NAZARİYAT
İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi

İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı*

Muhammet Fatih Kılıç**

Özet: Bu çalışma, XIII. asırda kullanılmaya başlayan ve takip eden asırlardaki felsefe-kelâm metinlerinde sıklıkla karşımıza çıkan tam illet ve nakıs illet (*el-'illetü't-tâmme* ve *el-'illetü'n-nâkısa*) ayrımının tarihî seyrini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât*, III.V.8 pasajındaki ifadelerinin klasik sonrası İslam düşüncesinde illiyet yeterliği etrafında yapılan tam illet-nakıs illet ayrımına hangi filozof-kelâmcıların katkılarıyla evrildiği gösterilecektir. Söz konusu ayrımın tam illet kısmıyla ilgili ilk örnekleri veren Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kullanımları, bu ayrımın gelişim süreciyle ilgili önemli katkılar sağlar. Dahası Râzî'nin *el-Metâlib*'indeki tam illet tanımı ayrımın işlevi bakımından ele alındığında, illiyet sürecine tanrısal iradeyi dâhil etme teşebbüsü olarak okunabilir. Fakat yine bu kullanım ve tanım teşebbüsleri, tam illetin mahiyetini daha açık kılmak için onu nakıs illetin de eşlik ettiği bir ayrım içinde sunmaz. Tam illet-nakıs illet ayrımının kavramsal düzeyde açık bir şekilde yapıldığı ilk örnekler Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) ve onunla birlikte Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) tarafından sağlanır. XIII. asırdan sonraki felsefe-kelâm metinlerinde ise tam illet-nakıs illet ayrımının illet-malul fasıllarındaki tartışmalarda vazgeçilmez bir konum kazandığı görülür.

Anahtar Kelimeler: İlliyet, tam illet-nakıs illet ayrımı, İbn Sînâ, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Sühreverdî, Fahreddîn er-Râzî, Ebherî.

Abstract: This study explores the historical stages of the development of the distinction between complete and incomplete causes (*al-'illa al-tāmma* and *al-'illa al-nāqisa*) that first emerged during the thirteenth century and was frequently used thereafter in philosophical and theological writings. I will analyze the evolution of one specific passage in Avicenna's (d. 428/1037) *Ishārāt*, namely, III.V.8, in the context of causal sufficiency during the post-classical era of Islamic thought. Abū al-Barakāt al-Baghdādī (d. 547/1152), Suhrawardī (d. 587/1191), and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), all of whom provided the first examples of the concept of complete cause, offered an important notion related to this distinction. Moreover, we can read al-Rāzī's attempt to define it with regard to its function in his *al-Maṭālib* as an attempt to include the divine will within the causal processes. However, as these scholars made no clear distinction between these two causes, they presented no clear definition of the former. The first clear distinctions, provided by Athīr al-Dīn al-Abharī (d. 663/1265) and Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675/1277), occupied an essential place in the chapters of causality found within philosophical and theological texts written after the thirteenth century.

Keywords: Causality, distinction between complete and incomplete causes, Avicenna, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Suhrawardī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Athīr al-Dīn al-Abharī

* Bu çalışmada yer alan pasajların önemli bir kısmını, daha önce, I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda "İslam Düşüncesinde Bir Kavramın Doğuşu: Tam İllet/Sebebin Kısa Tarihi" başlığıyla sunduğum tebliğde kullanmıştım. Bkz. Asos Congress Bildiri Kitabı (Elazığ: Asos Yayınları, 2016), 1866-1876.

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

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.1.M0036

Atıf İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017): 69-90.

Giriş

İbn Sînâ (ö. 428/1037) kozmolojisiyle ilgili açıklamalarda bulunurken Jon McGinnis, "malulün, *tam illet*inin varlığıyla birlikte eşzamanlı olarak zorunlu kılınması gerektiğini" ve "zorunlu varlığın bütün mevcudatın *tam illeti* olarak sayıldığını" ifade eder.[1] Bu ifadeler, İbn Sînâ'nın kendi metinlerinde tam illet kavramının, illetin malulünü meydana getirme bakımından sahip olduğu yeterlik bağlamında kullanıldığı izlenimini doğurur. Ne var ki, İbn Sînâ metinlerinde illetin yeterliği bağlamında gündeme gelen tam illet (*el-illetü't-tâmme / es-sebebü't-tâmm*) kavramına ve/veya tam illet-nakıs illet ayrımına rastlanmaz.

İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik* IV.III'te tam ve nakıs hakkında açıklamalarda bulunur, ancak İbn Sînâ'nın IV.III'teki ilgisi, illetin malulünü meydana getirme konusundaki yeterliğinden çok, bir şeyin sahip olduğu yetkinlik durumlarına ilişkindir. Buna göre en üst örneği Tanrı'da görülen *tam*, varlığı en yetkin şekilde gerçekleşmiş olarak tanımlanırken; *nâkıs* ay-altı âlemde müşahede ettiğimiz yetkinleşmeye ihtiyaç duyan varlıkları betimler.[2] Bu açıklamalara paralel olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ: Metafizik*, VI.V'te, *tam*dan türeyen *tamâmiyye*yi illete sıfat yaptığı görülür. İbn Sînâ *el-illetü't-tamâmiyye* terkibini kullandığında bu tabire, yetkinlik veren gaye illetle ilişkili bir anlam yükler.[3] Nitekim, dikkatli bir İbn Sînâ okuyucusu olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *el-Metâlib*'inde, başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların illiyet sürecindeki yönlendirici unsuru (*dâ'î*), "gaye illet, bazen de tam illet olarak isimlendirdiğini" (*el-hukemâ yusemmûnehû bi'l-illeti'l-gâiyyeti ve kad yusemmûnehû eydan bi'l-illeti't-tâmme*) ifade ederek tam illet kavramının filozoflarca gaye illetle irtibatlı bir şekilde anlamlandırıldığını belirtir.[4] Buna benzer bir açıklamayı *el-Mebâhis*'inde de yapan Râzî, filozofların tam kavramıyla "şeyin bilfiil sahip olduğu yetkinliklerin bütünü (*cemî'u kemâlâti'ş-şeyi hâsıletün lehû bi'l-fi'l*)" anlamını kastettiğini; bununla irtibatlı olarak tam varlığın illet olarak düşünülmesi halinde, tıpkı gaye illette olduğu gibi kendisinin dışındaki varlıklara yetkinlik veren bir ilke (*mebde'ün li-kemâlâti gayrihi*) haline geldiğini ifade eder.[5] Şu durumda İbn Sînâ açısından bakıldığında

1 Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 199. Tam illetin İbn Sînâ bağlamında bir diğer benzer kullanımı için bkz. Anthony Ruffus ve Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97/2 (2015): 161.

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 169,6-10, 20-21 (IV.III); İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, nşr. Hüseyin Mecid Ubeydi (Bağdat: Beytü'l-Hikme, 2002), 291,16-292,5.

3 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 42,16-17 (VI.V).

4 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), III, 10,4-5.

5 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370), I, 450,8-12.

yetkin olan tam varlık, aynı zamanda bir illet olarak düşünüldüğünde yetkinlik veren illet olarak karşımıza çıkmaktadır.[6]

Kavram icadındaki yeteneği tartışmasız olan İbn Sînâ'nın illete eşlik eden tam ve nakıs nitelemelerinin, illetin yeterliğinden çok yetkinlik verme durumuna işaret etmesi şu soruyu akla getirir: On üçüncü asır ve sonrasındaki felsefe-kelâm metinlerinde, illetin illiyet sürecindeki yeterliği, bir diğer ifadeyle malulünü/sebeplisini meydana getirip getirememe bakımından illet ya da illetlerin sahip olduğu yeterlik bağlamında yapılan tam illet-nakıs illet ayrımı, hangi düşünürlerin elinde ve hangi tartışmalar etrafında ortaya çıkmıştır? İslam felsefesi üzerine yapılan modern araştırmalarda bu soruya tatmin edici şekilde cevap veren bir çalışma henüz yapılmış değildir. Bu nedenle bu makale, İbn Sînâ sonrasında illetlerle/sebeplerle ilgili yapılan tam illet-nakıs illet ayrımının ortaya çıkışını aydınlatmayı kendisine hedef olarak belirlemektedir.

Klasik Dönemde İlletlerle İlgili Yapılan Ayrımlar

Tam illet-nakıs illet ayrımından önce, illetlerin illiyet sürecindeki rolüyle ilgili üç farklı tasnif yapılagelmiştir. Bunların başında, klasik ve klasik sonrası kelâmî gelenekte görülen *sebeb-illet* ayrımı gelir. Bu ayrımın, İbn Sînâ'nın çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr'daki (ö. 415/1025) versiyonuna göre sebep, sebeplinin meydana gelmesi için gerekli bir şart olmasına rağmen, sebeplinin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Bu çerçevede sebep, cismin kendisinden kaynaklanan ve sebepsel etkinlik bakımından değişme imkânına sahip olan bir nitelik taşır. Öte yandan illet, cisme dışarıdan müdahale ederek cismin sahip olduğu sebepsel eğilimleri belirli bir yöne tahsis eder. Sözgelimi insanın kudret sahibi olması, onun farklı yönlerde eylemde bulunmasını sağlayan sebebe karşılık gelirken bu yönlerden birinin tercih edilmesi illete tekabül eder.[7]

6 İbn Sînâ, kendi sisteminde aynı zamanda ilk illet (*el-illetü'l-ûlâ*) olan zatı gereği zorunlu varlığa *tam* nitelemesinde bulunduğunda, onun varlığa yetkinlik veren gaye illet olmasını kasteder. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 100,8-13 (VIII.VI). İbn Sînâ'nın yetkinlik bağlamında yaptığı bu açıklamalar, Antik ve Helenistik mirasın Müslüman filozoflar tarafından tevarüs edilmesiyle ilişkili olarak düşünülebilir. Nitekim Yunancadaki yetkinlik durumlarını betimleyen *teleios* ve *ateles* kavramları, İslam düşüncesine aktarılarken *tâm/kâmil* ve *gayr tâm/nâkıs* olarak tercüme edilmiştir. Bkz. Robert Wisnovsky, "Avicenna on Final Causality" (Doktora tezi, Princeton University, 1994), 11-12. Bu ise İbn Sînâ'nın tam ve nâkıs kavramlarına sebeplik bağlamında yer verirken, on üçüncü asır ve sonrasında görülen sebeplisini meydana getirme bakımından sebebin ya da sebeplerin sahip olduğu yeterlik anlamından farklı olarak yetkinlikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan gaye sebeplik anlamını ön plana çıkarmasının arka planını aydınlatır.

7 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebü'l-Vefa el-Guneymî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), IX, 48,20-24. Ayrıca bkz. Yunus Cengiz, *Mu'tezilede Ey-*

İllet ve sebep kavramlarının birbirinin yerine kullanarak aralarında bir anlam farkına gitmeyen İbn Sînâ'da ise böyle bir ayrım bulunmaz. Öte yandan İbn Sînâ metinlerinde illetlerle ilgili olarak bulunabilecek iki tasnif vardır. Bunların ilki, Yeni-Eflâtuncu içkin-aşkın illetler ayrımından esinlenen dâhilî ve haricî illetler ayrımı[8] iken, ikincisi İbn Sînâ'ya özgü mahiyet-varlık ayrımına dayalı mahiyetin ve varlığın illetleri ayrımıdır. İbn Sînâ'nın, ilk ve orta dönem eserlerinde yaptığı dâhilî ve haricî illetler ayrımındaki dâhilî illetler, malulün varlığına katılan maddî ve surî illetler iken haricî olanlar, malulün meydana gelmesine dışarıdan etki eden fail ve gaye illetlerdir.[9] İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımının felsefesinde belirleyici bir hal almasından sonra *İşârât*'ta yaptığı mahiyetin/hakikatin ve varlığın illetleri ayrımıyla[10] şeyin varlığına dâhil olarak mahiyetini ve hakikatini oluşturan ve kendinde varlığı hak etmeyen madde ve sureti mahiyetin/hakikatin illetleri; şeyin varlığına dışarıdan etki ederek varlığına illet teşkil eden fail ve gayeyi ise varlığın illetleri olarak belirler.[11]

İbn Sînâcı Kökler

İbn Sînâ'dan yaklaşık iki asır sonra illetin illiyet sürecindeki yeterliği bağlamında yapılmaya başlanan tam illet-nakıs illet ayrımının düşünsel kökleri, filozofun metinlerinde aranacaksa bu ayrımın özellikle tam illet kısmıyla ilgili bazı ipuçları bulunabilir. Bunların başında, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ındaki bir *tenbih*inde (III.V.8) ay-altı âlemdeki illiyet koşullarına ilişkin açıklamaya eşlik eden "illetin bilfiil illet olarak tamamlanması"na dair ifadesi gelir:

> Malulün varlığı illete bağlıdır. Bu ise illetin kendisiyle illet olduğu tabiat, irade ve bunlardan başka dışarıdan olmasına ihtiyaç duyulan bir hâl üzere bulunması bakımındandır. Bütün bunlar, illetin bilfiil illet olarak tamamlanmasını (*tetmîmi kevni'l-illeti illeten bi'l-fi'l*) sağlar. Tıpkı marangozun kesere ihtiyaç duymasındaki *âlet*, ahşaba ihtiyaç duy-

lem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 99. Osman Demir klasik dönem kelâmcılarında illiyet meselesini ele aldığı çalışmasında, özellikle Kâdî'den sonra, illet ve sebep kavramları arasında illetin illiyet sürecinde sebebe göre daha güçlü ve ön planda olduğu bir ayrıma gidildiğini ifade eder. Demir bu çerçevede Kâdî'nin yanı sıra talebesi Nîsâbûrî (ö. 400/1009) ve İbn Hazm'ın (ö. 445/1064) illet ve sebep kavramlarına ilişkin tanımlamalarına yer verir. Bkz. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 26-28.

8 Robert Wisnovsky, "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman (Leiden, Boston: Brill, 2003), 49.

9 Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Câmi'atü Kahire, 1974), 243,6-244,4.

10 Wisnovsky, "Towards a History of Avicenna's Distinction", 67.

11 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 126,2-8.

>ması örneğindeki *madde*, hızarcının bir başka hızarcıya ihtiyaç duymasındaki yardımcı (*mu'âvin*), deri tabaklayıcısının yaz mevsimine ihtiyaç duymasındaki [uygun] zaman (*vakt*), yemek yiyenin açlığa ihtiyaç duymasındaki dürtü (*ed-dâ'î*), yıkanan bir kimsenin karanlığın ortadan kalkmasına ihtiyaç duymasındaki engelin ortadan kalkması (*zevâlü mâni'*) örneklerinde olduğu gibi. Malulün yokluğu, illetin kendisiyle bilfiil illet olduğu hal üzere olmamasından kaynaklanır. İlletin mevcut olup bilfiil illet olduğu söz konusu hal üzere olmamasıyla hiçbir şekilde mevcut olmaması arasında [illiyet bakımından bir fark yoktur]. Dışarıdan engelleyici bir unsur yoksa ve fail bizzat var olduğu halde zatı gereği illet değilse, o zaman malulün varlığı [illetin bilfiil illet olduğu] söz konusu halin bulunmasına bağlıdır. İster *tabiat*, ister kesin *irade*, isterse de başka bir şey olarak illet var olduğunda malulün varlığı zorunlu olur.[12]

Bu pasajda İbn Sînâ, illetin bilfiil illet olarak ortaya çıkıp malulünü zorunlu kılması için hangi koşullarda tamamlandığına, bir diğer ifadeyle bir illetin nasıl "tam illet" haline geldiğine ilişkin açıklamalarda bulunur. Buna göre illiyet sürecindeki gerekli olan söz konusu koşullar, illet için bir araya gelip tamamlandığında illet, malulünü meydana getirmek için yeterli hale gelir ve tamamlanmış olur. Böylece malul zorunlu olarak illetten çıkar. Bu açıklama, şeyin yetkinlik durumu ya da illetin yetkinlik vermesiyle ilgili değildir. Bunun yerine malulünü meydana getirme bakımından tam olan illetin illiyet sürecindeki yeterliğiyle ilgilidir. Bu ise söz konusu açıklamanın İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan tam illet-nakıs illet ayrımının ilk kısmıyla, yani *tam illet*le ilgili anlama işaret ettiğini gösterir. Nitekim tam illet-nakıs illet ayrımının tedavülde olduğu dönemde yaşayan Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşârât*'nda bu *tenbih*le ilgili açıklamalarda bulunurken İbn Sînâ'nın amacını şu şekilde belirtir:

> İbn Sînâ [burada], malullerin tam illetlerinden geri kalmayacağına ilişkin bir uyarıda bulunmak istiyor (*yürîdü en yünebbihe alâ enne'l-ma'lûlât lâ tetehallef anilletihâ't-tâmme*).[13]

Yani, eğer ortada "tam" sıfatını hak eden bir illet varsa, bu illet, malulünü meydana getirme konusunda yeterli olduğu için, malul zorunlu olarak varlık kazanır. Bu durumda ortada eksik olan bir illet varsa, bir başka ifadeyle şartların mevcudiyeti ve engellerin ortadan kalkması gibi hususlarda bir eksiklik söz konusuysa, illet henüz bilfiil hale gelecek şekilde tamamlanmadığı için malulün zorunlu olarak meydana gelmesini bekleyemeyiz. Tûsî'nin bu pasajın şerhinde doğrudan tam illete işaret etmesi, İbn Sînâ'nın illetin yeterliği bağlamında yapılan tam illet-nakıs illet ayrımı için bir ilham kaynağı olduğu ihtimaline işaret eder.

12 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 138,16-139,6.

13 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünya (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1960), III (V.VIII), 90,19.

Ebü'l-Berekât'ın Katkıları

Tûsî'nin dile getirdiği tam illet kavramına ve bununla ilgili olarak kullandığı malulün kendisinden geri kalmadığı illet anlamına, tam illet-nakıs illet ayrımının standart bir yapı kazandığı on üçüncü asırdan önce de rastlanabilir. On birinci asrın son çeyreği ile takip eden asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), *Kitâbü'l-Mu'teber* adlı eserinde birkaç farklı tartışma bağlamında, "sebepliği/illiyeti tam olan sebep/illet" (*es-sebebü't-tâmmü's-sebebiyye / illetün tâmmetü'l-illiyyeti*) tabirine yer verir. Bağdâdî'nin kullandığı bu tabir, tabirin içinde yer alan "tam illet kavramının sonraki asırda standartlaşan illiyet yeterliği" anlamını büyük ölçüde karşılar. Bağdâdî'nin bu kullanımlarından ilki, söz konusu kitabının mantık kısmında karşımıza çıkar. Bağdâdî burada, tıpkı bilinen bir şeyin bilgisinin, bilinmeyenin bilgisine bizi götürmesi gibi, sebepliği tam olan sebebin (*es-sebebü't-tâmmü's-sebebiyye*) varlığının, peşi sıra sebeplisinin varlığına bizi götüreceğini ifade eder.[14] Bu ifade, Bağdâdî için, ortada bir tam sebep bulunuyorsa sebeple sebeplinin eş zamanlı olarak varlık kazanacağını gösterir. Bir diğer deyişle tam sebep, sebep olma koşullarını sağladığı için ve bu konuda yeterlik sahibi olduğu için sebeplisini zorunlu olarak meydana getirir.

Sebep ve *illet* kavramları arasında bir anlam farkı gözetmediği anlaşılan Bağdâdî, söz konusu kitabının varlık ve zorunluluk meselelerini tartıştığı bir diğer bölümünde, "sebepliği tam olan sebep" yerine, bu kez, "illiyeti tam olan illet" tabirine yer verir. Dahası Bağdâdî, illetle malulü arasında, daha önce ortaya koyduğu epistemolojik ilişkiye dayalı anlamı belirginleştirerek ikisi arasında birbirini hem ontolojik hem de epistemolojik olarak gerektiren bir ilişki kurar. Bu ilişkinin kurulabilmesindeki anahtar kavram, illiyeti tam olan illettir:

> Eğer ikincinin varlığı birinciden geliyorsa o zaman ikincinin varlığı birincinin varlığının delilidir. Böylece bu illet, illiyeti bakımından tamamlanmışsa birincinin varlığı, ikincinin varlığının illeti ve delili olmuş olur. Her illiyeti tam olan illet (*küllü illetin tâmmeti'l-illiyyeti*) malulünün varlığına delâlet eder. Bu nedenle ikinci ancak birincinin var olması halinde vücut bulabilir ve ikincinin varlığından birincinin varlığı kesin olarak bilinir.[15]

Bağdâdî bu pasajdaki "illiyeti tam olan illet" ifadesini, pasajın içinde yer aldığı varlık meseleleriyle irtibatlı olarak gündeme gelen zorunlu varlığın ispatı bağlamında serdeder. İbn Sînâcı zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı çerçevesinde değerlendirilebilecek bu pasaj, illete ihtiyaç duyan her bir mümkün varlığın, aslında,

14 Ebü'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1357), I, 110,3-8.

15 Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 24,21-4.

kendisini var kılma konusunda tam olan illetinin varlığına, zorunlu varlığa en açık şekilde delalet ettiğini açıklar. Ancak Bağdâdî burada İbn Sînâ'nın yukarıda bahsi geçen *İşârât*, III.V.8 pasajıyla doğrudan ilişki kurmaz.

Bağdâdî'nin *el-Mu'teber*'inde söz konusu *İşârât* pasajıyla daha doğrudan ilişki kurduğu ifadeleri, eserinin *el-ilmü'l-ilâhî* bölümünün illet ve malul meselesine hasrettiği onuncu faslında bulunabilir. Bağdâdî bu fasılda öncelikle yokluğun illetinin, illetin yokluğu ve illetin fiilde bulunmasını engelleyen (*mu'âvikatü'l-fi'l*) birtakım gerekçeler olduğunu ifade eder. Ardından ikinci durumla ilgili olarak bir illetin malulünü zorunlu kılması için tamamlanıp bilfiil hale gelmesini, bir diğer ifadeyle "tam illet" olmasını, gerekli şartların yerine gelmesi ve engelleyici unsurların ortadan kalmasına bağlar (*fe inne'l-illete tetimmü illeyyetühâ me'a'ş-şarti'l-mûcib fe müzîlü'ş-şarti'l-mûcib ani'l-'illeti'l-mûcibe hüve müzîlü'l-illeti an illiyyetihâ*).[16] İbn Sînâ'nın ifadelerinde *âlet*, *madde* ve dürtü gibi ayrıntılı olarak yer verdiği illeti tamamlayan unsurlara Bağdâdî, gerekli şartların yerine gelmesi ifadesiyle işaret ederken engellerin ortadan kalkması ifadesini de göz ardı etmeden açıklamalarına dâhil eder.

Bağdâdî'nin İbn Sînâ ile olan bu ilişkisi dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın "illetin bilfiil sebep olarak tamamlanması" (*fî tetmîmi kevni'l-illeti illeten bi'l-fi'l*) ifadesinin, Bağdâdî'de "sebepliği/illiyeti tam olan/tamamlanan sebep/illet" ifadesine dönüştüğü söylenebilir. Ayrıca İbn Sînâ'nın ilgili pasajda verdiği örneklere bakılırsa daha çok illiyetin ay-altı dünyadaki fiziksel süreçleriyle ilgili açıklaması, Bağdâdî tarafından aynı zamanda metafizik düzeye taşınır. Öyle anlaşılıyor ki, Bağdâdî'nin bu katkısı, tam illet-nakıs illet ayrımına giden yolda önemli bir adımı teşkil etmektedir. Nitekim Bağdâdî yalın olarak tam illet kavramına yer vermese de onun kullandığı, "sebepliği/illiyeti tam olan sebep/illet" tabiri, tam illet kavramını hem lafız hem de anlam düzeyinde içerir. Bu, aynı zamanda nakıs illetin nasıl anlaşılabileceğine ilişkin muhtemel yorumlara kapı aralar. Kitabında nakıs illet kavramına yer vermeyen Bağdâdî'nin nazarında, nakıs illetin, tam illetle ilgili kullanımından hareketle gerekli koşullar sağlanmadığı için malulünü meydana getirme konusunda yeterlik sahibi olmayan illet olduğu yorumu yapılabilir.

İlk Tanım Denemeleri: Fahreddîn er-Râzî ve Sühreverdî

Tam illet kavramının Bağdâdî'nin kullandığı anlamda ve bunun bir adım ötesinde "tam illet" formunda ilk örneklerinden biri Fahreddin Râzî tarafından sağlanır. Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ında, mümkün varlığın nasıl varlık kazandığıyla ilgili İbn Sînâ'nın bir

16 Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 51,17-19.

*işaret*ini (III.V.10) şerh ederken onun amacını "tam illet" kavramına da başvurarak şu şekilde özetler:

> Bilmelisin ki bu fasıl, iki amacı kapsar: Bunların ilki, mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesinin ancak bir tercih ediciyle olmasıdır ki, İbn Sînâ bunu, burhana gerek duyulmayacak ölçüde zorunlu olarak kabul etmiştir. İkincisiyle tam illetin var olması halinde malulün meydana gelmesinin zorunlu olmasıdır (*husûlü'l-ma'lûl vâcibün inde husûli'l-illeti't-tâmme*) ki, bu burhanî bir önermedir.[17]

Râzî'nin İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde yaptığı bu *tam illet* kavramsallaştırması, ilgili pasajın bağlamı dikkate alındığında, illetle malul arasındaki zorunlu ilişkinin metafizik doğasıyla irtibatlı olarak okunabilir. Buna göre tam illet, illiyet yeterliğine sahip olan ve malulünü zorunlu kılan metafizik illet olarak değerlendirilebilir. Râzî *el-Mebâhis*'inde ise bu zorunlu ilişkiye, tesadüfi sebeplerin ispatı (*isbâtü'l-esbâbi'l-ittifâkıyye*) hakkındaki bir fasılda fiziksel düzeyde dikkat çeker. İbn Sînâ fiziği bağlamında yapıldığı anlaşılan söz konusu tartışmada Râzî, sürekli ve ekseriyetle değil, eşit düzeyde ya da ekalliyetle söz konusu olan tesadüfi sebepler dışındaki sebepleri açıklarken tam illet kavramına yer verir:

> Sebep, ya kendisinden kaynaklı olarak sebeplisini gerçekleştirir ya da böyle olmaz. Eğer böyle olursa sebebin etkisi bakımından müstakil olması zorunlu olur. Böylece malulün sebepten meydana gelmesi [eşit düzeyde ya da ekalliyetle değil] daimi olur. Çünkü açıkladığımız üzere illiyet bakımından malulün tam illetten geri kalması imkânsızdır (*enne'l-ma'lûle yemteni'u tehallüfühû ani'l-illeti't-tâmme fi'l-illiyye*).[18]

Burada, yukarıdaki *Şerhu'l-İşârât* pasajında tam illetle malulü arasındaki ilişkinin zorunluluğuyla ilgili açıklamaya ilave olarak Râzî, tam illetin malulünü meydana getirirken başka sebeplere ihtiyaç duymayacak şekilde müstakil olduğunu ve malulün tam illetten tesadüfi olarak değil, daimi olarak varlık kazandığını ifade eder. Tam illetin buradaki her iki kullanımı da illiyet yeterliği etrafındaki tartışmalarda gündeme gelir ve tam illetin illiyeti bakımından malulüyle zorunlu ilişki içinde olduğu bir anlama delalet eder. Ancak bu kullanımlar, Râzî'nin illiyet meselesi hakkında nasıl düşündüğünden ziyade İbn Sînâ'nın düşüncelerine ilişkin hem fizik hem de metafizik bir bağlamda ortaya çıkar. Dolayısıyla bu kullanımlarda tam illetin Râzî açısından doğrudan bir tanımına değil, onun açıklamalarının bağlamından hareketle tam illetin muhtemel anlamlarına ilişkin değerlendirmelere ulaşılmaktadır.

17 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Alirızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr-i ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), II, 417,16-418,1.

18 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 529,1-4.

Râzî, tam illetle ilgili bu kullanımlarını son dönem eserlerinden biri olan *el-Metâlib*'inde[19] bir adım öteye taşıyarak, kısa bir sıfat cümlesiyle de olsa tam illet kavramının mahiyetine ilişkin bir açıklamaya yer verir. Bu kullanım ve açıklama, Râzî'nin yukarıdaki *Şerhu'l-İşârât* pasajında da (III.V.10) gündeme getirdiği mümkün varlığın varlık kazanmasının tercih ediciyle olan ilişkisi hakkındaki ana tartışmanın altında konumlanan malulün ortadan kalkmasının illeti de ortadan kaldırıp kaldırmayacağıyla ilgili mesele içinde yer alır. Bu alt meselenin merkezindeyse illet-malul birlikteliği sorunu vardır. İbn Sînâ'nın "malulün ortadan kalkmasından illetin de ortadan kalkması sonucu çıkar"[20] görüşünü önceleri benimsediğini; ancak sonradan buna karşı çıktığını belirten Râzî[21] şöyle yazar:

> Biz [ay-altı âlemdeki] suretlerin ve arazların varlıklarından sonra yok olduğunu görüyoruz. Onların ortadan kalkıp yok olması ise [İbn Sînâ'nın görüşüne göre] onların illetlerinin ortadan kalkıp yok olmasını zorunlu kılar. Böylece onların illetlerinin ortadan kalkmasıyla onların da ortadan kalkması gerekli olur. Eğer durum böyle olursa suret ve arazların ortadan kalkması onların illetlerinin ortadan kalkmasına; illetlerinin ortadan kalkmasıysa illetlerinin de illetlerinin ortadan kalkmasına delalet eder. Böylece her bir aşağıdaki [ay-altı] illetin (*ille nâzile*) yokluğu üstteki [ay-üstü] illetin (*el-illetü'l-fevkâniyye*) yokluğuna delalet etmeye devam eder. Dolayısıyla [...] suret ve arazların ortadan kalkması ya ilk illetin kendisinin ortadan kalkmasına ya da onun kendisinden sonraki şeyler için illet olması bakımından itibara alınan kayıtlardan birinin ortadan kalkmasına zorunlu olarak delalet eder. Her iki durumda da zatı gereği zorunlu varlığın *fena* ve yokluğa kabil olduğu sonucu çıkar ki, bu imkânsızdır. Bu, bâtıl olduğuna göre illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan bütün yönleri bir arada toplayan tam illetin (*el-illetü't-tâmmetü'l-müstecmi'a li-cemî'i'l-cihâti'l-mu'tebere fi'l-illiyye*) varlığından malulün onunla birlikte var olduğu sonucu çıkmaz.[22]

Râzî'nin, illetle malulün eş-zamanlı olması gerekmediğini belirtirken tam illete yer verdiği bu cümlesi, illet-malul birlikteliğini eleştiri konusu yaptığı bir tartışmada ortaya çıkmış olsa da, tam illet kavramının kendi zihnindeki anlamına ilişkin önemli ipuçları verir. Bu, aynı zamanda Râzî'nin kullandığı tam illet kavramını İbn Sînâ'yla ilişkili bir şekilde okumamıza imkân tanır. Nitekim *İşârât*, III.V.8'de İbn Sînâ, illiyet sürecinin tamamlanarak malulün zorunlu kılınması için illetin bilfiil illet olduğu *hali* ve bu *hal*in muhtemel koşullarını ayrıntılı açıklamalar eşliğinde dile getirirken Râzî, *hali cihât* (yönler) sözcüğüyle değiştirir ve bu ayrıntılı açıklamaların

19 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 138.

20 Bu tartışmanın İbn Sînâ'daki versiyonu için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 90,14-21.

21 Râzî, *el-Metâlib*, IV, 55,3-6.

22 Râzî, *el-Metâlib*, IV, 55,6-16.

delalet ettiği anlamı, "illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan bütün yönleri bir arada toplamak" olarak özetler. Râzî, bu yönlerin bir arada toplandığı illete ise tam illet adını verir.

Râzî'nin tam illet tabirine ilişkin buradaki kısa tanımı, her ne kadar İbn Sînâ'nın *İşârât*, III.V.8 pasajıyla anlam düzeyinde ilişkili olsa da aynı zamanda, onun illiyet zorunluluğu ve illet-malul birlikteliği konusunda İbn Sînâ'dan farklı düşündüğüne de işaret eder. Çünkü Râzî illetin mevcut olmasının malulün vücut bulmasını zorunlu kıldığını kabul etmez. Oysaki İbn Sînâ, bütün illiyet koşulları sağlandığında malulün zorunlu olarak illetle birlikte ve onunla eş-zamanlı olarak vücut bulacağı kanaatindedir. İbn Sînâ'ya göre malulün yokluğu illetin yokluğuna bizi götürür. Çünkü illet varsa malul de onunla birlikte olmak zorundadır. Râzî ise bu pasajda, içinde yaşadığımız dünyadaki suret ve arazların yok olmasının onların fiziksel illetlerinin yokluğuna delalet etmesinden öte ay-altı malullerin yokluğunun ay-üstü illetlerin yokluğuna delalet etmesi sorununa odaklanır. Çünkü illet-malul birlikteliği düşüncesinin beraberinde getirdiği "malulün ortadan kalkmasıyla illetin de ortadan kalkacağı" anlayışı metafizik düzeye taşındığında, ay-altı varlıkların nihai illeti olan Tanrı'nın da illiyet açısından yoklukla nitelenebileceği anlayışını beraberinde getirme riskine sahiptir. Dolayısıyla Râzî için bu sorun, ancak, ortada bütün illiyet koşullarını sağlayan bir tam illet olsa bile malullerin onlarla birlikte olmasının zorunlu olarak görülmemesiyle çözülebilir.[23]

Râzî'nin bu pasajdaki tam illet kavramına ilişkin kısa açıklaması ile bu açıklamanın yer aldığı bağlam, Râzî tarafından tam illete ne türden bir işlev yüklendiğiyle ilgili muhtemel bir yoruma kapı aralamaktadır: İlliyet sürecine dâhil olan hiçbir illet Tanrı'nın iradesi üzerinde belirleyici olarak kabul edilemez. Böyle bir yorumu mümkün kılan hususlar (i) Râzî'nin tam illetin kullanım alanını, fizik düzeyden metafiziğe taşıması (Tanrı'yı da içine alacak bir çerçeve ve bağlamda[24] bu kavrama

23 Râzî'nin İbn Sînâ metafiziği içinde gördüğü bu soruna yönelik yaklaşımını tayin eden bir diğer husus da onun meseleye bir kelâmcı olarak yaklaşmasıdır. Çünkü illet-malul birlikteliği anlayışı metafizik düzeye taşındığında, malulünü zorunlu kılan bir tam illet olarak Tanrı'nın malulüyle arasında zamansal anlamda bir birliktelik olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu ise bir yandan âlemin ezeliliği düşüncesini doğuracak, diğer yandan da Tanrı'nın "fâil-i muhtâr" olmasını zaafa uğratacaktır. İllet-malul birlikteliği düşüncesinin ortaya çıkardığı her iki sonuç da Râzî açısından kabul edilebilir değildir. Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 225-226, 374-381, 463-470.

24 Tam illet tabirinin doğrudan Tanrı'yla ilgili bir bağlamda kullanılması, Râzî'den yaklaşık yarım asır sonra en açık haliyle Nasîrüddin et-Tûsî'de görülmektedir. Tûsî, *Risâle fi'l-illeti't-tâmme* adlı kısa eserinin ilk satırlarında, tam illet kavramına, bütün mevcudatın ilk illet ve ilkesi olan zatı gereği zorunlu varlığın malulüyle ayrılmaz ilişkisini ifade ederken yer verir. Bu risalenin tahkikli neşri, tercümesi ve argümantasyon analizi için bkz. M. Fatih Kılıç, "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (*Risâle fi'l-illeti't-tâmme*)", *Mukaddime* VIII/1 (2017): 137-153.

yer vermesi) ve (ii) tam illet tanımında "toplayan" (*müstecmi'a*) sözcüğünü kullanmasıdır. Râzî'nin "toplayan" ifadesi, illiyet sürecine etki eden bütün yönlerin bir araya gelmesinin gerekliliğini vurgular. Bu ise illiyet sürecindeki bütün bu yönleri toplayıp onların bir araya gelmesini sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu akla getirir. İlliyet sürecine dâhil olan illetler, böyle bir toplama etkinliğini kendi başına yapamayacağı için Râzî'nin bu etkinliğin faili olarak ilahî iradeyi devreye sokma teşebbüsünde bulunduğu düşünülebilir. Nitekim Râzî, *Metâlib*'inin kulun fiillerinin Tanrı'nın yaratmasıyla olan ilişkisi hakkındaki bir faslında, kudret ve *dâ'î*nin bir araya gelmesinin insan fiillerini zorunlu kıldığını ifade ederken *müstecmi'a* sözcüğüyle aynı kökten türeyen *mecmû'* kelimesini kullanır ve *mecmû'*un failinin Tanrı olduğunu belirtir:

> *Dâ'î*yle birlikte kudretin toplamının (*mecmû'*) fiili zorunlu kıldığı kesin olarak ortaya çıkmıştır. Eğer Yüce Allah kudret ve *dâ'î*yi yaratırsa fiil zorunlu, bu ikisinin toplamını (*mecmû'uhümâ*) yaratmazsa fiil imkânsız olur. O halde kulun fiilde bulunup bulunmama konusunda kendi başına bağımsız olmadığı sabit olmuştur.[25]

*Dâ'î*yi yapılacak bir eylemin yararlı ya da zararlı olacağına ilişkin zan, kanaat veya bilgi;[26] kudreti ise organların salim olması, engellerin ortadan kalkması, zaman ve araçların yerinde olmasının bütünü olarak ifade eden Râzî,[27] insan fiillerinin gerçekleşmesini bu ikisinin Tanrı tarafından toplanıp bir araya getirilmesine bağlar. Kulun fiilleri bağlamındaki bu örneği,[28] yukarıdaki tam illet tanımıyla birlikte düşündüğümüzde, Tanrı'nın yarattığı *dâ'î* ve kudretin illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan yönlere tekabül ettiği; Tanrı'nın bu ikisini toplayıp bir araya getirmesininse tam illete karşılık geldiği söylenebilir. Buradan hareketle Râzî'nin zihninde malulünü meydana getirecek yeterliğe sahip olan tam illetin, Tanrı'nın yalnızca illiyet sürecindeki yönleri tek tek yaratmasıyla değil; aynı zamanda onları kendi iradesiyle bir araya getirmesiyle ortaya çıktığı yorumu yapılabilir. Bu yorum, tabii süreçlerde illiyet zorunluluğunu kabul etmeyen ve Tanrı'yı fâil-i muhtâr olarak gören Eş'arî kelâmıyla da uyumludur. Dolayısıyla öyle anlaşılıyor ki Râzî, tam illet kavramını, illiyet süreçlerinde rol oynayan bütün illetlerin tek başına malulü meydana getiremediğini göstermek için kullanarak bu kavrama ilahî iradeyi de içine alan bir anlam ve işlev yüklemektedir.

25 Râzî, *el-Metâlib*, IX, 23,5-8.

26 Râzî, *el-Metâlib*, III, 9,5-6.

27 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), I, 175,9-11.

28 Râzî düşüncesinde kulun fiillerinin nasıl oluştuğuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar ve Kübra Şenel (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 27-41.

Râzî tıpkı Bağdâdî gibi metinlerinde nakıs illet kavramına yer vermez. Ancak tam illetle ilgili kısa tanımından yola çıkarak onun açısından nakıs illetin nasıl tanımlanacağıyla ilgili bir yorum yapılabilir. Buna göre nakıs illet, illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan yönlerin bütününü değil, yalnızca bir kısmını temsil eder. Ayrıca bahse konu yönlerin tamamı bulunsa da bu, söz konusu illet/illetlerin tam illet olduğu anlamına gelmeyebilir. Çünkü ortada bir tam illetin olması için bütün bu illet/illetleri toplayan ilahî iradenin taalluku gerekmektedir.

Tam illet-nakıs illet ayrımının, yine tam illet kısmıyla ilgili tanım teşebbüsünde bulunan isimlerden bir diğeri, Râzî'nin çağdaşı olan Sühreverdî'dir (ö. 587/1191). O, daha çok İbn Sînâcı felsefî geleneği takip ettiği *el-Lemehât*'ının metafizik bölümünde şöyle yazar:

> Tam illet, bir şeyin illeti olan ve o şeyin bütün parçalarının, varlığının ve sürekliliğinin illeti olan şeydir (*el-illetü't-tâmmetü mâ hiye illetü'ş-şey'i ve illetü cemî'i eczâihî ve illetü vucûdihî ve sebâtihî*). Tam illet bir marangoz gibi değildir. Çünkü marangoz, yalnızca suretin illeti olması bakımından varlığa gelmiş bütünün illetidir.
>
> [...] Malulün varlığı illete bağlıdır. Bu ise illetin kendisiyle illet olduğu yönler (*cihât*) bakımındandır. Bu yönler, [illiyet sürecinde] gerekli olan şeylerin varlığı (*vucûd mâ yenbeğî*) ve gerekli olmayan şeylerin de yokluğudur (*adem mâ lâ yenbegî*). Tıpkı bir yardımcıya (*mu'âvin*), *vakte*, *iradeye* ya da iradeyi gerekli kılan dürtüye (*dâ'in*) duyulan ihtiyaç, bütünde [gerekli olan] şartların varlığı (*vücûdü şart*), engelin ortadan kalkması (*intifâ'u mâni'*) ve illetin kendisiyle illet haline geldiği her bir unsur gibi. Bütün bu unsurların malulün ve illiyetin varlığında bir etkisi vardır. Şayet bütün bunların hepsi var olursa o zaman malul de zorunlu olur. Aksi halde illet, [bilfiil] illet olamaz. Malulün yokluğu da ister bütün kısımlarıyla isterse de bir kısmıyla olsun, illetin yokluğuna bağlıdır. İlletin yokluğu iki şekilden biri üzere devam ettiği sürece malulün yokluğu da sürekli olur. İlletin varlığı tam olarak sürekli olduğunda malul de böyle olur.[29]

Sühreverdî'nin bu pasajdaki açıklaması, İbn Sînâ'nın *İşârât*, III.V.8'deki açıklamalarının bir tür yeniden üretimi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Sühreverdî burada, İbn Sînâ'nın ifade ettiği bir illeti bilfiil illet olması için tamamlayan yardımcı, *vakit*, *irade* ve dürtü gibi unsurları sıralamakta ve malulün hangi koşullar altında zorunlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu pasajı *İşârât*, III.V.8'den ayıran en önemli husus, İbn Sînâ'nın açıklamasında anlam olarak bulunup kavram olarak bulunmayan tam illetin, bütün bu koşulları tanımlayan çerçeve bir kavram olarak en başta yer alması ve daha da önemlisi tam illet kavramının tanımlanmasıdır. Bu tanımda Sühreverdî, malulün varlığını oluşturan bütün parçaların, bir başka illete ihtiyaç duyulmayacak şekilde bütünüyle tam illetten meydana geldiğini; malulün

29 Sühreverdî, *Kitâbü'l-Lemehât*, nşr. Emile Maalouf (Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1969), 133,17-134,5.

varlığının bütünüyle tam illete dayandığını, dahası, tam illetin malulün devamlılığı ve sürekliliğini de sağladığını ifade eder.

Pasajın ikinci paragrafı, baştaki tam illet kavramın ve tanımın bir açıklaması olarak okunduğunda, malulünü bütün parçalarıyla zorunlu kılan ve onun devamlılığını sağlayan tam illetin, fail ya da gaye illet gibi belirli ve sabit bir illet türüne ya da illet grubuna değil; malulün yapısına göre onun varlığı için gerekli olan illiyet koşullarını sağlayan illetsel faktörlerin hepsine işaret ettiği söylenebilir.

Tıpkı Bağdâdî ve Râzî gibi nakıs illet kavramına yer vermeyen Sühreverdî'nin tam illete ilişkin tanımından yola çıkarak, nakıs illetin, malulünün illetlerinden olmakla birlikte onun bütün parçalarının ve varlığı ile devamlılığının illeti olmadığı şeklinde yorumlanması mümkündür. Ne var ki tam illet-nakıs illet ayrımının, yoruma yer bırakmayacak şekilde, felsefe-kelâm metinlerindeki illet-malul bahislerinde yapılmaya başladığını görmek için Esîrüddin el-Ebherî'yi (ö. 663/1265) beklemek gerekir.

Ayrımın Standartlaşması: Ebherî

Ebherî, fizik ve metafizik bahislerini içeren eserlerinin çoğunda tam illet-nakıs illet ayrımına yer verir. Ancak bu ayrım her eserinde aynı açıklıkta yapılmış değildir. Ebherî'nin eserleri, tam illet-nakıs illet ayrımının seyri bakımından değerlendirildiğinde birbirini takip eden üç grupta toplanabilir:

(i) *Hidâyetü'l-hikme*, *Zübdetü'l-hakâik* ve *Zübdetü'l-esrâr*

(ii) *Tenzîlü'l-efkâr* ve *Keşfü'l-hakâik*

(iii) *Unvânü'l-hakk* ve *Telhîsu'l-hakâik*

Ebherî, ilk gruptaki eserlerinin illet-malul bölümlerinde tam illet kavramına yer verse de nakıs illet tabirini kullanmaz. İkinci gruptaki eserlerindeki illet-malul bahislerinde illetleri tam illet ve tam olmayan illet (*gayrü tâm*) şeklinde ayırır. Üçüncü grupta yer alan eserinin illet-malul bölümünde ise tam illet-nakıs illet ayrımını açık bir şekilde dile getirir.

(i) Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserinin illet-malul bahsinde illeti, "kendinde bir varlığa sahip olup kendi varlığından başkasının varlığı meydana geldiği illet" şeklinde tanımlar ve illetin, madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört kısma ayrıldığını ifade eder.[30] Bu bahsin ilerleyen satırlarında ise tam illet kavramına kısa bir açıklama eşliğinde yer verir:

30 Abdullah Yormaz, "*Hidâyetü'l-Hikme*'nin Tenkitli Neşri", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008): 207,5-7.

إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة أعني عند تحقق جملة الأمور المعتبرة في تحققه. لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فإما أن يكون ممتنع الوجود وهو محال وإلا لما وجد أو ممكن الوجود فيحتاج إلى مرجح يخرجه من القوة إلى الفعل فلا يكون جملة الأمور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة، هذا خلف. فبان أن المعلول يجب وجوده عند تحقق علته التامة فيكون واجبا لغيره وممكنا بالذات. لأن المعلول يجب وجوده عند وجود العلّة التامّة.[31]

Malulün varlığı tam illeti bulunduğunda, yani malulün tahakkuku bakımından dikkate alınan şeylerin tamamı gerçekleştiğinde zorunlu olur. Çünkü malul, tam illeti olduğu halde zorunlu olmuyorsa ya varlığı imkânsızdır –ki [o zaman malulün var olması] muhaldir ve [bu durumda] malul kesinlikle var olamaz– ya da malul mümkün varlıktır ve kendisini kuvveden fiile çıkaracak bir müreccihe ihtiyaç duyar –ki bu durumda ise malulün var olması bakımından dikkate alınan şeylerin tamamı ortaya çıkmamış olur–. Fakat biz bu şeylerin tamamının ortaya çıkmış olduğunu var saymıştık. [O zaman da] ortada bir çelişki var demektir. O halde açıkça ortaya çıkmıştır ki malulün varlığı, tam illeti var olduğunda zorunlu olur ve malul, kendisi dışındaki dolayısıyla zorunlu, kendisi bakımından ise mümkün olur.

Ebherî'nin bu pasajdaki tam illetin ne olduğuna ilişkin kısa ifadesi, Râzî'nin *el-Metâlib*'indeki tanımıyla benzer bir nitelik arz eder. Râzî'nin illiyet sürecinde nazar-ı itibara alınan bütün yönleri bir arada toplayan illet olarak tanımladığı tam illet, Ebherî'ye göre malulün tahakkuku bakımından dikkate alınan şeylerin tamamı gerçekleştiğinde ortaya çıkar. Tam illet ortaya çıktığında ise illet ile malul arasındaki illiyet ilişkisi zorunlu olur. Ebherî bu pasajda söz konusu zorunluluğun nasıl meydana geldiğini de rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalışır. İbn Sînâcı bir çerçevede gelişen bu gerekçelendirmedeki anahtar kavram, malulün var olması bakımından dikkate alınan şeylerin tamamının ortaya çıktığı tam illet kavramıdır. Bu da illete ilişen "tam" nitelemesinin, malulünü meydana getirme konusunda illetin yeterliğini esas aldığını ortaya koyar.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinde nakıs illet kavramına rastlanmaz. Dahası, Ebherî'nin yukarıdaki pasajı büyük ölçüde aktardığı *Zübdetü'l-esrâr*[32] adlı eserlerinin illet-malul faslının girişindeki illetin kısımlarına ilişkin açıklamalarında da tam illet-nakıs illet ayrımına değil; İbn Sînâcı dâhilî ve hâricî illetler ayrımına işaret eden, malulünün parçası olan ve olmayan illetler ayrımına yer verilir.[33] Ebherî'nin,

31 Yormaz, "*Hidâyetü'l-Hikme*'nin Tenkitli Neşri", 208,4-12.

32 Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaman Nüshası 925, 79b,9-80a,5.

33 Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, 78a,11-78b,4.

Hidâyetü'l-hikme ve *Zübdetü'l-esrâr*'ında bulunan tam illet tanımını anlamca koruduğu *Zübdetü'l-hakâik* adlı eserindeki illet-malul faslında da malulün parçası olan ve olmayan illetlere değinirken tam illet-nakıs illet ayrımına işaret etmediği görülür.[34] Ebherî'nin bu üç eserindeki tam illet kullanımı, Bağdâdî, Râzî ve Sühreverdî'nin ifadelerine ileri düzeyde bir katkı sunmaz. Öyle anlaşılıyor ki, Ebherî'nin zihninde belirginleşen bir tam illet-nakıs illet ayrımı henüz yoktur.

(ii) Ebherî'de tam illet-nakıs illet ayrımı, onun ikinci grupta zikredilen eserlerinde belirginleşmeye başlar. Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr* adlı kitabındaki illet-malul faslının başında şu ifadelere yer verir:

في أقسام العلّة

كلّ ما يتوقّف عليه وجود الشيء يسمّى علّة له. وهي إما تامّة أعني جملة ما يتوقّف عليه وجود الشيء، أو غير تامّة وهي بعض ما يتوقّف عليه وجوده. وهي إن كانت داخلة في المعلول فإن كان بها وجود الشيء بالقوة فهي العلّة المادّية وإلا فهي العلّة الصّورية. [...] وإن كانت خارجة، فإن كان منها وجود الشّيء فهي العلّة الفاعليّة، وإن كانت لأجلها الوجود فهي العلّة الغائيّة.[35]

İlletin Kısımları

Bir şeyin varlığının dayandığı her şey onun illeti olarak isimlendirilir. İllet ya tamdır ya da tam olmayandır. Tam illetle bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin toplamını kastediyorum. Tam olmayan illet ise bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin bir kısmıdır. Eğer illet malule dâhilse ve şeyin varlığı bu illetle bilkuvve ise o zaman bu illet maddî, böyle değilse surî iliet olur. [...] Eğer illet malulün dışındaysa ve şeyin varlığı bu illetten meydana geliyorsa o zaman bu illet fail illet, eğer varlık bu illetten nedeniyle meydana geliyorsa o zaman da gaye illet olur.

Bu pasajda Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme* ve *Zübdetü'l-esrâr*'ından farklı olarak illet-malul bahsinin en başına, illet tanımını verdikten hemen sonra tam illet-tam olmayan (*nâkıs*) illet ayrımını yerleştirir. Ebherî'nin İbn Sînâcı dâhilî ve haricî illetler ayrımından önce yaptığı bu ayrım, aynı zamanda, tam illet ve tam olmayan illetin kısa bir tanımını da içerir. Bu tanımdaki *tam illet* malulünün varlığını bir

34 Esîrüddin el-Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, Murad Molla Halk Kütüphanesi 1406, v. 154a,18-155a,9. Ebherî fasıldaki tam illet tanımını şöyle verir: الشيء إذا توقف على مجموع أمور يجب بها وجوده يسمى ذلك المجموع علة تامة = Bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin hepsi tam illet olarak adlandırılır" *Zübdetü'l-hakâik*, 154a,21-154b,1.

35 Esîrüddin el-Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi 569, 66b,7-16.

başka illete ihtiyaç duymayacak şekilde var kılan, yani malulün varlığının bütünüyle kendisine dayandığı yeterli illet olarak tanımlanırken; *tam olmayan illet* malulünü tek başına var kılamayan, bundan dolayı illiyet bakımından yeterli olmayan illet olarak tanımlanır. Tam illetin tanımındaki "bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin toplamı" ifadesi, tam illetin tek bir illetten ziyade birçok illetin bir araya toplanmasıyla oluşan bileşik (*mürekkeb*) illetler grubu olduğu izlenimi verir. *Tenzîlü'l-efkâr*'da bu izlenimi dikkate alan ve dolayısıyla tam illetin basit ya da bileşik bir yapıya sahip olup olamayacağına ilişkin bir açıklamaya rastlanmaz. Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*'in illet-malul faslının başındaki ifadelerinde ise söz konusu izlenimin doğurduğu istifhama kısa da olsa bir cevap veriyor görünür:

العلّة هي الأمر الذي يحتاج إليه الشّيء. فمنها ما هي[36] التامّة التي يجب بها الشّيء. وقد يكون مركّبة من أمور يصدق على كلّ واحد منها أنّه محتاج إليه[37] وقد لا يكون كذلك. ومنها ما هي غير تامّة أعني بعضا من العلّة التامّة.[38]

İllet, şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir. İllet kategorisinde, şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu tam illet vardır. Tam illet, bazen birtakım şeylerden mürekkep olur ki bu şeylerden her birine karşılık gelen, kendisine muhtaç olur. Bazen de tam illet basit olur. İllet kategorisinde tam olmayan illet de vardır. Bununla tam illetin bir parçası olan illeti kastediyorum.

Bu pasajda tam illeti, malulünü zorunlu kılan illet olarak tanımlayan Ebherî, tam illetin birden çok parçadan oluşabileceği gibi basit ve tek bir illete de tekabül edebileceğini belirtir. Buna göre tam illet, malulün gerektirdiği şekilde, illî faktörlerin de eşlik edebildiği belirli bir illet grubundan oluşması halinde *mürekkeb* bir yapıda ortaya çıkar. Öte yandan tam illet, malulünü başka bir illete ihtiyaç duymadan meydana getirebilecek yeterliğe sahip olduğunda tek başına basit bir illet olarak da ortaya çıkabilir. Bu açıklamadaki tam olmayan (*nâkıs*) illetin, belirli bir illet grubunda yer alan bir illet veya bir kısım illetler olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Çünkü

36 Sarıoğlu neşrinde buradaki "ما هي" ibaresi "ماهية" olarak geçmektedir. Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, nşr. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitapevi, 1998), 293,10. Ancak buradaki tam ve tam olmayan (nâkıs) ayrımı, mahiyete ilişkin olarak değil, illete göre yapıldığı için Sarıoğlu'nun tercihi doğru görünmemektedir.

37 Ebherî'nin *Beyânü'l-esrâr*, *Telhîsu'l-hakâik*, *el-Metâli'* ve *Zübdetü'l-hakâik* adlı eserlerini istinsah ettiği bilinen Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Tûsî ile zorunlu varlığın ispatı konulu yazışmalarında tam illetin tanımıyla ilgili buradaki ifadenin bir benzerini şu şekilde kullanır: «ونعني بالعلّة التامّة جميع الأمور التي يصدق على كلّ واحد منها أنّه مفتقر إليه.» Nasîrüddin et-Tûsî, *Evcibetü'l-mesâili'n-nasriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejuheşgâh-ı 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-i Ferhengî, 1383), 115,4-5.

38 Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî 3297, 129,23-130,2.

basit nitelikteki bir tam illet bölünemeyeceği için herhangi bir kısmı da olmayacaktır. Dolayısıyla tam olmayan illet, basit tam illetin bir parçası olamaz.

(iii) Tam illet-nakıs illet ayrımı bakımından yapılan sınıflandırmada Ebherî'nin üçüncü grupta yer alan eseri olan *Unvânü'l-hakk*'ta bu ayrımın, kavramsal olarak daha açık ve oturmuş bir şekilde yapıldığı görülür:

في العلة والمعلول

العلة هي التي يتوقّف عليها وجود الشيء. وهي إمّا تامّة وهي جملة ما يجب به وجود الشّيء، وإمّا ناقصة وهي بعض ما يجب به وجوده. وتنقسم إلى ما يكون داخلة في حقيقة الشّيء وإلى ما يكون خارجة عنها. والدّاخلة إن كانت هي الجزء الذي يكون به الشّيء بالفعل فهي العلّة الصّوريّة. وإن كانت هي الجزء الذي يكون به الشّيء بالقوة فهي العلة المادّيّة. والخارجة قد تكون فاعلة، وهي التي منها وجود الشّيء. وقد تكون غائيّة، وهي التي تكون لأجلها وجود الشّيء.[39]

İllet ve Malul Hakkında

İllet, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeydir. İllet ya tamdır ya da nakıstır. *Tam illet* bir şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeylerin toplamıdır. *Nakıs illet* ise bir şeyin kendisiyle zorunlu olduğu şeylerin bir kısmıdır. İllet, şeyin hakikatine dâhil olan ve hakikatinin dışında olan olmak üzere [iki kısma] ayrılır. Şeyin hakikatine dâhil olan illet, şeyin kendisiyle bilfiil olduğu bir parça ise o zaman surî illet olur, şeyin kendisiyle bilkuvve olduğu bir parça ise o zaman da maddî illet olur. Şeyin hakikatinin dışında olan illet, bazen, şeyin varlığının kendisinden olduğu fail illet olur, bazen de şeyin varlığının kendisinden dolayı meydana geldiği gaye illet olur.

Ebherî bu pasajda, illeti tanımladıktan hemen sonra illetlerle ilgili tam illet-nakıs illet ayrımını yapar. Tam illetin mahiyetine ilişkin açıklamalarında, bileşik ya da bileşik olmayan tam illet içerimine yer vermeyen Ebherî, bu eserinde, *Keşfü'l-hakâik*'teki izahatın gerisine düşse de artık metinlerindeki tam illet-nakıs illet ayrımını belirli bir standarda kavuşturur. Ayrıca Ebherî bu pasajda, illetin yeterliğine ilişkin olan tam illet-nakıs illet ayrımının yanı sıra, illetlerle ilgili İbn Sînâcı dâhilî ve haricî illetler ayrımına da yer verir. Dahası pasajdaki "şeyin hakikati" ifadesiyle İbn Sînâcı mahiyetin/hakikatin ve varlığın illetleri ayrımına da diğer eserlerinde olduğundan daha güçlü bir şekilde işaret eder.

39 Ebherî, *Unvânü'l-Hakk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi, Hâlis Efendi Koleksiyonu 3134, 39b,13-40a,2.

Ebherî, tam illet-nakıs illet ayrımı bağlamındaki tasnifte üçüncü grupta yer alan bir diğer eseri *Telhîsu'l-hakâik*'te ise hem tam illetin hem de nakıs illetin ayrı ayrı tanımlamalarını yapar. Ebherî'nin bu eserinin üçüncü bölümü olan *el-ilmü'l-ilâhî*nin zorunlu ve mümküne hasredilen birinci faslındaki söz konusu tanımları şöyledir:

والعلّة التامّة للشّيء هي التي يجب بوجودها وجود الشّيء، ويمتنع بعدمها وجوده.
والعلّة الناقة للشّيء هي التي يمتنع بعدمها وجود ذلك الشّيء ولا يجب بوجودها وجوده.[40]

Bir şeyin tam illeti, varlığıyla şeyin varlığını zorunlu; yokluğuyla ise şeyin varlığını imkânsız kılar.

Bir şeyin nakıs illeti, yokluğuyla bu şeyin varlığını imkânsız kılar; ancak varlığıyla şeyin varlığını zorunlu kılmaz.

Ebherî'nin bu tanımlarını anlamca olmasa da inşa bakımından diğer tanımlarından ayırt eden en dikkat çekici husus, bu pasajın içinde yer aldığı zorunlu ve mümkün faslının gerekli kıldığı dildir. Nitekim pasajda tam illetin malulün varlığını tek başına zorunlu kıldığı; öte yandan nakıs illetin malulün varlığı için zorunlu olsa da tek başına yeterli olmadığı ifade edilir. Ebherî, bu tanımları verdiği *Telhîsu'l-hakâik* pasajında da tam illet ve nakıs illetin içerimlerine ilişkin daha ayrıntılı açıklamalar sunmaz. Tıpkı ikinci ve üçüncü grupta yer alan diğer eserlerinin illet-malul fasıllarında olduğu gibi dâhilî ve haricî illetlere ilişkin açıklamalara yer vererek tartışmasını sürdürür.

Ebherî'yle birlikte illetlere ilişkin yapılan tasniflerde, dâhilî-haricî illetler ile mahiyetin ve varlığın illetleri ayrımının yanı sıra tam illet-nakıs illet ayrımının da giderek standart bir hal aldığı görülebilir. Ebherî'den kısa süre sonra vefat eden ve Ebherî'nin talebesi olan Kâtibî'nin[41] *Hikmetü'l-ayn* adlı eserindeki illetlerin kısımlarına ilişkin bölümün başında bu tasnif görülebilir. Tam illeti "bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin hepsi (*cemî'u mâ yetevekkafü aleyhi vücûdü'ş-şey*)" olarak tanımlayan Kâtibî, tam olmayan (*nâkıs*) illeti ise "bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeylerin bir kısmı (*ba'du mâ yetevekkafü aleyhi vücûdüh*)" olarak tanımlar.[42] Aynı asırda, Şemseddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*'sindeki illet ve malul faslında tam illet-nakıs illet ayrımına yer verdiği görülür. Şehrezûrî

40 Ebherî, *Telhîsu'l-hakâik*, Murad Molla Halk Kütüphanesi, No: 1406, v. 89a,9-11.

41 Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 40-41.

42 Necmeddin Kâtibî, *Himetü'l-ayn ve'ş-şerh li-Şemseddîn Mubârekşâh* (Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, 1974), 174,13-175,7.

tam illeti "varlığından bir başkasının meydana geldiği (*yahsulü min vücûdihâ vücûdü şey'in âhar*)" illet olarak tanımlarken nakıs illeti "bir şeyin varlığına etki eden (*lehâ medhal fî vücûdi'ş-şey*)" ve "yokluğu şeyin varlığını imkânsız kılan (*yemteni'u'ş-şey bi-ademihâ*)"; "ancak tek başına kendi varlığıyla şeyin varlığını zorunlu kılmayan (*lâ yecibu bi-vücûdihâ vehdehâ*)" illet olarak tanımlar.[43]

On üçüncü asırdan itibaren tam illet-nakıs illet ayrımının felsefe-kelâm metinlerindeki bulunuşu, tam illet ve nakıs illetin tanımı ve mahiyetine ilişkin açıklamalar arasında var olan standart bir duruma değil; doğrudan ayrımın kendi varlığıyla ilgili standartlaşmış bir duruma işaret eder. Nitekim, bu asırda yazılmış metinlerde görülen tam illet ve nakıs illet tanımları, takip eden asırlarda bazı dönüşümlere uğramış ve filozof-kelâmcılar arasında bu tanımlamalar hakkında farklı açıklamalar ve tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'ı, Tûsî'nin *Tecrîd*'i, Adududdin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'ı ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Makâsıd*'ına yapılan şerh ve hâşiyeler üzerinden takip edilebilir.

Tam illet ve nakıs illetin tanımlarına ilişkin tartışmalar, Osmanlı düşüncesinde de önemli bir yer işgal etmiştir. On altıncı asırda Kemâlpaşazâde (ö. 940/1534), *Risâle fî tekaddümi'l-illeti't-tâmmeti ale'l-ma'lûl* adlı eserinde, büyük ölçüde yukarıda zikredilen şerh geleneklerine dayalı olarak ayrıntılı analizler sunar.[44] Ardından, Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Kemalpaşazâde'nin analizlerini de dikkate alarak *en-Nehel ve'l-alel fî tahkîki aksâmi'l-ilel* adlı eserinde tam illet ve nâkıs illet tanımlarına ilişkin tartışmaya katkılar sağlar.[45]

Sonuç

İbn Sînâ'nın *İşârât*, III.V.8 pasajındaki "illetin bilfiil illet olarak tamamlanması (*tetmîmi kevni'l-'illeti illeten bi'l-fi'l*)" ifadesi ve burada yaptığı açıklamaların, kendisinden iki asır sonra Ebherî'de ortaya çıkan ve sonrasında standartlaşan tam illet-nakıs illet ayrımının özellikle tam illet kısmıyla ilgili bir alt yapı sunduğu ortadadır. Ancak İbn Sînâ'nın kullandığı tam ve nakıs kavramlarının ya da türevleri-

43 Şemseddîn Şehrezûrî, *Resâilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*, nşr. M. Necip Görgün (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 135,23-136,7.

44 Bu risale için bkz. Ahmet Cesur, "Kemâlpaşazâde'nin *Risâle fî Tekaddümi'l-'İlleti't-tâmme 'Ale'l-Ma'lûl* Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi" (Yüksek lisans, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 77-116.

45 Bu risale için bkz. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, "*en-Nehel ve'l-alel fî tahkîki aksâmi'l-ilel*", *Mecmû'u'r-resâili'l-felsefiyye*, Ex Biblioth. Regia Berolinenli, Sprenger, no: 1823, 56b-83b.

nin, illetlere, onları betimleyici unsurlar olarak eşlik etmesinin tam illet-nakıs illet ayrımında etkili olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın tam ve nakıs kullanımları, illetlerin yeterliğinden ziyade yetkinlik durumlarıyla irtibatlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan İbn Sînâcı mahiyetin ve varlığın illetleri tasnifinin, tam illet-nakıs illet ayrımında bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim bu tasnifte, şeyin var olması için kendisi bakımından sahip olduğu maddî ve surî illetlerin yeterli olmadığı; bunun yanı sıra o şeye dışarıdan etki ederek varlık veren fail ve gaye illetlere ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır. Bu tasnif, tam illet-nakıs illet ayrımı üzerinden okunduğunda, tek başına mahiyeti oluşturan illetler bir şeyin varlığa gelmesi konusunda yeterli olmadığı için nakıs illet olarak; şeyin bilfiil varlığını zorunlu kılan mahiyetin ve varlığın illetlerinin tamamı ise tam illet olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr örneğinde görülen sebep-illet ayrımının da tam illet-nakıs illet ayrımında etkili olduğu yorumu yapılabilir. Buna göre eserin ortaya çıkmasında etkili olsa da yeterli olmayan sebep, nâkıs illet; eseri zorunlu kılan illet ise tam illet olarak okunabilir.

Tam illet-nakıs illet ayrımının oluşumunda etkili olan illetlere ilişkin tasniflerle birlikte bu ayrıma hangi gerekçeyle ihtiyaç duyulduğuyla ilgili, özellikle Râzî'nin tam illetle ilgili *Metâlib*'deki açıklaması ve bu açıklamanın ilişkiler ağıyla yer aldığı bağlam muhtemel yorumların yapılması için bazı ipuçları sunar. Bu yorumlar, Râzî'nin ilgili pasajda tam illetle ilgili olarak kullandığı "toplayan" (*müstecmi'a*) ifadesinin içeriğini aşan Tanrı ve iradesi çerçevesinde yapılabilir. Râzî'nin bu ifadesinden hareketle Eş'arî kelâmcılar açısından tam illet-nakıs illet ayrımını kullanmanın, hem İbn Sînâcı bir çerçevede illetleri kabul etmek hem de illiyet zorunluluğuna şerh düşmek anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü tam illet, ancak bütün illetlerin toplanıp bir araya gelmesini sağlayan ilahî iradeyle söz konusu olacağından malulün illiyet sürecindeki varlık kazanması, Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak okunamaz. Bu yorum, illiyet zorunluluğunu kabul etmeyen ve Tanrı'yı fâil-i muhtâr olarak gören Eş'arî kelâmıyla da uyumlu olduğu için tam illet-nakıs illet ayrımının Râzî sonrasında kelâmî çevrelerce kullanılmasını açıklayabilir. Râzî'nin *el-Metâlib*'deki tam illet kullanımı ve kulun fiilleriyle ilgili açıklaması birlikte ele alındığındaysa tam illet-nakıs illet ayrımının insan fiillerinin Tanrı'ya aidiyetini teyit eden bir işleve sahip olduğu düşünülebilir.

Tam illet-nakıs illet ayrımını büyük ölçüde standart hale getiren Ebherî'nin, bu ayrımın fizik ya da metafizik işleviyle ilgili ayrıntılı bir açıklama sunmaktan ziyade bir kavramsallaştırma kaygısı taşıdığı söylenebilir. Ancak seleflerinin de katkısıyla Ebherî'de olgunlaşan bu kavramsallaştırmanın, Ebherî sonrası felsefe-kelâm

metinlerindeki varlık meselelerinin merkezinde yer aldığı bir çerçeve sunduğu için kavramsal düşünüşe önemli ölçüde katkı sağladığını belirtmek gerekir.

Bu makalenin sınırları çerçevesinde özellikle Râzî özelinde yapılan birtakım muhtemel yorumlara ilave olarak tam illet-nakıs illet ayrımının daha ileri düzeyde paradigmatik bir ihtiyaç ve gelişimi beraberinde getirip getirmediği sorusu, bu ayrımın standartlaştığı on üçüncü asırdan sonraki felsefe-kelâm metinlerinin incelenmesiyle mümkündür. Tam illet ve nakıs illet kavramlarının kullanıldığı bağlamları ve tanımlamalarına ilişkin tartışmaları inceleme konusu yapacak ileriki çalışmalara söz konusu muhtemel paradigmatik ihtiyaç ve gelişimi aydınlatma konusunda gereksinim duyulmaktadır.

Kaynakça

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

——— "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Arıcı, Mustakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *Kitâbü'l-Mu'teber I-III*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, 1357.

Cengiz, Yunus. *Mu'tezilede Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Cesur, Ahmet. "Kemâlpaşazâde'nin Risâle fî Tekaddümi'l-'İlleti't-tâmme 'Ale'l-Ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi". Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Ebherî, Esîrüddin. *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*. nşr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.

——— *Keşfü'l-hakâik*, Kütübhâne-i Meclis-i Şûrâ-i Millî 3297.

——— *Telhîsu'l-hakâik*, Murad Molla Halk Kütüphanesi 1406, 58b-98a.

——— *Tenzîlü'l-efkâr*. Süleymaniye Kütüphânesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi 569, 1b-123a.

——— *Unvânü'l-hakk ve burhânü's-sıdk*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Hâlis Efendi Koleksiyonu 3134, 1b-52a.

——— *Zübdetü'l-esrâr*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaman Nüshası 925, 1b-125a.

——— *Zübdetü'l-hakâik*, Murad Molla Halk Kütüphanesi 1406, 136b-182b.

İbn Sînâ. *İşâretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

——— *Kitâbü'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed Abduh. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1974.

——— *Metafizik I-II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

——— *Ta'lîkât*. Nşr. Hüseyin Mecid Ubeydî. Bağdat: Beytü'l-Hikme, 2002.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Nşr. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebü'l-Vefa el-Guneymî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâtibî, Necmeddin. *Hikmetü'l-ayn ve'ş-şerh li-Şemseddîn Mubârekşâh*. Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, 1974.

Kılıç, M. Fatih. "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (*Risâle fi'l-'illeti't-tâmme*)". *Mukaddime* VIII/1 (2017): 137-153.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.

Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn I-II*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

——— *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyyât I-II*. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370.

——— *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî I-IX*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

——— *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-II*. Nşr. Alirızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr-i ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.

Ruffus, Anthony ve McGinnis, Jon. "Wilful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97/2 (2015): 160-195.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Kitâbü'l-Lemehât*. Nşr. Emile Maalouf. Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1969.

Şehrezûrî, Şemseddin. *Resâilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*. Nşr. M. Necip Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi. "en-Nehel ve'l-'alel fi tahkîki aksâmi'l-ilel", *Mecmû'u'r-resâili'l-felsefiyye*, Ex Biblioth. Regia Berolinenli, Sprenger, No: 1823, 56b-83b.

Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*. Nşr. Süleymân Dünya. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1960.

——— *Evcibetü'l-mesâili'n-nasriyye*. Nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-i Ferhengî, 1383.

Wisnovsky, Robert. "Avicenna on Final Causality". Doktora tezi, Princeton University, 1994.

——— "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, 49-68. Leiden ve Boston: Brill, 2003.

Yormaz, Abdullah. "Hidâyetü'l-Hikme'nin Tenkitli Neşri". Marmara *Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008): 145-228.