

Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar

The Conclusions the Supporters of Hadis Got in the Light of the Understanding of Causality of the Eş'arî

Mustafa AKMAN^a

^aYüzüncü Yıl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Kelam Doktora Öğrencisi, Van

Geliş Tarihi/Received: 22.02.2012
Kabul Tarihi/Accepted: 05.04.2012

Yazışma Adresi/Correspondence:
Mustafa AKMAN
Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Kelam Doktora Öğrencisi, Van,
TÜRKİYE/TURKEY
makman64@gmail.com

ÖZET Nedensellik, düşünce tarihinin önemli problemlerinden biridir. Dolayısıyla leh ve aleyhinde çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve bu görüşlere bağlı olarak bir takım sonuçlara ulaşılmıştır. Fel-sefe tarihinde olduğu gibi kelam ekollerinde de konuya dair çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bunlar arasında özellikle Eş'arîlerin görüşü ve onların bu görüşlerine bağlı olarak ehl-i hadisin vardığı sonuçlar dikkat çekmektedir. Hadisçilerin bu konudaki dünya görüşleri, onların itikadî açıdan mensup oldukları Eş'arî ekolünün parametreleriyle örtüşen bir görünüm arz etmekteydi. Eş'arî doktrinine ait sözü geçen Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik anlayışının reddi düşüncesi, sünnet ve hadisleri yorumlamada büyük etkisi görülen Hadisçilerde bir zihniyet ve dünya görüşü halinde karşılık bulmuştur. Bu arada Eş'arî ulemasından Gazalî'nin konuya dair görüşü hakkında muhtelif değerlendirmeler yapılmaktadır. Şüphesiz Allah tabiata bir takım kanunlar koymuştur. Fakat O (c), koyduğu bu kanunları mucizeler kabilinden daha üst bir müdahale ile aşabilmektedir. Biz de bu makalemizde bahsi geçen yaklaşımlara dair çeşitli değerlendirmeler yapmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik; Eş'arîler; mucize; tabiat kanunu; kelamcılar; zorunluluk; hikmet; hadisçiler; sünnetullah; belirlenimsizlik

ABSTRACT Causality is one of the important problems of thought history so various opinions were alleged about for and against and various conclusions have been reached depending on these ideas there are various approaches about this subject in the schools of theology as well as in the philosophy history. Among these especially the Eşaris ideas and the results came by Ehl-i hadis this depending on their ideas draw attention. The visions of World of the supports of hadiths about this subject presents perspective corer spondee with parameters of ecole of Eşari which they are connected in terms of belief .The thought of Allah envisagement which mentioned belong to Eşar-i doktrine and the thought of rejection understanding of causality in the universe corresponded in the extent of mentality and World view among the supporters of hadiths who have big influence the interpretation of the sunna and hadiths various assessments are carried out about Gazalî 's who is the Eşar-i Scholars opinion about this subject rules no doubt Allah set up rules to nature but Allah can go beyond them bigger interventions form kinds of miracles in an article we carry out various assessments about approaches which mentioned above.

Key Words: Causality; The Eş'arî; miracle; the principles of nature; the proponents of islamic theology; obligation; wisdom; the supporters of hadis; sunnetullah; determination

Journal of Islamic Research 2011;22(2):71-88

Felsefenin temel problemlerinden biri olan nedensellik aynı zamanda kelam ilmi için de önemli bir problem teşkil etmektedir. Zira İslam düşüncesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin ifadesi olan nedensellik bir diğer adıyla illiyet, hem varlık kavramının ontolojik temel-

lendirilişini sağlamakta, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirmektedir. Keza illiyet, hem Allah-âlem ilişkisinde hem de varlık ve varoluşun açıklanmasında önemli bir yer işgal etmektedir. İslam düşünce tarihinde din-felsefe ilişkileri çerçevesinde temayüz eden bu problem aynı zamanda diğer birçok meseleyle de yakından ilişkilidir.

Nedensellik, zaman bakımından birbirlerini takip eden ve böylece meydana gelen olayların sıra düzeninin bir yorumudur. Burada bir olay kendinden önceki bir başka olayın sonucu olmaktadır. Klasik İslam düşüncesinde nedensellik, illet ile onun eser ve sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları dolayımında incelenmiştir. Bu bağlamda illiyet, illetle eser diğer bir ifade ile sebeple sonuç arasındaki nispetin adı olunca, muhtevasını da bu nispetin mahiyeti oluşturmuştur. Nitekim 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 kuldür.¹

Felsefî ve kelimî bir terim olan illiyet fikriyle ilgili en esaslı tez, illiyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ve illet - eser arasındaki illiyet bağının zorunlu oluşuyla ilgilidir. İlliyetin evrensel olduğunu söylemek yani hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelebileceğini ileri sürmek, "Her hadisenin bir sebebi vardır"² şeklindeki küllî bir önermeyi doğru kabul etmek demektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa işte bu durumda iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla sorumluluk gereği özgür olması icap eden insan iradesini bundan ayrı tutmak lüzum etmektedir.

Bu arada illiyetin tek biçimli olduğunu söylemek, değişmeler ve durumlar arasındaki illî nispetlerin genel kanunlar şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmek olur ki bu husus, fizik bilimlerine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İletle eser arasında zorunlu bir bağın olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi

şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder.³

Her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi bulunduğunu var sayan bu illiyet ilkesi, Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle de iribatlı olduğundan konu üzerinde filozofların yanında ayrıca kelim âlimleri de durmuştur. Bu bağlamda 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 failin düşünülmemeyeceğini iddia etmeleri, kelamcılarının çoğunluğunu tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevk etmiştir.⁴ Bu itibarla kelim tarihinde Tanrıvarlık ilişkileri çerçevesinde temayüz eden illiyet problemi, önemini korumaya devam etmektedir. Bu nedenle biz de konuyu yeniden incelemeye değer bulduk. Bu amaçla nedensellik tartışmalarının evren ve içindekilerinin anlaşılmasında ne gibi farklılıklar içerdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

NEDESELLİĞİN TARİHİ ARKA PLANI

İslam felsefe geleneğinde Kindî'den⁵ itibaren Farabî (v.339/950), İbn-i Sina (v.428/1037) ve İbn-i Rüşd (v.595/1198) gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken, sebep ile sonuç arasındaki bağlantının zorunluluğunu ifade eden ilke olarak tanımlanan⁶ illiyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşüncüyü işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmaktır.⁷ Bu üç düşüncüyü farklı biçimde de olsa mutlaka vurgulayan veya hiç olmazsa bu fikri ima eden İslam filozofları, belli se-

³ Kutluer, agm., XXII, 120-121.

⁴ Kırş. Sinanoğlu A., Kelim Tarihinde Tanrı Tasavvurları, 227-228; İbrahim L., "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri", 203-204; Marulcu H.T., "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", 83; ayrıca bkz. Smırnov A., "Nedensellik ve İslâm Düşüncesi", 290-296.

⁵ Kindî'ye göre varlık ezeli ve sebepli olarak ikiye ayrılır. Ezeli varlık, kendisi hakkında mutlak yokluğun söz konusu olmadığı varlıktır. Sebepli varlıkların ise meydana gelme sebebi, ezeli varlık olan Allah'tır. Allah, sebepli varlıklara kendi iradesi ile ve yoktan varlık vermiştir. Bu, Plotinus'un sudûr ve Eflatun'un idealar görüşündeki gibi değildir. Kindî'nin sebepliliği zorunlu bir sebeplilik değil, tamamen Allah'ın iradesi ile gerçekleşen bir sebepliliktir. bkz. Erdoğan İ., "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", 634-635.

⁶ Yazoğlu R., "İlliyet Probleminin Doğuşu", 463-467; Okşar, age., 33.

⁷ H. Austryn Wolfson'un nedensellik tartışmalarını ve İslam düşünürlerinin konuya dair görüşlerinin kaynağını gayr-i Müslimlerde arayışına dair bkz. Kelim felsefeleri, 440-442.

¹ Kutluer İ., "İlliyet", XXII, 120-121.

² İlgili tartışmalar için bkz. Okşar Y., "İslam Keliminde Nedensellik ve Adetullah", 40-47.

beplilik kanunlarıyla işleyen kâinatın, bu genel görünümüyle ilahî ilim, hikmet ve kudretin bir delili olduğu ana fikrine ulaşmak istemişlerdir.⁸

Tabiatçı filozofların, madde üstü herhangi bir illet veya failin düşünülmemeyeceğini iddia etmeleri kalamcılarının çoğunluğunu, tabiat fikrinden tamamen soyutlanmış bir teori geliştirmeye yönelttiği gibi III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akaid üzerinde tesirleri görülen sûfilerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışları da onların birçoğunu varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye sevk etmiştir.⁹ Zira sûfilere göre varlık ve olayların meydana gelişinde Allah'ın dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk sayılır.¹⁰ İlk kalamcılarının tabiatçılara reddiyeler yazması ve yine erken devirden itibaren sûfilerce bütün illetlerin inkâr edilmesinin¹¹ tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi bunu teyit eder mahiyettedir.

Bu manada ilk kalamcılardan Dırrar b. Amr (v.200/815), Hişam b. Hakem (v.190/805) ve Ca'fer b. Harb (v.236/851) tarafından er-Red âlâ ashabi't-tabiâ adıyla eserler yazılmıştır. Yine erken devir sûfilerinden Kelebâzî (v.380/990) ise rubûbiyyetten illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri olarak göstermiştir.¹²

Bu bağlamda İbn-i Rüşd (v.595/1198), tecviz/imkân tasavvurunu (teorisini), 'ilahî iradenin bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kadir olması' şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre bu tecviz düşüncesinde, nedenle sonuç arasında hem tabiat olayları düzeyinde hem de düşünce ve ahlakî boyutta zorunlu bir alaka yok demektir.¹³

⁸ Kutluer, agm., XXII, 120-121.

⁹ Yavuz Y.Ş., "İlliyyet", XXII, 121-123.

¹⁰ Mamafih sûfiler, olayların meydana gelişinde herhangi bir sebep tasavvurunu şirk sayarken yine kendileri Allah'ın varlığı vücûda getirmede bir takım illetlere maruz kaldığını pekâlâ söyleyebilmişlerdir. Onlar Allah'ın varlığı, Nur/Hakikat-ı Muhammedî bağlamında kozmik bir şahsiyet halinde tasavvur ettikleri Muhammed (s) nedeniyle yarattığını ifade etmişlerdir. Sûfiler kendilerine mahsus bir âlem tasavvuru geliştirmişler ve bu tasavvurda Peygamber'e, kozmosun yaratılışının çekirdeği anlamında kozmik bir güç şeklinde merkezi bir yer vermişlerdir. Böylece peygamber tasavvurunda yaptıkları bir değişim ile O'nun (s) kozmosun varlık sebebi ve mayası olan kozmik bir güce dönüştürmüşlerdir. Nitekim onlara göre âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. bkz. Akman M., "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", 107-131; ag. mlf. "Nur-ı Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedîye Teorisi", 34-42.

¹¹ Krş. Smırnov, agm., 295-296.

¹² Yavuz, agm., XXII, 121-123.

¹³ Bkz. Wolfson, age., 421-427; Okşar, age., 82, 84-85.

Nitekim sözgelimi Eş'arî ekolü mensubu Cüveyni (v.478/1085), zorunlu olarak bir şeyin ötekini gerektirmesi gibi bir şeyden, diğer bir ifade ile zorunlu olarak sonuçlarını gerektiren nedenlerin varlığından söz edilemez. Bizim âlemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmayıp, Tanrı'nın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır,¹⁴ demektedir.

Zira Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Allah hiçbir şeyle sınırlı değildir. Onun gücü ve otoritesi mutlaklıdır. Allah kullarının küftretmesine olduğu gibi, iman etmelerine de kadirdir. O'nun yaptığı her fiil kendisine aittir. O (c), hiç kimsenin sahip olmadığı kudrete maliktir. Dilerse mü'minlere azap eder, kâfirleri de cennete sokar. Bundan dolayı ayıplanamaz. O'nun üstünde emreden, O'na sınır belirleyen hiç kimse yoktur. Durum böyle olunca O'nu ayıplayacak hiçbir şey de olamaz.¹⁵ Keza Allah'ın fiillerinden hiç biri ne kendine ne de insana yönelik bir amaç, maslahat ve sebeplilik taşır. Eğer Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu O'nun zatı için bir eksiklik anlamına gelir. Oysa O, eksiklikten uzaktır. Eş'arîler'e göre Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi açısından, Allah'ın aşkın olması hasebiyle, fiil ve emirleri insanî anlamda adaletle konu olamaz. Adalet, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesidir.¹⁶ Bundan olacak ki Eş'arîlerin, İbn-i Küllab'ın (v.240/854), tamamen bir keyfiligi ifham eden ve bunun yanında ceberrutiyet demeye gelen¹⁷ muvafat¹⁸ tezini benimsemesi pek zor olmamıştır.

¹⁴ Dağ M., "İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı", 35-53.

¹⁵ Bkz. Eş'arî, Dinin İnanç İlkeleri/ el-İbane'an Usul'id-Diyane, 19; ayrıca bkz. Kasar V., "Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları", 222; Aydın O., İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, 169-170; Yavuz S.S., İslam Düşüncesinde Nübüvvet, 63-64, 96.

¹⁶ Sebep tesir etmez, ancak Allah'ın kudreti kendisini bıçakta gösterir; çünkü bıçak kendi kendine kesmez, ateş de kendi kendine yakmaz teorisi vb. hususlar Eş'arîler arasında yayılmış olup bu düşünce tarzına Yunan kültüründen pek çok şey karışmıştır. Çünkü Yunanlılar, sebep ile sonuç arasında akli bir bağ yoktur, demişlerdir. Gazali M., Kur'an'ı Anlamada Yöntem, 238.

¹⁷ Bkz. Yücedoğru T., "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", 167-170; İmam Pezdevî, Ehli Sünnet Akaidi, 249-252, 352.

¹⁸ Kişinin hayatı boyunca geçirdiği sirketini önemsemeyen, son nefesini teslim ederkenki halini dikkate alan görüş. Buna göre insan, said veya şaki hangi pozisyona mahkûm yaratılmışsa dünya hayatında yaşadığı iyi veya kötü serüveni bir anlam ifade etmemekte ve Allah, onun ruhunu, mahkûm ettiği hal üzere almaktadır. Bu ise, yeryüzünde yaşamış zorbalardan hangi akıbetle huzura gittikleri bilinmeyeceğine göre onları hayırla değilse bile lanetle yâd etmek gerektiği anlamına gelmektedir.

Nitekim bahsi geçen Eş'arîler, bu düşüncenin doğal sonucu olarak tabiatdaki nedensellik yasasını da reddetmişlerdir. Vesileci/okazyonalist (okazyonalizm) denilen¹⁹ bu düşüncedekilere göre tabiatdaki şeyler ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve vasfa sahip değildirler. Yaratıkların sahip oldukları güç, mutlak kudret sahibi Allah tarafından verilmiştir. Âlemdeki şeyler her an yaratılan ve yok edilen bölünmez parçalardan meydana gelmiştir. Onları yaratan, yok eden ve âlemdeki değişimi sağlayan Allah'tır. Dolayısıyla 'tabiat kanunu' diye bir şey yoktur. Âlem, Allah'ın sürekli ve her an tekrarlanan faaliyetiyle ayakta durmaktadır. Eş'arîler böylece nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddettikleri gibi, aynı şekilde peygamberliğin dayandığı mucizelerin mümkünüğünü savunabilmek amacıyla da söz konusu illiyet ilkesini reddetmişlerdir.²⁰

Eş'arîlerin çoğunluğu, Allah'ın bütün fiil ve hükümlerinin maksatlarla ve kulların faydalarıyla ta'lîl edilemeyeceğini ileri sürer. Onlara göre Allah, herhangi bir illet ve maksada mebni hareket ederse, bu O'nun eksikliğine delalet eder. Çünkü herhangi bir fiili, bir maksat ve hikmete binaen yapmanın anlamı, o maksat ile bir eksikliği tamamlamaktır. Böyle bir durumda fail, gözettiği o maksatla tamamlanmış olmaktadır. Başkası ile tamamlanan ise, zatı bakımından eksiktir. Oysa Allah bu gibi eksikliklerden uzaktır.²¹

Bu çerçevede kimi Eş'arîler, Allah'ın bütün fiillerini hikmetle nedenlendirmekten kaçınmışlardır. Çünkü bunlara göre, ilâhî hikmet de, ilâhî irade ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerinde ve mutlaktır. Dolayısıyla hikmet, kulların masla-

hatları ile değil, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile izah edilebilir. Zira Allah'ın fiilleri, O'nun (c) ezeli bilgisine uygun olarak meydana geldiği ve O'nun iradesinden başka hiçbir şeyle kayıtlı olmadığı için hikmetlidir.

Bu husus, Eş'arîlerle Maturidîler arasındaki ihtilaf noktalarından birini oluşturmaktadır.²² Eş'arîlere göre ilahî fiiller, hikmetle muallel değildir. Bunlar sebeplere bağlanamazlar. Maturidîler ise bu konuda Mutezile'ye daha yakın durmaktadırlar. Onlar ilahî fiillerde muhakkak bir hikmetin bulunacağını ileri sürmüşlerdir. Maturidîlere göre ilahî fiiller muhakkak bir hikmetle mualleldir ve sebeplere bağlanabilirlerdir. Bizzat Maturidî'nin (v.333/944) kendisine göre, amaçlanan bir netice olmadan bir şeyin yaratılması ve yapılması hikmetin dışındadır. Allah'ın fiillerinde bir hikmetin bulunduğu muhakkaktır. Öyle ise her şeyin bir yaratılış sebebi, amacı ve hikmeti vardır.²³

Bilindiği gibi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v.324/936), Mutezile'den ayrılırken Ahmed b. Hanbel'in (v.241/855) yolunu tutan Ehl-i Hadis zümresine katılmıştır.²⁴ Bu geçiş, bahsi geçen iki ekol özelinde mütalaa edildiğinde, birbirine zıt iki uç ekolün birinden diğerine bir transfer demektir. Ne var ki bu vesileyle, gerek Hadis usûlüne gerekse hadislerin anlaşılması ve şerhine dair yazılan eserlerin müellifleri durumundaki Ehl-i Hadis ve onların bakış açısına sahip âlimlerin büyük bir kısmı Şafî mezhebini esas almış olmakla beraber, itikadî açıdan Eş'arî doktrinini benimsemiş oldular. Zira onların bu konudaki bakış açıları, Eş'arîlerin Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik ilkesiyle adeta birebir örtüşmekteydi. Yani Hadisçilerin bu konudaki dünya görüşleri, onların itikadî açıdan men-

¹⁹ Türkben Y., "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", 44-45; Batak K., "Doğa Yasalarının Zorunluluğu- İlahî Fiil ve Mucize -Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", 35, 37, 44, 47, 49-50, 61, 63-64, 66-68.

²⁰ Bkz. Ebu Bekr el-Bakillânî, Temhid'ul-evail ve telhis'ud-delail, 50 vd.; Yüceer İ., Kelam Fırkalarında Yöntem, 123; Okşar, age., 18-19, 70; Sinanoğlu, age., 220; Yavuz Y.Ş., "Eş'ariyye", XI, 449-450; Gölcük Ş., "Bakillânî", IV, 533; Yavuz, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, 169; Yener Öztürk'ün, materyalistlerce geliştirilip tevhide bir anti tez olarak ileri sürülmekle nitelediği illiyet kanuna yönelttiği eleştiriler ile geliştirdiği polemik ve manipülatif değerlendirmeleri için bkz. "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-I", 85-107, ag. mlf., "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-II", 55-76; krş. Erdemci C., Kelam Kozmolojisine Giriş, 93-94, 105, 108, 112.

²¹ Bkz. Arslan H., "Mâtüridî'ye Göre Evren Ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", 71-90.

²² Taşpınar H., "Mâtüridiyye İle Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?", 239-241; Yüksel E., "Eş'arîler İle Mâtüridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", 13-17.

²³ Kutlu S., İmam Mâtüridî ve Maturidilik, 48; Arslan, agm., 71-90.

²⁴ Fiğlalı E.R., Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 74; krş. Karadağ C., "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", 22; Macit N., Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu, 61; Yüceer, Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılırken Ahmed b. Hanbel'in 'himaye'sine katılımının bir geçiş dönemi olduğunu, el-İbane'de bu yaklaşımı sergilediğini ancak bir süre sonra belki de 'meşruiyet'ini temin ettikten sonra kendine özgü düşünceleri savunmaya başladığını, nitekim bilahare yazdığı el-Lumua gibi eserlerde bunu resmettiğini ifade etmektedir. Bkz. age., 122, 124, 130, 147, 449-450; ayrıca bkz. Esen M., Kelam Tarihi, 91, 98; Özafşar M.E., İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı -Mihne olayı ve Haseviye Olgusu, 64, 67-68, 75-76, 88, 105.

sup oldukları bu ekolün parametreleriyle örtüşen bir görünüm arz etmekteydi.²⁵

Diğer bir ifadeyle Eş'arî doktrinine ait sözü geçen Allah tasavvuru ve âlemdeki nedensellik anlayışının reddi düşüncesi, sünnet ve hadisleri yorumlamada büyük etkisi görülen Hadisçilerde bir zihniyet ve dünya görüşü halinde²⁶ karşılık bulmuştur. Nitekim Hadisçilerin bu anlayışı, Kur'an'daki risaletin dayanağı kabul edilen mucizelerin imkânını savunma olanağı sağlamamakla kalmamış, bunun yanında Kur'an dışındaki gerek sahih rivayetlerin nispeten yoğun bulunduğu eserlerde gerekse zayıf ve uydurma rivayetlerin daha yoğun bulunduğu delail ve hasais türü hadis mecmularında zikredilen delail ve mucizeler ve Peygambere isnad edilen fizikî-biyolojik olağanüstü vasıfların, tabir caizse gözü kapalı kabulünü²⁷ sağlamıştır. Zira onların düşüncelerine göre tedvin edilmiş hadis mecmularındaki rivayetlere bakılırsa delail, mucize ve olağanüstü peygamberî vasıfların ortaya çıkması, her an Allah'ın gücü ve kudreti dâhilindedir. O istediği mucizeyi dilediği yer ve zamanda meydana getirir, istemediğini getirmez.²⁸ Dilediği kimseye ihsan da bulunur, dilediğine bulunmaz. Zira onların düşüncesine göre Allah mülkünde istediği gibi tasarruf eder. O'nun tasarrufuna hiçbir şekilde sınır getirilemeyeceği gibi tasarrufunda da hiçbir kanun, kural söz konusu değildir.

Esasen böylesi bir yaklaşım, nedenselliğin mutlaklaştırılması yönünde oluşacak bir taassubu önlemeye matufen dikkate değer olmakla birlikte, bizim ancak nedenselliğin varlığı sayesinde tabiat ilimlerini, dolayısıyla tabiat kanunlarını ortaya koyduğumuz ve onların üzerine tekniği tesis ettiğimiz de gözden ırak tutulamaz.²⁹

Bunun yanında özellikle nübüvvet anlayışı çerçevesinde son derece gerekli mucize/âyet (Tabiat Kanunu İhlali³⁰) olgusunun³¹ imkânının³² gereğine binaen, Allah'ın mutlak iradesine daha fazla yer vermenin doğru olacağı açıktır. Ancak bahsi geçen zihin yapısıyla hem sünnetin hem de hadisin sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması da olanaksızdır. Zira sahih kabul edilen hadislerdeki olağanüstü anlatımlar bir yana, zayıf ve uydurma rivayetlerdeki söz konusu anlatımlar dahi bu bakış açısıyla meşrû ve doğru kabul edilmek durumunda kalacaktır. Zira belirttiğimiz gibi onların zihinlerinde nedensellik ilkesi, dolayısıyla tabiat kanunu diye bir mefhum mevcut değildir. Onlara göre Allah dilerse koymuş olduğu bu sosyal ve tabii kanunları ters yüz edebilir. O, dilediği gibi rastgele tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Hiçbir şeyden sorumlu değildir.

²⁵ Bkz. Swinburne R., "Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)", 108-115; Tanrısal müdahale ve doğa kanunu ihlaliyle ilgili değerlendirme için bkz. Batak, agm., 34-38, 40-47, 55, 57-58, 60-61, 63-67; Taslaman C., "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 166-167, 171-172, 175, 178, 180-182, 184-186, "Tanrı'nın Mucize Gerçekleştirilmesi (ile) Tanrı'nın doğa yasalarını belirli özel durumlar için askıya alıp, belirli bir yer ve zamanda olağanüstü olaylar gerçekleştirilmesi kastedilebileceği gibi; doğa yasaları çerçevesinde, olması çok düşük olasılıkları belirli bir yer ve zamanda gerçekleştirilmesi de kastedilebilir. Buna göre, hiç bulutun olmadığı ve yağmurun yağmadığı bir yerde, Tanrı, sevgili bir kulunun duası gibi bir sebeple yağmur yağdırabilir." Taslaman, agm., 170 "Kuantum teorisinin en çok kabul edilen yorumundan esinlenerek evrende objektif belirsizliklerin varlığını kabul edersek, Tanrı'nın baştan müdahale etmeden veya melekler gibi varlıkları determinist sistemin kurallarının içine dahil etmeden de, doğa yasalarına aykırı olmayan bir mucize anlayışı savunulabilir." Taslaman, agm., 182 "Modern bilime göre Tanrısal müdahalenin imkânsız olduğuna dair iddiânın, modern bilimin verileri ışığında yanlış olduğu gözükmemektedir. Kuantum seviyesindeki belirsizliklerin belirlenmesi suretiyle, teizmin savunduğu mucizeler gibi evrendeki radikal değişimler bile açıklanabilir. Bu bakış açısı, Tanrı'nın etkinliğinin bu şekilde oluştuğu anlamına gelmez, ama modern bilimin verilerinin, doğa yasaları ihlâl edilemez, mucizelerin ve Tanrısal etkinliğin gerçekleşebilmesine olanak tanıdığını gösterdiği için değerlidir." Taslaman, agm., 183-184 "Biz, Tanrı'nın mucizeleri gerçekleştirmesinin, doğa yasaları çerçevesinde kuantum belirsizliklerini belirlemesi ile mümkün olduğunu savunarak sadece bir imkânı göstermeye çalıştık." Taslaman, agm., 184 "Mucizelerin, bilimsel yaklaşıma göre imkânsız olduğunu söyleyerek teizmi eleştirenlerin, modern bilimin sunduğu imkânlardan habersiz olduklarını ve bu yaklaşımlarının hatalı olduğunu gösterebildiysek bu makalenin amacına ulaştığımızı düşünüyoruz. Tanrısal müdahaleyi ve mucizeleri inkar, bilimsel olguların bizi ulaştırdığı bir sonuç değildir." Taslaman, agm., 185; ayrıca bkz. Işık A., "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması", 94.

³¹ Bkz. Alper H., "Kur'an-ı Kerim'de Mucizeye Bir Bakış", Haksöz Dergisi, Sayı: Ağustos/89, İstanbul 1998; Keleşçi E., "Sünnetullah çerçevesinde mucize-1", Haksöz Dergisi, Sayı: Mayıs/14, İstanbul 1992, ag. mlf., "Sünnetullah Çerçevesinde Mucize-2", Haksöz Dergisi, Sayı: Haziran /15, İstanbul 1992.

³² Vahyin mucizeleri desteklediği, hatta vahiyssel bildirimlerin kendisinin bir mucize olduğu anlayışının en büyük savunucuları Müslüman teologlardır. Onlara göre, en büyük mucize, vahiyssel bildirimlerin toplandığı Kur'an-ı Kerim'dir. Mutezile, İbn-i Rüşd, Reşid Rıza, M. Abdub, F. Rahman vb. birçok teolojik ekol ve kişi, temel olarak Kur'an'ın yani vahyin en büyük mucize olduğu görüşünü benimsemiştir. Bkz. Işık, agm., 99.

²⁵ Ehl-i Hadis'in hadis metinlerinde ifade edilen hususların arka planında duran nedenselliği de göz ardı ettiklerine dair bkz. Yıldırım E., "Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", 207, 209-213.

²⁶ Bkz. Akman M., "Hadis Âlimlerinde Beşerüstü Peygamber Tasavvuru", 54-61.

²⁷ Krş. Zeyveli H., Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler (Mucize Anlayışı Üzerine), 175-179; Ahmet Baydar'ın, kültürel hafızamızda mucize olarak yer etmiş bir dizi olayın bilinen tarzda anlaşılmasına yönelik itirazları için bkz. "Mucizeleştirmeler", islamforum.com; hanifdostlar.net/forum.

²⁸ Aydın Işık'ın, Eş'arî ekolü mucize anlayışına yönelik eleştirileri ve bu bağlamda Kötülük/Teodise çerçevesinde yaptığı değerlendirmeler için bkz. "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", 61-81.

²⁹ Bkz. Aydın H., Yarutuluş ve Gayelilik, 113-114.

Oysa insanın dünya hayatını sürdürebilmesi için, güvenini kazanmış bir nedenselliğe ihtiyacı vardır.³³ Nitekim Kur'an mutlak bir mekanizm olmadığını hissettirse de, âlemde bir nizamın varlığından söz etmektedir. Evet, kâinat muayyen kanunlara göre işlemektedir, ancak tabii ki bu işleminde asla Allah'tan bağımsız değildir. O, dilediği takdirde mevcut düzeni bozmaya da güç yetirir.³⁴ Elbette Kur'an'ın bu tavrının nedeni, insanlığın nedenselliğe olan güvenini sarsmak olamaz. Çünkü Allah (c) merkezli bir dil kullanan Kur'an ve buradan mülhem İslam ilahiyatı, her yerde ve her şeyde ilahî nitelikli bir ilkeliliğin geçerli olduğunu vurgular. Bununla beraber, bu ilkeliliğin otomasyon şeklinde gerçekleşmediği de bilinmektedir. Bir başka ifade ile Kur'an anlatımında, nedenselliğin spontane bir şekilde; kendiliğinden hareket etmediği, varlık dünyasına ilkeleriyle şekil ve yön veren Zatın istirahatına çekilmediği, bilakis her an ve durumda ilkelerine sahip ve müzahir olarak aktif olduğu apaçıktır.³⁵ Bundan dolayı da, bu anlatımda çoğunlukla ilke değil, ilkenin sahibi ön plana çıkmaktadır. Esasen Kur'anî üslubun böyle bir yapısının olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna göre her şey Allah'ın izni doğrultusunda gerçekleşir, denildiğinde bundan; her şeyin, Allah'ın o şeyin özüne yerleştirdiği ve o şeyi kendisi yapan yasaları doğrultusunda gerçekleştiği anlaşılmalıdır. Bu ise ilkesiz davranıldığı anlamına gelmemektedir.³⁶

Bu itibarla Peygamber'in (s) mucizevî, efsanevî ve mitolojik niteliklerden arındırılması icap etmektedir. Çünkü bizzat Kur'an bir yandan Peygamber'in insan olduğunu vurgularken, diğer yandan müşriklerin O'ndan mucize taleplerini kesin bir dille reddetmektedir.³⁷ Nitekim Peygamber tasavvurumuzda, diğer bütün varlıkların bağlı

olduğu gibi Peygamber'in de tabii ve sosyal yasalara (sünnetullah) bağlı olduğunun kabul edilmesi lüzum etmektedir.³⁸

Nitekim Sünnet-i İlahiye, önce sebebi, sonra da neticeyi yaratma tarzında cereyan etmektedir. Şu kadar var ki, Allah dilerse, herhangi bir sebebe bağlı kalmadan da neticeyi yaratabilir. Bunun gibi sebebi yarattığı halde bazen neticeyi yaratmayabilir. İşte zaten harikulade olaylar, bu iki şekilden biri üzere vaki olmaktadır. Buna göre kâinatta meydana gelen hadiseler, tabiat kanunları dâhilinde ve haricinde olmak üzere iki tarzda tezahür etmektedir. Birinci kısımdakiler, sebep-netice zincirini bozmayan ve tabiat kanunlarıyla izah edilebilen, Sünnetullah'a uygun olarak meydana gelmektedir. İkinciler ise nadiren vukua gelse de sebep-netice zincirini bozan, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan ve Sünnetullah'a (sünnet-i amme) aykırı olarak yine Allah'ın diğer bir sünneti ile (sünnet-i hasse) ortaya çıkmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta, Allah'ın hikmetine binaen koymuş olduğu sünneti değiştirip değiştiremeyeceği hususudur ki İslam kelimacıları, mucizelerin imkânı konusunda, sebeplerle müsebbepler arasındaki nispetin zaruri olmadığına ve böylece bu çeşit işlemlerin aklen mümkün ve naklen de vaki olduğuna dikkati çekmişlerdir. İşin özünde de Allah, bir işi zarurî olarak değil, ihtiyarî olarak yapar. Aksi bir iddia, Allah'ın kudretini sınırlama ve iradesini iptal etme anlamına gelecektir.³⁹

İşin özünde İslam'ın ilgili nasları incelendiğinde bunlarda sebeplilik düşüncesinin red edildiğine ilişkin açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Aksine birçok âyette sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde meydana gelen çeşitli olaylara işaret edildiği görülecektir. Zaten bu alanda yapılan bir kısım çalışmada da sebepliliğin red edilmediği ortaya konmaktadır. Esasen gerek tabiatın kendisi, gerekse işaret edilen âyetler, insana bu itimadı yeterince telkin etmektedir. O halde, evrendeki nedenselliğin mutlak olmadığını beyan etmenin başka bir se-

³³ Özsoy Ö., Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması, 78; Kasar, agm., 232-233.

³⁴ Furkan 25/45-46; Kasas 28/71-72; Şuara 42/33; Kasar, agm., 218; ayrıca bkz. Öztürk, Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım I, 98, 101-102.

³⁵ Nitekim hem Resulullah'ın (s) hem de sahabilerin, nedensellik hakkında bir bilgi sahibi olmadıkları ve ilgili bütün pozisyonları sadece Allah'ın kudretiyle izah ettikleri anlaşılmalıdır. Bkz. Yıldırım E., "Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru", 81 (69-90).

³⁶ Düzenli Y., Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaahat, 204-205, 236, 247, 268-270.

³⁷ İsrâ 17/59; En'am 6/7; Hicr 15/14-15; Enbiya 21/5-6; Yunus 10/96-97; Ra'd 13/31; Şuara 26/198-199; Ankebut 29/50-51; ayrıca bkz. Buhârî, Fezail'ul-Kur'an, 1; Müslim, İman, 239.

³⁸ Bkz. Bağcı H.M., "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", 67-88.

³⁹ Okşar, age., 118; ayrıca bkz. Şihanoğlu Y.Y., Peygamberliğin İspatında Mucize Gerçeği, 63-68.

bebi olmalıdır. Bu sebep, esasen hikmet sahibi bir müdebbiri göstermesi gereken nedenselliğin, Allah'ı örter bir duruma gelebilme riskidir. Oysaki tabiatta hâkim olan nedensellik,⁴⁰ tabiatın insanın hizmetine sunulmuş olmasının bir sonucu olduğu gibi, aynı zamanda insanın imtihanında iki zıt işlevi yerine getirebilen en temel unsurlardan biridir. Şüphesiz potansiyeli ötesinde gerçek bir ahlakî işlevi olmayan nedenselliğin oynayacağı rolü, onu müşahade eden insan belirleyecektir. Şu halde tabiatın bütün parçaları ve olayları üzerinde düşünmeye çağırın Kur'an âyetlerindeki ısrarın sebebi, işleyen çarkın, Allah'ın varlığını göstermeye yeterli oluşudur.

Ne var ki insan ancak, nedensellik kendi aleyhine işleyip de başı darda kaldığında Allah'ı hatırlamaktadır. Bu ise samimi olmayan bir yakınlaşmadır ve işler normale döner dönmez insan O'nu unutmakta gecikmeyecektir. Bu tip insanlar için ancak düzenin bozulması, Allah'ın varlığına delil olacağından, onlar, inanmak için hep mucize peşindedirler. Oysaki tarih içinde kendilerine verilen mucizeden dolayı inananlar pek az olmuştur.

Bu arada nedenselliğin diğer bir pozitif sonucu da, insanın evrenin işleyiş tarzını kavramasına imkân vermesidir. Çünkü insan, eşyayı algılayabilme gücüne sahip kılınmıştır. İnsanın bilgi edinebilme gücü, ona verilen emanetle ve yüklendiği kulluk göreviyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Esasen o, yeryüzünde belirtilen konseptte liyakatini de bu ayrıcalıklı gücüyle kesp etmiştir. Zaten Kur'an'ın fizik alandan bahsederken sadece ahlakı ön planda tutup, işleyiş kanunlarını öğretmeye karşı ilgisiz kalışının sebebi de, insanın tabiatı algılama konusundaki bu potansiyel yeterliliğinden olsa gerektir.⁴¹

Nitekim Tabiat İlimleri'nde de hedef, olayların açıklanmasıdır. Bu açıklama aklî melekelere dayanan bir çaba sonunda kazanılmış yine aklî ya da rasyonel niteliği ağır basan bir açıklama olmak durumundadır. Şüphesiz böyle bir açıklamada sebep kavramı, genellikle, merkezî bir rol oynar. İşte her

olayın kendisinin zuhuruna yol açan ve bu olayın sebebi olarak isimlendirilen bir ya da birçok sâikin bulunduğu "İman" Nedensellik İlkesi'nin de bir ifadesidir.⁴²

NEDENSELLİĞİN SINIRLILIĞI

Bütün anorganik (cansız) ve kısmen de organik varlık alanını içine alan nedenselliğin birçok prensibinden biri de determinasyondur (belirleme, tayin etme). Kâinatın "oluş", umumî bir determinasyonun hükümlerinde cereyan etmektedir. Buna göre nedensellik salt bir "kanun"dan ibaret değildir. Aksine kanunluluk nedenselliğin bir parçası durumundadır. Elbette nedensellik sadece kanunluluk çerçevesinde ortaya çıkmamaktadır. Fakat hissedileceği üzere kanunun gerisinde her an başka bir şey ve ferdi kalan gerçek bir nedensel bağlantı da bulunmaktadır. Zira kâinat tasvirlerinde şuurlu bir varlığın determinasyonunun her an, geri planda işe karışmakta olduğu gözlenmektedir.

Şu halde nedensellik bağlantısı içerisinde, meydana geliş/oluşun sonuna kadar kavranılamayan bir yönü vardır. Bu da, nedenler örgüsünün bilgi yönünden hesabının çıkarılamamasından ve bunun irrasyonel halde kalmasından dolayıdır. Nitekim diğer kategorilerde olduğu gibi nedensellik kategorisinde de tanınamayan ve tüketip yok edilemeyen bir artık bulunmaktadır. Daha temel anlamda kozmik unsurların yapı ve işleyişinde, sonuna kadar gösterilebilecek bir nedensellikten söz edilememektedir. Mamafih varlıklar düzeyinde bir düzensizlik ve belirlenimsizlik iddiası da geçerli olmasa gerektir.⁴³

Şimdi kâinatın bilinen oluş sürecinin gerisinde ve üstünde bir plan ve projenin varlığı, kendini bize daima hissettirmektedir. Bu plan ve projeye "determinasyon" demek mümkündür. Bu determinasyon, ancak şuurlu bir yüce varlığın yani Allah'ın eserinden başka bir şey olamayacağından dolayı da buna ilahî determinasyon denilmesi doğru olacaktır. İlahî determinasyon ise bir gayeler bütünü

⁴⁰ Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 62, 107-108, 113-114.

⁴¹ Özsoy, age., 66-83.

⁴² Bkz. Özemre A.Y., "Kur'an ve Astrofizik (Yaratılış Teorileri)", 301.

⁴³ Bkz. Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 120-121, 123.

hedeflemiş olacağından onun bir "gayelilik"ten (teleoloji) başka bir şey olmayacağını söylemek mümkün olsa gerektir. Bu gayeliliğin, yaratılışın temel vasfını oluşturması hasebiyle de, yaratılışın gayeli bir yaratılış olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

Ne var ki, kâinatın varoluşunun ve içinde vukua gelen olayların sıradüzeni ve tabi oldukları kanunluluğun bir plan programa, dolayısıyla bir gayeye göre var olması demeye gelen⁴⁵ gayeliliğin, nedenselliğin bir alternatifi olarak görülmesi doğru olmayacaktır. Çünkü gayenin hem neden ve hem de sonuç olması mantığa ters düşer. Keza bu, aynı zamanda geleceğin şimdikiyi belirlemesi anlamına da gelecektir. Bu itibarla gayelilik asla nedenselliğin bir alternatifi olamaz. Aksine o, nedenselliği de içine alan en genel bir determinasyondur. Bu sebeple de geleceğin, şimdikiyi ve önde duran gayenin, geride duran nedeni belirlemesi asla süz konusu değildir.⁴⁶

NEDENSELLİK İLKESİNİN KELAMÎ BOYUTU

İslam âlimlerinin illiyet ilkesine dair görüşleri ve bu kanaatlerine dair ileri sürdükleri delillerin bir kısmını şöylece sıralamak mümkündür.⁴⁷

1. Başta Cehm b. Safvân (v.128/745) olmak üzere mutlak cebir inancını benimseyenler ile bazı sûfîlerin görüşüne göre, varlık ve olaylar üzerinde etkili hiçbir maddî sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir, kâinatın bütün varlık ve olayları meydana getiren doğrudan doğruya ilahî kudret ve iradedir. Kur'an-ı Kerim'de bu görüşü teyit eden çeşitli âyetler vardır. Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını⁴⁸ savaşta düşmanları Allah'ın öldürdüğünü⁴⁹ bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. İnsanların istedikleri sonuçları elde edemeyişleri de konunun aklî delilini teşkil eder.

2. Varlık ve olaylar üzerinde zahiren etkili gibi görünen ve süregelen işleyiş (âdet) itibariyle belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu

söylenbilirse de varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Zahiri 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 görüşte olanlar düşüncelerini şu şekilde temellendirmektedirler:

a. Kur'an'da, her şeyin ilahî kudretle cereyan ettiği ve Allah'ın yaratıcılığının her şeyi kapsadığı belirtilmektedir.⁵⁰

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.⁵¹

c. Hiçbir maddî sebep etki gücüne sahip değildir; herhangi bir nesneye tesir ederek bir sonuç meydana getirmek onu yaratmak demektir, bu ise yalnızca Allah'a mahsustur.

d. Bütün maddî varlıklar cevherleri itibariyle aynı mahiyete sahip olup birbirinin benzeridir, onları farklı kılan arazlardır, arazlar ise her an Allah (c) 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.⁵² İnsanın, alışkanlıklarına dayanarak ateşi yanma sebebi olarak göstermesi mantıken de isabetli değildir. Çünkü mesela, "Ateş yakıcıdır" önermesi analitik değil sentetik bir önermedir, yani konunun yüklem nispeti aklî zaruretlerden değil tecrübeden

⁴⁴ Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 123.

⁴⁵ Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 107, 142-143, 152.

⁴⁶ Aydın, Yaratılış ve Gayelilik, 114-115.

⁴⁷ Yavuz, "İlliyet", XXII, 121-123.

⁴⁸ En'am 6/102; Ra'd 13/16; Fatır 35/3.

⁴⁹ Enfal 8/17.

⁵⁰ Maide 5/17; Furkan 25/2; Ahkaf 46/33.

⁵¹ Ebubekir b. Furek, Mücerredü makalati'l-Eş'arî, 131.

⁵² İbn-i Furek, age., 132-133.

doğan bir husustur.⁵³ Şu halde ateşin yanma olayının sebebi olduğunu söylemek yerine onu yanmanın alameti olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

e. Gözlemlerimiz altında meydana gelen tabiat hadiseleri hikmetli ve son derece mükemmeldir. Bunlara cansız ve şuarsuz maddenin sebep teşkil etmesi maddeyi Tanrı yerine koymak anlamına geldiği gibi gaye ve nizam deliliyle Allah'ın varlığına istidlalde bulunmayı da imkânsız hale getirir. Eş'arıyye ve Maturidîyye âlimlerinin hemen hemen tamamı ile Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Eş'arıyye ve kısmen Maturidîyye 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.⁵⁴

3. Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki güç 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 bilinemeyen 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 adına 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 de doğrudan doğruya sebep kelimesi kullanılmış ve hiçbir nesnenin sebepsiz var olamayacağı ifade edilmiştir.⁵⁵ 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.⁵⁶ Kur'an'da dinî hükümlerin yanı sıra insanlara ait bütün davranışların da sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalar mevcuttur. Buna göre faydalı olduğu için bazı davranışların yapılması emredilmiş, zararlı davranışlar 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 illiyet ilkesinin geçerliliğine işaret ettiğini gösterir.

b. Cisimlerde farklı bir tabiat ve etki gücü bulunduğu, herkesin gözlem ve tecrübesiyle bilinmektedir. Mesela 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. Kâinattaki varlıklar arasında gözlenen sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bunu düzenleyen yetkin varlığın iradesiyle irtibatlıdır.

c. Belli sebeplerin belli sonuçları doğuracak şekilde düzenlenmesi, bu düzenlemeyi yapan varlığın yetkinliğini, bilgisini ve hikmetini gösteren açık bir kanıt olduğundan illiyeti benimsemek, sadece gerçek tevhid için değil Allah'ın varlığına inanmak için de gereklidir. Belli sonuçları doğuracak şekilde sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilen insanın imanı güçlenir ve gerçek tevhide erer. Erken devir Sünnî kelimcilerinden Ahmed b. İbrahim el-Kalânîsî (v.270/883), Mu'tezile'den Sümmâme b. Eşres (v.213/828), Muammer b. Abbâd (v.220/835), Nazzâm (v.230/845) ve Câhız

⁵³ Hamdi Yazır E., Hak Dini Kur'an Dili, IV, 2246-2247.

⁵⁴ Yavuz, agm., XXII, 121-123.

⁵⁵ Yasin 36/80; Vakıa 56/68, 71; A'râf 7/57; Fatır 35/9; En'am 6/99; Tur 52/35.

⁵⁶ Taha 20/50; Diğer dinî metinlerde de Tanrı'nın nedensel fiillerinden bahseden ifadeler geçmektedir. Bkz. Eyüp 38/25-29, 39-41; Yeşeya 26/12; krş. Luka 23/811; Markos 8/11-13; Matta 12/38-40; Rum 30/39; Abese 80/25-32; Yasin 36/82.

(v.255/869), Zâhiriyye'den İbn-i Hazm (v.456/1064) ayrıca Farabî (v.339/950), İbn-i Sina (v.428/1037), İbn-i Rüşd (v.595/1198) gibi filozoflar, başta İbn-i Teymiyye (v.728/1328) ve İbn-i Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) olmak üzere Selefîyye'nin çoğunluğu ve Şîa âlimlerinin büyük bir kısmı bu görüştedir.⁵⁷

İslam düşünce tarihinde illiyet'e ilişkin ileri sürülen bu üç ana görüşün birincisi âlimlerin çoğunluğu tarafından isabetli bulunmamış ve delilleri zayıf görülmüştür. Zira ileri sürülen naklî deliller illiyeti inkâr etmek için yeterli değildir. Kaldı ki bu konuda sadece müteşâbih âyetler dikkate alınmış, buna karşılık illiyeti teyit eden âyetler ya göz ardı edilmiş veya ilmî ölçülere sığmayacak şekilde yorumlanmıştır. Âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ikinci görüşte ise her ne kadar varlık ve olayların zâhirî - âdî sebepleri mevcutsa da sebeplerin zorunlu sonuçlar doğurduğu kabul edilmiştir.

Öte yandan Kelam âlimlerinden bazılarının Allah'ın varlığının yanı sıra birliğini, mucizeleri ve ölümden sonra bedenlerin dirilişini kanıtlamanın ancak maddî varlıklarda etki gücü bulunmadığını benimsemekle mümkün olacağı düşüncesiyle illiyeti reddeden bir tabiat felsefesi geliştirmeleri de kesin delillere dayanmaktan uzaktır. Zira Allah'ın varlığını birliğini, nebevî mucizeleri ve öldükten sonra dirilişini kanıtlamak için illiyeti reddetmek değil aksine kabul etmek gerekir. Bir bütün halinde incelendiği takdirde naslarda hem din hem de tabiat alanında illiyet ilkesinin geçerli olduğuna dikkat çekildiğini görmek mümkündür. Bu husus, Allah'ın kâinatı yaratıp yöneten bir fâil-i muhtar olmasıyla da çelişmez. Bir sonucun hem Allah'a hem de Allah'ın yarattığı bir başka sebebe nispet edilmesinin tevhid inancı açısından hiçbir sakıncası bulunmadığı gibi aynı zamanda nasslara da uygun düşer. Bilimin temelini teşkil eden illiyet ilkesi, varlık ve olaylara rasyonel bir yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır.⁵⁸ Bundan dolayı

azınlık sayılabilecek bir grup tarafından benimsenen üçüncü görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki Allah'ın kâinatı zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratıp yönettiğini kabul etmek gaye ve nizam delilinin geçerli olabilmesi için de gereklidir.⁵⁹

GAZALÎ'NİN SEBEPLİLİK DÜŞÜNCESİ VE BUNU İFADE ETMESİNDEKİ TUTUMU

Binyamin Abrahamov'a göre, İbn-i Rüşd'ün (v.595/1198), filozofların görüşlerini benimsediği noktasında şüphe olmamasına karşın, düşünürler Gazalî (v.505/1111) hakkında farklı görüşler paylaşmaktadırlar. Onlardan bazıları Gazalî'nin sebepliliği reddettiğini⁶⁰ iddia ederken, diğerleri bunun aksine onun sebepliliği dışlayan görüşleri terk ettiğini ileri sürmektedir.⁶¹ İkinci teze göre Gazalî, zorunluluğu inkâr eden Eş'arîlerin görüşünü terk etmiş ve Müslüman filozofların rasyonalist süper natüralizmine dönmüştür. Çünkü Gazalî'nin, zorunlu nedensel bağa mesafeli⁶² olmakla beraber, Tanrı'nın koymuş olduğu düzenden kaynaklanan bir sebepliliği kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dahası ona göre, Tanrı her sebebe doğasını vermekte ve her sebep sonucunu yaratabilmektedir.⁶³

⁵⁹ Yavuz, agm., XXII, 121-123.

⁶⁰ İmam Gazalî, Filozofların Tutarsızlığı, 181-192 (17. Mesele); ag. mlf., İtikatta Sözü Özü (el-İktisâd f'l-l'itkâd), 211; Çubukçu İ.A., Gazzalî ve Şüphelilik, 70, 105-107.

⁶¹ "Gazalî'nin kendisinden önce gelen Eş'arî Mektebinin büyük düşünürleri gibi sebep-sonuç bağı tamamen reddetmediğini görmekteyiz. Bunun yanında kendisinden önce gelen Eş'arîlerin nedensellik yasasına karşı tutumları şüpheciydi. Onlar tabiattaki nedenselliğin objektif geçerliliğini reddediyorlardı. Bu nedenle hiçbir yaratık başka hiçbir şeyin nedeni olamazdı. Çünkü varlıklar bir sonuç oluşturacak veya üretecek güce ve niteliğe sahip değildiler. Ortadaki güç Allah tarafından verilmiştir. Âlemdeki hareketi sağlayan Allah'tır. Bu manada onlar, tabiat kanunu da reddetmekteydiler. Gazalî ise sadece sebep-sonuç arasındaki zaruret bağı kaldırmıştır. Böylece sebep-sonuç arasındaki bağ zaruret bağlantısından, alışkanlık bağlantısına kaymıştır." Dombaycı M.A. -Demircioğlu A., "Gazalî'de Zorunsuzluk ve Ahlak", 67-68; Aiblon I., "Gazalî'nin Sebeplilik Görüşü", 385-387, 389, 396; Çağrıncı M., "Gazzalî", XIII, 497-498.

⁶² "Boutroux'un "Contingence" yani Zorunsuzluk fikrinin Gazalî'de de olduğunu görmekteyiz. Ancak, Gazalî'nin ve Boutroux'un Determinizmi reddetmelerindeki ana neden ve hareket noktaları aynı değildir. Gazalî mucizeleri temellendirmek, mucizelere karşı yapılan eleştirileri bertaraf etmek amacıyla hareket etmiş, Boutroux ise değerler sahasını siyantizmin (bilimcilik) işgalinden kurtarma amacıyla hareket etmiştir. Ancak sonuç olarak ikisi de aynı noktaya gelmişlerdir." Dombaycı-Demircioğlu, agm., 66.

⁶³ Abrahamov B., "Gazalî'nin Nedensellik Teorisi", 117-118; krş. Türkben, agm., 49-50, 52-53.

⁵⁷ Yavuz, agm., XXII, 121-123.

⁵⁸ Son iki asırdır bilim ve din arasındaki çatışmanın merkezi konusunu, vahyin kozmolojik olaylar üzerine söylediği şeyler, özellikle de mucizeler oluşturmuştur. Işık, agm., 95-96; ayrıca bkz. Batak, agm., 33-47.

Esasen Gazalî, bir yerde kelamcılarının ve filozofların sebeplilik ile ilgili iki zıt görüşünü birleştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla onun, Tanrı'nın fiziksel yöntemlerle iş gördüğünü ve imkânsızlığı kabul etmesi, sadece mantıksal alanda değil, ontolojik alanda da sebepliliği tasdik ettiği anlamına gelmektedir. Nitekim o, Aristotelesçi aksiyomları İslamî terminoloji ile ifade ederek sebepliliği ortaya koymuş ancak sebepliliğin zorunlu olduğuna ilişkin filozofların doktrinini de reddetmiştir.⁶⁴

Gazalî, aynı sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan ve birlikte iş gören, tabii olduğu kadar ilahî olan ikili sebeplilik teorisini ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı dünyada meydana gelen her şeyin ilk sebebidir. Elbette Tanrı dünyaya doğrudan müdahale etmemektedir. O, sebep etki zincirini yaratmakta ve bunu yürürlükte tutmaktadır. İşte Gazalî burada iki hareket tarzından meydana gelen iki çeşit sebebi birleştirmiş olmaktadır. Buna göre Tanrı İlk Sebep'tir ve O'nun fiili, O'nun anlık iradesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı sebep-etki yoluyla, sabit bir düzene göre insanların fiillerini yaratır. Diğer sebepler ise, Tanrı'nın yarattığı ve yürürlükte tuttuğu tabiatlarından gelen bir zorunlulukla olduğu kadar, Tanrı'nın dolaylı eylemi ile hareket geçmektedirler. Bu yüzden Gazalî din ile felsefe arasında bir uzlaşmayı hedeflediği görünen teistik determinizm teorisini ileri sürmüş olmaktadır.⁶⁵

Gazalî'nin sebepliliğe ilişkin düşünceleri bağlamında altı çizilmesi gereken bir diğer husus da onun, insanların özgür iradeye sahip olmadıklarına ilişkin fikir ve sebeplilik kavramını daha detaylı olarak ele aldığı İhya'nın IV. cildinde⁶⁶ kişilerde

özgür iradeye⁶⁷ yer bırakmadığıdır.⁶⁸ Gazalî burada, nedensellik çerçevesinde kendi kendisiyle çelişir durumdadır. O hem bazı takdir edilmiş şeyler diğerlerinde meydana gelir demekte ve hem de meydana gelen her şey esasen zorunlu olarak meydana gelir, demektedir.

Anlaşılan o ki Gazalî, illiyetle ilgili görüşlerini ifade ederken Eş'arî doktrinine sıkıca bağlanıp kaldığı tek eseri durumundaki el-İktisad'tan⁶⁹ sonra yazdığı İhya adlı eserinde görüşlerini değiştirmiş olmalıdır. Ne var ki o, kendisiyle çelişme pahasına da olsa konuya dair gerçek fikirlerini gizlemiş olsa gerektir.⁷⁰ Malumdur ki gerçek fikirlerini gizleyerek, kendisiyle çelişme sistemi, Ortaçağ'da bazı düşünürler tarafından kabul görmüştür. Nitekim İhya'da, adetlerin ardı ardına gelmesinden hiç bahsedilmeden pamuğun yanması olayı, zorunlu olarak meydana gelen bir fiilmiş gibi, tamamen zorlanma ile meydana geldiği anlatılmaktadır. İşte bu aslında onun ikinci ifadeyi daha bir kabul ettiğini göstermektedir. Yani Gazalî, esasen böylece dünyada meydana gelen her şeyin şart-meşrut ilişkisi içerisinde zincirleme olarak seri halinde birbirinden meydana geldiğini kabul etmektedir.

⁶⁷ Özgür iradeye dair değerlendirmeler için bkz. Taslaman, agm., 165-166, 176-179, 184, "Bizce, teistik ve ateistik hiçbir yaklaşım özgür irade sorununu tam olarak çözememektedir. Bu noktada, teistik savunma, teizm kadar ateizmin de özgür irade sorunu içinde olduğunu ve teizmin bu konudaki yaklaşımları ispatlanıp temellendirilmese bile, hiç kimsenin bu sorunu çözecek bir modele sahip olmadığını söylemekle sınırlı olmalıdır... Teizmin, Tanrısal hikmete veya ruhun bilinmezliğine atf yaparak sorunu çözmekte ateizme göre bir avantajı olduğu söylenebilir; ama diğer yandan, teizm için asıl sorun, Tanrısal iradenin nerede bitip şahısların özgür iradesinin nerede başladığı ve Tanrı'nın kudreti ile insanın mesuliyetinin nasıl uzlaştırılabileceğidir." 184.

⁶⁸ Abrahamov, agm., 127; krş. "Ona göre insanın da cüz'i manada bir iradesi vardır. Çünkü böyle bir irade kabul edilmezse insan eylemlerine bir dayanak aramanın manası da kalmayacaktır. Gazalî insan hürriyetinin olayların sebeplerine göre tayin edilemeyeceğini belirtir, çünkü böyle olunca hürriyet ortadan kalkar önceden belirlenen bir takım ilkelere göre hareket tarzı doğar. Buradan hareketle Gazalî tabiat olaylarının sebepleri ile insan eylemlerinin sebeplerini hürriyet ilkesine dayandırarak ayırmaktadır." Dombaycı-Demircioğlu, agm.,

⁶⁹ Bkz. Gazalî, İtikatta Sözü'nün Özü, 81-82, 96, 211-212.

⁷⁰ Gazalî'nin bu tutumu, konjonktür dolayısıyla bir takım siyasi ve idari nedenlerle sergilediği düşünülmektedir. Nitekim onun, biraz da Nizamülmülk'ten (v.484/1092) aldığı göreve bağlı üstlendiği Eş'arîliği güçlendirip yayma misyonu gereği neden-sonuç ilişkisi hususunda olumsuz bir tutum takınmasının nedenleri arasında şunlar sıralanmaktadır: Şia karşısında Sünniliği savunma, bu mevzuda Şia'nın referansı durumundaki Mutezile'yi eleştirmek ve mucize olgusunu ussal bir temele oturtmak. Bkz. el-Cabiri M.A., "Gazalî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", 400-413; Aiblon, agm., 385-398; Çağrıncı, agm., XIII, 499; Aydın H., "Gazzalî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı", 330, 334.

⁶⁴ Abrahamov, agm., 118; Gazalî'nin "belirli meselelerde filozofları tekfir etmesinin, itikadî açıdan değil daha çok sosyal açıdan bir tekfir olduğu izlenimi vermektedir. Bu eleştirilerden biri ve en önemlisi sebeplilik problemi ile ilgilidir. Ona göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu değildir. Ona göre iki şeyden birinin varlığı ya da yokluğu diğerinin varlığı ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Gazalî, ilâhiyat bahislerinde son sözün dine ait olduğunu, bu konularda akıl yürütmenin her zaman insanı doğru neticeye götürmeyebileceğini düşünmektedir" Çınar M., İslamî Literatür'deki Nuri Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi, 74; Çağrıncı, agm., XIII, 499.

⁶⁵ Abrahamov, agm., 124.

⁶⁶ Bkz. Ebu Hamid el-Gazalî, İhya'u ulum'id-din, 5/115-178 (kitab'ut-tevhid ve't-tevekkül).

Dolayısıyla bu zincir sadece mantıksal alanda değil, ontolojik olarak da zorunlu olmaktadır. Ne var ki Gazalî, çoğu zaman Eş'arîlerin konuya dair bilinen teorisini tekrarlamakla iş bu meselde de sahip olduğu gerçek fikirlerini sıradan okuyucudan gizlemiş olmaktadır. Özetle o, hususen sebeplilik konusunda kendi fikirlerini -kendisiyle çelişme pa-hasına- gizlemektir.⁷¹

Nitekim Gazalî'nin bu bağlamda yaygın olarak kullanılan adet kelimesi yerine sünnet kelimesini kullanması, onda sebeplerin tertibi kavramının çok önemli olduğunu göstermektedir. Şüphesiz Gazalî'nin, gerçekte sünnet kelimesini kanun olarak mütalaa ettiği halde, sıradan okuyucuyu kendisinin Eş'arî doktrininden ayrılmadığına ikna etmek için bu kelimeyi tercih ettiği görülmektedir. Zira Ahzap suresi 62. âyette *daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın*, dendiği gibi, Gazalî'nin, eşyanın meydana geliş şeklinde bir değişme meydana gelmeyeceğini göstermeye çalıştığı görülmektedir. Böylece Gazalî burada, sünnet kelimesini kullanmakla şart-meşrut zincirini göstermeye çalışmış olmaktadır. İşte bu açıkça, onun dünyada meydana gelen her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini ifade ettiği İhya'da, önceki görüşlerini değiştirdiğine dair bizim daha önce vardığımız sonucu desteklemekte;⁷² keza insan fiilleri için tabiat kavramını kullanması ve ağırlığı insan bedenine atfetmesi de sebeplerin sonuçlar üzerinde etkili olduğu fikrinin onun zihninde bulunduğunu göstermektedir.⁷³

Kayda değer bu önemli tespitleri Kemal Batak'ın kanaatleriyle yeniden ifade edecek olursak, bugün sıklıkla yapılan hatalardan olan Gazalî'nin nedenselliği reddettiği iddiası, yanlış bir görüştür. Zira o, nedenselliğin sadece zorunluluğunu reddetmiştir. Aslında onun nedenselliği reddettiğini iddia eden bu bakış açısına göre, bugünkü kuantum fiziğinin de nedenselliği reddetmiş olduğunun söylenmesi gerekir. Biz (K.Batak) Gazalî'nin, neden-sonuç ilişkisi, zorunlu değil, mümkündür,

görüşünün, bu makalede incelediğimiz ana konu olan, ilahî fiille ilgili olduğunu, onun Tanrı'nın dünyadaki ilahî fiilini mümkün hale getirmek için doğa yasalarına zorunlu demediğini düşündüğümüz için, konuyu teolojik bir proje olarak görüyoruz. Yoksa Gazalî'ye göre, epistemolojik anlamda, doğa yasaları kesinlik (yakîn) ifade eder. Biz bu görüşümüzü desteklemek için onun bu konuda ihmal edilen Mi'yarü'l-İlm'ine müracaat edeceğiz.

Gazalî'nin tümevarım reddinin ayrı bir önemi vardır. Ona göre, olayların ard arda sürüp gitmesi, geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceğini zihnimize iyice yerleştirmiştir. Tümevarımın zorunluluğunun apaçık reddi olan bu görüşe göre, Allah mümkün olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Bununla beraber, yine de Allah, ilme karşı duyulan güveni sarsmamak için, mucize gibi olağanüstü olayları herhangi bir zamanda uluorta yaratmaz. Ancak Allah'ın kudreti açısından mümkün olan bir olayı bazı zamanlarda yapmasına bir engel yoktur. Öyleyse mucizeler Gazalî tarafından da istisna olarak görülmektedir.

Son bir asrın hâkim bilim görüşü -eğer doğruysa-, olan kuantum mekaniğinin yasalarının determinist değil olasılıkçı olması, İbn Rüşd'ün bu konudaki fikrinin doğru olmadığını gösteriyor gibidir. Demek ki zorunlu olmayan, olasılıkçı yasalar üzerinde de bilim ya da doğa bilimleri pratiği mümkündür. Bugünkü bilim doğrultusunda, kuantum mekaniği açısından, bir değerlendirme yapacak olursak, ilginç bir biçimde, İbn Rüşd'ün nedenselliğin zorunlu olduğu görüşü, bilimin yıkımı anlamına gelmekte, Gazalî'nin doğa yasalarının zorunlu değil mümkün olduğu görüşü ise fizik biliminin kurucu bir ögesi olmaktadır.

Çünkü bugün kuantum mekaniğinde, Gazalî gibi, nedenselliğe mümkün denmekte, zorunlu denmemektedir. Bu ise, bugünkü fizik bilminde sebepliliğin reddedilmediği anlamına gelmektedir. Dahası bununla adına sebep denilen şeyin var olduğu; ancak bunun zorunlu değil, mümkün olduğu ifade edilmek istenmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Gazalî teolojik projesinde neden ile sonuç arasında ilişki olduğuna değil, bu

⁷¹ Abrahamov, agm., 133-134.

⁷² Abrahamov, agm., 135.

⁷³ Abrahamov, agm., 138.

ilişkinin tarzına, yönüne itirazda bulunmaktadır. Zira ona göre burada temel problem, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ile ilgili bir tasavvur söz konusudur. Bu manada Gazalî'nin nedenselliği teolojik açıdan mümkün gördüğü ve fakat onun nedenselliğe ayrıca epistemolojik olarak da baktığı ve neden-sonuç ilişkisini kesin olarak nitelediği ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Gazalî'nin nedensellik görüşünün tartışıldığı çalışmalarda, Mi'yar'a pek atıf yapılmaması, çoğunlukla Tehâfüt ile yetinilmesi, büyük bir eksikliklerdir. O bu kitabında, yakînî (kesin) olan öncüllerle kurulan bir kıyas türü olan burhanı, bir başka ifadeyle bize zorunlu kesin bilgiyi veren kesin öncül türlerini anlatmaktadır. Burada Gazalî'nin epistemolojik neden ve gereklerden ötürü yaptığı ilginç bir ayırma tanıklık etmekteyiz. Ona göre sebeplilik, bize "kesin bilgi" veren öncül türlerinden olan mücerrebâta aittir. Nedensellik ilkesinin de içinde yer aldığı bu bilgi konusunda, Gazalî'ye göre, şüphe yoktur, olmamalıdır. Buradaki asil espri, Gazalî'nin mantıksal olarak "yakînî bilgi" ile "zorunlu bilgi" arasında yaptığı ayırma dayanmaktadır.

Şimdi zorunlu olmayan ancak kesin olan inançlar var mıdır? Bu cevabı ilgi çekici soru, Gazalî'nin Mi'yar'daki nedensellik görüşünü Tehâfüt'tekinden -açıkça görüldüğü gibi- farklı kılan düşünceden hareket etmektedir. Tehâfüt'te nedenselliğe *kesin* yerine, *mümkün* diyen Gazalî, Tehâfüt'teki mantıksal kavramları anlama konusunda okuyucuyu yönlendirdiği Mi'yar'da ise, nedenselliğe *zorunlu* değil; fakat *kesin* (yakînî) demektedir. *Kesinlik* terimiyle *zorunluluk* arasındaki sınırı ayırmak elbette ki zordur. Ne var ki onun bu manevrayı teolojik gereklilikten dolayı, bir "ara çözüm" olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Kısacası Gazalî için epistemolojik bir proje olarak doğa yasaları kesindir. Çünkü Gazalî, neden ile sonuç ilişkisinin bizi kesin bir neticeye götürdüğüne inanmaktadır.

Şu halde kimilerince Gazalî'nin, sürekli, teolojik entelektüel projesinin göz önünde bulundurulması, epistemolojik entelektüel projesinin ise kenarda bırakılması, tartışmanın çağdaş din felse-

fesinde aldığı yeni şekil açısından büyük bir eksikliklerdir. Şüphesiz Gazalî, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söylemekle determinizme felsefik/ teolojik bir eleştiride bulunmuştur. Ancak onun, sebepliliği değil, bunun sadece zorunluluğunu reddettiğini hatırlamak gerekiyor. Çünkü o, nedenselliğe teolojik olarak mümkün, epistemolojik olarak kesin demektedir.⁷⁴

SONUÇ

Bu umumi bilgiler ışığında illiyet fikrinin, İslam düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefi eğilimli mütefekkirler 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 zihni bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefi araştırma, hadiselerin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı, ilmî ve felsefi araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir. Tabii sebeplerin inkârı, sabit tabiatların ve tabii kanunlulukların da inkârı olduğuna göre İbn-i Rüşd'ün (v.595/1198) sıkça vurguladığı gibi o takdirde fizik ilmi imkânsız olacaktır. Eğer süreklilik arz eden tabiatlar, tabiat kanunları ve bu kanunları keşfetmeye imkân veren zorunlu illî bağlar yoksa bu, insan aklının hiçbir hadisenin sebebini bilemeyeceği anlamına gelir.⁷⁵

Esasen Eş'arî kelimeler âlimleri de, nedensellik ilkesini kabulün, peşi sıra Allah'ın iradesini sekteye uğratacak bir düşünceyi tevlit edebileceğini ve bu nedenle bahsi geçen ilkeyi reddetmekle beraber onlar da "nedensalcilerin" âleme bakış açılarının, âlemdeki olayların tutarlılığını ve düzenliliğini açıklamada oldukça başarılı olduğunu görmekteydiler. Kaldı ki teorik olarak, nedenselliğin inkârı, her ne kadar âlemdeki düzen ve sırrı görmezden

⁷⁴ Bkz. Batak, agm., 47-48, 51, 53-56, 64.

⁷⁵ Kutluer, agm., XXII, 120-121.

gelmek gibi algılansa da durum hiç de öyle değildi. Nitekim bahsi geçen kelamcılar da âlemdeki her fiili Allah'ın iradesine havale etmiş olsalar da, bu düzenli âlemin, hemen hemen herkes tarafından anlaşılabilirliğini ve gelecekle ilgili bir takım verilere ulaşılabilirliğini de izah etmişlerdir. Dahası onlar bu izahlarını bir çerçeveye de oturtmuşlardır. Bu anlamda onlar belli olayların ard arda gelişindeki gözlenebilir düzenliliği *adet* terimiyle yapmaktaydılar. Anlaşılacağı üzere bu izah tarzı Allah'ın iradesi ile âlemin düzenliliğini (sebeptonuç zincirini) kaynaştırmaktaydı.⁷⁶

Nitekim Gazalî (v.505/1111) fiziki âlemde var olduğu iddia edilen zorunluluk⁷⁷ prensibinin zorunlu bilgiye dayanmadığını ve bunu iddia etmenin insanı saçma ve imkânsız bir duruma düşürmeyeceğini, fizikî âlemde gözlenen sebep sonuç ilişkilerini Eş'arî ekolünün önemli kavramlarından biri olan *adet* düşüncesiyle açıklamaya⁷⁸ ve buradan da evrende zorunlu bir sebeplilik düzeninin olduğunu ancak bunun kesinlikle Allah'ın iradesini ortadan kaldırmayacak soft determinist yapıya benzer bir durumda olduğuna göndermeler yapmıştır.⁷⁹

Öte yandan filozofların, sudur anlayışlarından kaynaklanan illiyet teorisine ilişkin düşünceleri çerçevesinde sebep sonuç arasındaki zorunlu bağın kabul edilmesi ve bu bağın kendini her an devam ettirme gücüne sahip olması şeklindeki görüşleri âlemin zaman bakımından kadim olması sonucunu doğurmuştur. Şüphesiz illiyet teorisinin bu şekilde

hem tabii hem de metafizik alanda temel bir ilke olarak kabul edilmesi, İslam kelamcıları açısından kabul edilemez bir anlayış olmuştur. Çünkü kelamcılar âlem ile Allah arasındaki bağın tamamen yaratıcının egemenliğinde devam eden bir süreç olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁰

Elbette tabiatın insanın eseri olmayan zorunlu kanunları vardır. Bu kanunlar insanın eseri değildir. Bu kanunları da içine alan bir genel kategori vardır ki o da tabiatın nedenselliğidir. İşte insan kendisini bu nedenselliğin içinde bulur. Bu nedensellik içinde insan engellenmiş, sınırlanmıştır. Buna göre insan tabiat içinde hür değildir. Diğer bir ifade ile nedensellik içinde insan engellenmiş ve sınırlanmıştır, ancak belirlenmemiştir. Tabiatın nedenselliği içinde insan sürekli hürriyeti arar ve onu yaşamaya çalışır. Zira belirlenimlilik (determinasyon), tavizsiz bir zorunluluğu⁸¹ ifade eder. Burada hürriyetten söz etmek mümkün olmadığı gibi, hürriyet aramaya yönelik bir imkân da söz konusu değildir. Tabiatın nedenselliği ise insan için asla bir belirlenimlilik değildir. Tabiatın nedenselliği, insanın önüne bir takım engeller, sınırlar koymuştur. Çünkü bir yönü ile tabiatın bir parçası olan insan tabiatın bu nedenselliğine tabidir. Ama diğer yandan, mahiyetini oluşturan diğer yönü ile insan, tabiatın bu nedenselliği üzerine olan gözlemler ve bu gözlemlerden sonuç çıkarma gücü ile tabiatın önüne çıkan engel ve sınırları şu veya bu tedbirlerle aşar. Bu şunu gösteriyor ki, insan tabiat içinde belirlenmiş değildir. Nitekim hürriyet kendisine hazır olarak verilmiş durumdadır. Bu nedenle onun hürriyeti isteyip gerçekleştirmeye çabalaması da gerekmektedir. Şimdi insanın istemesi, hür olarak bir şeye karar verebilmesi söz konusu olunca, Allah'ın ilminin insan için bir belirlenim oluşturmadığı da kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü ben, Allah'ın ezeli ve mutlak ilmi ile benim ne yapıp edeceğimi bildiğine şeksiz inanırım. Fakat Allah'ın ilminin müfredatı, yani muhtevası, ne doğuştan

⁷⁶ Okşar, age., 99.

⁷⁷ Determinizm (Belirlenimcilik) ve Zorunluluk zaman zaman birbirinin yerine kullanılan, birbirleriyle ilişkili ancak aynı anlama gelmeyen kavramlardır. Zorunluluk, bir şeyin, olduğundan başka bir şey olmasının imkânsızlığını ifade ederken, Determinizm ise bir olayın bütün varoluş biçimleriyle birlikte olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların tümünü ifade etmektedir. Tanımdan hareket edersek zorunluluk, bir şeyin değişmesinin mümkün olmadığını iddia eden bir teoridir ve bu haliyle determinizmden daha katıdır. Zira determinizmde zorunlu olan sebeple sonuç arasındaki bağıdır. Zorunsuzluk (olumsuluk) ise, determinizmin karşıtı ve zorunluluğun zıddı olarak kullanılan bir kavramdır. Bu manada zorunsuzluk, "gelecekteki bir olayın gerçekleşmesinin veya gerçekleşmemesinin aynı derecede mümkün olması hali" olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Dombaycı-Demircioğlu, agm., 65.

⁷⁸ Wolfson, age., 416-421; Abrahamov, Wolfson'un Gazalî'nin nedensellik teorisini değerlendirmede başarısız olduğunu belirtmektedir. bkz. agm., 118, 135.

⁷⁹ Okşar, age., 4, 110-114, 128-129.

⁸⁰ Okşar, age., 128.

⁸¹ İlgili tartışmalar için bkz. Bolay S.H., "Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti, Yeri ve Önemi", 167-173, 177-178, 180-182; Okşar, age., 48-51, 56-59, 86, 89-90.

hazır olarak bana verilmiştir ne de ben Allah'ın ilminin müfredatına kendi çalışmalarımı muttali olabiliyorum. Eğer ben, Allah'ın benim hayatım hakkında bildiklerinin, tek tek neler olduğunu bilmiyorsam, ilm-i ilahi benim için bir belirlenim oluşturmaz⁸² demektir.

Konuyla ilgili nakledilen çeşitli görüşler, hadislerin anlaşılmasında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisini⁸³ ortaya koyması bakımından da çok önemlidir. Bilindiği gibi Hadisçiler, senedini sahih kabul ettikleri bir hadisin metninin tabii fizik kanunlarına uyup uymadığını araştırmak bir yana, mervî metinlerde anlatılan olağanüstü olayları, nübüvvetin alametleri olarak kabul etmişlerdir.⁸⁴ Onların böylesi bir anlayışa sahip olmalarında beşerüstü peygamber tasavvurunun etkisi olduğu gibi, mevcut bütün delail ve mucizelerin kabulüne imkân sağlayan 'illiyet ilkesi'ni reddetmelerinin de büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu ilkenin reddi, riyaayetlerde varid bütün delail ve mucizeleri kabule yol açmaktadır.

⁸² Aydın H., "Kur'an Açısından İnsan Hürriyetinin Temellendirilmesine Bir Yaklaşım", 2, 6; ag. mlf, Yaratılış ve Gayelilik, 137.

⁸³ Bkz. Bağcı H.M., "Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım", 299-319; Hatiboğlu M.S., "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", 69-84.

⁸⁴ Hadisçilerin bu yaklaşımının bir kısım kelamcıya da etkilediğine ilişkin örnekler için bkz. es-Sâbûnî N., Mâtüridiyye Akaidi, 108-112; Oysa "Mütevâtir olmayan 'Meşhur' veya 'Âhâd' hükmündeki haberler, yakîn ifade eden kesin delillerden sayılmaz, akâid meselelerinde hüccet (delil) olarak kullanılamaz." (Aydın A.A., İslam İnançları ve Felsefesi, 121), keza "akıl asl, nakli delil ise fer' konumundadır. Akli delil asl, nakli delil fer' olduğuna göre, nakille istidlal bulunurken, akla müracaat etmek zorunluluğu ortadadır. Buna karşılık, akılla istidlal bulunurken, nakle müracaat etmek gerekmez. Buna göre akıl müstakil bir delil olarak kabul edilirken nakil, müstakil bir delil olarak kabul edilmemektedir.", "Nakli delil akılla çatışırsa akli delilin tercih edilmesi gerekir. Zira, naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum naklin de yerilmesine yol açar", "Özetle, kelami ekoller, akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin görüşlerinde önceliği akla vermektedirler. Onlar, nası anlamının imkânını araştırmak yerine, akılla bilgi elde etmenin imkânı üzerinde durmuşlardır. Bu tespit, kelamcılarının nasın anlaşılmasına dair bir metodoloji geliştirmemelerinin sebebini de, açıklamaktadır" (Erdemci C., "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", 331, 337, 338; ayrıca bkz. ag. mlf., Kelam İlmine Giriş, 101-104; ag. mlf., "Âmidî'de Haberin Epistemolojik Değeri", 194, 205-206; Râzî F., el-Metalibu'l-aliyye mine'l-ilmi'l-ilahî, IX, 201-207, 219; Topaloğlu B., Kelam İlmi, 70; Bozkurt M., "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", 89, 97-99; Kahraman H., "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", 97, 99, 101-102; Hanefî H., "Kelam İlminin Tarihselliği", 167-168). Ne var ki çoğu kelamcı tutarlı davranmamış; konulan bu ilkeye kendileri uymamış ve özellikle halef dönemi kelam kitapları ahad hadisleri delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. (bkz. Yüceer İ., "Kelam İlminin Felsefeleşme Süreci", 57; Coşkun İ., "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gözleyen Bir âmil: 'Usulu'd-Din'de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması", 144, 147-148; Kahraman, agm., 107-109).

Buna göre Eş'arî tandanslı bir bakış açısına sahip Ehl-i Hadis'in Tanrı tasavvurunda yer alan, mülkünde kuralsız ve kanunsuz tasarrufta bulunan Allah anlayışı, sünnet ve hadislerin yanlış anlaşılmasının önemli nedenlerinden biridir. Bu anlayış nedeniyledir ki, Ehl-i Hadis tarafından hadis metinlerindeki her türlü olağanüstü anlatım Peygamberin mucizesi olarak değerlendirilmektedir. Zira Ehl-i Hadis'te 'Nebilere verilmiş her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü mutlaka Peygamberimize de verilmiştir.'⁸⁵ anlayışı temel bir bakış açısı haline gelmiştir. Nitekim Resulullah'ın (s) ebeveyninin diriltilerek iman etmelerinden sonra yeniden vefat etmesiyle ilgili⁸⁶ sünnetullahı muhalif kişiye özel imal edilen inanışların kabulü ancak böylece mümkün olabilmektedir. Aynen "redd'u şems" türü hadislerin kabulüne imkân sağladığı⁸⁷ gibi.

Şüphesiz evren, tutarlı ve orijinal yapısını tamamen mutlak iradeye borçludur. Allah evrene sırtını dönmemiştir ve yaşamın devam etmesi için her an faaliyettedir. Özellikle Kur'an'da konuyla ilgili birçok âyette evrenin başıboş bırakılmadığı ve Allah'ın her an evrenin işleyişine sonsuz bir yetkinlikle müdahil olduğu⁸⁸ vurgulanmıştır.

Allah evrene bir takım yasalar koymuştur. Bu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak bu yasaları koyduğu gibi hür iradesiyle iptal etmesi de gayet

⁸⁵ Bkz. Kadı İyaz, eş-Şifa bi-ta'rifi hukuk'il-Mustafa, I, 172; es-Süyûtî C., el-Bahir fi hükmi'n-nebi (s.a.v) bi'l-batın ve'z-zahir, 17-18.

⁸⁶ Bkz. Eb'ul-Ferec İbn-i Cevzî el-Kureşî, Kitabu'l-Mevzuat, I, 283-284; eş-Şevkânî M. B. A., el-Fevaidu'l-Mecmua fi'l-Ahadisi'l-Mevdua, 322; krş. Müslim, İman, b. 88 n. 203, Cenaiz, b. 36 n. 976; Davudoğlu A., Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, II, 231-232; Eb'ul-Velid Muhammed el-Ezrakî, Kâbe ve Mekke Tarihi, 430; Naim A. -Miras K., Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, IV, 539-550; İbn-i Abidin, Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar, VI, 53-54, IX, 25; Işık H.H., Tam İlmiyel -Seadet-i Ebediyye, 322, 340-401, 926, 928 vd.; Dehlevî, Mezhreplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması, (Suyuti'nin hayatı bölümü) 164; Aynı iddianın Ebu Talib için de yapıldığına dair bkz. es-Savî el-Maliki A., Haşiyetu'l-Allame es-Savî ala Tefsiri'l-Celaleyn, III, 221.

⁸⁷ Hatiboğlu M.S., "Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar-Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlili", 49-60.

⁸⁸ Teizme göre Tanrı, mucizelerin yanında, inananların dualarına cevap vererek de dünyadaki olaylara yön verir, onları etkiler. Müslüman teist için Tanrı'nın evrene müdahalesi, mucize anlamında kapanmışken, dualara verdiği/vereceği cevap anlamında henüz kapanmamıştır. Ancak mucizelerin sonraki nesli etkilemesi, Tanrı'nın evrenin varlığını muhafazası gibi durumları da düşünürsek, ilahi fiilin sadece mucizelerle ifade edilmediğini görürüz. Kısaça mucizeler, ilahi fiilin tezahürlerinden sadece biridir. Bkz. Batak, agm., 34-35.

mümkündür. Esasen asıl vurgulanması gereken; Allah'ın, yaratmış olduğu varlığın düzenini bir tek maksadın dışında asla ihlal etmeyeceğidir. O da, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle elçilerinden birinin güvenilirliğini tesis etmektir. Şu da var ki Allah'ın âdeti, belli bir varlık düzenine Allah'ın alışık olması şeklinde değil, bilakis -Allah'ın yarattığı gibi- insanların o düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Keza nedenselliğin insan hürriyetine bir müdahale olduğu düşüncesinin sağlam temellere dayanmadığı, bunun Allah'ın (c) evrene yerleştirdiği ve kendi denetiminde külli yasalar olduğu bilinmelidir.⁸⁹

Kur'an'ın âyet olarak isimlendirdiği kozmik âlem ve tabiat olayları, geçmiş toplumların helakine işaret eden kalıntılar ve bazı sosyal hadiselerin her biri kendi doğal yapılarıyla yine doğal olan bazı olgulara işaret ederler. İnsan gözlemleri ve tecrübeleriyle, sebep-sonuç ilgisi kurarak bu göstergelerin anlamını kavrayabilir. Mesela yeryüzünün yeşermesi bahara, güneşin doğuşu gündüzün başlangıcına, gemilerin yüzüşü sudaki kaldırma gücü kanuna, yağmurun yağışı sıcak yaz mevsiminden sonra sonbaharın gelişine, bir şehir kalıntısı orada bir zamanlar bir toplumun yaşadığına doğal olarak işaret ederler. Zira doğal yapılarıyla bunların hiçbirisi sadece iletişim amaçlı göstergeler değildir.

İnsanın gözlem alanına giren her şey, doğal sebepler çerçevesinde gerçekleşir. Fakat doğal sebeplerin dışında ve bu sebepleri de var eden daha temel

bir sebeplilik vardır. İşte bu sebeplilik doğal olaylara tümünden bir anlam kazandırmakta ve bizatihi doğal sebepler açısından bakıldığında hiçbir anlamı olmayan olaylar, anlamlı ve anlaşılır bir duruma gelmektedir. Dev bir makine gibi olan bu kâinat, içindeki tüm sebeplilik süreçleriyle birlikte, kendi yaratıcısının temel işareti ve varlığının delili olmaktadır. İşte Kur'an bunları âyet kavramıyla niteliyip kendi doğal göstergeliklerinin ötesinde aşkın bir manaya işaret eden göstergelere dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu tür göstergelere, doğal yapılarında olmayan bir anlam yüklenmekte, doğal sebep-sonuç ilişkilerinin son noktasında aşkın bir sebebe bağlanarak anlamlandırılmaktadır.

Şüphesiz tabiatta olan düzen ve bu düzenin işleyişi, doğal sebeplilik kuralları çerçevesinde bir noktaya kadar izah edilebilirse de nihaî sebep olarak güçlü ve irade sahibi aşkın bir güce dayandırılmadığı zaman makul bir temelden yoksun kalacaktır. İşte Kur'an tabiattaki düzene bu açıdan bir anlam yüklemekte ve bunu Allah'ın tek ilah oluşunun delili olarak sunmaktadır.⁹⁰

Muhakkak ki Allah (c) kanunları koyar, fakat koyduğu kanunların mahkûmu değil hâkimi durumundadır. O, koyduğu tabiat kanunlarını daha üst bir kanunla aşar. O'nun koyduğu kanunlara müdahalesi, -bir benzetmeyle- programı yapan programcının yaptığı programın kilidini açarak içine müdahalesi gibidir. İşte mucizeler, olağanüstü hal ve müdahaleler bunun ifadesi olsa gerektir.

⁸⁹ Okşar, age., 129.

⁹⁰ Pak Z., Allah-İnsan İletişimi, 36-37.

KAYNAKLAR

- Abrahamov, Binyamin, "Gazalî'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, cilt: II, sayı: 1, 2009., 115-141 (<http://www.emakalat.com>).
- Aiblon, İlai, "Gazalî'nin Sebeplilik Görüşü", çev. Rabia Geçdoğan, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: 49 sayı: 2, Ankara 2008., 385-398.
- Akman, Mustafa, "Hadis Âlimlerinde Beşerüstü Peygamber Tasavvuru", Kur'anî Hayat dergisi, sayı: 15, yıl: 3/2010., 54-61.
- , "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", Yalova Üniv. Sosyal Bilimler

- Ens. Dergisi, Sayı: Nisan-Eylül /2, Yalova 2011., 107-131.
- , "Nur-ı Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedîye Teorisi", Kur'anî Hayat dergisi, sayı: 16, yıl: 4/2011., 34-42.
- Alper, Hülya, "Kur'an-ı Kerim'de Mucizeye Bir Bakış", Haksöz Dergisi, Sayı: Ağustos/89, İstanbul 1998, http://www.haksozhaber.net/okul_v2/article_detail.php?id=2107.
- Arslan, Hulusi, "Mâtürîdî'ye Göre Evren Ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", Hikmet Yurdu, cilt: II, sayı: 4 (İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı), 2009 (isam.org.), 71-90.

- Aydın, Ali Arslan, İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam), Çağrı Yay., 6. baskı, İstanbul 1980.
- Aydın, Hasan, "Gazzalî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı", Ondokuz M. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003., 325-349.
- Aydın, Hüseyin, "Kur'an Açısından İnsan Hürriyetinin Temellendirilmesine Bir Yaklaşım", Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: VI, sayı: 6, Bursa 1994., 1-8.
- , İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji), Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara ty.

- Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklifleşme Süreci- Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleleri, 29-30 Mayıs 2004] Bursa 2005, http://www.musabagci.tr.gg/S.ue.nnet-s-Hadisi-Nas%26%23305%3B1-Anlamlam%26%23305%3B3By%26%23305%3Bz-f-.htm#_ftnref1.., 67-88.
- , "Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım", Dic. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: I, Diyarbakır 1999., 299-320.
- el-Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib (v.403/1013), Temhid'ul-evail ve telhis'ud-delail, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Müesseset'ul-Kutüb'is-Sekafiye, Beyrut 1986.
- Batak, Kemal, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu- İlahi Fil ve Mucize -Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 20, Sakarya 2009/2., 33-68.
- Baydar, Ahmet, "Mucizeleştirmeler", <http://www.islamforum.com/index.php?showtopic=33655>; http://www.hanifodostlar.net/forum_posts.asp?TID=2669&PN=1&TPN=4.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti, Yeri ve Önemi", İslâm İlimleri Ens. Dergisi [Ankara Üniv. İlahiyat Fak.], sayı: 5, 1982., 167-185.
- Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", Ank. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: XLVIII, sayı: 2, Ankara 2007., 83-100.
- el-Cabiri, M. Abid, "Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: 44, sayı: 1, Ankara 2003., 399-413.
- Coşkun, İbrahim, "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gözleyen Bir âmil: "Usulu'd-Din'de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması", Hz. Muhammed ve evrensel mesajı sempozyumu 20-22 Nisan 2007 [İslami İlimler Dergisi Yay.], Çorum 2007., 137-152.
- Çağrı, Mustafa, "Gazzali", DİA, İstanbul 1996., XIII, 489-505.
- Çınar, Mahmut, İslami Literatür'deki Nur-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst. İlahiyat Ana Bilim Dalı, basılmamış Y. Lisans Tezi, Danışman: Adil Bebek, İstanbul 2006.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, Gazzalî ve Şüphecilik, 2. Baskı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1989.
- Dağ, Mehmet, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", Ondokuz M. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 2, Samsun 1987., 35-53.
- Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- Dehlevî (v.1176/1766), (Şah Veliyyullah Dihlevî-Nablusi- Süyuti- Şeyh Davut- Sadık Hasan Han- Edisyon çalışması), Mezheplerin Doğuşu ve İhtihad Tartışması, trc. Şükrü Özen, 2. baskı, Pınar Yay., İstanbul 1992.
- Dombaycı, Mehmet Ali –Demircioğlu, Aytekin, "Gazalî'de Zorunsuzluk ve Ahlâk", BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi (Bilim İnsanları Dayanışma Derneği'nin Yayın Organıdır), Cilt: 1, Sayı: Mayıs-Ağustos/2, Ankara 2010., 61-70, http://www.bidder.org.tr/sosyal_bilimler_dergisi/sayi_2/6.htm.
- Düzenli, Yaşar, Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât, 2. baskı, Pınar Yay., İstanbul 2008.
- Erdemci, Cemalettin, Kelam İlimine Giriş, Dem Yay., İstanbul 2009.
- , Kelam Kozmolojisine Giriş, Araştırma Yay., Ankara 2007.
- , "Âmidî'de Haberin Epistemolojik Değeri", Editör: Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İbrahim Bor, Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri- Diyarbakır Bilginlerini Arıyor, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009., 194-206.
- , "Kelam İliminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", Kelam İlimi'nin Yeniden İnşasında Gelineğin Yeri, 2004, 329-344, <http://www.kelam.org/toplantilar/2004/cerdemca.pdf.>, 329-344.
- Erdoğan, İsmail, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliği Meselesi", Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], Elazığ 2000., 633-638.
- Esen, Muammer, Kelam Tarihi –Kelam Ekolleri ve Görüşleri, İlahiyat Yay., Ankara 2006.
- Eş'arî (266-330/873-941), Dinin İnanç İlkeleri/ el-İbane'an Usul'id-Diyane, Çev. Mustafa Çevik, İlahiyat Yay., Ankara 2005.
- el-Ezrakî, Eb'ul-Velid Muhammed (v.223/837), Kâbe ve Mekke Tarihi, Trc. Y. Vehbi Yavuz, 2. Baskı, Çağrı Yay., İstanbul 1980.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 3. baskı, Selçuk Yay., İstanbul 1986.
- Gazalî, Ebu Hamid, İtikatta Sözü'n Özü (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Ömer Dönmez, Hisar Yay., İstanbul ty.
- , Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife), çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002.
- , İhya'u ulum'id-din, 2. Baskı, Dar'ul-hayr, Beyrut 1993.
- Gazalî, Muhammed (1917-1996), Kur'an'ı Anlamada Yöntem, Çev. Emrullah İşler, Sor Yay., Ankara 1993.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî" (v.403/1013), DİA, İstanbul 1991., IV, 533.
- Hanefî, Hasan, "Kelam İliminin Tarihselliği", çev. İbrahim Aslan, Kelâm Araştırmaları Dergisi, cilt: I, sayı: 2, 2003., 155-174.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "Büyük Âlimler-Büyük Hatâlar-Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlîli", (Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti kitabının içinde), Otto Yay., Ankara 2009.
- , "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", (Hadis Tedkikleri kitabının içinde), Otto Yay., Ankara 2009.
- Işık, Aydın, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açından Bir Araştırma", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 24, İzmir 2006., 61-81.
- , Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması, Kelâm Araştırmaları Dergisi, cilt: V, sayı: 1, 2007., 87-102.
- Işık, Hüseyin Hilmi, Tam İlmiyal -Seadet-i Ebediyye, 20. Baskı, Işık Kitabevi, İstanbul 1977.
- İbn-i Abidin (v.1252/1836), Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar, trc.: Ahmed Davudoğlu, Şamil Yay., İstanbul 1982.
- İbn-i Cevzî el-Kureşî, Eb'ul-Ferec Abdurrahman b. Ali (v.597/1201), Kitabul-Mevzuat, Tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman, 2. baskı, Darul-Fikr, 1983.
- İbn-i Furek, Ebubekir (v.406/1015), Mücerredu makalati'l-Eş'arî, Dar el-Machreq, Beyrut 1987.
- İbrahim, Lütfi, "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri", çev. Emrullah Yüksel, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 10, Erzurum 1991., 202-207.
- Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi (476-544/1083-1149), eş-Şifa bi-ta'rifi hukuk'il-Mustafa, thk. Hüseyin Abdülhamid Nil, Dar'ul-Erkam, Beyrut t.y.
- Kahraman, Hüseyin, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlimi Üzerindeki Etkileri", Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: XIV, sayı: 1, Bursa 2005., 89-110.
- Karadaş, Çağfer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", Marife: Bilimsel Birikim, cilt: III, sayı: 3, Mu'tezile Özel Sayısı, Konya 2003., 7-26.
- Kasar, Veysel, "Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları", Kelâm Araştırmaları Dergisi, cilt: VIII, sayı: 1, 2010., 211-236.
- Keleşçi, Emin, "Sünnetullah Çerçevesinde Mucize-1", Haksöz Dergisi, Sayı: Mayıs/14, İstanbul 1992, http://www.haksozhaber.net/okul_v2/article_detail.php?id=218.
- , "Sünnetullah Çerçevesinde Mucize-2", Haksöz Dergisi, Sayı: Haziran /15, İstanbul 1992, http://www.haksozhaber.net/okul_v2/article_detail.php?id=231.
- Kutlu, Sönmez, İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
- Kutluer, İlhan, "İlliyyet", DİA, İstanbul 2000., XXII, 120-121.
- Macit, Nadim, Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu, İhtar Yay., Erzurum 1995.
- Marulcu, Hasan Tefvik, "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", S. Dem. Üniv İlahiyat Fak. Dergisi, Yıl: 2006/1, Sayı: 16, Isparta 2006., 77-88.

- Naim, Ahmet (1872–1934)- Miras, Kamil (1874–1957), Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, 7. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1983.
- Okşar, Yusuf, "İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah", Çukurova Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İsmail Yürük, Adana 2008.
- Özafşar, M. Emin, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı –Mihne olayı ve Haşeviye Olgusu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
- Özemer, Ahmed Yüksel, "Kur'an ve Astrofizik (Yaratılış Teorileri)", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001., 295-328.
- Özsoy, Ömer, Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması, Fecr Yay., Ankara 1994.
- Öztürk, Yener, "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-I", Dic. Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: III, sayı: 2, Diyarbakır 2001., 85-107.
- , "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-II", Dic. Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: IV, sayı: 1, Diyarbakır 2002., 55-76.
- Pak, Zekeriya, Allah-İnsan İletişimi, İlahiyât Yay., Ankara 2005.
- Pezdevî, İmam Ebul Yusr Muhammed (v.493/1099), Ehli Sünnet Akaidi, Terc. Şerafettin Gölcük, 3. baskı, Kayıhan Yay., İstanbul 1994.
- Râzî, Fahreddin (544-606/1149-1209), el-Metalibu'l-aliyye mine'l-ilmil-ilahî, 1. baskı, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Darul-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- es-Sâbûnî, Nüreddin, Mâtürîdiyye Akaidi, Trc. Bekir Topaloğlu, 8. Baskı, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara 2005.
- es-Savî el-Malikî, Ahmed (v.1241/1825), Haşiyetu'l-Allame es-Savî ala Tefsiri'l-Celaleyn, el-Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kubra, Mısır 1956.
- Sınırnov, Andrey, "Nedensellik ve İslâm Düşüncesi", trc. Fethi Kerim Kazanç, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt: III, sayı: 14, 2010., 290-297.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları, İlahiyat Yay., Ankara 2005.
- es-Süyûtî (849-911/1445-1505), Celaleddin, el-Bahir fi hükmi'n-nebi (s.a.v) bi'l-batın ve'z-zahir, tahkik ve tahrir: Mehmed Hayri Kırbaoğlu, gözden geçiren: Abdülfettah Ebu Gudde, Dârü's-Selam, Kahire 1987.
- Swinburne, Richard, "Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)", çev. Mustafa Akçay, Kelâm Araştırmaları Dergisi, cilt: II, sayı: 2, 2004., 105-116.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (v.1250/1834), el-Fevaidu'l-Mecmua fi'l-Ahadisi'l-Mevdua, Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi, 1. baskı, Matbaat'us-Sünnet'il-Muhammediyye, Kahire 1960.
- Şihanoğlu, Yaşar Yılmaz, Peygamberliğin İspatında Mucize Gerçeği, Yüzüncü Yıl Ün. Sosyal Bil. Ens. Kelam Bilim Dalı, Basılmamış yüksek lisans tezi, Danışman: İsa Yüceer, Van 2011.
- Taslaman, Caner, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 31, İstanbul 2006/2., 163-186.
- Taşpınar, Halil, "Mâtürîdiyye İle Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?", Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak Dergisi, cilt: X, sayı: 1, Sivas 2006., 213-250.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlimi, Damla Yay., İstanbul 2010.
- Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, cilt: II, sayı: 2, 2009., (<http://www.emakalat.com>), 41-53.
- Wolfson, H. Austryn, Kelâm felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Yavuz, Salih Sabri, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan Yay., İstanbul ty.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İllyet", DİA, İstanbul 2000., XXII, 121-123.
- , "Eş'ariyye", DİA, İstanbul 1995., XI, 449-450.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (1878-1942), Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitapevi, İstanbul ty.
- Yazoğlu, Ruhattin, "İllyet Probleminin Doğuşu", Ata. Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 13, Erzurum 1997., 463-467.
- Yıldırım, Enbiya, "Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru", Hadis Tetkikleri Dergisi, cilt: IV, sayı: 1, 2006., 69-90.
- , "Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-, cilt: VIII, sayı: 15, 2006., 203-230.
- Yücedoğru, Tevfik, "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", U. Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: XV, sayı: 1, Bursa 2006., 167-170.
- Yüceer, İsa, Kelam Fırkalarında Yöntem, Tablet Yay., Konya 2007.
- , "Kelam İliminin Felsefeleşme Süreci", Y. Yıl Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: III, sayı: 3, Van 2000., 35-62.
- Yüksel, Emrullah, "Eş'âniler İle Mâtürîdiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", Atatürk Ün., İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 11, Erzurum 1993, 8-17.
- Zeyveli, Hikmet, Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler, Birün Kültür Sanat Yay., 2. Baskı, İstanbul 2003.