü onlar Peygamberlik müessesesine inanmadıklarından teklîfin de kötü olduğunu ileri sürmekteydiler.

şekilde kabîhtir. Başka bir itirazsa şöyledir: Teklîf, karşılıklı alışveriş yapmaya benzer. Nasıl ki alışverişte her iki tarafın rızâsı gereklidir, aynı şekilde teklîfte de böyle olması gerekmektedir. Halbuki tekîfte mükellefin rızâsı söz konusu değildir. Dolayısıyla teklîf kabîhtir. Üçüncü bir itiraz ise teklîfin “yarar ulaştırma” özelliğine karşıdır. Buna göre teklîfin, mükellefe yarar sağlama değil de daha önce verilmiş olan nimete karşı şükür olması mümkündür. Tûsî birinci itiraza yaralama ve benzeri durumlarla teklîf arasındaki farka dikkat çekerek cevap vermektedir.²³⁵ Buna göre teklifle örnekte adı geçen yaralama arasında iki yönden fark bulunmaktadır. Birincisi, yaralama kendiliğinde zararlı bir şey olduğu halde teklîfte bu söz konusu değildir. Teklîfteki meşakkat onun kendisinden değil kapsadığı fiillerdedir. İkincisi, bir kişiyi yaralayıp sonra tedâvi etmekte her hangi bir amaç bulunmayıp sadece zarardan kurtulmak söz konusudur. Halbuki yukarıda da belirttiğimiz üzere teklîfte amaç bulunmaktadır. İkinci itirazın cevabına gelince, karşılıklı alışverişlerde insanların maksatları birbirinden farklı olduğu için her iki tarafın rızâsının alınması şartı vardır. Halbuki teklîfteki yarar hiçbir akıl sahibinin itiraz etmeyeceği seviyede olduğu için burada farklılık söz konusu olmayıp mükellefin rızâsının alınması da gerekmez. Üçüncü soruya da şöyle cevap vermek mümkündür: Şükürde “meşakkat” şartı bulunmamaktadır. Teklîfin nimete karşı şükür olması meşakkat vasfını abes kılar. Çünkü meşakkat veren bir fiilin şükür olarak talep edilmesi nimeti nimet olmaktan çıkarır.²³⁶

Teklîfe neden ihtiyaç duyulmaktadır? İnsan teklîf olmadan da doğruyu bulmaz mı? Tûsî bu soruya Meşşâî gelenek içerisinde kalarak cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre insan türü ayakta kalmak ve yetkinliğe ulaşmak için karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmaya, bunun sonucunda da kendisine faydalı olacak kanuna (sünnet) muhtaçtır. İnsanların farklı istek ve mizaçlara sahip olduğu göz önünde bulundurulursa kanunların onlar tarafından vazedilmesi

²³⁵ Tûsî bunların sadece doğru olmadığını belirtmekle yetinmektedir. Bu sorulara cevabı ise *Tecrîd* şârihleri vermektedirler.

²³⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 202; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 438-439; Gilânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, s. 55-56.

sakıncalıdır. Çünkü aksi halde toplumda kaos ortaya çıkar. Bundan dolayı kanunların, insanlar arasında kendisine itaati gerektirecek kemâl kuvvetleriyle donatılmış olan seçilmiş birisine dayanması gerekmektedir. Bu seçilmiş kimse de peygamberdir. Bu seçilmiş kimse tarafından insanlara getirilen yasalar, aşırı isteklerden ve aklî kuvvetlerin saflığına hâlel getirecek gazap kuvvetinden uzak tutması hasebiyle, insanlara nefis riyâzetini kazandırır ve onların ulvî konularda düşünmesini sağlar. Ayrıca, sevâp veya cezâyâ neden olacak ilâhî uyarıları hatırlamalarını ve böylece de adâleti ikâme etmelerini sağlar.²³⁷

Tûsî teklîfin insanlara yararlı olduğundan hareketle onun Allah'a vâcib olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah, teklîfin kendisini kemâle ulaştırdığı kimseyi mükellef kılmazsa kabîh bir şey yapmış olur. Halbuki O, kabîh yapmaktan münezzehtir.

Teklîfin hasen bir fiil olduğu üzerinde durmuştuk. Peki, onun hasen olması için hangi şartlar gerekir? Başka bir deyimle onlar olmadan teklîfin hasen olmayacağı şartlar nelerdir? Tûsî bunları teklîfin kendisi, fiil, mükellef kılınan ve mükellef kılan açılarından ele almaktadır. Ona göre teklîfin hasen olması için onda iki şartın bulunması gerekmektedir. Birincisi, teklîf, içinde mükellefe yönelik fesada yol açacak her hangi bir öge taşımamalıdır. İkincisi, mükellefin teklîf hakkında bilgi edinmesi ve onu yerine getirmesi için teklîfin fiilden önce gelmesi gerekmektedir. Fiile yönelik şartlar da iki tanedir. Bunlardan birincisi fiilin gerçekleşme imkânına sahip olmasıdır. Eş'ariler'in iddia ettiği gibi gerçekleşme imkânına sâhip olmayan bir fiille mükellef kılma (teklîf-i mâ lâ yutâk-تکلیف ما لا يطاق) Allah'ın adâletine aykırıdır. Fiile yönelik ikinci şart ise fiilin, vâcib veya mendûb olması gibi hasen olma vasfının üzerine zâit olan bazı diğer vasıflarının da bulunması gerekmektedir. Bu, mubâh fiillerin teklîfin kapsamına girmemesini gerektirir. Mükellef kılıcıya yönelik şartlar ise,

²³⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 203; *Şerhu'l-İşârât*, C. 3, s. 202-205; Âmulî, Tûsî'den önce Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da ortaya konmuş olan ve peygamberliğin isbâtı mahiyetinde olan bu izâh şeklinin ilk defa Eski Yunan filozoflarından olan Zenon'a dayandığını ileri sürer (*Keşfu'l-murâd*'ın hamîşi, s. 439-440).

onun kabîhle mükellef kılıp vâcip fiillerin terkine sebep olmaması ve mükellefe, yaptığı fiilden dolayı vereceği sevabın miktarını doğru belirlemek için fiil hakkında bilgili olması gerekmektedir. Mükellef kılıcıya yönelik diğer bir şart ise kabîh fiil yapmanın, kötülüğe neden olmaması ve yararlı şeylerin elde edilmesine engel teşkil etmemesi için, onun hakkında imkânsız oluşudur. Mükellefe gelince onda üç şartın bulunması gerekmektedir. Birincisi, onda, mükellef kılındığı fiile yönelik kudretin bulunması gerekmektedir. Zira kudreti bulunmadığı halde onun teklîfi yerine getirmesi imkânsızlaşır. İkinci şart mükellefin, fiil hakkında bilgisinin veya bilgi elde etme imkânının bulunmasıdır. Üçüncü şart ise onun, fiili yapmak için sağlam âletlere mâlik olmasıdır.²³⁸

Tûsî'ye göre teklîfin taalluk ettiği şeyler, bilgi, zan ve amel olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bilgi, Allah'ın varlığının bilinmesi gibi aklî olabileceği gibi şer'î mükellefiyetler gibi semî de olabilir. Teklîfin taalluk ettiği şeyin zannî oluşuna gelince, buna haber-i vâhiden hâsıl olan zannı örnek göstermek mümkündür. Amel de, anababaya iyilik, zulmün kötülüğü ve benzeri şekilde aklî, namaz ve diğer ibadetler gibi semî olabilir.

Teklîf sürekli midir yoksa belli bir zaman sonra ortadan kalkması söz konusu mudur? Tûsî ve diğer İslâm kelâmcıları Müslümanların arasında bu konuda icmâ bulunduğundan ve dâîmi olduğu taktirde itâatte bulunan mükellefe sevabın ulaşmasına engel olacağından hareketle teklîfin sürekli olmadığını savunmuşlardır.

Teklîfin hasen oluşu sadece müminleri mi kapsamaktadır yoksa mümin-kâfir bütün insanlara mı şâmindir? Herkese şâmil olduğunu kabul edersek, kâfirin, teklîf sonucunda sevâp elde etmeyeceğini dikkate aldığımızda bu onun açısından kabîh olmaz mı? Ayrıca teklîften elde edilen faydanın sevâp olduğu göz önünde bulundurulursa, kâfir de bundan mahrum olduğuna göre onun açısından teklîf faydasız bir şey olmaz mı? Tûsî'ye göre teklîfin hasen

²³⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 203; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 137^a; Ahmed Erdebîlî, *el-Hâşiye alâ ilâhiyyâtî's-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*, Kum, 1419, s. 159-160.

oluşu herkese şâmilidir. Kâfirin teklîf sonucunda zarara uğraması ise onun kötü seçiminin neticesidir. Eğer teklîf kendiliğinden kötü olsaydı o zaman mümin açısından da kötü olurdu. Ayrıca teklîfte kâfir açısından fayda bulunmadığı görüşü de yanlıştır. Zira kâfirin mükellef kılınıştaki fayda, teklîfin ona sunulmasıdır.²³⁹

2.3.6. Lütuf: Allah'ın taate yaklaştırma ve isyandan uzaklaştırma amacıyla mükellef kıldığı kuluna lütufta²⁴⁰ bulunması gerekir mi? İslâm düşüncesinde Mu'tezile tarafından ortaya atılan bu soruya çeşitli ekollerce farklı cevaplar verilmiştir. Mu'tezile ve Şia'nın çoğunluğu lütfun Allah'a vâcib olduğunu (واجب على الله) savunurken, Allah'a vüçûb atfetmenin onun muhtâr oluşuna hâlel getireceğini düşünen Ehl-i Sünnet uleması bunu kabul etmez. Tûsî Mu'tezile-Şia çizgisine uygun olarak lütfun Allah'a vacib olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah'ın fiilleri amaçla (الغرض) öncelenmiştir. Lütufta da mükellef kılıcının amacının husûlü söz konusudur. Bu da lütfun Allah'a vâcib oluşunu gerektirmektedir. Çünkü bunun aksi Allah'ın fiillerinin amaçsız oluşunu gerektirir.²⁴¹ Bu ise imkânsızdır. Zira mükellef kılıcı mükellefin sadece lütufla itaat edeceğini bilip de bunu yapmazsa o zaman kendi amacına zıt bir şey yapmış olur. Bu ise zemmi gerektirir. Hillî bunu şöyle bir örnekle açıklar: Bir kimse başkasını yemeğe davet eder ve davet ettiği şahsın, onun yemek yapmadığını öğrenirse davete icabet etmeyeceğini bildiği halde yemek yapmazsa, o zaman kendi amacının zıddına bir şey yapmış olur.²⁴²

Tûsî Mu'tezile âlimlerinin yaptığı gibi lütfu Allah'ın, mükellefin ve onların dışındakilerin fiiliyle ilgili olmak üzere üçe ayırmaktadır. Birinci tür

²³⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 204; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 315.

²⁴⁰ Lütfun lügavî ve ıstılâhî anlamları, ayrıca çeşitli ekollerin lütuf anlayışları için bkz. İlyas Çelebi, "Lütuf", *DİA*, Ankara, 2003, C. 27, s. 239-241; Çeşitli lütuf tarifleri hakkında ayrıca bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 4, s. 312-313.

²⁴¹ Tûsî, *Fusûl*, s. 122-123; *Tecrîd*, s. 204; *Kavâidu'l-'akâ'id*, s. 453, Fahreddîn er-Râzî bunu kabul etmeyerek Allah'ın fiillerinde her hangi bir amaç olmayacağını savunmaktadır. Bkz. Seyyid Hasan Hasenî, *Berresî ve dâverî der mesâilü ihtilâfî miyân-i du feylesûf-i İslâmî: Hâce Nasîruddîn-i Tûsî ve İmâm Fahr-ı Râzî*, Tahran, 1373 hş., s. 245-246.

²⁴² Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 444-445; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 137^b -138^a; Ahmed Erdebilî, *el-Hâşiye alâ ilâhiyyâtî'ş-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*, s. 162.

lütfa Allah'ın peygamberler göndermesini, ikinciye kullara vâcib olan ibadetleri, üçüncüye de mükellefin başkalarına iyiliği emr etmesi ve kötülüğü yasaklamasını örnek göstermek mümkündür. Ona göre Allah'ın fiillerindeki lütuf O'na vâcibtir. Ancak o, bunun teklifle birlikte mi yoksa ondan sonra mı olduğu üzerinde durmamaktadır. Kulun fiillerindeki lütfa gelince burada Allah'a vâcib olan bunu kula bildirmesi ve vâcib kılmasıdır. Üçüncü tür lütfa gelince Tûsî'ye göre burada fiil hakkında bilgi sahibi olunması şarttır.²⁴³

Tûsî yanlış anlaşılmalara geçit vermemek için bir noktanın üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah'a vüçûb atfedilmesi, fakihlerin ıstılahındaki vüçûbdan farklıdır. Burada kastedilen vüçûb, "fiili terkedenin zemmolunduğu" anlamda bir vüçûbdur.²⁴⁴

Eş'arî bilginler lütfun vüçûbuna karşı bir çok delil serdetmişlerdir. Bunlardan birine göre lütuf, kötü yönlerden tamamen müstağni olursa vâcib olur. Zira içerisinde kötü bir yön barındıran şey lütuf olamaz. Vâcib olduğunu ileri sürdüğümüz lütfun, bizim bilmediğimiz bazı kötü yönlerinin bulunması mümkündür. Böyle olunca da lütuf vâcib olmaz. Tûsî'ye göre kubhu terketmekle mükellef olduğu için kulun kötü yönleri bilmemesi söz konusu olamaz; dolayısıyla bizim lütuf olarak bildiğimiz şeyde kötü yön bulunmaz. Eş'arîler'in ikinci deliline göre Allah'ı inkâr eden kimse, ya lütufla birlikte veya lütufsuz mükellef kılınmıştır. İmânın lütuf olması hasebiyle kâfirin mümin olmasını gerektirdiği için birinci şık doğru olamaz. İkinci şıkta da iki ihtimâl söz konusudur: Lütfun olmayışı, ya kudretin olmaması veya olmasıyla. Birinci ihtimâl Allah'a acizlik atfını gerektirdiğinden geçersizdir. Zorunlu varlık olmaya hâle getirdiğinden ikinci ihtimâl de doğru olamaz. Tûsî buna cevaben kâfirin de lütuftan hâli olmadığını belirtmektedir. Zira lütuf, kendisine lütfolunanı iyiliğe yaklaştıran şeydir. Lütuf bulunduğu halde onun karşıtının kulda ondan daha güçlü bir şekilde bulunması mümkündür. Böyle olunca da kâfir iyiyi değil kötüyü seçer.

²⁴³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 204; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 94^a, Gilânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, s. 62.

²⁴⁴ Tûsî, *Telhîs*, s. 342.

Eş'arilerin mezkur konudaki başka bir delili ise nakli kendisine dayanak yapar. Buna göre lütuf vâcib olsaydı Allah bazı mükelleflerin cennet, bazılarının ise cehennemlik olduğu gibi lütfâ aykırı haberler vermezdi. Zira bu tür haberler, isyana yönlendirdiği için lütfâ aykırıdır. Tûsî Allah'ın mükelleflerin âhiretteki durumuyla ilgili haber vermesinin kötü bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre aksine bu tür haberler mükellefin taata yaklaşıp isyandan kaçınmasına yardımcı olduğu için lütuf olarak addedilebilir. Ebû Leheb örneğinde olduğu gibi bazı insanların cehenneme girecekleriyle ilgili haberlere gelince bunlar da lütfâ aykırı değildir. Çünkü cehenneme girecekleri haber verilen bu şahıslar zâten inanmadıklarından dolayı Allah'ın haberinin doğruluğunu bilmiyorlardı. Böyle olunca da kendileri hakkında verilmiş olan haberden dolayı umutsuzluğa düşmeleri söz konusu değildir.²⁴⁵

2.3.7. Elem: Kullarına lütufta bulunma ve onların maslahatına uygun olan şeyleri kendilerine vermesinin Allah'a vâcib oluşu, ayrıca Allah'tan kötü fiilin sâdır olmayacağı üzerinde durmuştuk. Birçoğu insandan kaynaklanmayan açlık ve hastalık gibi elemelerin bulunduğu dikkate alınırsa, bunların neden kaynaklandığı, iyi mi kötü mü oldukları ve Allah'ın adâletiyle ilişkisinin ne olduğu gibi sorulara cevap aranması gerekmektedir. Hem İslâm düşüncesi içerisindeki akımlar hem de İslâm dışı ekoller buna kendi düşünce sistemlerinin kalıpları çerçevesinde cevap vermeye çalışmışlardır. Örneğin, hayır ve şerrin iki ayrı kaynağının bulunduğunu kabul eden düalistler (seneviyye), bütün elemelerin kötü oluşunu savunurken, insana irâde hürriyeti tanımayıp bütün fiilleri Allah'a isnâd eden ve O'nun bütün fiillerinin de iyi olduğunu ileri süren Cebriye, Allah'tan geldiği için bütün elemelerin iyi olduğunu savunmuştur.

Tûsî'nin, elem konusunda genel hatlarıyla çerçevesi Mu'tezile tarafından çizilmiş olan ve İmâmiyye'ce de paylaşılan görüşleri benimsediği görülmektedir. Ona göre elemeler içerisinde hasen olanı bulunduğu gibi kabîh

²⁴⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 205; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 445-446; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, C. 3, s. 316.

olanı da vardır. Kabîh olan elemeler, bir insanın günahsız olduğu halde başka birisine elem vermesi örneğinde olduğu gibi insanlardan sâdır olmaktadır. Allah'tan kaynaklanan elemeler ise kötü olmayıp iyidirler. Çünkü bu tür elemeler şartlara bağlı olup mükellefe yönelik zulme yol açmaz. Ayrıca insandan kaynaklanan bazı elemeler de hasen olabilir. Tûsî'ye göre elemeleri iyi kılan şartlar şunlardır:

1. Hak etme: Bu, had ve diğer cezâların verilmesiyle ortaya çıkan elem örneğinde olduğu gibi mükellefe hak ettiğinden dolayı verilen elemidir.

2. Fayda sağlama veya büyük bir zararı defetme: Buna bedenın selâmeti için herhangi bir organın kesilmesi gibi dünyevî, mükellefin âhiretteki derecesinin artmasını sağlayan hastalık gibi uhrevî menfaatlere yönelik elemeleri örnek göstermek mümkündür.

3. Âdet gereği yapılma: Buna, bir şahsı ateşe attığımızda Allah'ın onu yakmasını örnek gösterebiliriz.

4. Şahsın, kendisine yönelik bir kötülüğü uzaklaştırma amacıyla yaptığı elem: Buna bir şahsın, nefsi müdafaa amacıyla kendisini öldürmek isteyen başka bir şahsa elem vermesini örnek göstermek mümkündür.²⁴⁶

Tûsî Allah'ın iptidâen kullarına elem vermesinin iyi olabilmesi için lütfâ uygun bir yarar sağlamasını gerekli görmektedir. Zira yarardan yoksun olan elem zulme, lütuftan mahrum olan elem ise abese yol açar. Tûsî bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi izlemektedir. Zira o, elemin kötü oluşunda sadece "zulüm" şartı aranır görüşünü savunan babası Ebû Ali el-Cübbâî'ye karşı çıkarak zulmün yanında abesin de şart olduğunu savunmuştur.²⁴⁷ Hillî buna, suda batmakta olan bir şahsın, elinin birini keserek kurtarılmasını örnek göstermektedir. Bu olayda zulüm bulunmamaktadır. Çünkü o kişinin, sudan kurtarılmasından elde ettiği yarar elinin kesilmesi sonucu uğradığı zarardan daha çoktur. Ancak, elini kesmeden de batanın kurtarılması mümkün olduğu

²⁴⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 205; Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 605-606; Bu şartlar Tûsî'den önce Mu'tezile tarafından ortaya konan şartlardır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 484.

²⁴⁷ Hillî, *Menâhîcu'l-yakîn*, s. 391.

için, elin kesilmesi abes bir durumdur. Abes olması hasebiyle de kötü bir fiildir.²⁴⁸

Tûsî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye katılarak kâfir ve fâsıklara hak etmelerinden dolayı, elemin cezâ yoluyla verilmesini ve bunun âhirette değil de dünyada verilerek öne alınmasını, had cezâsında olduğu gibi bazı mükelleflerin maslahatına uygun oluşunu mümkün görmektedir. Hillî bu görüşün Kâdı Abdülcebbâr tarafından tenkit edildiğini belirtmektedir. Kâdı'ya göre, cezâsının karşılığı olarak dünyada kulun eleme duçar edilmesi, örneğin hastalığa maruz bırakılması cezâ değil mihnettir. Halbuki cezâyla mihnet arasında fark bulunmaktadır. Zira ikinci durumda, eleme maruz kalanın buna rızâ göstermesi, sabırsızlığı terk ederek sabır sergilemesi ve teslimiyet içerisinde bulunması gerekmektedir. Halbuki cezâda böyle bir durum söz konusu değildir. Hillî Kâdı Abdülcebbârın bu karşı çıkışını doğru bulmaz.²⁴⁹ Ona göre Kâdı'nın üzerinde durduğu durumların bazıları cezâ ve mihnet arasında ortak olup diğerleri ise her iki durumda da gerekmemektedir. Örneğin, rızânın iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi "fiilin iyi olduğuna dair inanç"tır. Bu anlamda rızâ, mihnetle cezâ arasında ortaktır. İkinci anlamı ise "fiilin isteğe uygunluğu"dur. Bu ise, kendisinde kulun herhangi bir takdiri bulunmadığı için ne mihnet ne de cezâda gerekli değildir. Ayrıca birinci anlamda rızâ cezâda gerekli olunca, rızânın tersi olan sabırsızlığın ortaya çıkmaması için "fiilin iyiliği inancına" yönelik sabır sergilenmesi de gerekli olur. Aynı şekilde başına gelecekleri ortadan kaldıramayacağına göre teslimiyet sergilemesi de gerekmektedir.

Tûsî, ayrıca, sadece lütuf ve ibret olsun diye mükellefe elem verilmesini doğru bulmayarak Ebû Ali-Ebû Hâşim Cübbâiler ve Kâdı Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî âlimlere katılmaktadır. Ona göre lütufla birlikte elemin bir şeyin

²⁴⁸ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 450; Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 608.

²⁴⁹ Kâdı Abdülcebbâr'ın elem anlayışı için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, s.304-307.

bedeli (ıvaz) olması da gerekmektedir.²⁵⁰ Hasen olan elemde kulun menfaati bulunduğuna göre onun kendisine verilecek olan elemde rızâsının bulunması da gerekir mi? Tûsî buna olumsuz cevap vermektedir? O, elemin iyi olabilmesi için eleme duçar olanın rızâ ve seçiminin bulunmasının şart olmadığını ileri sürer. Çünkü tercih, insanların seçiminin birbirlerinden farklı olduğu yararlar da dikkate alınır. Halbuki, insanların seçimlerinin ihtilaf etmediği bir hadde ulaşmış olan yarar mutlak olarak iyidir ve bunda bizzat tercihin dikkate alınması gerekmez.²⁵¹

2.3.8. İvâz: Kelâm geleneğinde ilk olarak Mu'tezile'ce gündeme getirilen ve "çekiği elemelere karşılık olarak kula âhirette bir bedelin ödenmesi" şeklinde tanımlanan ivâz, "tazim (ululama) ve iclâl (yüceltme) yolları dışında hak edilen her türlü menfaat" şeklinde de tarif edilmiştir. Tûsî de ivâzın bu son tarifini benimsemektedir.²⁵² Bu tarifteki "ululama ve yüceltme yolları dışında" kaydı ivâzı sevaptan, "hak edilme" kaydı ise lütuftan ayırmaktadır.²⁵³ Klasik kelâm kitaplarında ivâz başlığı altında genelde, ivâzın Allah'a vâcib olup olmayışı, kime teşmil edileceği, bir defaya mahsus mu yoksa sürekli mi olduğu, sadece âhirette mi yoksa dünyada da mı verileceği gibi konular işlenmiştir.

Lütuf gibi ivâzın da Allah'a vâcib olduğunu savunan Tûsî'ye göre²⁵⁴ ivâz şu durumlarda gerekli olmaktadır:

1. Hastalık ve onun gibi başka elemeler söz konusu olduğunda
2. Başkasının maslahatı için kulun menfaatinin önüne geçilmesi durumunda
3. Allah'ın, üzüntünün sebeplerini var ederek onun ortaya çıkmasına neden olduğu durumlarda. Tûsî'ye göre üzüntü de aklî zarar hükmünde olup, ister felâkete duçar olma gibi zarûri bilgiye, isterse zarara uğrayacağına dair bir

²⁵⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 206; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 452; Bâbetî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 139^a.

²⁵¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 206; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 452.

²⁵² Tûsî, *Tecrîd*, s. 206.

²⁵³ İlyas Çelebi, "İvâz", *DİA*, İstanbul, 2001, C. 23, s. 488; *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 307.

²⁵⁴ Tûsî, *Kavâidu'l-'akâ'id*, s. 453.

emâre sonucunda üzüntü duyması gibi zannî bilgiye ve isterse de sonradan elde edilmiş olan bilgiye (mükteseb) dayanmış olsun, onun ivâzının verilmesi gerekmektedir. Ancak sırf kuldan kaynaklanan gamlarda ivaz gerekmemektedir.

4. Belli uzuvların kesilmesine yönelik emirde olduğu gibi²⁵⁵ insanlara, ayrıca kurbanda olduğu gibi hayvanlara acı veren emirlere karşılık olarak ivâzın verilmesi.

5. Aklı olmayan varlıklara, verdikleri zarardan kaynaklanan elemin karşılığında ivâzın verilmesi. Buna yırtıcı hayvanların insanlara ve diğer hayvanlara saldırmalarını örnek gösterebiliriz.²⁵⁶

Tûsî'ye göre, fâilinin Allah olmasına rağmen bazı fiillerinin ivâzını vermek Allah'a değil insana vâcibdir. Bir şahsı ateşe atmayı buna örnek göstermek mümkündür. Zira, birisini ateşe attığımızda, yanmadan doğan elemin fâili Allah'tır. Ancak ateşe atan biz olduğumuza göre onun ivâzı bize düşmektedir.

Mu'tezilî âlimler mazlûmun hakkının zâlimden alınmasının Allah'a aklen mi yoksa sem'an mı vâcib oluşu üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Tûsî, hem aklen hem de sam'an olduğu görüşünü benimsemektedir. Zira, Allah, engel olma kudretine sahip olmakla birlikte zâlimin zulüm yapmasına engel olmamıştır. Mazlûmun öcünü almaması, onun hakkının zâyi olduğu anlamına gelmektedir ki bu da aklen kabîhdir. Ayrıca Allah'ın kulları arasında hüküm verici olduğuna ve zâlim olmadığına dair Ku'an'da bir çok ayetin bulunması bunun sem'an da vâcib olduğunu göstermektedir.²⁵⁷

Allah'ın mazlûmun ivâzını verme şekline gelince, Tûsî'ye göre eğer mazlum cennet ehbindense o zaman, Allah mükellefe ivâzı, kesilmesi durumunda elem hissetmeyecek şekilde; cehennem ehlinde olana ise

²⁵⁵ Buna sünneti ve Hz. İsmâil'in kurban edilmesi emrini örnek göstermek mümkündür.

²⁵⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s. 206; Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 611-613; Bu konuda ivâzın gerekmeceğini ileri süren âlimler de vardır. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 454-455.

²⁵⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 206; Gîlânî, *Tekmiletu Şevâriki'l-ilhâm*, s. 70.

azaplarının hafifletilmesi şeklinde verecektir. Cennet ehlinin, ivâzın kesilmesi dolayısıyla eleme, cehennem ehlinin ise sevince ulaşmasını önlemek için ivâz, çeşitli zamanlara yayılarak tedricî şekilde verilecektir. Böyle olunca da Ebû Ali el-Cübbâî'nin "ivâzın kesilmesi durumunda kişinin acı çekeceğini, bunun da başka ivâzla karşılanmasını gerektireceğini ve bu durumun da devre yol açacağını " ileri sürerek ivâzın devamlı olması gerektiğine dair görüşü geçersiz olmaktadır. Çünkü ivâz tedricî olarak verildiği için eleme maruz kalma söz konusu olmayacaktır.

Âhirette kendisine ivâz ulaştırıldığında mükellef bunun dünyada maruz kaldığı elemin karşılığı olup olmadığını bilecek mi? Tûsî bunun gerekli olmadığını ileri sürmektedir. Zirâ bu, ivâzla sevâp arasındaki farktan kaynaklanmakta olup, sevâpta kulun kendisine verilen şeyin sevâp olduğuna dair bilgisinin bulunması şart olduğu halde ivâzda şart değildir. Çünkü sevâp hakkında bilgisi bulunmadığı takdirde kulun sevâptan dolayı Allâh'a tazim etmesi gerçekleşmeyecektir. Halbuki ivâzda tazim gerekmediği için onun hakkında bilgi de gerekmez. İvâzı sevaptan farklı kılan başka bir yön de, ivâzda karşılık olarak verilecek faydanın belli bir cinsten olma şartının bulunmayıp, ivâz verilecek şahsın arzusuna uygun olan herhangi bir faydanın ona ulaştırılması yeterlidir.²⁵⁸

Tûsî'ye göre Allah'ın fiilinin sebebiyet verdiği elemenden dolayı verilecek ivâzın çekilen elemenden, akıl sahiplerinin razı olacakları hadde kadar fazla olması gerekir. Çünkü aksi halde bu zulüm olur. İnsanların fiillerinden doğan eleme karşılık olan ivâzın ise eleme denk olması gerekmektedir²⁵⁹

Sonuç olarak Tûsî'nin, Allah'ın fiilleri (*Adl*) bahsinde genellikle Mu'tezile-Şia çizgisinde kaldığını; teklife olan ihtiyaç bölümünde olduğu gibi yer yer de Meşşâî geleneğin görüşlerinden yararlandığını söylemek

²⁵⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 207; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 458-459; Tahrânî, *Tavzîhu'l-murâd*, s. 618.

²⁵⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 207; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 460-461; İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 96^a; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, vr. 140^b; İvâz konusunda ayrıca bkz. Tûsî, *Telhîs*, s. 342-343.

mümkündür. Ayrıca görüşlerinin bir çoğunda Mu'tezilî düşünür Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin etkisi olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Tûsî'nin varlık ve ulûhiyyet anlayışı mütehhirûn dönemi kelâmını etkilemiş olan Meşşâî felsefesinin izlerini taşımaktadır. Onun genelde kelâm sistemi, özel olarak da varlık ve bilgi anlayışı İbn Sînâ tarafından çizilmiş olan çerçevenin izlerini yansıtır durumdadır. Tûsî, felsefî kelâm ekolünün kurucularından biri olması hasebiyle özellikle varlık anlayışında Meşşâî felsefenin problem olarak gördüğü konular üzerinde durmakta ve bunları çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. O, bunu yaparken, bazen İbn Sînâ geleneği, bazense mütekaddimûn dönemi kelâm geleneğinden yana tavır almaktadır.

Varlığı tanımlanamaz kabul ederek hem İbn Sînâ-Behmenyâr ekolü hem de kelâmcıların büyük bölümüyle aynı görüşü paylaşan Tûsî, varlık-mahiyet ilişkisinde Meşşâî felsefeden yana tavır almaktadır. Özellikle varlık-mahiyet ayrımı konusunda sâdık bir İbn Sînâcı olarak davranarak mümkünâtta varlık ile mâhiyetin ayrı, zorunlu varlıkta ise aynı olduğunu söylemektedir. Bu konuda kelâmcıların çoğunluğu hem zorunlu hem de mümkün varlıkta varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu söylerken Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi mütekellimler her iki kategoride de varlık ile mâhiyetin aynı olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu hususta tespit edebildiğimiz kadarıyla mütekaddimûn kelâmcıları içerisinde sadece İmâm Mâtürîdî Meşşâî geleneğe katılmaktadır.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarından farklı olarak "zihnî varlık" kategorisini kabul etmesi de Tûsî'nin İbn Sînâcı yönlerinden biridir. Ancak bu kategoriyi kabulde Tûsî ilk mütekellim değildir. Bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin ona önceliği söz konusudur. Öyle görünüyor ki bu düşünürlerin zihnî varlığı kabul etmeleri küllî kavramlara bir alan oluşturma kaygısından kaynaklanmaktadır.

Varlık ile yokluk arasında her hangi bir vâsıta kabul etmeyen Tûsî, ahvâl teorisine karşı çıkarak kelâmcıların çoğunluğu ve Meşşâî düşünürlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Onun, adı geçen teoriye karşı ileri sürdüğü delillerin çoğunluğu kendisinden önceki felsefî ve kelâmî eserlerde bulunan delillerdir. Ancak bu konuda Tûsî'yi orijinal kılan yön, ahvâl teorisine karşı çıkarken bu teoriyi benimseyenlerin formel mantığı kabul etmeyişlerini göz önünde bulundurmasıdır.

Vücûb ve imkân gibi aklî itibârların sübûtî nitelikler olmadığını savunan Tûsî'nin bu konudaki görüşleri, İshrâkî felsefenin kurucusu olan Sühreverdî'yle ve kısmen Fahreddin er-Râzî'yle örtüşmektedir. Zira Râzî imkândan farklı olarak vücûbun sübûtî bir nitelik olduğunu savunmaktadır.

Tûsî'nin cevher anlayışı hem Meşşâî felsefenin hem de mütekaddimûn dönemi kelâm geleneğinin görüşleriyle uygunluk arzetmez. Meşşâî felsefede kabul gören şekliyle heyûlanın varlığını benimsememesi, kelâmıla ilgili eserlerinde sudûr teorisini eleştirmesi onun, Meşşâî felsefeden ayrıldığı yönlerin bulunduğu anlamına gelmektedir. Ancak Tûsî "bölünmeyen cüz" anlayışını reddederek kelâmcıların atom merkezli cisim anlayışına da katılmaz. Buna karşılık basit olan cismin her hangi bir cüze sahip olmadığını savunan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'yle aynı görüşleri paylaşır.

Sudûr teorisini kabul etmemesi Tûsî'nin kelâmın "kırmızı çizgiler"ine sâdık kalışının örneğidir. Zira "fâil-i muhtâr" Allah telakkisi kelâmın olmazsa olmaz prensiplerindendir. Sudûrda ise Allah-âlem ilişkisinde zorunluluk esas olduğundan "mûcib bizzât" Tanrı telakkisi söz konusudur. Ancak Tûsî Allah-âlem ilişkisinde zorunluluğu kabul etmemekle birlikte âlemin kendi içinde böyle bir ilişkinin olabileceğini söylemektedir. Hatta tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî bunu açıkça ileri süren ilk kelâmcıdır.

Tûsî'nin ulûhiyyet anlayışı, mensubu olduğu İmâmî kelâm ekolünün öncüllerinden olan Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ'nın görüşleriyle genel

hatlarıyla uyum içerisinde. Başta isbât-ı vâcib olmak üzere bazı konularda ise İbn Sînâ geleneğinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

O, isbât-ı vâcipte İbn Sînâ ekolünü izleyerek imkân delili merkezli bir yol takip etmektedir. Yazmış olduğu müstakil risâlelerde ve Kâtibî'yle yazışmalarında ayrıntılı olarak söz konusu delilin üzerinde durmaktadır. Özellikle zincirlemenin (teselsül) iptâli konusunda ileri sürülen en önemli delillerden biri olan “burhân-ı tatbîk”in serdedilişinde kendisinden önce ortaya konmamış olan farklı bir versiyon geliştirmesi Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini orijinal kılmaktadır.

Allah'ın sıfatları konusunda İmâmî-Mu'tezilî bir çizgiyi benimseyen Tûsî, bu ekollerle uyum içerisinde kalarak sıfatların zâtın aynı olduğunu kabul etmektedir. Kelâmî ve felsefî gelenekler arasında tartışma konusu olan kudret sıfatının izâhında mütekaddimûn dönemî mütekellimleriyle mutâbık kalarak Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşunu savunan Tûsî, ilim sıfatında Meşşâî gelenekle kelâm geleneği arasında uzlaşmacı bir tavır sergilemektedir. Onun bu uzlaşmacı tavrını özellikle “Allah'ın cüzîleri bilmesi” konusunda sergilediği görülmektedir. Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını kabul eden Tûsî, Meşşâîler'in de bu konuda farklı düşünmediklerini savunmaktadır. *Fusûl*'de bizzat kendisi de filozofları eleştirmesine rağmen diğer eserlerinde, onların “Allah'ın cüzîleri bilmediğine dair her hangi bir iddiaları bulunmadığını” vurgulamakta, bizim bilimizle Allah'ın bilgisi arasındaki farka dikkat çekmek istemelerinden kaynaklanan yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğunu söyleyerek filozofların Allah'ın cüzîleri bilmediğini iddia ettiklerine dair kanaatin yanlış olduğunu savunmaktadır. Tûsî'nin Allah'a “sırf hayır”, “cömertlik” ve “varlıkta yetkinlik” gibi sıfatlar atfetmesi ise İbn Sînâ geleneğinin etkisini göstermektedir.

Tûsî'nin, Meşşâî geleneğin izlerinin görüldüğü irâde hürriyeti ve teklîf konuları dışta tutulacak olursa Allah'ın fiilleri (Adl) konusunda genel olarak Mu'tezile-Şia çizgisinde durduğunu söylemek mümkündür. Bu konularda sık

sık Mu'tezilî düşünür Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine başvurduğu görülmektedir.

Diğer müteahhirûn dönemi kelâmcıları gibi Tûsî'nin varlık ve ulûhiyyet anlayışı arasında da doğrudan doğruya bir irtibât bulunmaktadır. Zira varlık bahisleri ulûhiyyet ve kelâmın diğer meselelerine bir girizgah olup, onların kavramsal çerçevesinin belirlendiği bahisleri oluşturmaktadır. Bu bahislerde ilk önce “varlık nedir ?” sorusu cevaplandıktan sonra aklın eşyada tespit ettiği diğer yön olan mâhiyet ele alınmakta ve onun varlıkla ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Daha sonra varlığın çeşitleri ele alınarak küllî kavramlar alanı olan zihnî varlık kategorisi tartışılmakta, ardından zihnen sâbit olan vücûb ve imkân gibi kavramlar tespit edilmektedir. Bu kavramlar tespit edildikten sonra onlarla nitelenen zihin dışı varlıklar üzerinde durulmaktadır. İşte bu aşamada zorunlu ve mümkün varlık ayırımı ortaya çıkmakta ve böylece varlık bölümünden ulûhiyyet bölümüne geçit sağlanmaktadır. Ulûhiyyet bölümünün bütün temel tartışmalarında da varlık bölümünde ortaya konmuş olan imkân ve vücûb kavramları kilit mefhûmlar olmaktadır. Bütün bunlar bize varlık ve ulûhiyyet bölümlerinin doğrudan birbiriyle irtibâtlı olduklarını, varlık bahsi ele alınmadan ulûhiyyetten bahsetmenin doğru olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı Tûsî ve diğer müteahhirûn kelâmcıları, eserlerinde ulûhiyyet bahsinden önce varlık bahsini ele alma ihtiyacı duymuşlardır.

Sonuç olarak Tûsî'nin, varlık ve ulûhiyyetle ilgili görüşlerinde kelâm ve felsefe geleneklerinden yararlanarak eklektik bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Zira o, bazı konularda İbn Sînâ ekolünün, bazılarında mütekaddimûn dönemi kelâm geleneğinin görüşlerini paylaşmakta, bir kısım görüşlerinde ise iki geleneğin arasını bulmaya çalışmaktadır. Sudûru reddetmekle birlikte âlemin kendi içinde illiyeti kabul etmesi ve hem Meşşâî hem de kelâmî geleneğin cisim anlayışını reddetmesi onu kelâm geleneği içerisinde orijinal kılan yönlerdir. Ancak kanaatimizce onun en orijinal yönü

Fahreddin er-Râzî'nin büyük ölçüde tepkisellik üzerine binâ etmeye çalıştığı felsefî kelâma alternatif olarak, bu özellikten uzak olan (tepkisel olmayan) inşâî bir felsefî kelâm çizgisini takip eden ilk kelâmcı olmasıdır.

Sünnî ve Şîî kelâm gelenekleri arasındaki yakınlaşmada oynadığı rol Tûsî'yi, İslâm düşünce tarihinde önemli kılan başka bir nedendir. Zira ondan önce bu iki gelenek birbirlerine karşı sert tutum sergilemekteydi. Tûsî'yle birlikte bu tutumun, Osmanlı-Safevî çatışmasının başgösterdiği milâdî XVI. yüzyıla kadar olan dönemde yumuşadığını söylemek mümkündür. Sünnî âlimlerle olan dostluğu, eserlerinde Ehl-i Sünnet'e karşı küçültücü ifâdeler kullanmayışı ve tespit edebildiğimiz kadarıyla Ehl-i Sünnet'i tekfîr eden ifâdelerden uzak duran ilk İmâmî âlim olması onun, Selefî gelenek istisnâ olmakla Sünnî kelâm geleneğinde de ciddiye alınan bir âlim olmasını sağlamıştır. Başta Şemseddin İsfahânî, Ekmeleddin Bâbertî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Ali Kuşçu ve Celâleddîn Devvânî olmak üzere bir çok önde gelen Sünnî âlimin *Tecrîd* üzerine şerh ve hâşiye yazmaları Tûsî'nin bu çevrelerde ne denli saygın bir düşünür olarak kabul edildiğinin delilidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tecrîd* Sünnî mütekellimlerin üzerine şerh ve hâşiye yazdıkları Şîî gelenekteki nâdir eserlerdendir. Tûsî'nin iki gelenek arasındaki bu müspet fonksiyonu Şîî gelenekte de yankı uyandırarak onların da Sünnî âlimlerin eserlerine başvurmalarını ve mezkûr geleneğin düşünürlerine saygıyla yaklaşmalarını sağlamıştır. Tûsî'den önce Şîî gelenekte Sünnî âlimlerin övücü ifâdelerle anılması pek rastlanan bir durum değilken, ondan sonra bu durum değişmiş, Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Teftâzânî gibi Sünnî âlimler Şîî çevrelerde "imâm" ve "muhakkık" gibi övücü ifâdelerle anılmaya başlanmıştır. Bu tutumun, doktrinel farklılıklarda olmasa da her iki geleneğin, birbirlerine karşı olan tavırlarında yumuşamaya neden olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- A'SAM, Abdülemîr, *el-Feylesûf Nasîruddîn et-Tûsî: Müessisu'l-menheci'l-felsefî fî ilmi'l-keîâmî'l-İslâmî*, Beyrut, 1980.
- ÂBİDÎ, Ahmed, "el-Muhakkık et-Tûsî ve Kitâbuhu't-Tecrîd", Ahmed Erdebîlî, *el-Hâşiye ale'l-îlâhiyyâtî's-Şerhi'l-cedid li't-Tecrîd*, Kum, 1419.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, "The Concept of Existence in Tusi's Philosophy", *DEÜİFD*, 1985, Sayı 2, s. 123-133
- AGHATEHRÂNÎ, Morteza *Khâjah Nasir al-Din Tûsî On The Meta-Mysticism of İbn Sînâ* (basılmamış doktora tezi), New York: Philosophy Departmen, Binghamton University State University of New York, 1999.
- ALÎ KUŞÇU, Alâeddin Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tecrîd* (Siyalkûtî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinin hamışinde), İstanbul, 1311, C. 2-3.
- ALTINTAŞ, Ramazan, "Fuzûlî'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı", *Sivas Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, C. 6, Sayı 1, s. 37-54
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, 2002.
- ÂMİLÎ, Hasan Muhammed Mekkî, *el-İlâhiyyât 'alâ hude'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, Kum, 1426, C. 1.
- ÂMİLÎ, Mîr Seyyid Muhammed Eşref Alevî, *'Alâkatu't-Tecrîd*, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran, 1381 hş. , C. 1-2.
- ÂMULÎ, Hasan Hasanzâde, " Mukaddime", *Keşfu'l-murâd* içinde, Hillî, Kum, 1440.
- ANAY, Harun, *Celâleddîn Devvânî: Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler

- Enstitüsü Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 1994.
- ARAPKİRLİ, Hüseyin Avni, “İlm-i Kelâm (mâhiyet, hakikat, hüviyyet)”, *Cerîde-i İlmiyye*, 1340/1921-2, Sayı 72.
- ARİSTO, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- ARSLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul, 2006
- ARSLAN, Fazlı, “Nasîruddin et-Tûsî ve Musikî Risâlesi”, *Dini Araştırmalar*, Ankara, 2006 (Eylül-Aralık), C. 9, Sayı 26, s. 317-335
- ATAY, Hüseyin, “Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri”, *Kelâm'a Giriş* içinde, Râzî, Ankara, 2002, s. XXXI-XLIV
- , *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974.
- , *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.
- AYNÎ, Bedreddin, *Ikdu'l-cuman fî tarihi ehli'z-zaman : asru selatini'l-memalik*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire, 1988/1408, C. 2 .
- AYTEKİN, Arif, “Bâbertî”, *DİA*, Ankara, 1991, C. 4, s. 377-378
- BÂBERTÎ, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., No. 2160.
- BAĞDÂDÎ, İbn Melka Hibetullah b. Ali Ebu'l-Berekât, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-hikme*, İsfahan, 1379 hş.
- BAĞDÂDÎ, Muhammed el-Mu'tasım Billâh, “Kitâbu'l-Mebahisi'l-meşrikiyye”, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* içinde, Râzî, C. 1.
- BAHRÂNÎ, Yûsuf b. Ahmed, *Lu'luetu'l-Bahreyn: fî'l-icâzât ve teracimi ricali'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd Bahru'l-ulûm, Beyrut, 1986.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *el-İnsaf fima yecibu i'tikâduhu ve la yecûzu'l-cehlu bih*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1986.
- , *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1993/1414.

- BALLAY, Ute, "The Astronomical Manuscripts of Nasir Al-din Tusi", *Arabica : Journal of Arabic and Islamic Studies*, Leiden / Hollanda : E.J. Brill, 1990.
- BARDAKÇI, Murat, *Osmanlı'da Seks*, İstanbul, 1992
- BARDAKOĞLU, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1987, Sayı 4, s. 59-75.
- BAYRAM, Mikail, "Sadreddin Konevî ile Hâce Nasiruddin Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1979, Sayı 32, s. 11-28
- BEHMENYÂR, İbnu'l-Merzubân el-Âzerbaycânî, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375 hş.
- BERÛMEND, Haydar Ali, *Tarîku'r-reşâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, İsfahan, 1972.
- BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasiruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-envâr fî Metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân, Beyrut, 1991.
- BİHİŞTÎ, Ahmed, *Teemmülât-ı kelâmî ve mesâil-i rûz*, Tahran, 1378 hş.
- BUNYATOV, Z.M., KASANOV, T.B., "Nasir ad-din at-Tusi i sekta Nusayritov", *Azerbaycan SSR İlimler Akademiyasının Xeberleri Tarix, felsefe ve hukuk seriyası*, 1982, No: 3, s. 42-48
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İstanbul, 2003.
- CÂMÎ, Ebu'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *ed-Dürretu'l-fâhira*, Tahran, 1358 hş.
- , *Risâle-i Vücûdiyye*, Süleymainye ktp., Ayasofya bl., No. 4208.
- CELÂLÎ, M. Cevâd el-Hüseynî, "Kitâbu Tecrîdi'l-i'tikâd", *Tecrîdu'l-i'tikâd* içinde), [y.y.] : Mektebetu'l-İlâmi'l-İslâmî, 1407/1986.
- CEVÂDÎ, Muhammed Cevâd Hüseynî, "Mûcezan hayâtî'l-musannif", *Tecrîdu'l-i'tikâd* içinde, Tûsî, thk. Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî, Kum, 1407/1986.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.

COLİN, A. Ronan, *Bilim tarihi = Science: its history & development among world cultures : dünya kültürlerinde bilimin tarihi ve gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, 2003.

CÜRCÂNÎ, *Hâşiye ale's-Şerhil-kadîm li't-Tecrîd*, Süleymaniye ktp., Fâtih bl., No. 2936.

-----, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, 1998/1419.

-----, *Ta'rifât*, Beyrut, 1983/1403.

CÜŞEMÎ, Muhassin b. Muhammed Hakim, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mu'tezile içinde*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1406/1986.

CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî İmamul-Harameyn Rukneddin Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'im Abdülhamîd, Üçüncü Baskı, Kahire, 1422/2002.

-----, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1999/1420.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 8.

-----, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul, 2000.

ÇALDAK, Hüseyin, "Necmeddîn Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî: Hayâtı, Eserleri ve Şemsiyye'si", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999, Sayı 3, s. 491-496

ÇELEBÎ, İlyas, "Lütuf", *DİA*, C. 27, Ankara, 2003, s. 239-241

-----, "Klasik Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, İstanbul, 1998-1999, Sayı 16-17, s. 55-90

-----, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002.

DAFFA, Ali-STROYLS, John, "Nasîr al-Din al-Tûsî's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid", *Journal of Central Asia* (4), 1981, s. 1-41

- DAĞ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, C. 23, s. 287-318
- , *İmam el-Harameyn Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara, 1976.
- DEMİRLİ, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005.
- DEVVÂNÎ, Ebû Abdullah Celâluddin Muhammed b. Esad b. Muhammed, *Efâlu'l-ibâd*, Beyazıt Devlet ktp., No: 8038.
- , *Risâletü isbâti'i-vâcib*, [y.y., t.y.].
- DİLGAN, Hamit, *Büyük Türk Âlimi Nasîreddîn Tûsî*, İstanbul, 1968.
- DÖNMEZ, Ali, *Matematiğin öyküsü ve serüveni "dünya matematik tarihi ansiklopedisi" : matematik sözlüğü*, İstanbul, 2002.
- EBU'L-FİDÂ, İmâduddin el-Meliku'l-Müeyyed İsmail b. Ali, *Târîhu Ebi'l-Fidâ*, Kostantiniye : Dâruttıbaati'l-âmire, [t.y.], C. 4.
- EL-EMÎN, Hasan, *Müstedrekatu a'yâni's-şîa*, Beyrut, 1408/1987, C. 1.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. Ankara, 2005.
- ERDEBÎLÎ, Ahmed, *el-Hâşiye alâ ilâhiyyâtî's-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*, Kum, 1419.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk, *el-Luma' fi'redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tsh. M. Emîn ed-Dannâvî, Beyrut, 1421/2000.
- , *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, İkinci Baskı, Kahire, 1969.
- EŞK ŞÎRÎNÎ, Seyyid İbrâhîm, RAHMÂNÎ, Hasan, "Kitapşinâsî-i Hâce Nasîreddin-i Tûsî", *Dânişmend-i Tûs* içinde, Tahran, 1379 hş.
- EYVAZOV, Ferman, *Dahi Alim ve Filozof*, Bakü, 1981.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr el-Muallimu's-Sânî Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *et-Ta'likât*, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Tahran, 1414.
- , *Fusûsu'l-hikem, Ba'du Resâili'l-Fârâbî fi'l-felsefe* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Frankfurt, 1999.
- FARMER, Henry George, *A history of Arabian music*, London, 1929

- FAZLULLAH-İ HEMEDÂNÎ, Ebu'l-Fazl b. Ebi'l-Hayr Reşiduddin, *Câmiu't-tevârih*, yay. haz. Behmen Kerimî, Tahran, 1362 hş.
- FERHÂT, Hânî Nu'mân, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahriddin er-Râzî ve Nasîriddîn et-Tûsî*, Beyrut, 1997/1418.
- FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, *Matla'u'l-i'tikâd*, Ankara, 1962
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Huccetulislâm Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütu'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2003.
- GELENBEVÎ, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1307.
- , *Risâle fi'l-vücûdî'z-zihnî, Resâil-i imtihân* içinde, İstanbul, 1262.
- GENCAN, Tahir Nejat - DİZER, Muammer, "Nasir el-din el-Tûsî", *Muhtasar fî ilmi't-tencîm ve ma'rifeti't-takvîm (Risâle-i sî fasl)* içinde, İstanbul, 1984
- GÎLÂNÎ, Muhammed el-Muhammedî, *Tekmiletu's-Şevâriki'l-ilhâm*, Kum, 1421.
- GÖRGÜN, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîlî Bir Tasvîri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2001, Sayı 5, s. 59-108
- , Tahsin, "Mâhiyet", *DİA*, Ankara, 2003, C. 27, s. 336-338
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İstanbul, 1994.
- GÜNEŞ, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, 2003.
- HAKÎMÎ, Muhammed Rıza, *İslâm Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İstanbul, 1999.
- HALEBÎ, Takıyyuddin b. Necm Ebu's-Salâh, *Takrîbu'l-Meârif fî'l-keîâm*, thk. Fâris Tebrîzîyân, [y.y.], 1417.

- HAMZAÎYÂN, Azîm, "Hâce Nasîr der miyân-ı mütekellimân ve feylesûfân", *Keyhân-ı Endîşe*, Tahran, 1374 hş., Sayı 62 (mehr ve âbân), s. 60-64
- HANSÂRÎ, Mirza Muhammed Bâkır el-Müsevî, *Ravdâtu'l-cennât fî ahvâlî'l-ulemâ ve's-sâdat*, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum, 1392 hş., C. 6.
- HASENÎ, Seyyid Hasan, *Berresî ve dâverî der mesâil-i ihtilâfî miyân-i du feylesûf-i İslâmî: Hâce Nasîruddin-i Tûsî ve İmâm Fahr-ı Râzî*, Tahran, 1373 hş.
- HİLLÎ, Ebu'l-Kâsım Necmeddin Cafer b. Hasan b. Yahyâ Muhakkık Huzelî, *el-Meslek fî Usûli'd-dîn*, thk. Rıza Ustâdî, Meşhed, 1414/1373.
- HİLLÎ, İbnu'l-Mutahhar Cemâluddin Hasan b. Yûsuf b. Ali, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-Tecrîd*, thk. Muhsin Bîdârfer, [y.y.], 1426.
- , *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd*, thk. Hasan Hasanzade Âmulî, Kum, 1425.
- , *Menâhicu'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'fer, Kum, 1415.
- , *Nihâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Fâdıl el-İrfân, Kum, 1419.
- HOURANÎ, George Fadl, *Islamic rationalism: the ethics of abd al- jabbar*, London : Oxford University, 1971.
- HUFRÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Ta'lîka ber İlâhiyyât-ı Şerhi Tecridi Mollâ Ali Kuşşî*, thk. Fîrûze Saatçiyân, Tahran, 1382.
- HÛÎ, Ali Sadrâi, *Kitabşinâsî-i Tecridu'l-i'tikâd*, Kum, 2003/1424.
- HÜSEYNÎ, Süheyl, *el-Hâce Nasîruddin et-Tûsî ; mukârebetun fî şahsiyyetihi ve fikrih*, Beyrut, 2005.
- IZUTSU, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerredu makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımar, Beyrut, 1987.

- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed, *Lübâbu'l-Muhassal*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1995.
- İBN KAYYÎM EL-CEVZÎYYE, Ebû Abdullah Şemseddin, *İgâsetu'l-lehfân min mesâidi's-şeytân*, thk. Muhammed Beşir Uyun, Dimaşk, 1994/1414, C. 2.
- İBN KEMÂL, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Ziyâdetu'l-vücûd*, Süleymaniye ktp., Amcazâde Hüseyin bl., No. 450.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Cize, 1998/1419, C. 17.
- İBN MEYMÛN, Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymûn b. Yûsuf, *Delâletu'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî 'akâ'idî'l-mille*, thk Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut, 1998.
- İBN SEBÂT, Hamza b. Ahmed b. Ömer, *Târîhu İbn Sebat = Sıdku'l-ahbar*, tahkik Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Trablus, 1993/1413.
- İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *Dânişnâme-i 'Alâî*, tsh. Ahmed Horasânî, Tahran, 1315 hş.
- , *Mantıku'l-meşrîkiyyîn*, Kum, 1405.
- , Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *'Uyûnu'l-hikme*, thk. Muvaffık Fevzi Ceber, Dimaşk, 1996.
- , *en-Neyrûziyye fî Maâni'l-Hurûfi'l-Hecâiyye*, Süleymaniye ktp., Cârullah bl., No. 2117.
- , *er-Risâletu'l-Arşîyye*, *Risaleler içinde*, İbn Sînâ, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, 2004.
- , *Kitâbu'l-hudûd*, Tahran, 1979/1399.
- , *Metafizik (Kitâbu's-şifâ)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2004.
- , *Ta'likât*, Kum, 1421.

- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Minhâcu's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, 1986.
- İBNU'L-FUVATÎ, Ebu'l-Fazl Kemâleddin Abdurrezzâk b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdîsu'l-câmia ve't-tecâribu'n-nafla fî'l-mieti's-sâbia*, thk. Mehdî en-Necm, Beyrut, 2003/1424.
- İBNU'L-GAZZÎ, Ebu'l-Meali Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Dîvânu'l-İslâm*, Beyrut, 1990, C.4.
- İBNU'L-İBRÎ, Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna, *Târîhu'z-zaman*, thk. Eb İshak Ermele. Beyrut, 1986.
- İBNU'L-İMÂD, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, Beyrut, [t.y.], C. 5.
- ÎCÎ, Ebu'l-Fazl Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr, *el-Mevâkîf fî ilmi'l-kelem*, Kahire, [t.y.].
- İLHAN, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul, 1992, C. 5, s. 290-291
- İMÂMÎ, Ebu'l-Kâsım, "Ahlâk-ı Nâsirî'-yi Hâce Nasîr ve 'Tahzîbu'l-ahlâk'-ı Mişkûye-i Râzî", *Âine-i Mîrâs*, Tahran, 1377 hş. (kış), Sayı 3-4, s. 32-36
- İSBAHÂNÎ, Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fudalâ*, thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyinî, Kum, 1401.
- İSFAHÂNÎ, Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Metâliu'l-enzâr*, [y.y.] : Hulusi Efendi Matbaası, 1887.
- , *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymainye ktp., Fâtih bl., No. 3022.
- İŞKEVERÎ, Kutbüddin Muhammed Şeyh Ali Deylemi Lâhicî, *Mahbubu'l-kulûb : el-makalatu'l-ûlâ*, thk. Hâmid Sıdkı, İbrâhim ed-Dîbâcî, Tahran, 1424, C. 2.
- KADI ABDULCEBBAR, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Abdulhalim Mahmud, Süleyman Dünya, Kahire, 1963.

- , *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebu Haşim, 2. bs, Kahire, 1988.
- KARADAŞ, Cağfer, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.
- KARADENİZ, Osman, "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, 1998, C. 17, s. 294-296
- KARAKAYA, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık sorunu*, Ankara, 2004.
- KARAMELİKÎ, Muhammed Hasan Kadrdân, *Kelâm-ı felsefî*, Kum, 1383 hş.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zünûn an esami'l-kutub ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Ankara, 1941.
- KÂTİBÎ, Ebu'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali, *Hâtimetun fi'-i'tirâf bi'l-hakk*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, Tahran, 1373 hş.
- , *Risâle fi İsbâtî'l-Vâcib* (Birinci Risâle), haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420, s. 57.
- KAYA, Mahmut, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Saygılı, Ankara, 1984, s. 453-459
- KEKLİK, Nihat, *İslâm Dünyasında Tasavvuf ve Felsefe Arasındaki Hesaplaşmalar Sadreddin konavî ve Nasiraddin Tûsî Felsefeleri* (basılmamış Doçentlik tezi), İstanbul, 1962.
- KİTÂBÎ, Ahmed, "Cem'iyet ve rüşd-i ân: mukâyese-i nazariyyât-ı Mâltus, İbn Miskeveyh ve Hâce Nasîruddin Tûsî", *Keyhân-ı ferhengî*, Tahran, 1365 hş., Sayı 5, s. 21-22
- KİTÂBÎ, Bedreddin, "Mülâhazâtî der Bâre-i Risâle-i Âdâbu'l-müteallimîn ve Müellif-i Ân", *Nâme-i Ferheng*, Tahran, 1376 hş.(kış dönemi), Sayı 4.
- KOÇ, Turan, "Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992, Sayı 8, s. 188-196
- KUMMÎ, Abbas, *el-Kuna vel'elkâb*, Beyrut, 1983, C.1.

- KUTBUDDİN-İ RÂZÎ, Ebû Abdullah Kutbuddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtânî, *el-Muhâkemât*, thk. Kerim Feyzî, Kum, 1383 hş., C.3.
- KUTLUER, İlhan, "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 7, s. 450-455
- , *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002.
- , ÖZERVARLI, Sait, "Hikmet", *DİA*, İstanbul, 1998, C. 17, s. 503-514
- KÜLEYNÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshâk, *Usûlu'l-Kâfî*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 2002, C. 1.
- LÂHİCÎ, Abdurrezzak b. Ali b. Hüseyin el-Cilânî, *Şevâriku'l-ilhâm fî Şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, thk. Ekber Esed Alizâde, Kum, 1425.
- LEKNEVÎ, Ebul-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut, 1998/1418
- MAKRİZÎ, Takiyyuddin Ahmed, *Kitâbu's-sülûk li-ma'rifeti duveli'l-muluk*, Kahire, 1956, C. 1.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, İstanbul, 2005.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut, 1983/1403, C. 4.
- MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed , BEZZÂZÎ Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb , *Menakıbu Ebî Hanife*, Beyrut, 1981, C. 2.
- MEMMEDBEYLÎ, H., *Muhammed Nasîreddin Tûsî*, Bakü, 1980.
- MEMMEDOVA, Aytek, *Nasîreddin Tûsî'nin Dünya Görüşü*, Bakü, 2000.
- MÎR DÂMÂD, Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyinî Esterâbâdî, *el-Kabesât fi'l-hikme*, ed. Mehdi Muhakkık, Tahran, 1977.
- MİŞKÂT, Seyyid Muhammed, "Himâyet-i Hâce Nasîr ez Felsefe-i İbn Sînâ", *Yâdnâme-i Hâce Nasîruddîn Tûsî*, Tahran, 1336 hş., s. 251-270
- MOLLA FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Misbâhu'l-üns*, tsh. Muhammed Hâcevî, Tahran, 1416.

- MOLLA SADRÂ, Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye, Mecmûa-i resâili Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran, 1375 hş.
- , *Kitâbu'l-meşâ'ir*, th. Henry Corbin, Tahran, 1982.
- , *el-Esfâru'l-erba'a*, thk. Gulâm Rızâ 'Avânî, Tahran, 1381 hş.
- , *Şerhu Usûli'l-Kâfi: mefatihu'l-gayb*, Tahran, 1971
- MOREWEDGE, Parviz, *The Metaphisycs of Avicenna*, New York : Columbia University, 1973.
- , "The Analysis of 'Substance' in Tûsî's Logic and in the İbn Sinian Tradition", *Essays on İslamic Philosophy and Science*, ed. George Hourani, Albany, 1975, s. 158-188
- Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn (el-lecnetu'l-ilmiyye fî müesseti'l-İmâm es-Sâdik* kurumu tarafından yayınlanmıştır), Kum, 1424, C. 2.
- MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Şerefu'l-akl ve mâhiyetuhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1986.
- MUSTEVFÎ Hamdullah, *Tarih-i guzide*, Leiden, 1910.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tebisiratu'i-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. İkinci Baskı, Ankara, 2004.
- NEVÂÎ, Ali Şir, *Mecalisu'n-nefâis*, yay. Ali Asgar Hikmet, Tahran, 1945.
- NİMET, Abdullah, *el-Edilletu'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, Beyrut, 1986.
- OLGUNER, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî" Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 1984.
- ÖZ, Mustafa, "İsmâiliyye", *DİA*, Ankara, 2001, C. 23, s. 128-133
- , *Nizârî İsmâilî mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1986
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Mülk", *DİA*, İstanbul, 2006, C. 31, s. 540
- PLATON, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İkinci Baskı, İstanbul, 1967.

- RÂGIB EL-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemran İclî, Beyrut, 1988.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Şerhu'l-Uyûni'l-Hikme*, thk. aAhmed Hicazi Sakka, Kahire, [t.y.].
- , *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, thk. M. El-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî, Beyrut, 1990/1410.
- , *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Beyrut, 1987/1408.
- , *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002.
- , *Lübâbu'l-İşârât*, Tahran, 1339 hş.
- , *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1992.
- RİZAVÎ, Muhammed Takî Müderris, *Ahval ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn Tûsî*, İran, 1370 hş.
- SAFEDÎ, Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, i'tina. Helmut Ritter, Weisbaden, 1962, C. 1.
- SAYILI, Aydın, "Hoca Nasîr-ı Tusi ve Rasadhâne-i Meraga (Nasir-ud-Din-i Tusi ve Meraga Rasathanesi)" *Ankara Üniversitesi DTCTFD*, Ankara, 1956, C. 14, Sayı 1-2, s. 1-13
- SCHUBERT, Gudrun, "The textual history of the correspondence between Sadr ad-dîn-i Kunawi and Nasir ad-din-i Tûsî", *Manuscripts of the Middle East*, 1988, Sayı 3, s. 73-78.
- SİDDİQÎ, Bakhtyar Husain, "Nasir al-Din Tusi", *A history of muslim philosophy*, ed. M. M. Sharif, Karachi, 1983, C. 1.
- SULTANOV, Rahim, "Nasîreddin Tûsî ve Onun 'Exlâqî Nâsirî' eseri", *Exlâqî Nâsirî içinde*, Tûsî, Bakü, 1980, s. 3-31
- SÜHREVERDÎ, Ebu'l-Futuh Şehâbeddin Yahya b. Habeş b. Emirce.k *Kitâbu'l-Mutârahât (Mecmûa-ı Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk içinde)*, tsh. Henry Eugenie Corbin ; trc. Seyyid Cafer Seccadi, Tahran, 1373 hş.

- SÜLEYMÂN, Abbâs Muhammed Hasan, *Nasîruddin et-Tûsî: Kâtibu kal'ati Alamut, İskenderiyye*, 1995.
- , *es-Sıla beyne ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire, 1998.
- SÜYÛTÎ, Celâluddin Abdurrahman İbn-i Ebi Bekr b. Muhammed, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, [y.y.] : Matbaatu's-Saâde, 1952/1371.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DîA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 17-18
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhennâ-Ali Hasan Fâ'ûr, Sekizinci Baskı, Beyrut, 1421/2001.
- , *Nihâyetu'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra, 1934
- ŞELUL, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İstanbul, 2003.
- ŞERİF el-MURTAZÂ, Ebu'l-Kâsım Alemulhüda Ali b. Hüseyin, *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, thk. es-Seyyid Mehdi Recai, Kum, 1984.
- , *el-Mülehhas fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensârî Kummî, Kum, 1381 hş.
- ŞEYH MÜFİD, Ebû Abdullah İbnu'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *en-Nuketu'l-i'tikâdiyye, Silsiletü Müellefâti's-Şeyh el-Müfîd-10* içinde, Beyrut, 1414/1993.
- , *Evâilu'l-makâlât*, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran, 1413.
- ŞEYH SADÛK, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, [t.y.].
- TABÂTABÂÎ, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *Bidâyetu'l-Hikme*, Kum, 1382 hş.
- TAHANEVÎ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farûkî el-Hanefî, *Keşşâfu istilâhâti fîinûn*, C. 2, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, 1996.

- TAHRÂNÎ, Ağa Bozorg Muhammed Muhsin, *ez-Zerîa ila tesânîfi's-Şîa : el-müstedrekât*, haz. Seyyid Ahmed Hüseyinî, Beyrut, 1986/1406, C. 4.
- TAHRÂNÎ, Seyyid Hâşim el-Hüseyinî, *Tavzîhu'l-murâd*, Tahran, [t.y.].
- TAŞKÖPRİZÂDE, Ebu'l-Hayr İsâmuddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, thk. Kâmil Bekrî, Abdulvâhid Ebu'n-Nûr, Kâhire, 1968, C. 1.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, 1999.
- , *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Ümeyre, Beyrut, 1989/1409.
- TOGAN, Zeki Velidi, "Mecmua-i resâil-i riyâziyye der ketabhâne-i magnisa ke hod Hâce Nasîruddin Tûsî cem kerde bûd" *Yâdnâme-i Hâce Nasîruddin Tûsî*, Tahran, 1336 hş., C. 1, s. 1-18
- TOPALOĞLU, Bekir, "Cebbâr", *DİA*, İstanbul, 1993, C. 7, s. 181-182
- , "Hak", *DİA*, İstanbul, 1997, C. 15, s. 152
- , "Kahhâr", *DİA*, İstanbul, 2001, C. 24, s. 169-170
- , "Kayyûm", *DİA*, C. 25, Ankara, 2002, s. 108-109
- , "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 471-499
- , *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 2001.
- TUĞRAL, Süleyman, "Fahreddin er-Râzî'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi", *Marife*, Konya, 2001, Sayı 1, s. 195-206
- TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *DEÜİFD*, İzmir, 2002, Sayı 16, s. 149-187
- TUNKABÛNÎ, Mirzâ Muhammed, *Kıyasu'l-ulemâ*, İkinci baskı, [y.y.] : İntişarat-ı İlmî, 1396 hş.
- TURHAN, Kasım, "İnâyet", *DİA*, Ankara, 2000, C. 22, s. 265-266
- TÛSÎ, Ebû Cafer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan *Ahlâk-ı Muhteşemî*, tsh. Muhammed Takî Dâneşpejûh, Tahran, 1377 hş.

- , *Ahlâk-ı Nâsirî*, Kum, 1413.
- , "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, Ankara, 1996, C. 35, s. 179-191
- Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, *Telhîsu'l-Muhassal*'ın içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Fusûl el-Edilletu'l-celiyye fi şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, Abdullah Nimet, Beyrut, 1986.
- , *Fi'lu'l-hakk ve emruhu*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520
- , *Ecvibetu mesâili Fahriddîn Muhammed b. Abdilleh Beyârî*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
- , *Ecvibetu mesâili Sadruddîn el-Konevî*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
- , *Ecvibetu mesâili Nûriddîn Ali eş-Şîî* , *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içerisinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
- , *el-Aklu leyse bi cism ve lâ araz ve lâ cevher*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *en-Nefsu lâ tufsidu bi fesâdi'l-beden*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *en-Nüfûsu'l-arziyye*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Esâsu'l-İktibâs*, Tahran, 1375 hş.
- , *Evsâfu'l-eşrâf*, thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin, Tahrânî 1377 hş.
- , *Fevâidun semâniyetun hikemiyye*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *İsbâtu'l-mebdei'l-evvel*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Kavâidu'l-'akâ'id*, *Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Mesâilu Nasîriddin et-Tûsî an Şemsiddin el-Husrevşâhî*, *Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
- , *Musâriu'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan el-Mu'izzî, Kum, 1405.

- , *Ravza-yi teslîm*, sad. S.J. Badakhchani, London, 2005.
- , *Risâle der kısmet-i mevcûdât, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
- , *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Katibiye cevap)-1 ve 2*, haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420.
- , *Risâle fî İsbâti'l-akli'l-mufârık, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Risâle-i cebr ve kader, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
- , *Risâle-i İsbât-ı vâcib, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
- , *Risâletun fî'l-İlel ve'l-ma'lûlât, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Sadreddin Konevîye Mektup, Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar* içinde, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- , *Senâi'l-mevcûdât bi vücûdihim ale'llah sübhânehu, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Seyr ve sülûk*, thk. Seyyid Celâl Hüseyinî Bedehşânî, Londra, 1998.
- , *Sudûru'l-l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405.
- , *Şerhu Mes'eleti'l-ilm, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 2005/1383 hş.
- , *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Kerim Feyzî, Kum, 1383 hş.
- , *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr, Mantık ve mebahisu'l-elfaz : mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî* içinde, ihtimam: Mehdi Muhakkık, Tahran, 1353 hş.
- , *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyinî Celâlî, Kum, 1986/1406.
- , *Tecrîdu'l-mantık*, Beyrut, 1988/1408.

- , *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985/1405.
- TÛSÎ, Ebu Ca'fer Şeyhuttaife Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Mukaddime fî'l-medhal ilâ sînâati'l-kelâm (er-Resâilu'l-aşr)*, Kum : Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmi, [t.y.].
- TÛRKER, Ömer, "Nefis", *DİA*, İstanbul, 2006, C. 32, s. 529-531
- , *Seyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- VÂİZCEVÂDÎ, İsmâil, *Muhâkemât-ı felsefiyye yâ Dâverî beyne Nasiruddîn Tûsî ve Debîrân Kâtibî*, İsfahan, 1357 hş.
- , "Dâverî beyne du feylesûf", *Heştomîn Kongre-i Tahkîkât-ı Îrânî*, Tahran, 1357 hş., C. 1, s. 312-319
- WATT, W. Montgomery *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001.
- WISNOWSKY, Robert, "İbn Sina'da Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", çev. Arzu Meral Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2002, Sayı 26/1, s. 85-118.
- WOLFSON, "Mu'ammâr's Theory of Ma'nâ", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden, 1965, s. 673-688
- , *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001.
- YA'KÛT EL-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihabeddin Yakut b. Abdullah *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut : Dâru Kitâbi'l-Arabî, [t.y.], C. 3.
- YALTKAYA, Şerafeddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı 1, s. 58-119.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ahvâl", *DİA*, İstanbul, 1989, C.2, s. 190-192
- , "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 242-246
- , "Araz", *DİA*, İstanbul, 1991, C. 3, s. 337-342
- , "İslâm Kelamında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6, s. 71-83
- , "Kâtibî, Ali b. Ömer", *DİA*, C. 25, s. 41-45

-----, "Kelâm", *DİA*, Ankara, 2002, C. 25, s. 194-196

-----, "Kesb", *DİA*, İstanbul, 2002, C. 25, s. 304-306

YÛNİNÎ, Ebu'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu mir'ati'z-zaman*, Haydarabad, 1954, C. 3.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyatu'l-meşahir ve'l-a'lâm : h.671-680*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut, 1999/1419.

ZENCÂNÎ, Muhammed Müderris, *Sergüzeşt ve akâid-i felsefi-i Hâce Nasireddin-i Tûsî*, Tahran, 1379 hş.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm*, Kahire, 1956, C. 7.

EK-I

NASÎRUDDİN TÛSÎ'NİN ESERLERİNİN TAM LİSTESİ

A. NAKLÎ İLİMLER:

Kelam:

1. *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum, 1986/1406
2. *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985/1405
3. *Fusûl, el-Edilletu'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde, Abdullah Nimet, Beyrut, 1986
4. *Kavâidu'l-'akâ'id, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 437-468; thk. Ali Hasan Hâzîm, Beyrut, 1992/1413
5. *Risâle fî isbâti Vâcibi'l-vücûd (Katibiye cevap)-1 ve 2*, haz. Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420
6. *Risâle-i İsbât-ı vâcib, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
7. *İsbâtü'l-mebdei'l-evvel, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405
8. *Şerhu mes'eleti'l-İlm, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
9. *Risâle-i cebr ve kader, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş.
10. *Ekallu ma yecibu'l-i'tikâdu bih (Risâle-i i'tikâdiyye), Telhîsu'l-Muhassal* içinde, İkinci Baskı, Beyrut, 1985/1405
11. *Risâletu'l-İmâme (İmâmet Risâlesi), Telhîsu'l-Muhassal* içinde, İkinci Baskı, Beyrut, 1985/1405, s. 423-433; AÜİFD, çev. Hasan Onat, Ankara, 1996, C. 35, s. 179-191.
12. *el-Mukni'a fî evveli'l-mevcûdât, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 473-474
13. *el-İsme, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 525
14. *Burhân fî isbâti'l-vâcib, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 519

15. *Ef'âlu'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz*, Telhîsu'l-Muhassal içinde, s. 477-478
16. *Risâle-i tevellâ ve teberrâ*, *Ahlâk-ı Muheteşemî* içinde, tsh. Muhammed Takî Dâneşpejûh, Tahran, 1377 hş., s. 562-570. Tûsî'ye atfolunan bu risâle İsmâîlî dönemde yazılmış olup “tevellâ” ve teberrâ” kavramlarının bu fırkaya uygun olarak açıklanmasından ibarettir.
17. *Risâle-i Usûlüddin*²⁶⁰
18. *İsbâtu'l-fırkâti'n-nâciye*²⁶¹: Bu risâle günümüze ulaşmamıştır.

Fıkıh:

1. *Cevâhiru'l-ferâiz: el-Ferâiz alâ mezhebi ehli'l-beyt*²⁶² ve *el-Ferâizu'n-Nasîriyye* diye de bilinen²⁶³ bu eser fıkıh usûlüyle ilgilidir. Eserin başta İran olmakla çeşitli ülkelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁶⁴

Tefsîr:

1. *Tefsîru Sûreti'l-asr*, Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520

Tasavvuf:

1. *Evsâfu'l-eşrâf*, thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin, Tahrânî 1377 hş.
2. *Senâi'l-mevcûdât bi vücûdihim ale'llah sübhânehu*, Telhîsu'l-Muhassal içinde, s. 520
3. *Fi'lu'l-hakk ve emruhu*, Telhîsu'l-Muhassal içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520

B. AKLÎ İLİMLER

Felsefe:

1. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Kerim Feyzî, Kum, 1383 hş.

²⁶⁰ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 573-574

²⁶¹ Aga Bozorg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, C. 1, s. 14; ayrıca bkz. Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304

²⁶² Safedî, *el-Vâfî*, C. 1, s. 181

²⁶³ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 303; Bahrânî, *Lu'luetu'l-bahreyn*, s. 249

²⁶⁴ Bu yazmalar için bkz. *Xâce Nasîreddin Tûsî: Bibliografya*, s. 29; Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 529-530

2. *Musâriu'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan el-Mu'izzî, Kum, 1405
3. *Sadreddin Konevîye Mektup, Sadreddin Konevî ile Nasîreddin Tûsî Arasında Yazışmalar içinde*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002; *Ecvibetu mesâili Sadriddîn el-Konevî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye içinde*, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
4. *Sudûru'l-l-kesre 'ani'l-mebdei'l-vâhid, Telhîsu'l-Muhassal içinde*, Beyrut, 1985/1405
5. *Risâle der kismet-i mevcûdât, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî içerisinde*, Tahran, 1335 hş., s. 57-82
6. *en-Nefsu lâ tüfsidu bi fesâdi'l-beden, Telhîsu'l-Muhassal içinde*, Beyrut, 1985/1405, s. 524
7. *en-Nüfûsu'l-ardıyye, Telhîsu'l-Muhassal içinde*, Beyrut, 1985/1405, s. 498-500
8. *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden, Telhîsu'l-Muhassal'ın içinde*, Beyrut, 1985/1405, s. 485-490
9. *Ecvibetu mesâili Fahriddîn Muhammed b. Abdilleh Beyârî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye içinde*, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 41-46
11. *Ecvibetu mesâili Nûriddîn Ali eş-Şî'î , Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye içerisinde*, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş.
12. *el-Aklu leyse bi cism ve lâ araz ve lâ cevher, Telhîsu'l-Muhassal içinde*, Beyrut, 1985/1405, s. 521-522
13. *Evsâfu'l-eşrâf*, thk. Seyyid Mehdi Şemsuddin, Tahrani 1377 hş.
14. *Esâsu'l-İktibâs*, Tahran, 1375 hş.
15. *Ta'dîlu'l-mi'yâr fî nakdi Tenzîli'l-efkâr, Mantık ve mebahisu'l-elfaz : mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî içinde*, ihtimam: Mehdi Muhakkık, Tahran, 1353 hş., s. 137-248
16. *Tecrîdu'l-mantık*, Beyrut, 1988/1408
17. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Kum, 1413
18. *Fevâidun semâniyetun hikemiyye, Telhîsu'l-Muhassal içinde*, Beyrut, 1985/1405, s. 517

19. *Mesâilu Nasîriddin et-Tûsî an Şemsiddin el-Husrevşâhî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 265-266
20. *Ravza-yı teslîm*, sad. S.J. Badakhchani, London, 2005
21. *Risâle fî İsbâtî'l-akli'l-mufârık, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 479-481
22. *Risâletun fî'l-İlel ve'l-ma'lûlât, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 509-515
23. *Seyr ve sülûk*, thk. Seyyid Celâl Hüseynî Bedehşânî, Londra, 1998
24. *Şerhu Risâleti İbn Sînâ fî enne li kulli hayevânin ve nebâtin aslen sâbiten, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 491-496
25. *Ta'lîkatun alâ risâleti İbn Meymûn fî raddi Câlînus, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 507-508
26. *et-Tabî'a, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 518
27. *el-Kemâlu'l-evvel ve'l-kemâlu's-sânî, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 521
28. *el-Mefhûm mine'l-idrâk yeummu't-teaakkul ve't-tehayyul ve't-tevehhüm ve'l-ihsâs, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 522-523
39. *Teârifu'l-ervâh ba'de'l-mufâraka, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 525
30. *Aksâmu'l-hikme, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 526-528
31. *Ecvibetu'l-mesâili'r-Rûmiyye, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 1-10
32. *Ecvibetu mesâili Bahâiddin el-Meyâvî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 19-24
33. *Ecvibetu mesâili İzziddin Ebu'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 25-34
34. *Ecvibetu mesâili Muhammed b. Hüseyin el-Mûsevî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 35-40

35. *Ecvebetu mesâili's-Seyyid Ruknuddin el-Esterâbâdî, Ecvebetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 47-70
36. *Suâlât-ı Şemseddin Kîşî ve cevâb-ı ân, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Tahran, h.ş. 1335, s. 83-90 ve *Ecvebetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 279-288
37. *Risâle-i Hâce Tûsî be Aynuzzemân el-Cîlî, Ecvebetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 271-272
38. *Risâle-i Hâce Tûsî be Esîruddin Ebherî, Ecvebetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 273-276
39. *er-Risâletu'n-Nasîriyye, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 501-506
40. *en-Nefsu tesîru âlimen akliyyen, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 524
41. *Aksâmu'l-hikme, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 526-528
42. *Ecvebetu mesâili Fahrüddin Ebû Mansûr el-Kâzirûnî, Ecvebetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 7-10
43. *Risâle fî mâhiyyeti'l-ilm ve'l-âlim ve'l-ma'lûm*²⁶⁵
44. *Risâle fî'n-nefy ve'l-isbât*²⁶⁶
45. *Risâle der ittihâd-ı mekûl aleyh ve mekûl*²⁶⁷

Riyâzî ilimler:

1. *Tahrîru'l-Mu'tayât li Oklîdis, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 1
2. *Tahrîru'Üker li Savizususyus, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 1
3. *Tahrîru Kitâbi'l-kuretil'-müteharrike li Otologus, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 1

²⁶⁵ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 574

²⁶⁶ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 574-575

²⁶⁷ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 522

4. *Tahrîru Kitâbi'l-mesâkin li Savizususyus, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 1
5. *Tahrîru Kitâbi'l-menâzır li Oklides, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 1
6. *Tahrîru Ma'rifeti'l-mesâheti'l-eşkâl li Benî Musa: Muhammed ve'l-Hasan ve Ahmed, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 2
7. *Tahrîru Kitâbi'l-ma'hûzât li Arşimedis (Archimedes), Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 2
8. *Tahrîru Kitâbi'l-kure ve'l-ustuvâne li Arşimedis (Archimedes), Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 2
9. *Tahrîru Kitâbi'l-mefrûdât li Sâbit b. Kurre, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 2
10. *er-Risâletu's-Şâfiye, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî* içinde, Haydarabad, 1359, C. 2
11. *Tahrîru Kitâbi'l-eşkâlîl-kurriyye li Manalâvus (Menelaos), A collection of mathematical and astronomical treatises as revised by Nasiraddin at-Tusi second part* içinde, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1998, s. 1-148
12. *Tahrîru Macistî li Bâtlamyus*²⁶⁸
12. *Tahrîru'l-Üker li Mânâlavus*²⁶⁹
13. *Tecrîd fi'l-hendese*²⁷⁰
14. *Tahrîru Terbûi'd-dâire li Arhimedis*²⁷¹
15. *Risâle der ahvâl-i hutûtu'l- münhaniye*²⁷²
16. *Risâle-i redd ber müsâdere-i Oklides*²⁷³

²⁶⁸ Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 181, Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 5, s. 385; Eserin çeşitli el yazma nüshaları hakkında bkz. *Xâce Nasîreddin Tûsî: Bibliografya*, s. 89-90

²⁶⁹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, ed. Gustavus Fluegel, Beyrut : Dâru Sadır, [t.y.], C. 2, s. 205

²⁷⁰ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 2, s. 205

²⁷¹ Zirikli, *el-A'lâm*, Kahire, C. 7, s. 257

²⁷² Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 364

²⁷³ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 369

17. *Cevâmiu'l-hisâb bi't-taht ve't-turâb*²⁷⁴
18. *el-Cebr ve'l-mukâbele*²⁷⁵
19. *Risâle der bâb-ı kible-i Tebrîz*²⁷⁶
20. *Makâle-i Arşimîdes der teksîr-i dâire*²⁷⁷
21. *Kitâbu'z-zafer fi'l-cebr ve'l-mukâbele*²⁷⁸

Trigonometri:

1. *Şeklu'l-Kattâ (Kitab shakl al-qatta')*, ed. Fuat Sezgin ; Frankfurt, 1998

Astronomi:

1. *Zîc-i İlhanî*²⁷⁹
2. *Tahrîru Kitâbi cirmeyi'n-neyyireyn li Aristarhus (Arisarchos) , Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî içinde, Haydarabad, 1359, C. 2*
3. *Tahrîru Kitâbi't-tulû' ve'l-gurûb li Otologus (Autolycos), Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî içinde, Haydarabad, 1359, C. 2*
4. *Tahrîru Kitâbi zâhirâtî'l-felek li Oklides, Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî içinde, Haydarabad, 1359, C. 1*
5. *Tahrîru Kitâbi'l-metâlî' li İsklâvus (Hypsicles), Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî içinde, Haydarabad, 1359, C. 2*
6. *Tahrîru Kitâbi'l-eyyâm ve'l-leyâlî, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddin Tûsî içinde, Haydarabad, 1359, C. 1*
7. *Muhtasar fî ilmi't-tencîm ve ma'rifeti't-takvîm (Risâle-i sî fasl)*²⁸⁰, çev. Ahmed Dâî (bugünkü Türkçeye çev. T. N. Gencan-M. Dizer), İstanbul, 1984
8. *er-Risâletu'l-muîniyye, Tahran, 1335 hş.*

²⁷⁴ Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 181

²⁷⁵ Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 181

²⁷⁶ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 557-558

²⁷⁷ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 558

²⁷⁸ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 5, s. 113

²⁷⁹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 3, s. 561; eser ve şerhleri hakkında bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 309-313

²⁸⁰ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 3, s. 642

9. *Zubdetu'l-idrâk fî hey'eti'l-eflâk*²⁸¹
10. *Risâle der beyân-ı sübh-i kâzib*²⁸²
11. *Risâle der tahkîk-i kavş ve kuzeh*²⁸³
12. *Tezkeretu'n-Nasîriyye fî'l-hey'e*²⁸⁴
13. *Şerhu's-Semere fî ahkâmi'n-nücûm li Batlamyus*²⁸⁵
14. *Risâle fî in'ikâsi's-şuât*²⁸⁶
15. *Bist bâb der ma'rifet-i usturlâb*²⁸⁷
16. *İhtiyârâtü mesîri'l-kamer*²⁸⁸
17. *Şerh-i muînîyye*²⁸⁹
18. *Takvîm-i Alâî*²⁹⁰
19. *Kitâbu'l-Bâri der ilm-i takvîm*²⁹¹
20. *Tahsîl der ilm-i nücûm*²⁹²

Tıp:

1. *Ecvibetu mesâili't-tıbbiyye, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 155-172
2. *Kavânînu't-tıbb*²⁹³
3. *Havâşî alâ külliyyâtî'l-Kânûn*²⁹⁴
4. *Davâbitu't-tıbb*²⁹⁵

²⁸¹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 3, s. 533-534

²⁸² Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 413

²⁸³ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 413

²⁸⁴ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 5, s. S. 268; ayrıca bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 399-406

²⁸⁵ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 2, s. 496

²⁸⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 3, s. 371

²⁸⁷ bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 414-420

²⁸⁸ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 566-567

²⁸⁹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 388-390

²⁹⁰ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 561-563

²⁹¹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 567

²⁹² Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 567

²⁹³ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 4, s. 579

²⁹⁴ Safedî, *el-Vâfî*, C. 1, s. 181

²⁹⁵ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 554-555

Mineral Bilim:

1. *Tansuhnâme-i İlhanî (Cevâhîrnâme)*²⁹⁶, çev. Qafar Kendli, Bakü, 1984

C. EDEBÎ BİLİMLER:

1. *Mi'yâru'l-eş'âr, Şi'r ve şâirî der âsâr-ı Hâce Nasîreddin-i Tûsî*, thk. Muazzame İkbâlî, Tahran, 1379 hş., s. 159-415
2. *Tercemetu'l-Edebil'l-vecîz li'l-veledi's-sagîr, Ahlâk-ı Muheteşemî* içinde, tsh. Muhammed Takî Dâneşpejûh, Tahran, 1377 hş., s. 495-559. Abdullah İbnu'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759) *el- Edebil'l-vecîz li'l-veledi's-sagîr* adlı eserinin tercümesidir.
3. *el-Kasîdetu'l-lâmiyye fî ihtiyârâti'l-burûc*²⁹⁷
4. *Kitâbu'l-vâfi fi'l-kavâfi*²⁹⁸
5. *Makâmât*²⁹⁹

D. ÇEŞİTLİ KONULAR:

1. *Makâletun fî fedâili Emîru'l-mu'minîn Ali, Ahlâk-ı Muheteşemî* içinde, tsh. Muhammed Takî Dâneşpejûh, Tahran, 1377 hş., s. 571-577
2. *Risâle der resm ve âin-i pâdişâhî, Mecmûa-i Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî* içinde, Tahran, 1335 hş., s. 28-35
3. *Senâi'l-mevcûdât bi vücûdihim ale'llah sübhânehu, Telhîsu'l-Muhassal* içinde, Beyrut, 1985/1405, s. 520
4. *Âdâbu'l-müteallimîn Mecelletu ma'dadi'l-mahtûtâtî'l-arabiyye* içinde, thk. Yahya Haşşâb, Kahire, 1957, C. 2; *Nâme-i Ferheng*, Tahran, 1376 hş. (kış dönemi), Sayı 4, s. 190-195
5. *Cevâbu Risâleti Kâdi'l-Bahreyn, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 277

²⁹⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 2, s. 299

²⁹⁷ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304-306

²⁹⁸ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 583

²⁹⁹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 587

6. *Risâle-i Hâce Nasîruddin Tûsî be Hâce Recâî Buzluk, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye* içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1383 hş., s. 278
7. *Makâle der mûsikî*.³⁰⁰ *Risâle fi'l-mûsikâ* adıyla da bilinen ve tek nüshası Paris Milli Kütüphanesinde 2466 numarada kayıtlı olan bu risâle Fazlı Arslan tarafından Türkçe'ye de tercüme edilerek incelenmiştir. Tûsî bu çalışmasında müzikle ilgili teorik bilgiler vermektedir. O aynı zamanda müzik icrâcısı da olmuştur. Zira "Mehter Düdüğü" (court recorder) adlı müzik âletinin mucidinin Tûsî olduğu belirtilmektedir.³⁰¹
8. *Kitâbu't-teshîl fi'n-nücûm*³⁰²
9. *Sâkî nâme*³⁰³
10. *Kânun nâme*³⁰⁴
11. *Âdâbu'l-bahs*³⁰⁵
12. *Risâle fi ahkâmi'l-ketf*³⁰⁶
13. *Risâle der nimethâ ve hûşhâ ve lezzethâ*³⁰⁷
14. *Zeylu Cihânguşâ (Vâkıatu Bağdâd)*³⁰⁸
15. *Risâle fi'r-reml (er-Risâletu's-sultâniyye fi'r-reml)*.³⁰⁹ Tûsî Hülagü'nün isteği üzerine yazdığı bu risâleyi Türkçe (Moğolca) yazmıştır. Daha sonra risâle Farsçaya çevrilmiştir. Ona, bu risâle dışında ona remlle ilgili iki risâle daha isnâd edilmektedir.³¹⁰
16. *Risâle-i istihrâc-ı habâyâ*³¹¹
17. *Hilâfetnâme-i İlâhî*³¹²

³⁰⁰ Henry George Farmer, *A history of Arabian music*, London, 1929, s. 226

³⁰¹ bkz. Fazlı Arslan, "Nasîruddin et-Tûsî ve Musikî Risâlesi", *Dini Araştırmalar*, Ankara, 2006 (Eylül-Aralık), C. 9, Sayı 26, s. 317-335

³⁰² Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 571

³⁰³ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 2, s. 299

³⁰⁴ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. 4, s. 503

³⁰⁵ Aga Bozorg-i Tahrânî, *ez-Zerîa*, C. 1, s. 14

³⁰⁶ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 588

³⁰⁷ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 592

³⁰⁸ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 535

³⁰⁹ Süleymâniye ktp. Esad Efendi böl., No: 3797, vr. 91-96 ve Yeni Cami böl. No: 11-76, vr. 265-270

³¹⁰ bkz. Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 537-540

³¹¹ Rızavî, *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddin-i Tûsî*, s. 540

18. *Serîatu'l-eser fî encâhi'l-mekâsıd ve keşfî'l-mulemmât*³¹³

19. *Salavat-ı Şerife Ber Devâzdeh İmaman*³¹⁴

20. *Urûz*³¹⁵

³¹² Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304

³¹³ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304

³¹⁴ Süleymâniye ktp. Hacı Mahmud Efendi böl., No: 2673, vr. 8-13; ayrıca bkz. Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, C. 6, s. 304

³¹⁵ Safedî, *el-Vâfi*, C. 1, s. 181