

fâ'ü'l-gâ'il (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 21, 144-145, 458 vd., 515-518, 569; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1400/1980, II/2, s. 381-446; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 32-237; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 241-303; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 187-266; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuḥûl*, Kahire 1937, s. 204, 206-235; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebiâ, *es-Sebeb 'inde'l-uşûliyyîn*, Riyad 1399/1980, tür.yer.; Mustafa Şelebî, *Ta'lîlû'l-aḥkâm*, Beyrut 1981, tür.yer.; a.mlf., *Uşûlû'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1986, s. 220-251; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-baḥş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; M. Süleyman Dâvûd, *Nazarîyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî*, İskenderiye 1404/1984; Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, *Mebâhişü'l-ille fi'l-kıyâs 'inde'l-uşûliyyîn*, Beyrut 1406/1986; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1986, s. 167-402; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 419-422; W. B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", *Isl.*, LXIV/1 (1987), s. 42-67.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İLLİYYET

(اللية)

Her hadisenin
bir sebebi olduğunu ifade eden
felsefe ve kelâm terimi.

Modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının Arapça'da illet (sebeb) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. Klasik İslâm felsefesinde konu illet (veya çoğulu illel) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilmesini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir.

İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nisbetin adı olunca illiyyet kavramının muhtevasını da bu nisbetin mahiyeti oluşturacaktır. Bir nesne veya değişimin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin bir yatkınlığı olması yanında çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişimin açıklanmasında illiyyet doktrini geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalara rağmen felsefî önemini daima korumuştur.

Aristo'nun ortaya koyduğu dört sebep teorisi kendisinden önceki felsefî açıklamaları aşan yeni bir terkiptir. Buna göre meselâ bir heykeltıraş (fâil - muharrik sebep), bir mermere (maddî sebep) hedeflediği estetik amaca (gâî sebep) uygun bir şekil (sûrî sebep) kazandırdığında ortada dört sebeple açıklanabilecek bir değişme var demektir. Böylece kâinatın maddî ilkesini araştıran Miletli filozoflar, kâinat için muharrik sebep olarak sevgi ve nefreti kabul eden Empedokles ve nihayet değişmeyen bilgisini formların yahut formel sebeplerin bilinmesine bağlayan Pisagor ve Eflâtun'un görüşleri, eksik veya tek yanlı oldukları gerekçesiyle Aristo tarafından bu şekilde birleştirilmiş oldu. Ortaçağ boyunca İslâm felsefesini ve hristiyan teolojisini derinden etkileyen bu basit şema günümüz ilim anlayışında sadece tarihi bir anlam ifade etmektedir. Çünkü maddî ve sûrî sebepler temelde madde-sûret teorisine dayandığı için arkaiktir. Gâî sebeplerse evrenin var oluşundaki gayeyi araştıran teleolojiye özgü açıklama biçiminin bilimsel yöntem için felsefî bir tercih olmaktan çıkmasından bu yana fizikî ilimlerde muteber sayılmamaktadır. Gaye fikri beşerî ilimler için tartışmalı olarak varlığını sürdürse de bu ilimler fiziğin modeline yaklaştırıldığı nisbette problem dışı bırakılmaktadır. Geriye fâil veya muharrik sebep (efficient cause) kalmaktadır ve modern bilimler için onun muhtevası üzerinde de bir uzlaşma yoktur. Değişimin sebeple sonuç arasındaki zaman ve süreklilik ilişkisi içinde kavranmasına mukabil, sebep ve sonuç diye iki ayrı kavrama ihtiyaç duymaksızın "zamanadaş değişme" (concomitant variation) veya "değişmez ardışıklık" (invariable sequences) gibi tabirlerin kullanıldığı modern bilim çevrelerinde bu tartışmalar tabiidir, hatta John Stuart Mill'in fâil sebep yerine kullandığı "fizikî sebep" kavramına gösterecek tahammül bile sınırlıdır.

İlliyyet fikriyle ilgili en esaslı tezler, illiyyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ile illet-eser arasındaki illiyyet bağının zorunlu oluşudur. İlliyyetin evrensel olduğunu söylemek hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceğini ileri sürmek, yani "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki tümel (küllî) bir önermeyi doğru kabul etmektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa bu durumlar iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. İlliyyetin tek biçimli olduğunu söylemekse değişimler ve durumlar arasındaki illî (causal) nisbetlerin genel kanunlar

şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmektir ki bu esas, fizik bilimine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İletle eser arasında zorunlu bir bağ olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder. Ancak illiyyet sürecinde zorunluluk illetten esere doğrudur; aksi düşünülemez. Söz konusu telakkinin aslında illetin esere veya ma'lûle olan önceliği fikriyle ilgisi vardır; bu öncelik metafizik bir zorunluluktur. Anılan fikrin hareket noktası, fâil sebep olarak illetin ma'lûlü oluşturmak için bir tesir kudretine sahip olduğu faraziesidir. Dolayısıyla illet fâil (aktif) olunca ma'lûl pasif olduğu için illeti belirleyemez. Bu telakkî metafizik teoloji planına taşındığında, mutlak kudret sahibi ve daima faal bir ilk illet olan Tanrı ile pasif konumdaki bir ma'lûl olan âlem arasında da illî bir bağ kurulmuş olmaktadır.

Bu umumi bilgiler ışığında illiyyet fikrinin, İslâm düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefî eğilimli mütefekkirlere arasında ittifak edilen bir ilke olduğu öncelikle belirtilmelidir. Müslüman filozoflara göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabii yatkınlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefî araştırma hadiselerinin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı ilmi ve felsefî araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir.

İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ülâ) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedirler. Allah'ın hakiki sebep oluşuna nazaran bunlara ancak mecazen fâil-sebeb denilebileceği sık sık vurgulanır. Daha İslâm felsefe geleneğinin başlangıcında bu ayrımı yapan Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken illiyyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşünceyi işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmaktır. Bu üç düşünceyi farklı biçimde de olsa mut-

laka vurgulayan veya hiç olmazsa bu fikri ima eden İslâm filozofları, belli sebeplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu ana fikrine ulaşmak istemişlerdir. Gaye fikrini ele alan yahut savunan kelâmcılar ve mutasavvıflar ise bazan bu kavramın karşılığı olarak “garaz” terimine yer vermişlerdir.

İslâm filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî’den başlayarak az çok terminolojik değişikliklere uğrasa da Aristo’nun dört sebep teorisi bütün filozoflarca ana hatlarıyla benimsenmiştir. Kindî bu fikri işlerken daha çok fâil illet kavramı üzerinde durmuş ve hakiki fâilin Allah olduğunu belirtmiştir. Fârâbî’nin de meseleyi gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele aldığı görülmektedir. Fârâbî, sudûr fikriyle ortaya koyduğu kozmolojisini feleklerin devrî hareketlerinin tabii hadiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmakla birlikte Tanrı’yı ilk sebep olarak yine sistemin merkezinde kabul etmiştir.

İlliyyet doktrini en geniş şekilde ele alan İbn Sînâ olmuş, *eş-Şifâ*’ adlı eserinin gerek *et-Tabi’iyyât* gerekse *el-İlâhiyyât* bölümlerinde konuyu etraflı şekilde incelemiştir. Filozofun illiyyet hakkındaki görüşleri şu ana fikir etrafında işlenmiştir: Zorunlu varlık dışında olan ve âlem denilen “mümkün” varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizâtihi zorunlu varlık yani Allah’tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkün varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah’tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkündür. Fizik âlemden maddî ve sûrî sebepler mümkün varlığın dâhilî ve mahiyetine ilişkin sebepleridir; bu iki sebep, hem fizikî varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır. Fâil ve gâi sebeplerse mümkün varlığın hâricî ve var oluşuna ilişkin sebepler olup mümkün varlık mevcudiyetini bunlardan alır veya bunlar sayesinde varlık alanına çıkar. Gaye, varlığın kendisinden dolayı varlık kazandığı sebep olup fâili de yönlendirdiği için bir bakıma ondan daha öncedir; yani öteki bütün illetler gaye yüzünden fiilî illet olur. Aslında bütün fâiller ve gayeleri, sebeplilik zincirinin kendisinde son bulduğu zorunlu varlığa (fâil-i evvel, muharrik-i

evvel) yönelmiştir; dolayısıyla her şeyin en yüksek gayesi O’dur.

İbn Sînâ’nın illiyyet fikri vâcib-mümkün, mâhiyet-vücûd, madde-sûret kavramlarıyla ilişki halinde fiziğin yanı sıra metafizik (ontolojik) bir karakter de kazanmıştır. Bunun dışında bi’z-zât-bi’l-araz, bi’l-kuvve-bi’l-fiil, yakın-uzak, cüz’î-külfî, özel-genel gibi ayrımlara tâbi tutulan sebep çeşitleri, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir terminoloji içinde açıklamaya elverdiği gibi fizik ve metafizik sebepleri ayırmaya da yardımcı olur. Mesele illet veya sebebin hakikiliği ve mükemmelliği bi’l-araz veya bi’l-kuvve olup olmasıyla ilgilidir. Hakiki illet ma’lûlûyle beraberdir; eğer ondan önce olsaydı ya kuvve halinde ya da ârızî olarak illet olacaktı. Bi’z-zât illet olan ve hiçbir şeyin ma’lûlû olmayan kâmil illet, varlık veren ve onu o halde bâki kılan illet-i ûlâdır, gerçek fâil sebep olan Allah’tır. Bundan dolayı illet-i ûlâ olan Allah ile ma’lûl olan âlem arasında gecikme (teahhur) kabul etmek bu illetin kemalini eksiltmek olur. Şu halde kelâmcıların Allah ile âlem arasında var saydıkları zaman aralığı (terâhî) fikri bu sebeple tenzihe aykırıdır.

Aristo gibi İbn Sînâ da yalnız maddî sebeplerin bilgisini ilim sayan fizikçi anlayış yanında yalnız formların bilgisine ilim diyen Pisagorcu-Eflâtuncu (metafizik-matematikçi) anlayışı reddeder. Ayrıca tabii sebepleri yaratılışa iştirak eden, müstakil kudret sahibi fâiller olarak tasavvur ettiği için Allah ile âlem arasındaki münasebeti açıklarken sebepleri ve hatta sebeplilik ilkesini inkâr eden Eş’arî kelâm anlayışı da filozofların anlayışına zıttır. Tabii sebeplerin inkârı, sabit tabiatların ve tabii kanunlulukların da inkâr olduğuna göre İbn Rüşd’ün sıkça vurguladığı gibi o takdirde fizik ilmi imkânsız olacaktır. Eğer süreklilik arzeden tabiatlar, tabiat kanunları ve bu kanunları keşfetmeye imkân veren zorunlu ilfî bağlar yoksa bu, insan aklının hiçbir hadisenin sebebini bilemeyeceği anlamına gelir. Gazzâlî’nin filozofların illiyyet konusundaki görüşlerine yönelttiği ve modern çağda deneyci İngiliz filozofu David Hume’u müjdeleyen şiddetli eleştiriler İbn Rüşd’ün mukabil itirazlarıyla karşılanmış ve bu tartışma yukarıda zikredilen epistemolojik ana fikir etrafında yoğunlaşmıştır.

Sonuç olarak filozoflara göre madde değişme potansiyelini, sûret de değişmenin kazandığı yeni şekli ifade eden iç ve dinamik sebepler olarak, buna karşılık fâil (mu-

harrik) değişmeyi dışarıdan başlatan ve gerçekleştiren, gaye de değişmenin önceden planlanmış yönde gerçekleşmesini sağlayan dış sebepler olarak sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan ilkelerdir. Bu açıklama modelinin İslâm felsefesinde Aristo’da rastlanmayan veya onun derinleştirmede muhtevalar kazandığı bir gerçektir. Özellikle metafizik plana geçildiğinde fâil sebep basit bir muharrik sebep olmanın ötesine geçerek varlık verici niteliğe bürünür. Bundan dolayı İslâm filozoflarının düşüncesinde Allah yalnızca “kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici” olmakla kalmaz, bundan da önce varlığın ve var oluşun ilkesi kabul edilir. Gaye ise tabiatdaki bütün muharrik sebepleri fiile sevkeden ilkedir. Bu gayeler hayırdır; hayra doğrudur ve mutlak hayır olan ve evrensel hayır nizamını bilen Allah, gayeler gayesi olarak âlemdeki teleolojik düzenin de ilkesidir. Bütün tabii hadiselerin bir gayeye yöneldiği böyle bir âlem anlayışında ise saçmaya ve kör tesadüfe yer yoktur (bk. GÂİYYET).

BİBLİYOGRAFYA :

- Kindî, *Resâ’il*, s. 182-184, 214-237; Fârâbî, *el-Medinetü’l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 37-38, 55, 76-79; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ’il*, Beyrut, ts. (Dârü sâdir), III, 344-383; İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Tabi’iyyât* (1), s. 46-59; a.mlf., *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât* (2), s. 257-300; a.mlf., *en-Necât* (M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 518-524; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 517-542; M. Ârif el-İrâkî, *el-Felsefetü’t-Tabi’iyye inde İbn Sînâ*, Kahire 1969, s. 148-188; Thérèse-Anne Druart, “Al-Fârâbî’s Causation of the Heavenly Bodies”, *Islamic Philosophy and Mysticism* (ed. P. Morewedge), New York 1981, s. 35-45; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü’s-sebebiyye beyne’l-mütetekellimîn ve’l-felâsife*, Beyrut 1985, s. 19-29; L. Gardet, “Illa”, *El²* (İng.), III, 1127-1132; Richard Taylor, “Causation”, *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 56-66.



İLHAN KUTLUER

□ KELÂM. Özü itibarıyla her ma’lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi bulunduğunu anlatan illiyyet ilkesi, Allah’ın kâinatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olup tabiatçı felsefenin lehinde bir delil olarak kullanıldığı gibi kelâm âlimlerince de konu edilmıştır. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân’ın, Aristo’nun illiyyet fikrine karşı maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret kabul edip maddî varlıkların hiçbir tabiatı bulunmadığı görüşünü ortaya atması değişik ekollere mensup âlimler arasında