

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 7
ISSN 1303-5231



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Hakemli Dergi

CİLT: IV
SAYI: 1

DIYARBAKIR - 2002

FAKÜLTE YAYIN KURULU

**D. Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi:
Dekan
Prof.Dr. Abdalbaki TURAN**

**Yayın Komisyonu:
Doç Dr. Muhammet ÇELİK (Başkan)
Editör: Doç.Dr. İbrahim COŞKUN
Üye: Doç.Dr. Abdurrahman ACAR**

Bilgisayar Dizgi ve Mizanpaj: Doç.Dr.İbrahim COŞKUN

Son Okuma: Doç.Dr.Mesut ERDAL

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 7

ISSN 1303-5231

Baskı D.Ü. Matbaası DİYARBAKIR

Baskı Tarihi: 15/06/2002 DİYARBAKIR

**KOZMOLOJİK BAĞLAMDA
ZORUNLU İLLİYET ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR
YAKLAŞIM**

-II-

Yard.Doç.Dr.Yener ÖZTÜRK*

**A Critical Approach To The Understanding of The
Necessary Causality
II**

There is a connection beyond the causes and results, but this connection isn't the contact of the necessary causality. In other words, this connection is vertical, not horizontal, that is by Creator. Both the causes and results are created; not only causes but also results have been being created. The existence hasn't happened by chance, and hasn't been left by itself. Everything has been being shaped by will and power of God.

A. Tabiat Kanunlarının Mahiyeti

Tabiat¹ kanunu nedir? Bu sorunun cevabı -materyalist bir bakış açısıyla- Foulguié'nin felsefe sözlüğünde 'tabiatta ve nesnelere mevcut

* D.Ü İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ - Tabiat kanununun ne olduğuna geçmeden önce, Batı düşüncesinin, bugün 'tabiat' kavramından ne anladığına değinmemiz yararlı olacaktır. Bunları maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür: 1. Tabiat, atomik rastlantıların ve atomların hareketleri neticesinde ortaya çıkan eşya ve hadiselerdir, 2. Tabiat her şeyin sebeplere bağlı olarak cereyan ettiği ve sebep-sonuç münasebetlerinin şekillendirdiği eşya ve hadiselerdir, 3. Tabiat var olan temel kuvvetlerin etkileşimleriyle oluşan eşya ve hadiselerin toplamıdır, 4. Tabiat bir makine gibi çalışan pasif sistemlerin koleksiyonudur, 5. Tabiat, yeni şeylerin ortak bir atadan, tedrici evrim basamaklarıyla meydana geldiği eşya ve varlıkların teşkil ettikleri organizasyondur, 6. Tabiat, sayısız ihtimaller dünyasından veya muhtemel binlerce varlık şekillerinden belirli ihtimallerin

olan emredici kural' şeklinde tarifini bulur. Meseleye kozalite açısından bakıldığında ise, tabiat kanunu, 'sebeup ile sonuç arasındaki nedensellik ilişkisi' olarak görülür.²

Materyalist filozof ve bilim adamları, belli olaylar ve özellikler arasındaki ilişkileri zorunlu olarak görmüşler ve kullandıkları önermelerde bu zorunlu gördükleri ilişkileri 'tabiat kanunu' olarak ifade etmişlerdir. Sonra da nermelerindeki bu ifadeye dayanarak olaylar arasındaki ilişkilerin illiyete dayalı tabiat kanunu olarak nitelendirilmesini tartişmasız olarak kabul etmişlerdir. Bunu, tmdengelime dayalı bir argümanın öncüllerinden çıkarılan bir hükmün zorunluluğuyla özdeş veya ona benzer zorunlu bir bağ olarak yorumlamışlardır.

İlliyete dayalı 'tabiat kanunları' asla açıklayıcı değildir. Zira, 'tabiat kanunları' dediğimiz bu tekdzelikler tasviridirler; ancak olanı tasvir edebilirler, gözlemlenen olayın varoluş sebebiyle ilgili bir bilgi vermezler. şu halde ispatlanamayan böyle bir bilimsel açıklama bir n yargıdan başka bir şey değildir. Kur'an'ın terminolojisini kullanırsak bu sadece bir 'zan'dır. Bu konuda bilimin kendince yapmış olduğu 'açıklama problemi'ni bir örnek yardımıyla tahlil eden Bouguenaya şöyle der:

Bir cismi desteksiz bıraktığımızda, mesela bir taşı attığımızda onun düşeceğini biliriz, nk, ne zaman bir cisim atılmışsa, düşmüştür. Bu hep böyle olduğundan bilim 'atılan taş' ile 'düşmesi' arasında kll bir prensip olduğu hükmüne ulaşır. Bu kll prensibe de 'yer çekimi kanunu' ismini verir. Bu yüzden, bir taşın yer çekiminden dolayı düştüğüne inanır. Sonra da, bu düşüncenin sahipleri, cisimlerin yere düşmesinden bu yer çekimi kanununun sorumlu olduğu sonucunu çıkarırlar. Kısacası, kaldırılıp bırakıldığında daima düşen şeyleri gzlemlenmeleriyle bu durumu 'yer çekimi kanunu' diye adlandırırlar ve cisimlerin bu yer çekiminden dolayı düştüğünü ileri sürerler. Bu açık bir kısır döngüdür. Zira 'yer çekimi' denilen kanun onların görülür, tutulur veya duyulur hakiki bir kuvvete verdikleri bir isim değil, sadece düzenli bir devamlılık içinde tekrar eden olaya verdikleri bir 'isim'den ibarettir. Dolayısıyla ispat edilmesi gereken bir şey olan yer çekiminin, baştan veri kabul edilerek, kendi ispatında delil olarak kullanılamaz. Yani, bırakılan cisimlerin yere düşüşünü açıklamakta kullanamayız.

Yer ekimi kanununun varoluşun dışında hakiki ve zat bir vcoda sahip olmadığını söyleyen A. şahin ise, *İnancın Gölgesinde* isimli eserinde

ortaya çıkmasıyla şekillenen ve devam eden varlıklar ve olaylardan ibarettir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Uzunoğlu, Selim, *İlim ve Bilim*, ağlayan yay., İzmir 1992, s.37-38.

² - Bolay, Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini s.143 (P. Foulgui-R. SaintJean, *Dictionnaire de la Langue Philisophique*, s.423-414'den naklen)

şöyle der: “Bu isim sadece vakî olan bir meseleyi izah için konulmuş bir namdan ibarettir, yoksa gözle görülür, elle tutulur, laboratuvarında incelenir bir nesne değildir. Görülen ve duyulan ise, sadece neticelerdir. Yani, kanunlar, soyut faraziyelerden ibaret itibarî, hayalî kuvvetlerdir. Çekirdekteki gelişme (neşv-u nema) kanunu, suyun kaldırma kanunu, DNA’daki şifre kanunu ve mıknatıstaki çekme kanunu hep bu türdendir. Öyleyse hemen soralım: Görünür, maddî, hakikî ve zafî bir varlığı olmayan bu kuvvetler, nasıl olur da muazzam kütleleri bulunan milyonlarca ton ağırlığındaki milyarlarca gök cismini son derece ince hesaplarla, ölçülü ve dengeli bir şekilde hayret/dehşet veren bir keyfiyetiyle döndürebilir? Görmemeyi inkara sebep yapanların, varlığa ilk sebep kabul ettikleri bu hayalî kuvvetlere (kanunlara), görmedikleri halde inanmaları ve de yüce Yaratıcıya veremedikleri güç ve kuvveti bu itibari kuvvetlerde tasavvur etmeleri, bir düşünce ve fikir olarak değil, olsa olsa bir düşünce kilitlenmesi olarak değerlendirilebilir”³

Tekrar ifade etmek gerekirse, bilimin illiyete/nedenselliğe dayalı kanunları, tecrübeden üretilirler ve bu sebeple aynı şeyi (aynı tecrübeyi) açıklamak için kullanılamazlar. Eğer iki olay biri birinden ayrı ise, onların ayrı olduğudur, yani, onlardan birinin varlığını ileri sürmekten fazla bir şey yapmayan bir açıklamadan hareketle, diğerinin varlığıyla ilgili her hangi bir şey çıkarmak imkansızdır. Bu tam bir totolojidir, fakat, inkarcı bilimin doğrulamaya dair kurallarının ispat edilememiş illiyet prensibine dayalı olduğu gerçeğini ortaya koyma gibi bir marifeti vardır.

A ve B’nin olaylar kümesi olduğu bir noktada ‘A, B’ye sebep olur, şeklinde bir önerme farz edelim; ampristlere göre, eğer A gibi olaylar bu gibi şartlarda düzenli bir biçimde B gibi olaylardan önce geliyorsa, A olayı B olayının sebebidir. Bundan hareketle, ‘her bir A, B’ye sebep olur’ nedensel önermesinin –evrensel bir kanunu ima ettiğinden dolayı- gerçekten genel olduğu ileri sürülür.

Böyle bir sonuç ancak tümevarımla haklı ve doğru bir çıkarım olarak gösterilebilir. Ne var ki, tümevarım ispatlanamaz. Zira ispat edilmesi gereken şey kendi ispatında delil olarak kullanılamaz. Bu çerçevede B. Russell, D. Hume’un gündeme getirdiği yaklaşımla ilgili olarak “*Batı Felsefesi Tarihi*” isimli eserinde şöyle der: Bütünüyle veya genel olarak ampirik olan bir felsefe çerçevesinde Hume’a verilecek her hangi bir cevabın olup olmadığını keşfetmek önemlidir.. Hume’un şüpheliği tamamen tümevarım prensibini reddetmesine dayanır. Eğer bu prensip doğru değilse, özel gözlemlerden genel bilimsel kanunlara ulaşma çabasındaki her teşebbüs yanlış ve Hume’un şüpheliği her ampirist için kaçınılmazdır. Şüphesiz ki, prensibin kendisi –böyle bir çıkarımın doğruluğunu ispat gerekli

³ - Şahin, Abdulfettah, *İnancın Gölgesinde*, Nil yay., İzmir 1992, s.36.

olduğundan- bir kısır döngüye düşmeden ‘gözlenmiş tek düzeliklerden’ çıkarılamaz. O halde ya ‘tecrübe’ye dayalı olmayan bağımsız bir prensip olması, yahut böyle bir prensipten çıkarılması gerekir.⁴

Nitekim K. Popper da tümevarım problemi üzerinde önemle durmuştur. Onun bilim felsefesine en önemli katkısı, tümevarım sorununa getirdiği çözüm olarak gösterilir. *Bilim Felsefesi* isimli eserinde Ömer Demir, Popper’in yaklaşımları ile ilgili bize şu bilgileri aktarmaktadır: Bu çözüm doğrulamacılığın ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Popper öncelikle pozitivist ve empristlerin neredeyse yegane bilimsel yöntem olarak sundukları tümevarımın mantıksal olarak bir imkan değil, imkansızlık içerdiğine dikkat çekerek işe başlar. Poppere göre, aslında tümevarım, insan bilgisine hiçbir yeni içerik katmamakta ve mantıksal kesinlik taşıyan bir yargıya ulaşılmasını sağlamamaktadır.⁵ Dolayısıyla, bilimsel bilgi dağarcığındaki önermelerin bilimselliği, pozitivistler tarafından ileri sürüldüğü gibi, tümevarım tarafından elde edilen ve doğrulanabilir bir mantıksal forma sahip olmalarına değil, tersine, mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir mantıksal kurguya sahip olmalarına bağlıdır.⁶

Bu konuda E. Boutroux’un çıkışları da K. Popper’in ki kadar dikkat çekicidir. Boutroux, kanunların, zihnin özel bir halinden çıkmadığını ve de bunların, matematik hakikatların analitik bir devamı olmadığını, aynı şekilde a priori sentetik hükümlere de dayanmadığını belirttiikten sonra pozitivistlerin tümevarımcı yaklaşımlarıyla ilgili şöyle der: Eskiler, tecrübeden, evrensel kanunları ve zorunluluğu değil, sadece genel ve muhtemel olanı çıkarmaya çalışıyorlardı. Halbuki yeniler (pozitivistler) için tümevarım, sihirli bir kelime olup, onunla tikelden tümeli, zorunsuzdan zorunluyu çıkarıyorlar. Ne var ki, modern tümevarımcılar, ne kadar metodik olursa olsun, tecrübenin/deneyin gösterdiği gözlemlerden öte bizi bir bilgiye/gerçeğe ulaştıramaz. Bizim deney vasıtasıyla atâlet ve kuvveti tanımamız ise imkansızdır.⁷ Bunun için ne yapmak lazımdır? Boutroux’a göre, tabiatın işleyişine bakıp yaratılışa dikkat etmek lazımdır. Biz, hareket halindeki bir cismin aldığı biteviye düz hareketi kesin olarak gözlemleyemeyiz. Atâlet-kuvvet ikiliği, birçok kuvvetlerin etkisi ve kuvvetlerin birleşimi, tespit edilemeyecek hususlardır.⁸

⁴ - Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev.: Muammer Sencer, Say yay., İstanbul 1996, II, 454.

⁵ - Bkz., Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Vadi yay., İstanbul 1997, s.38.

⁶ - Aynı yer.

⁷ - Bolay, E. *Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini*, s.181.

⁸ - Aynı yer.

Boutroux, başka bir yerde ise kanunlar hakkındaki fikrini şöyle özetler: İlliyete dayalı determinizm, olayları sistemleştirmekte bize sadece yardım eden bir açıklamadır. Yoksa, madde ve hareket dünyasına bir etki yapabilmek için kurulması gereken bir olaylar zinciri yoktur. Kanunlar sadece, olaylar arası bağlar üzerinde zihnin bir gayreti olduğundan, zihin bunu, gerçekliğin en büyük payını kendi unsurları ve fikirleri haline getirmek için yapar. Halbuki olaylara ve unsurlara dair ilmin yaptığı ayırım, sun'î olup varlıkta kaybolur ve onunla birlikte bu ayırımı gerektiren determinizm de görülmez olur.⁹

Şu halde, böyle bir prensip henüz keşfedilmediğine göre, bilimsel bir biçimde kurulmuş sonuçlar, prensipte hiçbir aklî temele dayanmayan batıl inançlar kadar akıl dışıdır. Kısaca, boşluğa bırakılan bir nesnenin düşüşünü yerde var olduğu ön görülen bir çekim gücüne bağlayan düşünce, ispatı hiçbir zaman mümkün olmayacak bir zandan ibarettir. Bu bir zandır, zira, böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz. Zira A'da B'yi icad edebilecek ne bir ilim ne bir plan ne de bir kudret vardır. Ve yine A'da arkasındaki sonuca (B'ye) ihtiyaç duyan diğer canlı varlıkların (C'nin) ihtiyacını görüp gözetecek ne bir hikmet ne de bir merhamet vardır. Şu halde biz ancak "A, B'nin meydana gelmesine bizatihi bir sebep değil, -kemal sıfatlarla muttasıf Birisi tarafından- sonucun üzerinde gerçekleştirildiği bir vesiledir" diyebiliriz.¹⁰

Tabiat kanunları ne yaratıcı ne de Yaraticının yaratışını belirleyici olamaz. "Bu kanunlar, düzensizlikten doğamazlar, bunlar olsa olsa yüce Allah'ın iradesinden bir parçadır"¹¹ diyen A. Cressy Morrison ise, sözünü şöyle bağlar: "Doğrusu Allah, harikalarını esrarengiz metotlarla yaratmaktadır."¹²

Tabiat kanunları sadece, varlığın 'okuyucuları' olan bizlere -kendisini bize tanıtmak isteyen yüce Yaraticı tarafından- anlaşılacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun sebebi değil, sonucudur. Yani, "maddeyi ve hareketleri doğuran, kanunlar değildir, aksine, kanunlar var olan maddeden ve onun hareketinden doğarlar."¹³ Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır.

⁹ - Bolay, *age.*, s.197.

¹⁰ - Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s.71.

¹¹ - Morrison, A. Cressy, *İnsan Kainat ve Ötesi*, çev.: B. Topaloğlu, Nencil yay., İstanbul 1998, s.85.

¹² - Morrison, *age.*, s.86.

¹³ - Şahin, *İnancın Gölgesinde*, I,34.

Gerçek şu ki, biz hiçbir zaman “A’da B’yi yapmak için gerekli özellikler bulduğumuzdan dolayı A, B’ye sebep olur” diyemeyiz.¹⁴ Biz ancak gözlemleyebildiğimiz kadarıyla “B, A’dan sonra gelmektedir” diyebiliriz. O halde, A ve B’nin birlikte oluşunu kanun diye adlandırarak A ve B arasında bir illiyet bağının olduğu ve bu bağın zorunlu olduğunu ortaya çıkarmak nasıl mümkün olur? Bu açık bir çelişkidir, Zira A ve B biri diğerinden ayırdır ve sonuç olarak zorunlu bir şekilde birbirine bağlanamazlar. Tabiatın nedensel kanunları zorunlu olmadığından, onların gelecekte de aynen vuku bulacağına inanmak için bu açıdan hiçbir delil yoktur.¹⁵ Nitekim -yukarıda da değindiğimiz gibi-, bu gerçeğin farkına varan Russell ‘güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının, doğru çıkmamasından daha muhtemel olduğunu varsaydıracak bir neden yoktur’ demek zorunda kalmıştır.¹⁶

Bouguenaya’nın da vurguladığı gibi ‘kainattaki düzen, mekanik ilkeler değildir. Sebep, sonuç ile rasyonel yasalara bağlı olsaydı, -sonuç hakkında önceki tecrübelerimizden kaynaklanan fikrimiz olmaksızın- yalnızca sebebe bakarak, mantığımızla sonucun ne olacağını bilebilmemiz gerekirdi. Şu halde, ‘rasyonel yasalar’, sonucu görmeden akılla ulaşılmış (a priori) yasalar değildir, yani rasyonel değildir. Rasyonel olmadıkları gibi, ampiristlerin savdukları gibi zorunlu da değildir.’¹⁷

Önceden çiçeği hiç görmemiş bir kişinin, yalnızca tohuma bakarak rasyonel düşünce ile çiçek hakkında hiçbir bilgi çıkaramayışı gibi, her zaman tohumdan çiçek çıktığını deneylerle gözlemleyen bir kişi de ‘tohumun kendisindeki kalıtsal özelliğiyle çiçeği yaptığı’ sonucuna ulaşamaz ve hiçbir şekilde bunu ispatlayamaz. Keza, boşlukta desteksiz bırakılan cisimlerin her seferinde yere doğru olan hareketinden dolayı, yerin çekme özelliğinin olduğu sonucu da çıkarılamaz. Esasında havada desteksiz olarak bırakılan bir cismin yere düşmesi, düşmeyip boşlukta kalmasından daha az esrarengiz/şaşırtıcı bir olay değildir. Ne var ki, boşluğa bırakılan bir cismin,

¹⁴ - Böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz. Zira A’da B’yi icad edebilecek ne bir ilim ne bir plan ne de bir kudret vardır. Ve yine A’da arkasındaki sonuca (B’ye) ihtiyaç duyan diğer canlı varlıkların (C’nin) ihtiyacını görüp gözetecek ne bir hikmet ne de bir merhamet vardır. Şu halde biz ancak “A, B’nin meydana gelmesine **bizatili bir sebep** değil, -kemal sıfatlarla muttasıf Birisi tarafından- sonucun üzerinde gerçekleştirildiği bir vesiledir” diyebiliriz.

¹⁵ - Bouguenaya, age., s.71.

Tabiat kanunları ne yaratıcı ne de Yaratıcının yaratışını belirleyici olamaz. Tabiat kanunları sadece, varlığın ‘okuyucuları’ olan bizlere -kendisini bize tanıtmak isteyen yüce Yaratıcı tarafından- anlaşılacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun sebebi değil, sonucudur. Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır.

¹⁶ - Russell, age., II, 446.

¹⁷ - Bouguenaya, age., s.36.

Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyyet anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

hep düştüğünü gördüğümüz için, bu durumun artık bizi etkileyici bir özelliği kalmamış olmaktadır.

Nitekim, alışkanlıkların doğurduğu şartlanmalardan uzak olarak konunun ele alınması gereği üzerinde ısrarlı vurgular yapan David Hume şöyle bir soru yöneltir: Havaya kaldırılan sonrada desteğinden mahrum edilen bir cisim hemen yere düşer; fakat konuyu –tecrübe ettiğimiz alışkanlıklarımız dışında- a priori olarak (şartlandırılmamış bedihî/fitrî bir mantıkla) değerlendirmek için, o cismin, yukarıya yada diğer başka bir yöne doğru ilerleyen bir hareketten çok, aşağıya doğru inen bir hareket fikrini doğurabilecek her hangi bir şey bulabilir miyiz?..¹⁸ Zihnin, -en doğru araştırma ve inceleme yoluyla bile- sonucu söz konusu bu neden içine bulabilmesi asla mümkün değildir, zira sonuç nedenden tamamıyla farklıdır ve bu yüzden de onun içinde asla keşfedilemez.¹⁹

Bu bağlamda taşın yere düşmesi örneğiyle alakalı olarak, Mutezile alimlerinden Ebu Reşid en-Nisaburi (ö. 400/1009) bir taşın yere düşüşüyle alakalı şu açıklaması dikkat çekicidir: Bir ‘sebeb’ vasıtasıyla dahi olsa, her fiilin faili Allah’tır. Bırakılan bir cismin yere düşmesi, Allah’ın fiili sebebiyledir, zira sebebin faili/yaratıcısı, neticenin de failidir. Bu durum, Allah’ın bir işi sebebiyle beraber yaptığının delilidir.²⁰

Doğrusu, Kur’an’da ‘boşlukta bırakılan cismi yere indiren Allah’tır’ şeklinde açık bir ifade yoktur, ancak, -uzayda kaplamış olduğu hacim ve ağırlığı itibariyle maddi bir varlığa sahip olan- yağmurun, doğrudan Allah tarafından yere indirildiğini belirten birçok ayet vardır. Şimdiye kadar belki hiç düşünmediğimiz bu hususu bu açıdan bir kere daha düşünmeyi öneriyoruz:

*“Buluttan (o yağmuru) siz mi indirdiniz, yoksa Biz miyiz (onu) indiren/..em nahnu’l-Munzilûn?”*²¹;

*“Semadan suyu indiren O’dur..”*²²

¹⁸ - Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.33.

¹⁹ - Aynı yer.

²⁰ - *Karadeniz, İlim ve Din Açısından Mucize, s.141. (en-Nisaburi, Ebu Reşid, Divanu’l-Usûl fi’t-Tevhîd, Mısır 1968, s. 88’den naklen)*

²¹ - Vakıa, 56/69.

²² - Bkz., En’am, 6/99; Ra’d, 13/17; İbrahim, 14/32; Nahl, 16/10. Bu bağlamda şöyle bir itiraz gelebilir: Kur’an’da Hadîd suresinin 25. ayetinde, demirin de Allah tarafından indirildiğine (inzaline) dikkat çekilmektedir, ancak demir yukarılardan yere indirilen bir nesne değildir. Burada şu hususu hatırlatmakla iktifa edeceğiz: Bir şey için hakiki anlam mümkün ise, olay ona hamledilir, yok hakiki anlamı mümkün değilse, o zaman mecazî veya benzer bir anlama gidilmesi kaçınılmaz olur. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, ‘demirin indirilmesi’ cümlesi,, Kur’an’da, -yukarılardan indirilmiş hususi bir nimet gibi- demirin insanlık için ifade ettiği hayati yararına/önemine dikkat çekmek için kullanılmış bir ifadedir. Nitekim söz konusu

Şu halde, bir nesne salıverildiğinde ‘kendiliğinden yere düşmediği’ gibi, ‘yer yüzü onu çektiği’ için de düşmüş değildir. Bilakis söz konusu o nesne, -Gazalî’nin ifadesiyle- Allah’ın adetini icra ettiği hükmünün gereğince (bi-hükm-i icrai’l-âdet) yere düşmüştür. Öyleyse, bizim mecazî olarak bu durumu ifade sadedinde ‘yer çekimi kanunu’ tabirini kullanmamızda bir mahzur olmasa da, bu kanunun ifade edilebileceği en doğru ifade şeklinin ‘yere çektirim/indirim kanunu’ olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Bu ayetlerin yanında, Kur’an-ı Kerim’de, -herhangi bir zorlama tevile açık kapı bırakmayacak şekilde- gökyüzünde görünürde kendi güçleriyle uçtukları zannedilen kuşların bizzat, Rahman olan Yaratıcının kudret ve rahmetinin bir eseri olarak havada tutulduklarını belirten şu ayet ise, gayet çarpıcı bir ifadeye sahiptir:

“Onlar, üstlerinde saf saf dizilip kanatlarını açarak kapata uçuşan kuşları görmüyorlar mı? (Gerçek şu ki,) onları boşlukta tutan Rahman (olan Allah) dan başkası değildir.”²³

Gerek fezada gerekse arzda bulunan bütün cisimlerin varlığı ve bekası bu kayyûmiyet kanununa bağlıdır. Eğer Kayyûm (adeta ayakta, her an iş başında) olan Allah, emrini bir an için çekecek olsa, milyonlarca küre ve gerçekte herşey hiçliğe düşecektir; çünkü yaratılmış şeyler, varlıklarını kendilerinden devam ettirmelerine yardım edebilecek hiçbir şeye sahip değildirler.²⁴ Ve yine Fazlurrahma’nın da dikkat çektiği gibi kainat, ilahî faaliyetten ayrı telakki edildiği zaman yok olup gider, çünkü bu düzen, varlığını sürdürebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiya sahip değildir.²⁵

Determinist ve mekanistik düşüncenin zihinlerde ağırlığını derinden derine hissettirdiği bir çağda bu yaklaşım belki bilim dışı, kaba ve acemice gözükabilir. Ne var ki, Kur’an açısından olaya baktığımızda bizim farklı bir şekilde düşünmemize yarayacak ciddi bir delile ve gerekçeye sahip olmadığımızı görüyoruz. Dört kuvvetin tümü (çekim kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü kuvvetler) İlahî Kayyûmiyetin sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir devamlılık içinde bize akseden tecellisinden başka bir şey değildirler.

ayette demirin yararlarına vurgu yapılır. Dolayısıyla böyle bir karşı çıkışla, yağmurun indirilmesi için de farklı bir anlam düşünülemez.

²³ - Mülk, 67/19.

²⁴ - Bauguenaya, age., s.114.

²⁵ - Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.118.

Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

Bilimler, varlıklarını eşyadaki düzenli akışa (kanunlara) borçludurlar.²⁶ Eşyanın yaratılışındaki düzen, Yaratıcı'nın eşyayı yaratış biçimidir. İnsanlar bu düzeni kavrayarak Yaratıcının yaratış biçimine yaklaşırlar. Bu yaratış biçimi top yekun kainatın düzenini belirler. Kainatın düzeni veya tabiat kanunları dediğimiz şey, bu yaratış biçiminin görüntüsüdür, yoksa belirleyicisi değil. Yani, eşya belli bir biçimde yaratıldığı için tabiat kanunları vardır; tabiat kanunları var olduğu için eşya belli bir biçimde var oluyor, değildir.

Bugün materyalist araştırmacıların elinde bilim, yalnızca doğrudan doğruya gözlemlenen şeyin tasvirini yapmakla yetinmez; gözlemlenen olgularla ilgili ispatı yapılamayan tahminî açıklamalara da gider. Esasında bilimin görevi, olaylar arasındaki illet ve sonuç ilişkisinin keşfetmeye çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle, veriler toplamak sonra da bu veriler içerisinde sergilenmekte olan düzenlilikleri genellemektir. Ne var ki, söz konusu materyalist araştırmacıların bilimsel gayretlerinin odağında, 'gördükleri tekdüzelikleri, olaylardan sorumlu 'zorunlu kanunlar' olduğunu ileri sürmek' gibi bir telaş vardır. Yaratıcıyı tanımak ve kabul etmek istemedikleri için, O'ndan bu şekilde kurtulmuş olabileceklerini düşünürler. Ancak tek bir Allah'ı kabul etmekten kaçındıkça, sonsuz ilahları kabul etmek zorunda olduklarını görmezler.

Eşya ve olaylar arasındaki ilişki, bir illiyet/nedensellik ilişkisi değildir. Bu ilişki yatay değil dikeydir. Onların bu yanlış düşüncelerini somut bir misalin yardımıyla ele alan Bouguenaya şöyle der: Hayatında ilk kez telefon gören bir adam düşünün. Elinizdeki telefon aracılığıyla sizin ülkenin her bir yerindeki insanlarla iletişim kurabildiğinizi görüyor. O, -bütün telefon hatlarının kendisine bağlı olduğu temel/merkezî bir santral sisteminin varlığını bilmediğinden- telefonunuzun, her bir insanın telefonuyla ayrı bir şebekeye sahip olduğunu varsayar, diğer bir ifadeyle o, her bir telefonun merkezi bir telefon santrali gibi işlediğini düşünür. İşte materyalist filozoflar ve bilim adamları, eşyanın ve olayların bir diğeriyle yatay bir münasebet halinde olduğunu düşünürler ve onlar arasındaki münasebetlere 'tabiat kanunları' adını veriyorlar. Eşyanın ve olayların işaret/işaretçiler olduklarını başka Bir'ine işaret ettiklerini anlamıyorlar.²⁷

Eşya (sebe-sonuç) arasındaki ilişkiyi yatay olarak değerlendiren materyalist filozof ve bilim adamlarına mukabil İslam Kelâm'ında bu ilişki

²⁶ - Kanun belirli ve devamlı bir münasebeti ifade eder; onda bir plan, program ve nizam vardır. Bu itibarla ilimler, daima kanunlarla meşgul olur; tesadüfleri meşguliyet sahasına almaz ve onlarla uzaktan yakından ilgilenmezler. Zira, tesadüf kanunla zıtlaşmanın adıdır, bir diğer ifadeyle, tesadüf gelişigüzelliğin ve başıboşluğun adıdır.

²⁷ - Bouguenaya, *age.*, s.105.

tevhid inancının gereği olarak dikey olarak görülmüştür. Mesela İmam Maturidî (ö.333/944) –özet olarak- şöyle der: Her cismin kendine has, farklı ve birbirine zid özellikleri vardır. Ancak bu özellikler –tabiatçıların iddia ettiği gibi- zorunlu olarak kabul edilemezler. Onları maddeye yerleştiren ve idare eden Allah'tır. Dilediği zaman onların bu özelliklerini değiştirebilir. Mesela bir cisim üzerinde müşahede ettiğimiz hararet sebebiyle genişleme ve soğukluk sebebiyle daralma, onları idare edenin varlığını ortaya koyar. Her şeyin yerli yerinde ve belli özelliklere sahip olarak bir düzen içerisinde bulunması, Allah'ın hikmeti gereğidir.²⁸

2. Kanun-Mucize İlişkisi

Kelime olarak, 'aciz' kökünden gelen²⁹ mucize, genel anlamıyla, benzerini getirmekten insanların aciz kaldığı olay³⁰ olarak tarif edilir. Buna göre, kainatta gözlemediğimiz her bir varlık, her şeyi bir düzen içinde yapan Rabbimizin bir mucizesidir. İnsan dahil hiçbir sebep yüce Yaratıcının kurduğu düzenden bağımsız olarak bir şeyi meydana getiremez.

Aslında, her an insanın çevresinde meydana gelen olaylar, yani hayatın kendisi mucizeler kümesidir. Fakat, her şey adet haline geldiğinden, insan, bütün bu olayların insanı aciz bırakan birer mucize olduğunun farkına varamaz.³¹

Biz insanlar, düzen içerisinde gözlemediği olayları 'sıradan olaylar', kendi bildiği düzenin dışında gördüğü olayları ise, 'mucize' olarak düşünmekteyiz. Oysa her zaman gördüğümüz için 'sıradan' diye adlandırdığımız olaylar da birer mucizedir. Yani, kainatı kuşatan olaylar 'sıradan', kainatın bu düzeni dışındaki olaylar 'mucize' demek değildir. Nitekim, Kur'an, kelim alimlerinin sonradan kullanmış oldukları 'mucize' kelimesine yer vermez. Onun yerine, kendinden başkasını gösteren bir işaret/delil anlamında 'ayet' kelimesini tercih eder. Bunun sebebi gayet açıktır. Çünkü varlıkta cereyan eden her şey O'nun hikmet, kudret ve rahmetinden haber veren birer ayettir.³²

²⁸ - Bkz., el-Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, nşr.: Fethullah Hulehf, el-Mektebu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, 113-117.)

²⁹ - İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V, 369.

³⁰ - Bkz., es-Sabunî, Nuruddin, *Maturidiye Akaidi (el-Bidaye)*, D.İ.B., yay., Ankara 1991, s.105.

³¹ - Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelâm*, Tekin yay., Konya 2001, s.371.

³² - Nitekim, Mekkelilerin, peygamberden -önceki peygamberler gibi-, kendi iddiasını desteklemek için, mucize anlamında ayetler getirmesini istediklerinde Kur'an çok kere buna cevap olarak kainatta birbiri ardınca vuku bulan olayları hatırlatır. (Fazlurrahman, *age.*, 121).

Kainatta –alışılmış olsun veya olmasın- görünen her türlü olay haddizatında birer mucizedir; her şey O'nun irade ve kudretiyle varlık sahasına çıkar. Bu cümleden olarak, fezadaki her bir yıldız ve gezegen mucize olduğu gibi hareketleri de birer mucizedir. Diğer taraftan arzda gördüğümüz her bir nebat ve gelişimi de birer mucizedir. Keza insanın kendisi, bizatihi bir mucizedir; ondaki akıl, bir mucize, kan dolaşımı, sinir sistemi vs., hepsi ayrı bir mucizedir. Fakat insan sürekli ülfet ve alışkanlığın etkisi altında bunlardaki mucizelik yönünü unuttur ve mucizenin sadece alıştığı ve gördüğü şeylerin tersine meydana gelen veyahut bunların değişmesi şeklinde ortaya çıkan şeyler olduğunu zanneder.³³ Öyle ki, insanlar yanlışlıkla tabiat olaylarının ortaya çıkışını sadece tabii sebeplere dayandırmaları sebebiyle orada Allah'ın irade ve kudretini göremezler, ancak 'tabiat üstü/olağan dışı' bir mucize vuku bulduğu zaman, bunun hakiki Fâil'inin Allah olduğu konusunda en ufak bir şüpheye düşmeden kabul ederler.³⁴ İşte yüce Yaratıcı, gerek hiçbir şeye mecbur olmadığını göstermek, gerekse zihinlerin sebepler ve kanunlar³⁵ ağına takılıp kalmasını önlemek için zaman zaman farklı, bir diğer ifadeyle şaz icraatlarda bulunur ki biz bunları mucize olarak adlandırırız. İşte Allah, bu mucizelerle, bize irade ve kudretinin sebep ve kanunları aşan sınırsız ve sonsuz bir keyfiyette olduğunu hatırlatır.

Allah (c.c.), ilahî, adetinın gereği olarak sebepler ve kanunlar çerçevesinde icraatta bulunur. Ama O (c.c.), sebepler dahilinde icratta bulunmak mecburiyetinde değildir. O'nun için herhangi bir mecburiyet söz konusu olamaz, zira O, 'dilediğini yapandır',³⁶

Fazlurrahman'ın da belirttiği gibi gözü sebeplere takılı kalan insanlar sebepler perdesi arkasından varlığı idare eden Allah'ı unuttur, O'nu küçümser ve hatta O'na isyan ederler ve onlar tabiat olaylarını bizzat kendi kendine yeterli görürler. Ve de sorularının, sadece bu olaylara yönelmekle, nihaî olarak cevaplanacağını sanırlar; kainatın kendinden başka Bir'ini gösteren işaret olduğunu anlamazlar. Halbuki bu yüce Varlık olmasaydı,

³³ - el-Buñf, Ramazan, *Kübra'l-Yakîniyyati'l-Kevniyye*, Daru'l-Fikr, 1394, ts., s.247. Bu bağlamda Fazlurrahman da aynı temayı işler. Bkz., Fazlurrahman, *Ana Komularıyla Kur'an*, çev.: Alparşlan açığenç, Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s.68, 118.

³⁴ - Fazlurrahman, *age.*, 120.

³⁵ - Konunun önemine binaen burada 'kanun' kavramını yeniden hatırlatmada fayda mülâhaza ediyoruz: Kanunlar, yüce Yaratıcının eşyayı sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve devam ettirme usulünün (adetinın) bize yansıyan görüntüsüdür. Allah varlığı sebep-sonuç çizgisi içinde yaratmaya mecbur değildir, ama bizim O'nun nasıl yarattığını anlayabilmemiz için, böyle bir yaratılış biçimine ihtiyacımız vardır. Zaten ilimler de bu ilahî icraattaki tekdüzeliğin keşfinden ortaya çıkmaktadır.

³⁶ - Burûc, 86/16.

kainat görünürdeki bütün sebepleriyle birlikte bir hiç olurdu.³⁷ Daha sonra Fazlurrahman dikkatlerimizi şu iki meseleye çeker: Bununla ilgili birinci mesele, insanların bir düzen içindeki bu kainatı, bir işaret veya mucize olarak görmeyip, daha ziyade Allah'ın mucizelerini bulmak için tabii/olağan sürecin kesintiye uğradığı yada durduğu durumları aramasıdır. İkincisi ve çok daha önemlisi, kainat bir işaret olarak Allah'tan ayrı telakki edildiği zaman, yok olup gider. Çünkü kainat, kendi zatında var olabilmesi ve de varlığını devam ettirebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiye sahip değildir. Dünyanın, insanları üzerinde taşıması ve yörüngesinden uzay boşluğuna düşmemesi, göklerin bu engin uzayları kucaklaması ve parçalara ayrılmaması bizzat mucizedir.³⁸

Allah'a iman etmiş insanlar olarak bizler bile, alışık olduğumuz, bize tanıdık gelen bir şey gördüğümüzde onu sebeplerle açıklar ve sebeplerle açıklayabildiğimiz için de söz konusu hadiselerin vukuunu kolaylıkla onlara veririz. Orada adeta Allah'a ihtiyaç duymayız ve olayın mucizevî boyutunu göremeyiz. Yani, bize sadece olağan dışı şeyler mucizevî gelir; böylesi bir olayı bildiğimiz, alışık olmadığımız sebeplerle açıklayamadığımız için onu tereddütsüz Allah'a veririz. Gerçek şu ki, her şey bir mucizedir, ne var ki, her şeyin bir mucize oluşunu, yani tüm sebeplerin o şeyi vücuda getirmede aciz kalışını, bizim o şeylere aşına oluşumuz ve alışkanlıklarımız perdelemektedir.

Şu halde, yalnızca harikulâde, olağanüstü olaylar 'mucize' kavramının ifade ettiği anlamın karşılığı olamaz. Bu kelimeler yalnızca bizim tarafımızdan bir olayın daha önce görülmediğini ifade etmek için günlük dildeki kullanımlardan ibarettir. Bu itibarla kelâm alimleri mucize tarif ederlerken 'emrun hârikun li'l-âdet' ifadesini kullanmayı ihmal etmemişlerdir.³⁹ Bu noktadan hareketle, konunun peygamberlerle alakalı boyutunu dikkate alarak mucizeyi şöyle tarif edebiliriz: Peygamberlerin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek için, yüce Yaraticının tabiatı bizzat devam ettirdiği akışı (olağanı), olağan dışı bir şekle sokmasıdır.

İslam düşünce tarihinde İslam filozofları, başlangıçta bu ilişkinin dikey sonradan zorunlu yatay bir ilişki olduğunu öne sürerek kendilerince ara bir yol tutmuşlardır ki, bu son tahlilde Aristotelesçi bir yaklaşımdan çok farklı bir şey değildir ve Kur'an'ın anlattığı anlamda mucizeye de kolay

³⁷ - Fazlurrahman, *age.*, s.118.

³⁸ - Aynı yer.

³⁹ - Bkz., et-Taftazânî, Sa'düddin, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut 1989, V, 11; el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, nşr.: eş-Şerif er-Radî, Matbaatu's-Seâde, ts., VIII, 223.

kolay imkan tanımaz. İslam filozoflarının yaklaşımını değerlendiren Oliver Leaman şöyle der:

Mucize, tabii sürecin kesintiye uğratılması olarak tanımlandığına göre, filozofların kendi dünya görüşlerinde mucizeye yer vermeleri zor görünüyor. Nihayet var olan her şeyin varlığı zorunludur; dolayısıyla, bir imkansızlık baş göstermedikçe, o şeyin var olması düşünülemez. Bununla birlikte, Kur'an Gazali'nin de işaret ettiği gibi, en son hükmü takdim etmeye yönelik olarak, Musa'nın asasının bir yılanı dönüştüğünü, ölünün dirildiğine, ve ayın ikiye bölündüğüne atıflarda bulunuyor. Filozoflar bunları ya inkar edecekler veya bunları peygamberlerin olağanüstü bir şekilde gelişmiş fizikî güçleriyle yorumlayacaklardır, yada bunları mecazi şeyler olarak görüp, aklen tarihi anlamda doğru olmadıklarını varsayacaklardır. İbn Sina açısından bakıldığında, gelecekteki olayları doğru bir şekilde önceden kestirme yeteneği bütünüyle tabî bir süreç olarak yorumlanır. Ona göre, nedensel yasaların, semavî akıllardan kendi gök kürelerindeki ruhlarla taşması maddi olaylara dönüşerek, gelecekte ne olup biteceğini tasarlayan ruhlarda fikirler oluşturması mümkündür; bazı insanların hayal güçleri dışı duyular üzerinde dikkate değer bir kontrol sağlayınca ve artık onlar tarafından başka yönlere çeldirilmeyince, semavî ruhlardan sudur eden bu fikirleri, almaya hazır hale gelirler, böylece peygamberî mucizeler, doğal akışı kesintiye uğratmayıp, fakat daha çok peygamberin hayal gücüne ait yeteneğinin ve büyük gücünün delili olmuş olurlar.⁴⁰

Başta Gazali olmak üzere Kelam alimleri buna karşı çıkmışlardır. Gazali'ye göre –sözgelimi- bir pamuğun hilkatini⁴¹ hem ateş alacak şekilde hem de ateş almayacak şekilde etkileme yüce Yaratıcıya her zaman açıktır:

Şunu kabul ederiz: Ateş öyle bir hilkatle yaratılmıştır ki, birbirine benzer iki parça pamuk kendisine temas ettiğinde, onları yakar; bu pamuk parçaları her bakımdan birbirine benzer oldukları takdirde de aralarında hiçbir ayırım yapmaz. Bununla birlikte biz, yine de ateşe atılan bir peygamberin –gerek ateşin gerekse peygamberin sıfatında bir tağyir/değiştirme yoluyla- yanmamasını mümkün görürüz. Öyle ki, ya Allah tarafından doğrudan yada melekler vasıtasıyla, ateşte öyle bir sıfat oluşur ki, bu onun sıcaklığını kendi bünyesinde sınırlı tutar, böylece ateş kendi sınırları dışına taşmaz; kendi kendisine hasredilmiş olarak kalır; ancak ısı ve etkisi kendi sınırları dışına sınırlarının ötesine uzanmasa da, o ateş olmanın şekil

⁴⁰ - O. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s.143. Bu minvalde yapılan yorum ve eleştirisi için, keza bkz., et-Tusi, Alauddin, *Tehafutu'l-Felasife*, çev.: Recep Duran, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s.202.

⁴¹ - Burada kullanılan terminoloji önemlidir. Gazali, felsefi nedensellik düşüncesinin bir parçası olan sabit ve Aristotelesçi bir tabiat anlamına sahip felsefi *tabiat* terimini kullanmayı tercih etmez ve bunun yerine Yaratıcıyla açık bir ilişkiyi ortaya koyan *hilkat* terimini kullanır.

ve hakikatını da muhafaza eder; yada, kişinin bedeninde öyle bir vasıf ortaya çıkar ki, bu vasıf bedenin et ve kemikten oluşmuş bir beden olmamasını engellemekle birlikte onu ateşin etkisine karşı korur. Nitekim bizim kendisini 'talk'la ovduktan sonra tutuşmuş bir ocağa oturan ve bu durumdan hiç acı duymayan insanlar görmemiz mümkündür,-bu bağlamda amyant maddesini de hatırlatabiliriz, Y. Ö.)- böyle bir şeyi görmemiş olan bir kimse, bunu kabul etmeyecektir; işte karşılarımızın, ateşe yada bedene onu yanmaktan alıkoyan bir vasıf vermenin yüce Yaratıcı'nın kudreti dahilinde olduğunu inkar etmeleri de, talkı ve etkisini görmemiş bir kimsenin inkarına benzemektedir. Çünkü garip ve olağanüstü şeyler, hepsi Allah'ın kudreti dahilindedir, biz onlardan birçoğunu görmedik; öyleyse niçin bunları imkan dahilinde olan şeyler değil de imkansız olarak telakki etmek zorunda kalalım?⁴²

Kısaca Gazalî'ye göre ateş, kendindeki bir özellik sebebiyle değil, Allah'ın onda yarattığı yakma sebebiyle yakmaktadır. Allah isterse, o özelliği onda yaratmaz, ve o zaman da ateş yakmaz.

Materyalist bir filozof olmasına rağmen D. Hume bile bu güçlüğün farkındadır. O netice itibariyle Fâil'in Allah olduğunu asla telaffuz etmez, ama, bir yere kadar Gazalî'nin fikrine refakat eder. O şöyle der: Görünürde ısının, alevin sabit bir yardımcısı olduğunu biliriz; fakat aralarındaki bağlantının ne olduğu konusunda ne bir varsayım yürütebilir ne de onu hayal edebiliriz.⁴³

İslam filozofları gibi, Hıristiyan filozoflar da eşya arasındaki ilişkiyi başlangıçta dikey sonradan yatay olarak ele almışlardır. Mesela bunlardan Newton, E. Boutroux'un da ifade ettiği gibi "o, her halükarda gerçekleşmesi gereken hareketin miktarını ve yönünü tayin eden bir kanun kabul etmektedir. Böylece Newton ile tam bir determinizm hakim olmuştur, dolayısıyla hareket değişecek olursa, bu, ya kanunun ilgası veya bir mucize ile olabilecektir."⁴⁴ Bu anlayışa göre, baştan harekete geçirip kendi haline bıraktığı varlığın işleyişini Yaratıcı ancak mucizelerle askıya alabilir. Oysa olaya Kur'an penceresinden bakıldığında, eşya ve olaylar, -sebeup-sonuç çizgisinde cereyan eden bir düzenlilikle- sürekli olarak yüce Yaratıcı'nın idare ve tasarrufuyla varlık sahasına çıkmaktadır.⁴⁵

⁴² - Gazalî, *Tehafutu'l-Felasife*, s.246.

⁴³ - Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Serkan Ögdüm, İlke yay., Ankara 1998, s.70.

⁴⁴ Bkz., Bolay, E. *Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini*, s.193.

⁴⁵ - Descartes de Newton gibi evrenin başlangıçta belirlenmiş rasyonel yasalarla işlediğine inanır. Bkz., R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev.: Mehmet Karasan), M.E.G.S.B., yay., İstanbul 1988, 100 vd.

Allah'ın her şeyin her halini her an kudret elinde tuttuğu⁴⁶ bir tevhid anlayışından mahrum bir dünyada Descartes gibi Galile, Kopernik, Newton ve Einstein gibi dindar bilim adamlarının –ki, muhatap oldukları din itibariyle bu insanlar dindardırlar- yaratıcı anlayışlarında da hep Hıristiyanlık ve Yahudilikteki eksik Allah inancının izleri vardır. Bu bilim adamları Allah'ı sadece sebeplerin Yaratıcısı olarak tanıyabilmişlerdir. Sebepleri bile Allah'a vermeyenlerin yanında bu takdir edilmesi gereken önemli bir adımdır ve bu noktada her biri tebrik edilmelidir. Ne var ki, onların takıldığı noktada bizim de takılıp kalmamız gerekmiyor. Mesela, Newton, sonuçların yaratılışına gelince sebeplerden söz açar. Kainatın büyük mimarı olarak gördüğü Allah ona göre, kainatı kurmuş, kainatın bütün hareketlerini mekanik kurallara emanet etmiştir. Yani, Allah kainatı yaratmış, kainat da kendi hareketlerini yaratıyor. İşte Newton ve benzerleriyle yollarımızı ayıran can alıcı nokta burasıdır.⁴⁷

Fezanın engin derinliklerinde yollarını asla şaşırmadan ve çarpışmadan baş döndürücü bir ahenkle hareket eden yıldız veya gezegenler, yollarını Yaratıcı tarafından kendilerine baştan verilmiş bir kalıtsal özellik mi çizmektedirler? Veya onlar başlı başına varolduğu ileri sürülen kanunlara mı emanet edilmişlerdir? Yoksa doğrudan 'her şeyin melekûtu elinde olan' kudreti sonsuz yüce Yaratıcının irade ve tasarrufuyla mı hareket etmektedirler?

Şayet bu kusursuz işleyiş varlıkların kendilerine verilen özellikler sayesinde devam etmektedir, denilecekse, o zaman her bir gezegenin 'nihayetsiz bir bilgisi, hadsiz bir kudreti, her şeyi görür bir gözü, her şeye bakar bir yüzü, her şeye geçer bir sözü' nün bulunduğunu peşinen kabul etmek gerekecektir. Bu ise, her bir mevcudu ilahlaştırmaktan başka bir anlam ifade etmeyecektir.⁴⁸ Diğer taraftan varlık 'Yaratıcı tarafından baştan

⁴⁶ - Allah'ın kudret ve iradesinin bütün varlıklar üzerinde mutlak bir surette müessir olduğunu bildiren ayetler vardır: "*Her şeyin melekûtu (idare ve tasarrufu) O'nun elindedir*" (Yasin, 36); "*Hareket eden hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın*" (Hud, 56); "*Gökleri ve yerin kilitleri O'nun elindedir*" (Zümer, 63); "*..O her an bir faaliyettedir*" (Rahman, 29)

⁴⁷ - Demirci, "*Determinizm Üzerine*" s.82. Descartes, Newton gibi kozmolojik olayları başlangıç itibariyle Yaratıcı bağlamında değerlendiren diğer filozof ve bilim adamlarının görüşleri için bkz., Cevizci, Ahmet, *Metafizğe Giriş*, Paradigma yay., İstanbul 2001, s. 162 vd; Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev.: Seval Yılmaz, İnsan yay., İstanbul 1995, s.271-287.

⁴⁸ - Nitekim böyle bir yaklaşımın doğuracağı çıkmazı gören Fransız filozof N. Malbranche şöyle der: Tanrı, ruha ve cisme kendi gücünden bir kısmını vererek onu 'etkin' kılmıştır, denemez. Zira böyle bir durumda Tanrının her bir varlık sayısınca tanrılar yaratması gerekecektir ki, bu batıl bir yaklaşımdır. Nasıl gerçek din, tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de, tek bir Neden'in olduğunu öğretir. (Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.258)

vaz' edilmiş kanunlara emanet edilmiştir' yaklaşımının da birinci anlayıştan bir farkı yoktur, birinci durum için söz konusu olan mahzur burada da geçerlidir.

Her şeyin en kısa ve en kolay yolla hedefine/kemeline sevk edildiği bu kainatta, inkarı ve her türlü şirki çağrıştıran anlayışların Kur'an açısından bir gerçekliği söz konusu olamaz. Bizim için 'O her bir şeyin Yarattıcısı'dır' diyebilmenin yolu ancak bu son izahtan geçer. Aksi takdirde, Onu ancak 'İlk Muharrik, Müsebbib-i Evvel, Akl-ı Evvel, Sebepler Arasında Birincisi' gibi ne Kur'an'ın ne de Hz. Peygamberin telaffuz etmediği ifadelerle tanımaya mecbur kalırız.

Burada, 'İlk Muharrik', 'İlk Sebep', 'İlk Akıl' kavramlarının, Kur'an'î tefekkürün bir ifadesi diyebileceğimiz 'Müsebbibu'l-Esbâb' ve 'Müessir-i Hakikî' kavramlarından tamamen ayrı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira İslam alimlerince bu kavramlarla, şimdi ve bundan önce ve sonra vukua gelen her sebep-sonuç ilişkisinde her bir sebep ve müsebbepde, O'nun yaratıcılığının tasdiki söz konusudur.⁴⁹

Sebepler ve neticeler aynı mahiyette olduğuna göre şu veya bu noktada durmanın bir gerekçesi söz konusu olamaz. Bu da nihai bir basamakta durmaya gerek olmadığı, yani bir ilk sebebin varlığına ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelir. Eğer bir ilk sebep yoksa, ilk muharrik'e de yer yoktur. Ne var ki, nübüvvet kurumunun öğretilerinden uzak veya gerektiği şekilde ondan beslenememe sebebiyle sağlam temele dayanmayan inanç sahipleri, her zaman Allah'a bir yer bulmak için bir 'ilk sebep'in zorunlu olduğunu iddiaya zorlanırlar. Halbuki, varlığı kabul edilse bile, bu ilk sebebin diğer sebeplerden farklı önemli bir özelliği olmayacaktır, zira nihayetinde o da bir sebepten ibarettir. Esasında 'ilk sebep' kavramı yaratılmışlık konumunu zihinde uyandırmaktadır; şöyle ki, böyle bir anlayış, Yarattıcı'ya ilk sebep de olsa, eninde sonunda bir sebep konumunu veren ilk muharrik ünvanını verir. Yani bu inanış, Allah'ı kainatın başlangıcında var olan kuvvetler ve temel kanunlar cinsinden bir şey gibi görür. Buna göre, değişmez kanunlarla idare edilen kainat, bir makine gibi en başında kurulmuş ve öylece kendi kendine işlemeye devam etmektedir. Böyle bir

Fazlurrahman da bu bağlamda şunları ifade eder: Allah ile yarattığı şey arasındaki en temel ayrılık, Allah'ın sonsuz ve mutlak olması diğer bütün şeylerin sonlu olmasıdır. Her şeyin kendisine verildiği bilkuve bir takım imkanları vardır, fakat, imkanın miktarı ne kadar büyük olursa olsun, bu, sonlu olanın, sonluluğunu aşip sonsuzluğa geçmesine izin vermez... Bu cümleden olarak, Kur'an açısından bir yaratığın kendi kendine yeterli olduğunu ileri sürmek, o şeyin sonsuzluğunu ilan etmekle aynı olup açıkça uluhiyette ortaklık (şirk) koşmayı ifade eder. (Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.115)

⁴⁹ - Mesela bkz., eş-Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1994, I, 71.

yaklaşım, Allah'ın sebeplere, kuvvetlere ve kanunlara olan hakimiyetini parçalara ayırır ve O'na ortaklar koşulmasına (şirke) kapı açar. Kısaca, ilk muharrik, ilk akıl, ilk sebep ve benzeri tanımlamalar, en sade ifadesiyle, Allah'ı sadece -varlığın başlangıcını izah noktasında beliren- boşlukları dolduran bir ilah mertebesine indirgemekten başka bir anlam ifade etmez.

Kainatı, yüce Yaratıcının hür irade ve sınırsız kudretinin her an hükmünü icra ettiği bir faaliyet alanı olarak göremeyenler, ya 'Allah eşyaya gerekli özelliği verip kendi akışına bırakmıştır, ama, O dilerse, bu işleyişi askıya alabilir' diyeceklerdir yada çağın hızla gelişen teknolojik gelişmelerinin baş döndürücü tesiri altında Seyyid Ahmet Han ve Gulam Ahmed Perviz gibi 'Allah dünya için çizmiş olduğu yasalara bağlı bir yöneticidir' diyerek⁵⁰ mucizeleri savunamamanın kendilerince hissettikleri mahcubiyeti karşısında sadece ve sadece Kur'an'ın mucizeliği üzerinde mübalağalı vurgularla yetinmek zorunda kalacaklardır.

Gazalî'nin vurgu yaptığı 'adetullah' kavramına geçmişte İbn Rüşd şiddetle karşı çıkmıştır. O, Gazalî tarafından sıklıkla kullanılan bu terimin belirsiz ve kapalı kaldığını savunur; çünkü bununla ona göre, iki farklı şeyi kasetmek mümkündür. Bu, Allah'ın, eşyanın olağan akışını belirlemedeki adeti olduğu gibi, bizzat eşyanın normal akışlarını takip etmekteki, adeti veya bizim eşya üzerinde yargıda bulunurken kendi adetimiz/alışkanlığımız da olabilir. O, Allah'ın bu adete sahip olmasının imkansız olduğunu savunur; zira ona göre adet, 'fail tarafından kazanılmış ve genellikle O'nun bu husustaki etkinliğinin tekrarını gerektiren bir özellik' olarak tanımlanır. Ve yine İbn Rüşd'e göre bu tanım, kendisi için hiçbir değişiklik olmayan Tanrıyı anlatmak için bir işe yaramayacaktır ve de Allah'ın adedinin olduğunu söylemek, O'na davranış değişikliğini atfetmek olacaktır.⁵¹

Birinci olarak, İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi Gazalî'nin 'adet' kavramıyla ne kastedtiği asla kapalı değildir. Onun bununla adetullahı kastedtiği gayet açıktır. İkinci olarak, gerek Gazalî de gerekse diğer kelim alimlerinin hiçbiri tarafından adet 'Allah'ın bir şeyi yapa yapa kazanmış olduğu bir alışkanlık' şeklinde anlaşılmamıştır ki, İbn Rüşd'ün endişesini duyduğu durum söz konusu olsun. Adetullah ile kastedilen düzenli bir devamlılık içinde Allah'ın yaratış usulü olduğuna göre Filozofumuzun itirazı anlamsız kalmaktadır. Diğer taraftan adetullah kavramının 'Allah'a bir davranış değişikliği atfetmek' olacağıın ileri sürülmesini anlamakta

⁵⁰ - S. Ahmet Han, G. Ahmet Perviz ve diğer Hind'li alimlerin mucize konusundaki görüşleri için bkz., Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev.: Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergah yay., İstanbul 1990, s.20-25)

⁵¹ - İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehafutu't-Tehafut*, Daru'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1993, s.292.

doğrusu güçlük çekmekteyiz. Görülen o ki, İslam filozoflarının, 'Allah'ın cüzileri de bildiğini ileri sürmenin' O'nun ilminde bir değişikliğe sebep olacağı şeklindeki yaklaşımlarının etkisi, burada da kendisini göstermektedir. Yani, İbn Rüşd ve selefleri savundukları zorunlu nedensellik anlayışına halel gelmemesi için böyle bir itiraza kendilerini mecbur hissetmişlerdir.

Yine bu çerçevede İbn Rüşd, Gazali'nin filozofların mucizelerle ilgili görüşlerini tenkit etmesine karşı çıkarak 'İbn Sina dışında böyle bir şeyi iddia eden başka birini bilmiyorum' der ve şöyle devam eder:

İnsanın, tabiatı bakımından mümkün olan her şeyi yapması mümkün değildir, çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir; kendi zatında mümkün olan şeylerin çoğu, insan için imkansızdır; dolayısıyla bir peygamberin getirmiş olduğu olağanüstü/harika bir fiilin hükmü, insan için imkansız, fakat kendi özünde mümkündür. Bu itibarla aklen imkansız olan şeylerin peygamber için mümkün olduğunu düşünmek gerekmez. Gerçekleşmesi mümkün olan mucizeleri düşündüğünde, onların bu türden olduklarını görürsün. Mucizelerin en açık olanı - değneğin yılanı dönüştürmesi gibi- olağanüstü niteliği semaî yolla (işitmeye dayalı bir kanalla) olmayan Allah'ın yüce Kitabıdır. Bu kitap ki, onun mucizeliği, gerek bugün gerekse kıyamete kadar var olacak insanların his (algı) ve itibarlarıyla (tahkikleriyle) sabittir.⁵²

Oliver Leaman, İbn Rüşd'ün Gazali'ye karşı vermiş olduğu cevabı için şu değlendirmede bulunur: İbn Rüşd, sadece sıradan insanların yapamayacağı etkinlikleri değil, mantık açısından imkansız olanları da dahil etmekle İbn Sina'nın peygamberin ruhunun nedensel alanını fazla genişlettiğini iddia eder. Bu eleştiri pek hoş değildir. Bu yaklaşımı, onun takiyye tekniğini uyguladığı izleniminin doğmasına neden olmaktadır; yani o, mucizelerin, 'belli bir ahlakî yetkinliği olan insanlar tarafından bilinçli bir şekilde meydana getirilmeyen, fakat sadece, insanların başına gelivermiş olan tamamen tabii olaylar olduğu' şeklindeki gerçek görüşünü gizlemektedir.. O, tabii süreçte kesintilerin meydana getirilmesi olarak anlaşılan normal mucize yorumunu kabul etmekte çekingen davranmaktadır. O daha çok, 'maddi olmayan failler aracılığıyla niteliksel bir değişmeyi ihtiva eden mucize türünün mantık açısından imkansız olduğu' şeklindeki Aristotelesçi ilkeye bağlanmıştır. Doğrusu, önemle belirtmek gerekir ki, İslam mucizeyi bu anlamda kullanmamıştır.⁵³

⁵² - İbn Rüşd, *age.*, s.288.

⁵³ - O. Leaman, *age.*, s. 146.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Allah'ın eşyanın akışından sorumlu kılmak üzere 'kanun' isimli yaratmış olduğu müstakil bir varlık yoktur. Kanunlar, sadece olayların cereyan ediş şeklinin tasviridir. Yani bizim 'kanun' dediğimiz şey, yüce Allah'ın eşyayı düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve yarattığını devam ettirme usulünün kendisidir. Diğer bir ifadeyle, kanun, her an faaliyette olan ilahî icraatın sebep-sonuç çizgisi içinde bize yansıyan görüntüsünden ibarettir. İslamî literatürdeki ifadesiyle bu adetullah'tır.

Sebeplerden biri olmadığı zaman sonucun vukû bulmaması, o sebebin sonucu yaptığına hiçbir surette delil olamaz. Bu, ancak belli bir sonucun belli bir sebeple ile beraber yapıldığının delilidir. Diğer bir ifadeyle bu, sebep sonuç ilişkisinin yüce Yaratıcı tarafından bir düzen içerisinde devam ettirildiğinin delilidir.

Kainat bir düzen içerisinde yaratılmaktadır. Bu düzen Yaratıcının yaratış biçimidir, O'nun sünnetidir/adetidir ve O, adetini değiştirmedığı için de bu düzen devam etmektedir.

Kur'an, bize Allah'ın, sebeplerle sonuçları bir düzen içerisinde birbirine bağlayarak adetini icra ettiğini ders vermektedir. Vahyin üslubuna dikkat edilirse, kozmolojik bütün oluşum ve dönüşümlerin arakasındaki gerçek müessirin Allah olduğuna vurgu yapıldığı görülecektir:

*"Gökten su indirip yeryüzünde her güzel/hoş çiftten bitirmişizdir. İşte bu (nların hepsi) Allah'ın yaratışındır. O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin! Hayır, gösteremezler, (gerçek şu ki) zalimler besbelli bir dalâlet içindedirler."*⁵⁴

*"Allah gökleri ve yeri yaratan, su indirip onun ile rızık (olarak) meyveler/ürünler çıkarandır/yaratandır..."*⁵⁵

Bu son ayet bize -su-bitki örneğinde görüldüğü gibi- bitkiye hayat verenin su olmadığını, ancak mutlak bir Yaratıcı'nın bitkiye su ile hayat verdiğini/yarattığını anlatmış olmaktadır. Kur'an, materyalist kainat anlayışına karşı 'tevhid' alternatifini sunarken hali hazırdaki gözlemlenen evrenin yaratıcısının kim olduğunu tanımayı teklif eder. Sözgelimi, su bitkiyi tanır mı? Bitkiyle ortaya çıkan faydaları önceden düşünüp ona göre önlem alabilir mi? Kendisinden faydalanacaklara acıyıp hazırlık yapabilir mi? Gerçek şu ki, ne su ne de güneş, bitkiye hayat vermeyi zorunlu kılacak hiçbir özelliğe sahip değildir. İşte Kur'an bu noktada yönelttiği sorularla bitkiyi su ile büyüten, hem bitkiyi hem de suyu kainat bağlamında en mükemmel bir biçimde yapan sonsuz özelliklere/sıfatlara sahip gaybî bir yaratıcının var

⁵⁴ - Lukman, 31/10-11.

⁵⁵ - İbrahim, 14/32.

olması gerektiğini kabul etmesi için insanın duygularına ve aklına teklifte bulunur.⁵⁶

Sebepler dünyasında toprak vs. olmadan bir başağın olmadığını görürüz. Ancak bundan, olgunlaşmayı gerçekleştirenin toprak olduğu sonucu hiçbir zaman çıkmaz. Zira ne akli ne şuuru, ne de gücü olan; kendileri yapılmaya muhtaç olan sebeplere yaratıcılık vasfı vermek ciddi bir aldanıştır. Nitekim Kur'an "şimdi söyleyin bakalım, o ektiğinizi siz mi bitiriyorsunuz yoksa Biz miyiz bitiren?"⁵⁷ diyerek insanların varoluştaki rollerinin sadece ve sadece sebeplere teşebbüsten ibaret olduğunu, bundan ötesinin bütünüyle yüce Yaratıcı'ya ait olduğunu bildirir.

Bu bağlamda Kur'an'da yüce Yaratıcı'nın bir isminin de 'tohumları ve çekirdekleri açan/çatlatan' anlamında 'Faliku'l-habbi ve'n-nevâ'⁵⁸ olduğu bildirilerek varoluşun bizzat O'na ait olduğunun hatırlatılması da gayet dikkat çekicidir. Yüce Yaratanın kendisini bize bu şekilde tanıtması bir gerçeği haber vermektedir: Tohum, ağaç olmaya müsait özellikler içinde yaratılmıştır, ama onun, tek başına kendisini ağaç yapacak bir icad kabiliyeti (yaratıcı özelliği) yoktur. Zira bunun olabilmesi için, o tohumda, bir ağacı meydana getirebilecek sınırsız bir ilim/bilgi, irade ve kudret özelliklerine sahip olması gerekir ki, o bunlardan sera-süreyya arası uzaktır.

Bu durumu şöyle basit bir misalle de somutlaştırabiliriz. Bir kalem düşünelim; bu kalem, kendisiyle yazı yazılabilecek bir özelliğe sahiptir ve yazılar hep onun ucundan dökülür. Bazen onu ucundan sanat ve edebi değeri son derece yüksek yazılar da dökülür. Ancak unutmamak gerekir ki, anlam dolu yazılar sadece onun ucundan dökülür, döktüren o değildir. Ne yaptığını bilen, şuurla onu hareket ettiren/tutan birisi vardır. İşte eşyanın yüce Yaratıcı karşısındaki durumu bundan farklı değildir. Tabir caizse ilmi, kudreti ve rahmeti sonsuz o yüce Yaratıcı, ağacı bir kalem gibi kullanıp onunla türlü türlü eserler/meyveler yazar.

Keza, yüce Yaratıcı Kur'an'da nebatat bazında sıklıkla vurgulamış olduğu bu hususu arz ve sema bağlamında daha geniş perspektiften dikkatlerimize şu beyanıyla arzeder:

"O'nun (sınırsız kudretinin) ayetlerinden birisi de sema ve arzın O'nun emriyle durmasıdır (kâim olmasıdır)⁵⁹

⁵⁶ - Meseka bkz., Nur, 24/41-44; Nuh, 71/15; Rum, 30/50; Ankebut, 29/20; En'am, 6/46; Hacc, 22/18.)

⁵⁷ - Vâkıa, 56/62-63.

⁵⁸ - En'am, 6/95.

⁵⁹ - Rum, 30/25.

Bu ayet üzerinde de önemle durmamız gerekmektedir. Dikkat edilirse, burada arzın ve semanın şahit olduğumuz mevcut nizamının, Allah'ın emriyle durduğu/ayakta kaldığı (yekûmu bi-emrihi) bildirilmektedir. Biz çok iyi biliyoruz ki, gerek arzın gerekse her hangi bir semavî cismin -mesela güneşin- varlığını devam ettirebilmesi için hareket halinde olması gerekmektedir. Yani, fezadaki her hangi bir yıldızın veya gezegenin yoluna devam edebilmesi, hareketine bağlıdır. Hareketleri durduğu zaman, işleyişleri de durmuş olacaktır. Şu halde, arzın ve semanın Allah'ın emriyle durması, 'Allah'ın emriyle (tasarrufuyla) işletilmesi, yani hareket ettirilmesi' demektir.

Hasılı, sebepler de birer yaratıktır. Her hangi bir varlığın yaratılışında kullanılan sebepler, varoluş olgusunda bir yaratıcı değil, sadece ve sadece bir aracı durumundadır. Sebeplerin düzenlenişi, yeni bir varlığın ortaya çıkışı doğrudan Allah'ın eseridir.

SONUÇ

Sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişki, bir illiyet/nedensellik ilişkisi değildir. Bu ilişki yatay değil, dikeydir. Kainatta bir düzen vardır, fakat bu düzen eşyanın kendi arasındaki zorunlu nedensel bağlantılara indirgenemez.

Gerek sebeplere bakarak, sonucu aklımızla bulabileceğimizi iddia etmek; gerekse, sebep-sonuç ilişkilerinin değişmeyen bir düzen içerisinde olduğunu deneylerle gözlemleyerek sonucun sebep tarafından yapıldığını iddia etmek, temelde aynı yanılgiya dayanır.

Sebepler ve sonucun birbirine rasyonel yasalarla veya zorunlu tabiat kanunlarıyla bağlı olduğunu zannetmenin adı determinizmdir. Sebepler de sonuçlar da yaratılmışlardır. Sebepler, kendilerinin kainattaki düzeni sürdürmelerine imkan veren zafî hiçbir niteliğe sahip değildirler. Yaratılıştaki tekdüzellik vardır; fakat bu, tam anlamıyla öngörülemez, çünkü bu tekdüzeliğin -Allah'ın emri ve iradesi hariç- bundan sonra da aynı şekilde olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Yaratılış Allah öyle irade

ettiği için tekdüzedir; daha da ötesi, yaratılıştta, Allah'ın başka bir şekilde değil, bu şekilde yaratmasını zaruri kılacak hiçbir şey yoktur.

Yaratıcı biz kainatı anlayabilelim, böylece kendisini tanıyabilelim diye, sebep-sonuç çizgisi içinde yaratmayı irade etmiştir. Yaratanın sonuçları yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur, ama, O'nun nasıl yarattığını anlamak için, bizim, sebeplere bağlı daimi bir yaratılış şekline ihtiyacımız vardır.

Mikro alemden makro aleme kadar kainatın işleyişinde gördüğümüz düzenli her bir faaliyet, Allah'ın sünnetinin (adetullah) tecellisidir. Yaratıcı tarafından sebep-sonuç çizgisinde sürdürülen bu düzenli faaliyeti biz 'kanunlar' diye algılarız. Kanunlar, eşyanın bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılmasının bize akseden görüntüsünden ibarettir.

Varlığın düzenlilik içinde devam eden işleyişi, ancak ve ancak mutlak irade, ilim, kudret, hikmet ve rahmet gibi sıfatlara sahip bir Yaratıcının doğrudan idare ve tasarrufuyla izah edilebilir, zira mevcudatta tezahür eden bütün küllî fiiller, her şeyi ihata eden bir kudretin tecellileri olduğunu gösterirler. O kudret ki, onunla yıldızlar atomlar kadar, bütün bir nev' o nev'in tek bir ferdi kadar, bir bahar tek bir çiçek kadar ve bir ağaç bir tohum kolaylığında yaratılır. Yüce Yaratıcı, kendi isimlerini göstermek için kainatta eşya ve olaylar arasında gözle görülür anlamlı bir ilişki ve ilgi kurmuştur. Bütün eşya ve sebepler O'nun isim ve sıfatlarını bize aksettiren birer ayna gibidir. Mevcutlar, acizlikleri ile O'nun kudretine, şuarsuz mahiyetleri ile O'nun ilmine ihtiyaçları ile O'nun sığınana, fanilikleri ile O'nun bekâsına vs. işaret ederler. Büyük-küçük, küllî-cüz'î her bir mahluk kendi hal diliyle O'nun yüceliğini ilan eden ayetler olup asla O'nun icraatında bir ortak gibi düşünülemezler.