

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 tabiatattaki 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), Tahrân 1364 hş., s. 518-524; İbn Rüşd, *Tehâfûtü’t-Tehâfût* (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. Özû 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

yankı uyandırmış ve zamanla “âdet” fikrine dayanan bir tabiat felsefesinin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya fâilîin düşünülmeceğini iddia etmeleri, kelâmcıların çoğunluğunu tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevkettiği gibi (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 112), III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akaid üzerinde tesirleri görülen sûfilerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışları da onları varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye yöneltmiş olmalıdır. İlk kelâmcılardan Dirâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Ca'fer b. Harb tarafından *er-Red 'alâ aşhâbi't-tabâ'î'* adıyla eserler yazılması (İbnü'l-Nedîm, s. 213, 215, 224), yine erken devirden itibaren sûfilerce bütün illetlerin inkâr edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi (Kelâbâzî, s. 107-108, 113; Hücvîrî, II, 251; Kuşeyrî, I, 33, 35, 50, 51) bunu teyit eder mahiyettedir. Zira onlara göre varlık ve olayların meydana gelişinde Allah'ın dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk sayılır. Nitekim Câhiz, Dirâr b. Amr'ın, cisimlerin belli tabiatlara sahip olduğunu ve mutlaka bu doğrultuda geliştiğini ifade eden “kümün” fikrini reddetmeyenleri tevhid ehlinde kabul etmediğini nakleder (*Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10-11). Erken devir sûfilerinden Kelâbâzî de rubûbiyetten illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri olarak gösterir (*et-Ta'arruf*, s. 134).

İslâm âlimlerinin illiyet ilkesine dair görüşlerini ve ileri sürdükleri delilleri şöylece özetlemek mümkündür. 1. Varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir, kâinat-taki bütün varlık ve olayları meydana getiren doğrudan doğruya ilâhî kudret ve iradedir. Kur'an-ı Kerim'de bu görüşü teyit eden çeşitli âyetler vardır. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını (el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; Fâtır 35/3), savışta düşmanları Allah'ın öldürdüğünü (el-Enfâl 8/17) bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İnsanların istedikleri sonuçları elde edemeyişleri de konunun akli delilini teşkil eder. Başta Cehm b. Safvân olmak üzere mutlak cebir inancını benimseyenlerle bazı sûfiler bu görüştedir.

2. Varlık ve olaylar üzerinde zâhiren etkili gibi görünen ve süregelen işleyiş (âdet) itibarıyla belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu söylenebilirse de varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Zâhirî bir sebep mevcut olduğu halde sonuç meydana gelmeyebileceği gibi görünen bir sebep bulunmadan da sonuç oluşabilmektedir. Çünkü bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlayan delillerden bazıları şöyle sıralanabilir: a) Kur'an'da, her şeyin ilâhî kudretle cereyan ettiği ve Allah'ın yaratıcılığının her şeyi kapsadığı belirtilmektedir (el-Mâide 5/17; el-Furkân 25/2; el-Ahkâf 46/33). b) Varlık ve olayların zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmek, Allah'ın sebeplere muhtaç olduğu anlamına geldiği gibi kudret ve iradesine de sınır koymak demektir (Mâtürîdî, s. 155-156; İbn Fûrek, s. 131; Kâdî Abdülcebbar, IX, 28). c) Hiçbir maddî sebep etki gücüne sahip değildir; herhangi bir nesneye tesir ederek bir sonuç meydana getirmek onu yaratmak demektir, bu ise yalnız Allah'a mahsustur (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 46-47). d) Bütün maddî varlıklar cevherleri itibarıyla aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez. Eğer maddî varlıklar mahiyeti bakımından farklı tabiata sahip cevherlerden teşekkül etseydi kendi kendine yeterli ezeli birer varlık olmaları gerekirdi. Her ne kadar gözlem ve deneyler ateşin yakma, ilâcın iyileştirme, yemek yemenin açlığı giderme özelliğine sahip olduğu gibi bir izlenim uyandırıyor da bunların yanma, iyileşme ve doyma sonucunu doğuran sebepler olduğuna kesinlikle hükmedilemez. Zira gözlem ve deneyle belirlenemeyen bir sebebin bu sonuçları meydana getirmesi mümkündür (Bâkîllânî, s. 61, 62; İbn Fûrek, s. 132-133; Gazzâlî, s. 225-227). İnsanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma sebebi olarak göstermesi mantıken de isabetli değildir. Çünkü meselâ, “Ateş yakıcıdır” önermesi analitik değil sentetik bir önermedir, yani konunun yükleme nisbeti akli zaruretlerden değil tecrübeden doğan bir husustur (İzmirli, I, 242; Elmalılı, III, 2246). Şu halde ateşin yanma olayının sebebi olduğunu söylemek yerine onu yanmanın alâmeti olarak kabul etmek daha isabetli

görülmektedir. e) Gözlemlerimiz altında meydana gelen tabiat hadiseleri hikmetli ve son derece mükemmeldir. Bunlara cansız ve şuursuz maddenin sebep teşkil etmesi maddeyi Tanrı yerine koymak anlamına geldiği gibi gaye ve nizam deliliyle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunmayı da imkânsız hale getirir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 120-121). Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerinin hemen hemen tamamı ile (Molla Fenârî, IV, 123) Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye âlimleri, tabiat olaylarıyla insanlara ait fiiller konusunda illiyetin geçersiz olduğunu kabul ederken Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu illiyeti sadece tabiat olaylarında geçersiz saymış, kullara ait fiillerde bu ilkeyi benimseyen bir anlayışı savunmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, I, 482).

3. Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Ancak Allah dilerse insanların gözlem ve deneylerine konu teşkil etmeyen ve dolayısıyla onlar tarafından bilinmeyen bir şekilde sebeplerin zorunlu etki gücünde veya tabiatında değişiklik yapabilir, böylece bütün varlık ve olayları yaratıp yöneten asıl sebebin kendisi olduğunu insanların bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu görüşün doğruluğunu kanıtlamak için ileri sürülen delillerin bazıları şöyledir: a) Kur'an'da pek çok âyette ateşin yakma, odunun ise yanma tabiatına sahip bulunduğu, bulutun yağmurun sebebi olduğu, yağmurun da suların oluşmasını ve toprağın altında depolanmasını sağladığı, suyun bitkilerin ve ziraat ürünlerinin toprakta bitip gelişmesine sebep teşkil ettiği belirtildiği gibi bazı âyetlerde doğrudan doğruya sebep kelimesi kullanılmış ve hiçbir nesnenin sebepsiz var olamayacağı ifade edilmiştir (Yâsîn 36/80; el-Vâkıa 56/68, 71; el-A'râf 7/57; Fâtır 35/9; el-En'âm 6/99; et-Tûr 52/35). Yine Kur'an'da bütün varlık ve olayları doğuran sebepleri, ilgili varlık ve olayların meydana gelmesini gerçekleştirecek güç ve tabiatı yaratanın Allah olduğu da bildirilmiştir (Tâhâ 20/50). Kur'an'da dinî hükümlerin yanı sıra insanlara ait bütün davranışların da sebep-sonuç ilişkisi içinde düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Buna göre faydalı olduğu için bazı davranışların yapılması emredilmiş, zararlı dav-

ranışlar da yasaklanmıştır. Yine dinî davranışlara verilen ceza veya mükâfatta bile sebep-sonuç ilişkisinin geçerli olduğuna temas edilmiş ve insanların tercihlerini buna göre yapmaları istenmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın hem tabiat olaylarında hem de insanlara ait dünyevî ve dinî davranışlarda illiyyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 92-93; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 362-366). **b)** Cisimlerin farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Meselâ ateşte yakma, tohumda toprakta bitme, ilâçta hastalıkları iyileştirme gibi farklı tabiatların bulunduğu ve dolayısıyla ateşin yanma, ilâcın iyileşme sebebi olduğu gözlemlerle bilinen bir gerçektir. Buna göre maddî varlık ve olayların bir kısmını diğerlerinin illeti olarak kabul etmek gerekir. Şuurlu, bilgili ve yetkin bir varlık olmayan maddenin bu gücü ve tabiatı hikmet ve bilgi sahibi yetkin bir varlıktan alması zorunludur. Kâinatı varlıklar arasında gözlenen sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır (Câhiz, *Kitâbü'l-Kıyân*, II, 146; Kâdî Abdülcebbar, IX, 11-12; İbn Hazm, V, 184-186; Takıyyüddin İbn Teymiyye, V, 441, 443). **c)** Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir (İbn Rüşd, s. 116-117). Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kâlimlerinden Ahmed b. İbrâhîm el-Kalânîsî, Mu'tezile'den Nazâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Muammer b. Abbâd, Zâhiriyye'den İbn Hazm, ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir (Hayyât, s. 25; Eş'arî, s. 382; Neseffî, II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 110).

İslâm düşünce tarihinde illiyyetle ilgili olarak ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. İleri sürülen naklî deliller illiyyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Zira bu konuda sadece müteşâbih âyetler dik-kate alınmış, buna karşılık illiyyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmi

ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte her ne kadar varlık ve olayların zâhîrî-âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmemiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Muhammed Ramazan Abdullah gibi çağdaş yazarlar, kelâmcıların çoğunluğunu sebepleri inkâr etmeyen bir anlayışta göstermekteyse de bu iddiayı kaynaklardan hareketle teyit etmek oldukça zordur. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mucizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle (Fahredden er-Râzî, VI, 189) illiyyeti reddeden bir tabiat felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını-birliğini, mucizeleri (nübüvvet) ve öldükten sonra dirilişini kanıtlamak için illiyyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda, hem din hem de tabiat alanında illiyyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtâr olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nisbet edilmesi tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda naslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır. Bundan dolayı azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müşned, II, 482; III, 51, 53; Buhârî, "Eymân", 1, "Humus", 7; Nesâî, "Büyüç", 29; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10-17, 20-21, 92-93; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyân* (Resâ'ilü'l-Câhiz içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, II, 146; a.mlf., *el-Me'âd ve'l-me'âş* (a.e. içinde), IV, 72-73, 96, 103, 121, 133; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 25, 37, 41-42, 45-46; Eş'arî, *Maqâlât* (Ritter), s. 309, 333, 335, 348, 382, 412-413, 431, 517; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 31, 142, 151, 155-156; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülbâkî Sürûr), Kahire 1381/1962, s. 60-61, 107-108, 113, 122, 134; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 213, 215, 224, 554; Bâkîlânî, *Temhîd* (İmâdüddin), s. 59-63; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 131-133, 134; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 61; VIII, 165; IX, 11-13, 14, 26, 28; XV, 178; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V,

184-186; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (trc. İsmâ'îl Abdülhâdî Kindîl), Kahire 1395/1975, II, 251; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 33, 35, 50, 51, 416, 431, 587, 588; II, 582-583; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dûnyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 225-227; Neseffî, *Tebṣiratü'l-edille* (Salamé), II, 681; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 46-47, 110-112, 120-121; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 75, 99; İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhicü'l-edille*, Kahire 1388/1968, s. 114-117; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmü'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1987, VI, 189; VIII, 36; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 283; II, 532; III, 91, 301, 414; V, 97, 342-343, 361-368, 439-446; Molla Fenârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Kahire 1325, I, 15, 248; IV, 123; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâ-mü'l-muvakkı'în*, II, 277-280; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 125, 139; III, 416-420, 425-427, 498-499, 517-523; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'Ümmi'l-berâhîn*, Kahire 1330, s. 40-41; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, I, 58-59, 316; II, 66; IV, 178; VII, 568-569, 576; IX, 389; XI, 210, 232, 237, 238; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46, 129-131, 231-233, 242, 246; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 67, 410-411; II, 1086-1087; III, 2241-2246, 2250-2251; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşretü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 117, 368-369, 472, 476, 482, 495-496; a.mlf., *Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 115, 155, 156, 158-162, 165, 339-340; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felâsife*, Beyrut 1985, s. 21-22, 25, 40-41, 49, 61, 85-87.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İLLİYYİN

(الْعَلَوِيْن)

İyilerin

amel defterlerinin bulunduğu yer
anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "yükselmek" anlamındaki ulûv (alâ) kökünden türeyen ve "üst makam, yüksek derece" mânasına gelen illiyyîn kelimesinin çoğuludur (illiyyûn > illiyyîn). Kur'an-ı Kerim'in bir sûresinde geçen illiyyîn iyilerin kitabının bulunduğu yer olarak zikredilir ve bu yer yazıların kaydedildiği, ayrıca Allah'a yakın olan kulların müşahade ettiği şey olarak yorumlanır (el-Mutaffîfîn 83/18-21). Bazı dil âlimleri, kelimenin çoğul yapısından hareketle bunun yüce bir mekân ve makamdaki ziyade buraya ulaşan kimseleri ifade ettiğini söylemişlerse de (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, "alâ" md.) müfessirler bu görüşe katılmamıştır. Müfessirler illiyyînin yüksek bir mekân olduğunu söylemiş, ancak bunun yer konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre illiyyîn müminlerin ruhlarının bulunduğu yedinci kat gök, diğer