

MU'TEZİLE MEZHEBİNDE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

Halil İbrahim BULUT*

THE DISCUSSION OF CAUSALITY IN THE MU'TAZILITE SECT

This article deals with the discussion of causality among the Mutazilite scholars. First and foremost we have tried to explain the background of this argument. Although we cannot disregard the external influence, it is important to note that the discussion begins with the analysis of the relationship between the notion of God's ultimate power to do everything and cause-effect in outside world. The Mu'tazilite branches of Basra and Baghdad schools display different approaches to solve this problem. Baghdad school places great stress on the role of nature though they believe that God has power to do everything. Basra school of thought accepts the causality theory, however, they claim that it is not necessary to find its application in everything. In order to understand both schools' causality discussion we focus on the most important representatives of both schools, namely Ibrahim al-Nazzam from Basra and Abu al-Qasim al-Ka'bi from Baghdad.

Giriş

Nedensellik konusu, bir bütün olarak varlığa bakışımızda ve ontoloji merkezde olmak üzere mantık, tabiat ve metafiziği kapsayan sistematik açıklama modellerinde önemli bir yer tutar. Aslında nedensellik anlayışı, düşünce tarihinde zuhur eden insan irâdesi ve hürriyeti meselesiyle de yakından alâkalı ve aynı zamanda belirleyici bir rol oynar. Bu sebeple nedensellik meselesi, Tanrı-âlem ilişkilerini, Allah'ın kudreti ve irâdesini, insan hürriyetini ve ayrıca tabiatı nasıl algıladığımızla yakından alâkalıdır.

Bu makalede, önce nedensellik tartışmalarının arka plânı açıklanmaya çalışılacak, sonra Mu'tezile âlimlerinin nedensellik meselesini hangi bağlamda ele aldıkları, dış dünyada gözlemlenen tabiat kanunlarına ne kadar önem verdikleri ve bunları İslâm inançlarıyla nasıl telif ettikleri hususları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebini oluşturan Bağdat ve Basra ekollerinin konuyla alâkalı genel yaklaşımları izah edilecek ve her bir ekol için bir kelâmcının tabii nedensellikle ilgili görüşleri örnek olarak verilecektir.

* * Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hbulut@sakarya.edu.tr

A. NEDENSELLİK TARTIŞMALARININ ARKA PLÂNI

İslâm dünyasında ve ilk olarak da Mu'tezile mezhebine mensup düşünürler arasında nedensellikte alâkalı tartışmaların başlamasında çeşitli faktörlerin olduğu kabul edilmekle birlikte, şu iki hususun ön plâna çıktığı görülür: İlki Allah'ın kudretinin her şeye kâdir olduğu inancı, ikincisi de âlemde gözlemlenen sebep sonuç ilişkisi. Şöyle ki, tabiatta cereyan eden hadiseler arasında düzenli bir ilişki müşahade edilmektedir. Sebeplerle sonuçlar arasında gözlemlenen bu ilişki acaba nasıl bir ilişkidir? Şâyet hadiseler arasındaki bu iribatın zorunlu olduğu kabul edilirse Allah'ın her şeye kâdir olduğu ve dolayısıyla mucizelerin olabilirliği inancı nasıl izah edilebilir? Şu halde İslâm dünyasında nedensellik tartışmalarının başlamasında –her ne kadar dış faktörlerin katkısı olmuşsa da- bu iki hususun etkili olduğu söylenebilir. Nitekim ilk Mu'tezilî âlimler, Allah'ın her şeye kudretinin yettiği inancını muhafaza edebilmek için nedensellik konusuyla ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Çünkü sebeplilik anlayışı, özellikle de tabiî alanda mutlak zorunluluk nazariyesi kabul edildiği takdirde nesnelere kendilerine ait değişmeyen tabiatlarının olduğu ve dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ bulunduğu kabul edilmiş olur. Böylesi bir durumda -her ne kadar yaratıcı olduğu kabul edilse de-, Tanrı'nın varlığa müdahalesi söz konusu olmayacak ve O, filozofların tanımladıkları gibi "ilk sebep" olmanın ötesine geçemeyecektir. Ayrıca, ilâhî dinlerin temelini teşkil eden nübüvvet müessesesini kanıtlamak ve tek tek peygamberlerin doğruluklarını ispat edebilmek için de nedensellik meselesini tartışmak gerekiyordu. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan bir nebinin en güçlü delili, iddiası doğrultusunda ortaya koyduğu mucizesidir. Mucizelerin imkân dahilinde olduklarını anlatabilmeleri için de kelâmcıların nedensellik konusuyla ilgilenmeleri gerekiyordu. Bu itibarla, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimleri hem Tanrı'nın her şeye kudretinin yettiğini, hem de mucizelerin imkân dahilinde olduğunu ve bilfiil gerçekleştiklerini izah edebilmek için nedensellik meselesini tartışmak durumunda kalmışlardır.

İslâm inanç ve itikadının henüz dış kültürlerden büyük oranda etkilenmediği hicrî ikinci asrın ortalarına kadar genel olarak Müslümanların inancı, tabiata dair bütün işlerin doğrudan ve aracısız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığı şeklindeydi. Müslümanlar böyle bir kanaate nasıl ulaşmışlardır? şeklindeki bir soruya, onların, kudreti sadece Allah'ın en temel ve özel sıfatı olarak görmeleri inancıyla cevap verilebilir. Diğer bir ifadeyle bu anlayışın temelinde Kur'anî öğretinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Kur'an'da Allah'ın vasıtasız olarak doğrudan yarattığını bildiren âyetler oldukça fazladır. Nitekim pek çok âyette, âlemde olup biten her türden olayın yaratıcısı olarak Allah gösterilir:

"Gökleri ve yeri yaratan Allah'tır. Gökten yağmur indirip size rızık olsun diye, onunla türlü türlü meyveler ve ürünler çıkaran da O'dur. İzni ile denizde dolaşmak üzere gemileri size râm eden, akan suları ve ırmakları da hizmetinize veren O'dur."¹ "Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yarıdık da oradan ekinler, üzüm bağları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir"² "De ki, Allah her şeyi yaratandır ve O birdir; karşı durulmaz güç sahibidir."³ "Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur; diriltir ve öldürür. O her

¹ İbrâhim 14/32.

² Abese 80/25-32.

³ er-Ra'd 13/16.

şeye kâdirdir."⁴ "O, yaşatan ve öldürendir; gecenin ve gündüzün değişmesi O'nun eseridir. Hâlâ aklınızı kullanmaz mısınız?"⁵

Özellikle, Allah ile İslâm öncesi sahte tanrıların mukayese edildiği bazı âyetler, bize Allah'ın vasıtasız olarak yarattığı fikrini açıkça verir. Mesela "O'na, hiçbir şey yaratmaya güç yetiremeyen, zaten kendileri de yaratılıp duran mahlûkları mı eş, ortak sayıyorlar?"⁶ meâlindeki âyetler bu inancı teyit etmektedir. Her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ve yaratılmakta olduğunu ifade eden bu ve benzeri âyetler, Müslümanların zihninde âlemdeki bütün hadiselerin Allah tarafından doğrudan yaratıldığı şeklinde kesin bir inancın oluşmasına vesile olmuştur. Buna göre Allah'ın yaratma eylemi her an devam etmektedir.

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren antik Grek felsefesi eserleri Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. Bu eserler vasıtasıyla Müslümanlar, filozoflar arasındaki zıt görüşlerden haberdar oldular. Bu filozofların tartıştığı meselelerden biri de nedensellik anlayışı idi. Nedensellik ile ilgili olarak Antik Çağ tabiat felsefesinde iki temel görüş vardı. Bunlardan ilki, âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmekteydi. Buna göre Tanrı, aracı sebeplerle âlemdeki bütün olayların vukû bulmasına sebep olmaktadır. Bu anlayışın felsefe tarihinde sistematik bir şekilde tartışılması Aristo (m.ö. 384-322) ile başlamıştı. Yaklaşık iki bin yıl felsefî alanda hâkim olan Aristoteles'in "dört sebep" (*maddî, sûrî, fâil ve gâî*) teorisine göre, bir neticenin meydana gelebilmesi için mezkûr dört sebebin birlikte bulunması gerekiyordu. Örneğin mermerden yapılmış bir heykelde, mermer blok *maddî sebep*, heykelin biçimi *sûrî sebep*, heykeltıraş *fâil sebep*, hedeflenen estetik gaye ise *gâî sebebi* oluşturmaktadır.⁷ Bu sebeplerin bir araya gelmesiyle heykel denilen sonuç meydana gelmiş olur. Bu anlayış, Müslüman filozoflar ve felsefî eğilimli düşünürler arasında ittifakla kabul edilmişti. İkincisi ise, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve âlemdeki olayların tesadüf yoluyla meydana geldiğini savunanlardı. Demokritos atomculuğuna göre nesnelere cismânî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânis atomlardan meydana gelmiştir. Âlemdeki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şey yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinata rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur.⁸ Demokrit'ten (m.ö. 420) etkilenen Epikuros (m.ö. 341-270) maddenin yaratılmadığını ve aynı zamanda yok edilemeyeceğini iddia etmiştir. Demokrit'e göre bu atomlar tabîî ve zorunlu olarak hareket ederken Epikuros bunların tesadüfî olarak hareket ettiklerini savunmuştur.⁹ Bu anlayışa göre maddeyi, yani kâinatı yaratan bir tanrıdan söz edilemeyeceği gibi onun varlıklarına müdahale etmesinden de söz edilemez. Şu halde Antik Çağ Yunan felsefesindeki bu iki görüşten ilki, Tanrı'yı ilk illet kabul etmekle birlikte olayların sebep-sonuç bağlantısı içinde meydana geldiğini savunmaktaydı. İkincisi ise ne Tanrı'yı ne de olaylar arasındaki ilişkiyi kabul ediyordu.

Yunan felsefesinin tercüme edilmesiyle birlikte tabiatçı filozoflar, İslâm filozofları ve bazı Mu'tezile kelâmcıları bu eserlerden etkilenmişlerdir. Bu eserler, İslâm dün-

⁴ el-Hadîd 57/2.

⁵ el-Mü'minûn 23/ 80.

⁶ el-A'râf 7/191.

⁷ Kutluer, "İlliyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXII, 120- 121.

⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993, s. 34-38.

⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 88-91.

yasında var olan tartışmaları hızlandırmanın yanında yeni tartışmalara da zemin hazırlamıştır. Yukarıda belirtilen iki temel anlayış karşısında Müslüman düşünürler, Tanrı'nın irâdesiz ve uzak sebep olması fikrini ve ayrıca varlıkların nedensel güce sahip olmaları düşüncesini reddettiler. Diğer taraftan nesnelere nedensel gücün bulunmadığını kabul etmekle birlikte hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasına da karşı çıktılar. Bu temel anlayışlarını şöylece izah etmek mümkündür:

Tabîî alanda sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, varlığın normal akışına dışarıdan bir müdahalenin yapılmasını imkânsız kılar. Öyle ki, tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlâl edilemeyeceğini kabul etmek (zorunlu nedensellik), hârikulâde olayların -daha özel anlamda mucizelerin- imkânını reddetmeyi gerektirir. Bu sebeple nedensellik anlayışını kabul eden düşünürlerin Allah'ın her şeye kâdir olduğu ve dilediğinde âleme müdahale edebileceği akidesini nasıl açıkladıkları hususu önem arz eder. Zira katı bir nedensellik anlayışıyla Allah'ın kudretinin her şeye şâmil olduğu ve dilediğinde hârikulâde olaylar yarattığı inancını telif etmek mümkün görülmemektedir. Böyle bir felsefi görüşü benimseyenlerin ya metafizik alanı tamamen inkâr etmeleri ya da deist bir anlayışı kabul etmeleri söz konusudur. Fakat her iki kabulün de İslâm akidesiyle telifi güçtür.

B. MU'TEZİLE'DE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

Mu'tezile âlimleri, nedensellik konusundaki tartışmaları başlangıçta insanın hürriyeti problemiyle alâkalı olarak ele aldılar. Çünkü insandan zuhur eden fiillerin faili kimdir? sorusuna verilecek cevap büyük önem arz ediyordu. İnsanın hür olduğu fikri açıklanırken onun irâdesiyle eylemleri arasında nasıl bir ilişki kurulduğu meselesi sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkiyi de bir oranda ifade etmekte idi. Şu halde İslâm dünyasındaki nedensellik tartışmaları insanın sorumluluğu meselesi ile başlamış, sonra bu tartışmalar tabîî alandaki nedenselliğe zemin hazırlamıştı. Bu itibarla, önce Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşleri ele alınacak sonra da tabîî alandaki nedensellik meselesine geçilecektir.

1. İnsan Hürriyeti ve Fiillerin Yaratılması Meselesi

İlk dönem Mu'tezile kelâmcılarının, sebeplilik tartışmalarını hangi bağlamda ele aldıklarına dair Eş'arî (ö. 324/936) *Makâlât*'nda bize önemli bilgiler vermektedir. Eş'arî, "Onlar sebepler (illet) konusunda ihtilâf ettiler" başlığı altında Mu'tezile kelâmcılarının insan fiillerindeki sebeplilik tartışmalarına yer vermiştir.¹⁰ Eş'arî'nin burada naklettiği on farklı görüşte illetin çeşitleri, illet ile malûl arasındaki ilişki ve bu ilişkinin zaman açısından öncelik ve sonralığı anlatılmaktadır. Burada genel olarak illetin iki tür olduğuna vurgu yapılmıştır.

a) *Zorunlu İlet*: Eş'arî'nin '*illetü'l-izdırâr*' ve '*illetün mücibe*' diye ifade ettiği bu illete göre sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunludur. Yani *sebepe* vukû bulduğunda *sonuç* zorunlu olarak gerçekleşir. Örnek olarak *darb* (vurma) ile *elem* arasındaki ilişki verilmiştir. "Sen bir kimseye vurduğunda o, acı hisseder. Bu sebeple acı hissetme vurma eylemiyle birlikte ve onun zorunlu bir sonucudur."¹¹ Burada zorunlu illete "taşın gidişi" de örnek verilmiştir. Buna göre, "taşı attığında taş gider. Burada atma eylemi, taşın

¹⁰ bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfî'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Rittter), Weisbaden 1980, ss. 389-391.

¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

gidişinin sebebidir. Buradaki gidiş, atma eylemiyle birlikte zuhur eden bir zorunluluktur."¹²

Eş'arî, mûcip (zorunlu) illeti açıklarken "bu illet vâki olduğunda failin onun özellikleri konusunda herhangi bir tasarrufu yoktur. Bu illet meydana geldiğinde onu irâde eden kimsenin bundan vazgeçmesi de mümkün değildir" demiştir.¹³ Buna göre mûcip illet ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, taşın atılması eylemi gerçekleştiğinde artık onun faili, taşın gidişine engel olabilecek konumda değildir ve bundan da vazgeçemez. "Atma" eylemi gerçekleştikten sonra artık taşın gidişi kaçınılmazdır, yani zorunludur.

b) İhtiyârî İlet: Bunun lehinde veya aleyhinde tasarrufta bulunmak mümkündür. Mesela Allah'ın kendisine kulluk edilmesini emretmesi kulluğun sebebidir. Ancak bu emre rağmen bazı kimseler ona muhalefet edebilir. Dolayısıyla bu emir (*sebep*) ile kulluk (*sonuç*) arasında zorunlu bir ilişkiden söz edilemez. Nitekim Eş'arî bunu şöyle açıklamıştır: "Allah'a itaat ettim, çünkü Allah bana bunu emretti. Yani -her ne kadar emre muhalefet etmek ve emredilen şeyi terk etmek benim için mümkün ise de- bana itaati emrettiği için Allah'a itaat ettim." Aynı şekilde "Sana geldim, çünkü sen beni davet ettin.." cümlesi de böyledir.¹⁴ Burada, söz konusu illetin sonucunun gerçekleşmesi insanın tercihine bırakılmıştır. Bu bakımdan buradaki illet ihtiyârî illettir.

Bazı kelâmcılar *istitâat* ile *acz* kavramlarını bu zaviyeden değerlendirmiştir. Nitekim İbrâhim Neccâr'a nispet edilen görüşe göre o, "bir şeyi yapabilme gücü (*istitâat*) irâdeyi gerektirir. Aynı şekilde *acz* de ızdırânı gerektirir" demiştir. Bazı kelâmcılar da, *istitâat*ın irâdeyi gerektirdiği hususunda hemfikir olmakla birlikte *acz*in ızdırânı gerektirmediğini söylemişlerdir. İnsanın itaate ve isyana *istitâat*ı vardır. Ancak o, bunlardan her birini kendi irâdesiyle işler.¹⁵ Yani bir şeyi yapabilme gücü (*istitâat*), fiilin sebebidir. Ancak *istitâat* ile fiil arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp kişinin irâdesine bağlı irâdî bir durumdur.

Diğer taraftan illet ile malûl arasındaki ilişki öncelik sonralık bakımından da değerlendirilmiştir. Burada illetin malûlden önce olduğunu söyleyenler ile ikisinin birlikte olduğunu söyleyenler dikkati çekmektedir.

a) İlet malûlden öncedir: Bazı kelâmcılar, "Her şeyin illeti kendinden öncedir. Bir şeyin illetinin kendisiyle beraber olması muhaldir."¹⁶, "İhtiyârî illet malûlden öncedir..."¹⁷ gibi görüşleri ileri sürmüşlerdir. Biz, bu gibi açıklamalardan özellikle ihtiyârî illettin malûlden önce olduğu fikrini çıkarabiliriz. Buna göre önce irâdî illet vukû bulmaktadır, sonra da malûlü onu takip etmektedir. Şöyle ki, Allah kendisine itaat edilmesini emreder, inananlar da O'na kulluk eder. Burada itaatin emredilmesi kulluğun sebebidir ve kulluktan öncedir. Aynı şekilde kişinin inkârı ile Allah'ın adâveti arasındaki ilişki de böyledir. Burada hiç kimse Allah'ın adâvetinin inkârdan önce olduğunu söyleyemez. Kişi, önce kendi irâdesiyle inkâr/isyânı tercih eder, akabinde Allah ona buğz eder. Şüphesiz buradaki öncelik ve sonralık bizlerin anlaması açısından değildir. Yoksa ilâhî kudret açısından inkâr ile adâvet arasında bir zaman aralığından söz edilemez.

¹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389-390.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

¹⁶ Eş'arî, bu görüşün Bişr b. Mu'temir'e ait olduğunu belirtmiştir (bk. *Makâlât*, s. 389).

¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

b) İlet malûlü ile beraberdir ve onun varlığı belli bir şeyin varlığına takaddüm etmez. Cübbâî'de olduğu gibi bazı kelâmcılar, illet ile malûlün birlikte olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ Onların verdikleri örneklerden özellikle *zorunlu illetin* malûlle birlikte olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Buna göre, *darb* ile *elem* arasındaki ilişki öncelik sonralık ilişkisi değildir. Burada darb, elemin sebebidir, ancak darb ile elem birlikte vukû bulmaktadır. Vurma eylemi meydana geldiğinde zorunlu olarak elem hissi de vukû bulmaktadır. Bunlar arasında bir fasıla yoktur. Taşın atılması ve gidişi örneği de böyledir.

Nazzâm (ö. 221-223/835-838), illetin malûlü ile birlikte olmasını, iki harekettten müteşekkil "su içirme" eylemiyle izah etmiştir.¹⁹ Burada bir kimsenin başkasına su içirmesiyle içen kimsenin içme eylemi aynı anda olmaktadır. Halbuki "içme" fiilinin illeti, içenin ona su vermesi ve içmesidir. Fakat içme fiilinin meydana gelmesinde zaman bakımından bir öncelik sonralık yoktur. Bu sebeple burada illet ile malûl birlikte gerçekleşmiştir. Nazzâm, bu iki görüşten farklı olarak bazı illetlerin malûlden sonra vukû bulduklarını (*'illetün tekûnu ba'd*) ileri sürmüştür. Örnek olarak o, gölgelenmek için bir kimsenin tavan inşa etmesini vermiştir.²⁰ Burada illet gölgelenmektir. Halbuki gölgelenme, tavanın inşasından sonradır. Bu bakımdan Nazzâm, bazı illetlerin malûlden sonra olabileceğine dikkat çekmiştir.

Eş'arî'nin *Makâlât*'ında naklettiği bu bilgilere dayanarak ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin nedensellik tartışmalarını öncelikle insanın hürriyeti meselesi bağlamında ele aldıklarını ve buradan hareketle tabîi alandaki nedenselliğe geçiş yaptıklarını söyleyebiliriz.

Mu'tezile kelâmcıları, *mütevellidât* (insanın fiillerinden doğan fiiller) konusunda farklı görüşler ileri sürmüş ve bunların insanın kendi içindeki fiilleriyle aynı olup olmadığını tartışmışlardır. Nitekim Eş'arî, *doğan fiiller* (bâbü't-tevellüd) konusunda kelâmcıların ihtilâfa düştüklerini söyledikten sonra onların bu konudaki görüşlerini aktarmıştır. O, ilk olarak Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) görüşünü nakletmiştir.²¹ Tevellüd nazariyesini ilk defa ortaya koyan kişi olarak Bişr, birçok kelâm problemiyle ilgilenmekle birlikte daha çok insanın sorumluluğu üzerinde durmuş ve tevellüd nazariyesiyle bu sorumluluğun sınırlarını çizmiştir. Ona göre, insanın irâdesiyle yapmış olduğu bir fiilden başka birtakım fiiller doğar ki buna tevellüd denir. Mesela kapıyı açmak isteyen insanın anahtarı kilide sokması ve çevirmesi onun irâdesiyle meydana gelen bir fiildir. Fakat anahtarın dili vasıtasıyla kapının açılması insanın irâdesiyle doğrudan doğruya yaptığı fiilin dışında bir olaydır. İşte bu dolaylı olay tevellüddür. Bişr'e göre anahtarın hareketine sebep olan insan, yaptığı fiilin doğuracağı sonuçları önceden bildiği için sorumlu olmalıdır.²²

Eş'arî'nin bildirdiğine göre Bişr, "fırlatma anında taşın ve okun gitmesi, gözlerimizi açtığımızda meydana gelen idrak, vurma anında elemin hissedilmesi, bir şey yenildiğinde tat alınması vb. şeyler bizden vâki olan sebeplerden kaynaklanan fiillerimizdir" demiştir. Yine o, düşme anında el ve ayağın kırılmasını, bunun sebebini meydana getiren kişiye ait fiil olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, rengi, tadı, kokuyu, acıyı ve hazzı, sıhhat, hastalık ve şehveti de insanın fiillerinden kaynaklanan mütevellidâta

¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

²¹ Eş'arî, *Makâlât*, ss. 401-402.

²² Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, VI, 224.

ilâve etmiştir.²³ Nitekim Bağdâdî (ö. 429/1037), Bîşr'in konuyla alakalı görüşünü *el-Fark*'ında şöyle nakletmiştir: "Onun saçmalıklarından biri de tevellüd eden fiiller konusundaki aşırılığıdır. O, insanın, sebeplerini işlediği takdirde, tevellüd yoluyla renkler, tatlar, kokular, görme ve diğer duyuları yapabilmesinin doğru olduğunu iddia edecek kadar aşırı gitmiştir. Onun sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk konusundaki görüşleri de böyledir."²⁴ Şehristânî (ö. 548/1153) de Bîşr'in aşırı gittiği hususları zikrederken onun, tevellüd görüşünü ihdas eden kişi olduğunu bildirmiştir.²⁵ Fakat burada insandan sadır olan bütün fiillerin aynı kategoride olmadığını da ifade etmek gerekir. Bîşr b. Mu'temir de dahil olmak üzere Mu'tezile âlimlerinin ekserisi, kulların fiillerini ihtiyârî ve gayri ihtiyârî şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Onlara göre fiillerin insana nispetinde irâde belirleyici rol oynamaktadır. Bu itibarla insanın bilinçli bir şekilde yaptığı fiiller onun fiilleridir, diğerleri ise Allah'ın âlemdeki doğrudan yaratması olan herhangi bir fiil olarak değerlendirilmelidir.²⁶

İkinci olarak Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in (ö. 235/853) görüşünü zikretmiştir: "İnsan fiilinden doğan her şey, o kendi fiilini takip eden şeyi biliyorsa, onun fiilidir."²⁷ Fakat Ebü'l-Hüzeyl, Bîşr'in görüşünden ayrı olarak; lezzeti, renkleri, tatları, kokuları, sıcaklık ve soğuğu, yaşlık ve kuruluğu, korkaklık ve yiğitliği, açlık ve tokluğu, idrak ve onun fiiliyle başkasında meydana gelen bilgiyi istisna etmiştir. Çünkü bütün bunlar, ona göre, Allah'ın fiilidir.²⁸ Böylece Ebü'l-Hüzeyl'e göre doğan fiillerdeki neticeler yalnızca hareketlere ve değişmelere uygulanabilir; onlar ânzî niteliklere, duyulara, heyecanlara ve idraklere tatbik edilemezler.²⁹

Nazzâm (ö. 221-223/835-838) ise, insanın dışında, başka bir varlıkta meydana gelen bir şeyin, -meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaradılışı gereği-, Allah'ın fiili olduğunu ileri sürmüştür. Örnek olarak o, taşın atılmasını göstermiştir. Buna göre, biri taşı ileriye doğru attığında onun ileriye doğru gitmesi, aynı şekilde taşı aşağıya doğru attığında taşın aşağıya doğru gitmesi... idrak ve yaradılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun manası, Allah'ın taşa bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir tabiat verdiğidir. İnsan fiillerinden tevellüd eden diğer hadiseler de böyledir.³⁰

Mütevellidâd konusunda Muammer (ö. 280/835), bir cisimde tevellüd eden bir fiilin, sahip olduğu tabiat sebebiyle cismin fiili olduğunu söylemiştir. Onun bu görüşünü Eş'arî şöyle nakletmiştir: "Doğan fiiller ve cisimlere hulûl eden hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi şeyler cismin tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilidir."³¹ Şu halde Muammer, cisimlerin arazlarını yine cisimlere bağlamakta ve söz konusu özelliklerin cisimlerle birlikte olmasını bunların tabiatlarının zorunlu bir sonucu olarak kabul etmektedir. Sâlih Kubbe ise, "İnsan ancak kendi içinde fiil işler; atıldığında taşın gitmesi, ateşle temasında odunun yanması ve vurma esnasında acı duyulması gibi insanın fiili esnasında meydana gelen fiiller Allah tara-

²³ Eş'arî, *Makâlât*, ss. 400-402.

²⁴ Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-fırak*, (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, s. 115.

²⁵ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed) Beyrut 1992, s. 56.

²⁶ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, 494-495.

²⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 402.

²⁸ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 402.

²⁹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 495. Ebü'l-Hüzeyl'in âlem anlayışıyla alakalı olarak bk. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, ss. 167-202.

³⁰ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404.

³¹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 405.

findan yaratılır" demiştir.³² Sümâme (ö. 213/823) de, insanın irâdeden başka bir fiilinin olmadığını ve tevellüd eden hadiselerin insana mecaz olarak nispet edildiğini söylemiş, "taşın atıldığında gitmesi" şeklindeki bir fiilin muhdisinin insan olmadığını savunmuş.³³ Diğer taraftan Câhız (ö. 255/868), "İrâdeden sonra olan şeyin tabiatı gereği insana ait olduğunu ve kişinin ona ihtiyarının bulunmadığını, insandan irâdeden başka ihtiyarla bir fiil meydana gelmediğini" söylemiştir.³⁴ Câhız'ın bu ifadesinden, atma eyleminin irâdî bir fiil olduğunu ve bu sebeple insana nispet edileceğini, ancak eylem gerçekleşikten sonra kişinin bundan vazgeçmesinin mümkün olmadığını anlayabiliriz.

Netice olarak Mu'tezile kelâmcılarının burada cevaplandırmaya çalıştıkları soru, mütevellidâtın faillerine nispetle, insanın kendi içindeki fiillerle aynı olup olmadığı meselesidir. Soruya Bişr ve Ebü'l-Hüzeyl, tevellüd eden fiillerin faillerine nispetle insanın içindeki fiillerle aynı olduğu şeklinde cevap verirken, diğerleri bunun aynı olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim Nazzâm, tevellüd eden fiilleri cisimlerin yaratılışında onlara yerleştirilen tabiatları gereği Allah'ın fiilleri olarak yorumlamış, Muammer de aynı gerekçeye dayanarak bunları cismin fiilleri olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan Sâlih Kubbe, tevellüd eden fiillerin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemiş, Câhız da bunları tabiatları gereği insanın fiili olarak kabul etmiştir.³⁵ Burada zikredilen görüşlerde insan fiiliyle tabîi alanda tevellüd eden fiiller arasında bir ayırım olduğu dikkat çekmektedir. İnsan irâdesiyle herhangi bir fiili işleyebilir. Ancak bu fiil, tabîi alanda yeni bir fiil doğuruyorsa (mütevellidât) bunun işleyişi insan irâdesi dışında gerçekleşir. Şöyle ki, kişi irâdesiyle taş atma eylemini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla taşın atılması insanın irâdesiyle alâkalıdır. Ancak taşın fırlatılmasından sonraki safha irâdenin dışında gerçekleşir. Onun gidişi ve bazı sonuçlar doğurması bu atma eyleminin zorunlu sonucudur.

2. Tabîi Alanda Nedensellik Tartışmaları

Mu'tezile kelâmcılarının tabîi alandaki nedensellik tartışmalarına geçmeden önce bu tartışmalarda kullandıkları bazı terimler üzerinde durmak gerekir. Genel olarak Mu'tezilî düşünürler atomik dünya görüşünü benimsediklerinden tartışmalarında *cevher-araz* terimlerini kullanmışlardır. Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık anlamında bir felsefe ve kelâm terimidir.³⁶ Kelâmcılar, atom kelimesine karşılık olarak cevher kelimesini *el-cevherü'l-ferd*, *el-cevherü'l-vâhid*, *el-cüz'ü'l-vâhid*, *el-cüz' ellezî lâ yetecezze* gibi terkipler halinde kullanmışlardır.³⁷ Bunların ortak anlayışına göre cevherler, yaratılmış ve sayıları belirlidir ve bir nitelikleri yoktur. Birbiryle birleşen cevherler cisimleri meydana getirirler ve cisim olduktan sonra arazları kabul ederler. Araz ise, "Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey"³⁸, "bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum"³⁹ şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁰

³² Eş'arî, *a.g.e.*, s. 406.

³³ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 407.

³⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 407; ayrıca bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 128; Şehristânî, *el-Milel*, s. 65.

³⁵ Wolfson, *a.g.e.*, s. 500.

³⁶ bk. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, "cevher" md., Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "cevher" md.

³⁷ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452.

³⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, (nşr. R. McCarhy), Beyrut 1957, s. 18.

³⁹ Tehânevî, *a.g.e.*, "cevher" md.,

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 339; a.mlf., "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *M.Ü.İ.F.Der.*, yıl 1987-1988, sayı 5-6, s. 71-73.

Kelâmcılar cisimlerin sahip olduğu arazların dâimî olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu tartışmalar beraberinde *bekâ* ve *fenâ* diye adlandırılan bir tartışmayı getirmiştir. Çünkü arazların kendi başlarına devamlılık gösterdiğini ileri sürmek onların yokluğunu gerektirecek fenânın bulunmasını imkânsız hale getirir. Bu sebeple arazın devamlılığı kendisi için yaratılan bekâ ile mümkün olmaktadır. Aslında Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Bağdat ekolü cevherlerin bekâsı konusunda hemfikirdir. Ancak onlar, cevherlerin bekâ diye bir sığata sahip olup olmadıkları hususunda ihtilâf etmişlerdir. Basra ekolüne göre, cevherlerin bekâ sıfatına ihtiyaç duymadan varlıklarını sürdürürler. Bağdat ekolü ise, bekânın bâkî olan ile kâim bir mana olduğu görüşündedir.⁴¹ Araz, hâdis olan bekâ araziyle devam ettiği gibi cevher de aynı bekâ ile varlığını sürdürür. Kelâmcıların genel kanaatine göre araz iki zamanda devam etmez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yaratılmasıyla gerçekleşir.⁴²

Mu'tezile kelâmcılarının nedensellik tartışmalarında kullandıkları bir diğer terim ise *illet* kavramıdır. İlet, bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey, bir varlığı ya da olayı meydana getiren şey, bir nesne, olay veya sürecin başka bir nesne, olay ya da süreçle meydana gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³ *İllyet* ise, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye veya her olayın bir sebebi olduğunu ileri süren felsefî anlayışa verilen isimdir.⁴⁴ Bu anlayışa göre belli sebeplerin belli sonuçlar doğuracağı ve sonuçların kendilerini meydana getiren sebeplerle açıklanacağı kabul edilir. Sebepler, kendilerinde bulunan güç ve yetenek sayesinde sonuçları belirleme ve meydana getirebilme özelliğine sahiptirler. Kelâmcılar, illiyet tartışmalarında Allah'a *illet-i ûlâ* deme yerine *fâil-i muhtâr* demeyi tercih ederler. Çünkü illet, şuursuz ve mekaniktir; fail ise şuurlu ve irâdelidir. Bu sebeple kelâmcılar, Allah'ı ilk sebep (illet-i ûlâ) kabul eden İslâm filozoflarını tenkit etmişlerdir.⁴⁵

Mu'tezile kelâmcıları pek çok konuda olduğu gibi nedensellik konusunda da farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu bilinmektedir.

a. Bağdat Mu'tezilesi

Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) önderlik yaptığı Bağdat Mu'tezilesi Sümâme b. Eşras (ö. 213/828), İskâfî (ö. 241/855), Hayyât (ö. 300/912) ve Kâ'bî (ö. 319/931) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Bu ekole mensup düşünürlerin eserlerinin önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Onların görüşlerini daha ziyade Basra Mu'tezilesine ait eserlerden öğrenmekteyiz. Ayrıca Şii İmâmî müelliflerin eserleri de bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Örneğin Şeyh Müfid'in (h. 336-413) "*Evâilü'l-makâlât*"⁴⁶

⁴¹ Şeyhülislâm ez-Zencânî, *el-Havâşî ve't-ta'likât*, Beyrut 1993, (Şeyh Müfid'in *Evâil*'i ile birlikte), ss. 202-203.

⁴² Yavuz, "Araz", DİA, III, 341.

⁴³ Cürçânî, "*illet*" md., s. 154; Tehânevî, "*illet*" md., II, 1038; Fennî Ertuğrul, *Lügatce-i Felsefe*, ss. 85-86. Kelâm ve felsefe kaynaklarında illet kavramı "tam illet" ve "eksik illet" diye ikiye ayrılır. *Tam illet*, başka hiçbir illete ihtiyaç bırakmayan illet şeklinde anlaşılmalıdır. Eksik illet ise önce *dâhilî* ve *hâricî* olmak üzere ikiye ayrılmış, sürî ve maddî illetler *dâhilî illetler* olarak kabul edilmiştir. *Hâricî* illetler ise fail ve gâî illetler diye taksim edilmiştir (Cürçânî, "*illet*" md., s. 154; Tehânevî, I, 626).

⁴⁴ İlhan Kutluer, "İllyet", DİA, XXII, 120-121.

⁴⁵ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 43. Ayrıca kelâmcılar, Allah'ın fiillerini *mütevellidât* olarak isimlendirmezler, bunun yerine *esbâb* veya *müsebbibât* terimlerini kullanırlar (bk. Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 105, md. 107).

⁴⁶ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, İbnü'l-Mu'allim Ebû Abdullah el-Harîsî, el-Ukberî el-Bağdâdî (h. 336-413), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, (nşr. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1993.

adlı eseri, Bağdat Mu'tezilesine dair çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Yine Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserini de burada zikretmeliyiz.⁴⁷

Konumuzla alâkalı olarak Bağdat ekolü Allah'ın her şeye gücünün yettiği prensibini savunmakla birlikte, tabiat kanunlarına fazlaca önem verdiği söylenebilir.⁴⁸ Nitekim Bişr b. Mu'temir, Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve hocası Hayyât belli oranda nedenselliği tasdik edenlerdendir. Bunların genel kanaatine göre eşya Allah tarafından yaratılmıştır. Cisimlere yaradılış esnasında Allah tarafından *tabiatları* yerleştirilmiştir. Cisimlerin sahip oldukları bu tabiatlar, onların arazlarını belirlemektedir. Arazlar, cevherlerin doğrudan fiilleridir. Cisimlerdeki bu arazlar bâkî değildir ve her an yenilenmektedir.⁴⁹ Bağdat ekolünün nedensellik konusundaki görüşleri aşağıda Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin konuyla ilgili görüşleri işlenirken daha ayrıntılı bir şekilde izah edilecektir.

b. Basra Ekolü

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın önderlik ettiği Basra Mu'tezilesine İbrâhim en-Nazzâm, Ebû Bekr el-Asamm, Muammer b. Abbâd, Hişâm el-Fuvatî, Câhız, Ebû Ali el-Cübbât ve oğlu Ebû Hâşim gibi kelâmcılar mensuptur. Genel olarak bu kelâmcılar, Bağdat Mu'tezilesinin tabiat görüşüne karşı çıkmış ve onların görüşlerini hatalı bulmuştur.⁵⁰ Basra ekolü, tabiat hadiselerini tabiata isnat etmek yerine bunları tercihen Allah'ın irâde ve kudretine dayandırmıştır. Örneğin Bağdat Mu'tezilesine göre Allah, yaradılıştan ona yüklediği tabiat gereği arpayı buğday tanesinden çıkarmaya muktedir değilken, aynı durum Basra Mu'tezilesini takip edenlerin düşüncelerine göre mümkündür.⁵¹

Basra Mu'tezilesi Allah'ın her şeye kâdir olduğu prensibine önem vermekle birlikte nedensellik nazariyesini de inkâr etmez. Örneğin Ebû Ali el-Cübbât (ö. 303/916) bu konuda iki çeşit nedenselliği kabul eder. İlki "zorunlu nedensellik", diğeri ise "zorunluluğa benzeyen nedensellik"tir. Cübbât bunlardan ilkinin, belli bir tahsis tayin eden yahut bir oluşu belirten bir *mânâ* ve *illet* olarak açıklar. Mesela hareketin kendisi, bir şeyin hareketli olmasını belirleyen zorunlu bir sebep iken, diğer taraftan istitâat, birinin kâdir olmasını belirleyen fakat zorunlu olmayan bir sebeptir.⁵² Nitekim Basra ekolü, Bağdat Mu'tezilesi gibi tevellüd kavramını kabul eder. Fakat bu ikisi arasındaki fark; Bağdatlıların meydana gelen herhangi bir sebebin sonuçlarının belli bir zorunluluğu takip ettiği şeklindeki iddialarıdır.⁵³ Halbuki Basra mektebi, meydana gelen bir sebebin zorunlu olarak sonuçlar doğurmayacağını savunur.⁵⁴ Aslında bu iki görüş arasındaki ilişki, zâhirî bakımından bir zorunluluktur.⁵⁵ Bu durumu şöyle izah etmek mümkündür:

⁴⁷ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasan b. Hâtim en-Nisâbü'rî (ö. hicrî V. asrın ortaları), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden biridir. Kâdî Abdülcebbâr'dan ders almıştır. Bağdat Mu'tezilesini eleştirmesi bakımından önemli bir kelâmcı olarak kabul edilir. Onun en önemli çalışması, *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (nşr. Ma'n Ziyâde- Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979 adlı eseridir.

⁴⁸ Yusuf Rahman, "The Doctrine of Mu'jiza: According to the Schools of Kalam in the Classical Period" *The Islamic Quarterly*, XXXX, s. 4, London 1996, s. 236. Bu makalenin tercümesi için bk. (trc. Mustafa Akçay- Halil İbrahim Bulut), SA.Ü.İlahiyat Fak. Der., 4/2001, ss. 287-310.

⁴⁹ Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 98 (md. 90-91).

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-famse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 120; a. mlf., *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire 1965, IX, 14.

⁵¹ Ebû Reşîd, *el-Mesâil*, s. 133.

⁵² Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

⁵³ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 85.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 49.

⁵⁵ Yusuf Rahman, *a.g.e.*, s. 240.

Basra Mu'tezilesi, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin aslında Allah tarafından konulan âdetin bir sonucu olduğu kanaatindedir. Onlara göre, meydana gelen fiiller çok farklı sebeplerden ötürü başka unsurların tesiriyle meydana gelirler ve fiillerin daima aynı tarzda meydana geldikleri savunulamaz. Sebeplerle sonuçlar arasındaki bu ilişki zorunlu olmadığı gibi aynı sebepler her zaman aynı sonuçları meydana getiremeyebilir. Bu itibarla genel olarak Basra Mu'tezilesinin vesileci bir görüşü savundukları anlaşılmaktadır. Onların böyle bir vesileci görüşü savunmalarının temel sebebi, öncelikle Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, ikinci olarak da mucizelerin imkân dahilinde olduğunu izah ve ispat etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bunu yaparken onlar, dış dünyada görülen düzen ve olayların art arda gelişini de inkâr etmemişlerdir. Ancak Basra Mu'tezilesine mensup olduğu halde, tabîî alandaki nedensellik konusunda onlarla aynı kanaatte olmayan, bir bakıma Bağdat Mu'tezilesi gibi düşünen ve tabiat kanunlarına büyük önem atfeden, hatta bunu zorunlu gören kelâmcılar da vardır. Muammer b. Abbâd⁵⁶ (ö. 280/835) bu hususta örnek olarak verilebilir.

Kaynakların bildirdiğine göre Muammer, katı bir nedensellik taraftarıdır. Ona göre, arazların hepsi ya irâdeleri sebebiyle ya da tabiatları sebebiyle cisimlerin fiilleridir. Allah ne renk, tat, koku, ne hareket ve sükûn, ne kudret ve acziyet, ne ilim, ne sıhhat ve hastalık, ne duyma ve görme, ne de arazlardan başka herhangi bir şey yaratmıştır.⁵⁷ Onun tabiat konusundaki inancını öğrenmemiz hususunda şu görüşü de önemlidir: "Allah, cisimleri/cevâhiri yarattığı için kâdir olmakla vasıflanabilir. Ancak arazların meydana gelmesi bakımından Allah kâdir olmakla vasıflanamaz. Çünkü O, cevherlerin dışında ne hayat ve ölümü, ne sağlık ve hastalığı, ne güç ve zayıflığı, ne de renk, tat ve kokuları yaratmıştır. Bütün bu arazlar, sahip oldukları tabiatları sebebiyle cevherlerin fiilleridir."⁵⁸ Ayrıca o, cevherlerin zorunlu olarak arazlarını ortaya çıkaracağını söylemiş ve bunu, sahip oldukları tabiatları sebebiyle (*bi icâbi't-tab'*) cevherlerin yaptığını belirtmiştir.⁵⁹ Bağdâdî de onun "Allah hiçbir arazi yaratmamıştır" dediğini naklettikten sonra, "Ona göre sesler, tabiatları gereği sesleri olan cisimlerin fiilidir. Cismin yok olması, tabiatı gereği cismin fiilidir. Ekinlerin iyi olması ve bozulması, ona göre ekinlerin fiilinden ileri gelir..."⁶⁰ şeklindeki görüşünü kaydetmiştir. Bu rivâyetler ışığında Muammer'in, âlemi yaratışında Allah'ın sadece cevherleri/ atomları yarattığı ve bunlara değişmez tabiatlar koyduğu, dolayısıyla bu özellikleri sebebiyle cisimlerin kendi fiillerini yine kendilerinin meydana getirdiği görüşünde olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Muammer, her cisimde kendine özgü bir tabiatın bulunduğunu ve cisimdeki bütün değişen hadiselerin bu tabiat olduğunu söylemektedir. Bu tabiatın kaynağının ne olduğu hususunda ise açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak, cisimlerin Allah tarafından yaratıldığını, arazların ise onun tarafından yaratılmamış olduğunu söylemesinden⁶¹ biz onun cisimlerin yaratılması esnasında kendilerine ait tabiatlarının da yaratıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Hayyât, Muammer'in şu kanaatte olduğunu

⁵⁶ Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 280/835), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensuptur. Nazzâm'ın çağdaşıdır. Daha geniş bilgi için bk. İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. Susanna Diwalt Wilzer), İstanbul 1960, ss. 54-56.

⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 135; a. mlf., *el-Fark*, s. 111; Şehristânî, *el-Milel*, s. 46.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 548; Ayrıca bk. Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhîd*, (nşr. Muhammed Hicâzî), s. 103 (md. 35).

⁵⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 303.

⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 111.

⁶¹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 548.

nakleder: "Cisimlerin istidatları tabîî olarak cisimlerin kendilerine ait fiillerdir. Şu mada ki Allah, cisimlere tabîî olarak kendi istidatlarını yapacakları bir özellik hazırlamıştır."⁶² Netice olarak Muammer, cisimlerde meydana gelen her tür arazın (hareket-sükûn, hayat-ölüm, sıcak-soğuk, işitme, görme, renk, tat, koku...) Allah'ın cisimlere yerleştiği tabiatları sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Bu itibarla Muammer'in tabiat anlayışı, Basra ekolünün genel anlayışından farklılık göstermektedir.

Şimdi Mu'tezile mezhebine mensup iki kelâmcının tabîî nedensellik konusundaki düşüncelerine yer verilecektir. Burada, Basra Mu'tezilesine mensup olan Nazzâm ile Bağdat Mu'tezilesine mensup olan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin görüşlerini -iki ekolün tabiat felsefesini mukayese edebilme adına- ele almayı uygun gördük.

1. Nazzâm

Nazzâm, Ebû İshâk İbrâhim b. Seyyâr (ö. 221-223/835-838), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensuptur. Ebü'l-Hüzeyl'in kız kardeşinin oğludur ve Câhız'ın hocasıdır.⁶³ O, Ebü'l-Hüzeyl'den sonra en tanınmış Mu'tezile kelâmcısıdır. Eş'arî'nin *Bâbü't-tevellüd* başlığı altında Nazzâm'a nispet ettiği şu görüşler, onun nedensellik konusundaki düşüncelerini anlamamıza yardımcı olacaktır:

"İnsanın *hareketten* başka bir fiili yoktur ve o, fiili/hareketi kendiliğinden yapar. Namaz, oruç, arzular, hoşnutsuzluklar, ilim, cehalet, doğruluk, yalan söylemek; insanın konuşması, susması ve diğer fiilleri bir *hareket*tir. Aynı şekilde insanın belli bir mekânda olmasından maksat, onun aynı yerde iki vakit bulunmasıdır. O, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, ses ve elemin lâtif cisimler olduğunu ve insanın cisimleri yaratmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre lezzet de insanın fiili değildir. Nazzâm şöyle demiştir: Kişinin dışında meydana gelen şey, insanın sahasıdır (hayyizi'l-insan). O da, bir şeye yönelik Allah'ın yaratması sebebiyle O'nun fiilidir. Bir kimse tarafından ileri doğru atıldığında taşın ileriye doğru hareketi yahut aşağıya doğru atıldığında aşağıya doğru hareketi ya da yukarıya doğru atıldığında onun yukarıya doğru hareketi böyledir. Aynı şekilde idrak, yaratması bakımından Allah'ın fiilidir. Bunun manası ise şudur: Bir kimsenin taşı fırlattığında taşın gitmesi, Allah'ın taşa verdiği bir tabiattır. Doğan fiiller (mütevellidât) olarak bilinen şeylerin öteki sonuçları hakkında da durum böyledir."⁶⁴

Eş'arî'nin bu rivâyetine göre Nazzâm, âlemdaki bütün oluşumları hareketle izah etmektedir ve böylece asıl araz olarak hareketi kabul etmektedir. Diğer kelâmcılar tarafından araz olarak kabul edilen ses, renk, tat... gibi olgular ona göre lâtif cisimlerin hareketlerinden ibarettir. Bütün arazlar ve cisimler hareket arazının değişik görünümüdür. Ayrıca Nazzâm sükûnu da bir dayanma (i'timâd) hareketi olarak kabul etmiştir.

Mu'tezilenin ortak kanaatine göre kulun ihtiyari fiillerinin yaratıcısı yine kulun kendisidir. Bunun dışındakiler ise Allah'ın fiilleridir. Nitekim Nazzâm, renk, tat, koku, sıcak, soğuk, ses ve elemin lâtif cisimler olduğunu ve cisimlerin insanlar tarafından yaratılması söz konusu olmadığından dolayı o, insanın dışında meydana gelen şeyin, bir şeyin sahip olduğu tabîî istidâdın gereği olarak Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Bu konuda o, atılan taşı örnek vermiştir. Bunun anlamı Allah'ın taşa bir tabiat vermiş

⁶² Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 100 (md. 33).

⁶³ İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss. 49-52.

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

olduğudur ki, kişi onu ileriye doğru attığında taş ileriye doğru hareket eder.⁶⁵ Yukarıdaki nakilde de ifade edildiği üzere Nazzâm, cismin her fiilinin o cisimdeki "tabîî istidâda uygun olarak Allah'ın fiili" olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Biz bu ifadeden, Allah tarafından cisimlere yaratılıştaki yerleştirilen tabiat ve özelliklerin faaliyetlerinin yine Allah'a bağlı olduğu sonucunu çıkarırız. Ona göre tabiat sadece Allah'ın emrinde hareket eden bir alettir.

Nazzâm'ın nedensellik anlayışıyla alâkalı olarak *Makâlâtta* zikredilen bir diğer görüş ise şudur: "Nakledildiğine göre o, Allah'ın cisimleri bir vuruşta yarattığını ve bir cismin her vakitte yaratıldığını söylüyordu."⁶⁷ Nazzâm'a atfedilen bu söze göre, onun gayet açık bir şekilde sürekli yaratılışı kabul ettiği ve dolayısıyla nedenselliği inkâr ettiği söylenebilir. Ancak Nazzâm'ın tabiat anlayışına aykırı gibi gözükten bu ifadelerin ona nispeti şüphelidir.⁶⁸ Nitekim Eş'arî, bu görüşü açıklarken "ondan nakledildiğine göre" (*hukiye 'anh*) ifadesini kullanmıştır.⁶⁹ Ayrıca burada zikredilen "Cisimler her an yaratılırlar" (*el-cism fi külli vakt yuhlaq*) ibaresinin Allah'ın devamlı olarak yoktan yarattığı anlamında değil de, bir şeyi başka bir şeyden yarattığı anlamına gelmesi de mümkündür. Bundan maksat da Allah'ın âlemde devamlı değişen şeyleri aracı sebepler vasıtasıyla idare ettiği. Diğer bir ifadeyle burada Allah'ın yaratmasından maksat, O'nun yaratılıştaki varlıklara yerleştirdiği ve onları sürekli olarak denetlediği tabiatları sebebiyle yaratması olmalıdır.⁷⁰ Nitekim Nazzâm'dan sonra gelen Mu'tezilî âlimler, onun bu görüşünü tevil etmişlerdir. Buna göre Nazzâm, cisimlerin kendilerine ait bir bekâ ile değil, bir fail sebebiyle bâkî olduklarını söylemiş olmalıdır. Zira bekâ halindeki cisimler bir müessire muhtaçtır.⁷¹

Nazzâm, atomcu tabiat görüşünü kabul etmez. O, bu bakımdan diğer Mu'tezilî âlimlerden farklılık gösterir.⁷² Ona göre, fiilen olmasa da zihnen atomlar (cevher) sonsuza kadar bölünebilir. Nitekim o şöyle demiştir:

"Hiçbir parça (cüz') yoktur ki onun da parçası olmasın ve hiçbir kısım (ba'd) yoktur ki onun da kısmı olmasın ve hiçbir yarım yoktur ki onun da yarısı olmasın, parçanın parçalanması daima mümkündür, çünkü bölünebilirlik bakımından o sonsuzdur."⁷³

Nazzâm'ın atomun sonsuz bölünebilirliği şeklindeki bu görüşünün Grek felsefesine dayandığı kabul edilmektedir.⁷⁴ Nitekim Mezhepler Tarihi kaynaklarında onun

⁶⁵ Şehristânî de, aynı örneği tekrarlayarak onun insan fiillerinin ötesindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını söylediğini nakleder. (*Milel*, s. 38)

⁶⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404.

⁶⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404. Eş'arî'nin Nazzâm'a nispetle naklettiği bu görüşü İbn Kuteybe ve Şeyh Müfid de aynen nakletmektedir. (bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, (trc. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1989, s. 85; Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 97 (md. 87)).

⁶⁸ Wolfson, Nazzâm'a atfedilen bu görüşün ona nispetinde bir takım şüpheler olduğunu söyler (bk. *Kelâm Felsefeleri*, ss. 430-432).

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

⁷⁰ Wolfson, *a.g.e.*, s. 431.

⁷¹ Ez-Zencânî, *el-Havâşî*, s. 203-204.

⁷² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 95 (md. 82).

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 318, kırş. s. 304.

⁷⁴ bk. Wolfson, *a.g.e.* ss. 379-381.

bu görüşü mülhid filozoflardan aldığı belirtilir.⁷⁵ Nazzâm, atomcu yorumu reddetmiş ve bunun yerine cevherin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki nazariyesini koymuştur. Böylece o, kendi döneminde atomcu görüşle bağlantılı olan Epicuros'un ateistik tesadüf teorisi ile Sünnî düşünürlerin savunduğu kesintisiz yaratma anlayışını reddetmiş oldu. O, kendi teorisini izah etmek üzere *kümûn* ve *zuhûr* teorisini ileri sürdü. Bununla o, âlemdaki değişimleri/hareketleri yeni yaratılışlar olarak değil, eşyada bil-kuvve var olan tabiatların zuhûr etmesi şeklinde izah etmiştir.

Kümûn, bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bil-kuvve var olması anlamında felsefe ve kelâm terimidir. Nazzâm, âlemin Allah tarafından yaratıldığını, varlıkların içinde yine Allah tarafından yaratılmış bir tabiat bulunduğunu, bu tabiat sayesinde söz konusu şeylerin başka şeylere dönüşmesine veya onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak suretiyle Allah'ın yaratmasının bu şekilde olduğunu anlatmak istemiştir. Ona göre, tevhidi kanıtlamak ancak *kümûnu* benimsemekle olur. Zira maddî varlıklarda çeşitli şartlara bağlı kalarak ortaya çıkan tabiat ve özelliklerin bulunduğu, mesela odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda besleme özelliklerinin varlığı ve bunların maddelerin içine dahil edildiği zarureten bilinen bir husustur.

Nazzâm, kümûn ve zuhûr nazariyesini desteklemek üzere Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirmiştir. Ona göre Kur'an'daki bazı âyetler bu gerçeği teyit etmektedir. Nitekim Kur'an'da içilen suyu buluttan indirenin, yakılan ateşin ağacını bitirenin Allah olduğu belirtilirken⁷⁶ yağmurun bulutta ateşin odunda saklı bulunduğuna işaret edilmiştir. Yaratılışın başlangıcında bütün insan soyunun zerrelere halinde Âdem'in sırtından çıkarıldığını bildiren hadîs de kümûn nazariyesinin doğruluğuna ilişkin bir başka delil sayılmıştır.⁷⁷

Nazzâm'ın kümûn nazariyesi, -Wolfson'un da belirttiği gibi- üç kısımdan meydana gelmiştir. Birincisi, bu nazariye Kur'an'daki yaratılış hikâyesinin yorumudur. Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattığı⁷⁸ hususu zahirî anlamıyla alınamayacağına göre bu Allah'ın her şeyi bir anda yarattığı şeklinde yorumlanmalıdır. Nitekim "sizi bir tek nefsten yaratan ve ondan da eşini yaratan O'dur..."⁷⁹ şeklindeki âyetler de aynı anda yaratılış teyit etmektedir. İkincisi, sadece aynı anda yaratılan bütün şeyler değil fakat öyle yaratılan bütün şeyler kendilerinde gelecekte varlığa gelecek bütün varlıkların çeşidini ihtiva etmekte idi. Üçüncüsü, "bütün varlıklar âlemin yaratılışında yaratılmış olan şeylerde gizlenmiş olduğu için" bu varlıkların herhangi birinin gizlenme yerinden ortaya çıkışı, halk veya ihtirâ olmayıp bir zuhûr olarak değerlendirilmelidir.⁸⁰ Böylece Nazzâm, Kur'an'daki yaradılış öğretisine bağlı kalmakla birlikte varlıklardaki her değişikliği Allah'ın yeni bir yaratma fiiliyle açıklayan sürekli yaratılış teorisi yerine kümûn nazariyesini koymuştur.

Nazzâm'ın ortaya koyduğu bu kümûn teorisi, aslında onun çağdaşı olan bazı Mu'tezilî düşünürler tarafından da paylaşılmakta idi. Bunlar arasında Basra ekolüne

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 96; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 69; Şehristânî, *el-Milel*, s. 50. Şehristânî, Yunan filozoflarını anlattığı kısımda, Anaksigoras'ın görüşlerini zikrederken onun kümûn ve zuhûr nazariyesini ilk defa ileri süren kişi olduğunu belirtmiştir (bk. *el-Milel*, s. 376).

⁷⁶ el-Vâkıa 56/69-72.

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XXVI, 552.

⁷⁸ Kâf 50/38.

⁷⁹ el-A'râf 7/189.

⁸⁰ Wolfson, *Felsefe Tarihi*, s. 382.

mensup Dırâr b. Amr, Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Bekir el-Asamm ve Muammer ile Bağdat ekolüne mensup Bişr b. Mu'temir ve İskâfî'yi sayabiliriz. Nitekim Eş'arî, bunlara nispet edilen kûmûn nazariyesiyle alâkalı olarak bize bilgi vermektedir.⁸¹ Ancak bunların savunduğu kûmûn nazariyesi Nazzâm'inkine nispetle oldukça sınırlıdır. Zira bunlar, gözlemlenen hadiselerin bir açıklaması olarak kûmûn anlayışını kullanmışlardır. Örneğin Dırâr b. Amr, bazı şeylerin gizlenmiş olduğunu (kevâmin) bazılarının ise gizlenmediğini belirttikten sonra zeytindeki zeytinyağını, üzümdeki üsareyi gizlenmiş olan şeylere örnek vermiştir. Ancak Eş'arî, bu kûmûn anlayışının Nazzâm'inki gibi olmadığını vurgulamıştır.⁸² Ayrıca Eş'arî, İskâfî'nin "ateşin çakmak taşında ve odunda gizlendiğini" söylediğini de bildirmiştir.⁸³ Aslında Nazzâm'ın çağdaşlarınca da ifade edilen bu kûmûn anlayışı herkes tarafından kabul edilebilecek bir mahiyettedir. Zira zeytinden zeytinyağı, üzümünden üsare, odundan ateş ve taştan kıvılcımın çıkarılması mümkün olup şartlar tahakkuk ettiğinde gerçekleşirler. Ancak Nazzâm'ın kapsamlı kûmûn teorisinde ise varlıklardaki yeni oluşumların onlarda gizlenmiş olan tabiatın bilkuvvelikten bil-fiillîğe geçişi olarak açıklanmıştır. Bu anlayış, âlemdeki bütün değişen olaylara uygulanmıştır.

Nazzâm, kesintisiz yaratma nazariyesini reddederken aynı zamanda atomik dünya görüşünü de reddetmiştir. O, uzay ve zamanın da sonsuza kadar bölünebileceğini söylemiştir. Zaman ve mekânın cisim olduğunu ve cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul ettiğinden, cisimlerin hareketlerini izah etmek için *tafra*⁸⁴ teorisini ileri sürmüştür.⁸⁵ Çünkü sonlu bir şeyin sonsuz mekânları birer birer geçmesi veya sonsuz şeylere temas etmesi mümkün değildir. Nazzâm bu problemi çözmek üzere "Bir cismin bir yerde, sonra ikinci bir yere uğramaksızın üçüncü bir yerde olmasının mümkün olduğunu ve bunun da sıçrama (tafra) yoluyla gerçekleşeceğini söylemiştir.⁸⁶ Bağdâdî, Nazzâm'ın tafra teorisini daha sistematik bir şekilde şöyle açıklamıştır: "Cisim bir yerde olur, sonra bu yerden üçüncü bir yere ya da onuncu bir yere, üçüncü ile onuncu arasındaki yerlere uğramaksızın sıçrar..."⁸⁷ Şehristânî de, Nazzâm'ın atomların bölünemeyecek cüzler olduğunu reddetme hususunda filozoflarla görüş birliğinde olduğunu ve tafra görüşünü ileri sürdüğünü belirttikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: "Onun sonsuz bölünebilirlik iddiası tafra görüşünü ortaya koymasını zorunlu kılmıştır. Zira kayanın üzerinde bir noktadan diğerine yürüyen bir karıncanın –mekânın sonsuza kadar bölünebileceğinden dolayı– sonsuzu geçmesi gerekecektir. Fakat sınırlı bir zamanda sonsuz bir mesafe nasıl geçilebilir? Nazzâm, bu durumu izah etmek üzere, karıncanın mesafeyi kısmen yürüyerek kısmen de sıçrayarak geçtiğini söylemiştir."⁸⁸ Şu halde Nazzâm'a göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi kat etmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak sûretiyle mümkün olmaktadır.

⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 328-329.

⁸² Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329.

⁸³ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329.

⁸⁴ Tafra, lügatte sıçramak, atlamak anlamlarına gelmektedir (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "tfr" md., Beyrut 2000, IX, 124.

⁸⁵ Eş'arî, tafra nazariyesini, "Bir cisim, bir mekânda olur, sonra ikinci mekâna uğramaksızın üçüncü mekâna geçer" şeklinde Hişâm b. el-Hakem'e nispet eder (*Makâlât*, 61).

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 321.

⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 102.

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 49.

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu kûmûn ve zuhûr nazariyesini eleştirip onun yerine cevher ve araz teorisi esasına dayanan bir tabiat felsefesini kabul etmiştir. Onlara göre, bir cismin zamanla ortaya çıkan başka bir cismin bünyesine dahil olması mümkün değildir. Mesela ateş, karşıtı olan suyu da ihtiva eden o- dunda saklı olamaz. Ayrıca kûmûn nazariyesi ayrı iki cismin tek bir mekânda bulun- masını gerektirdiği için de geçersizdir. Zira taştan ateşin çıkması taşta ateşin saklı bulunmasından değil iki taşın birbirine sürtünmesi sonucunda Allah tarafından yaratılmasının bir sonucudur. Dolayısıyla ateşte yakıcılığın, zeytinde yağın, üzümde tatlılı- ğın bulunduğuna ilişkin gözlemlerimiz kûmûn nazariyesini doğrulamaz. Çünkü Allah'ın yaratıcılığı bütün varlıklar üzerinde her an etkilidir.⁸⁹

2. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî

Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Belhî el-Kâ'bî 319/931 yılın- da Belh'te doğdu. Tahsil için gittiği Bağdat'ta uzun müddet kaldı. Hayyât'tan kelâm dersleri aldı. Nesef'te müderrislik yaptı. 319/931 yılında doğduğu şehirde vefat etti. O, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biyye fırkasının reisidir.⁹⁰ Kâ'bî, her ne kadar Bağdat ekolüne mensup bir kelâmcı ise de -Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'ni de belirttiği üzere- pek çok konuda onlardan farklı düşünmüştür.⁹¹ Onun düşünce sisteminin tam olarak ortaya konulabilmesi için Mâtürîdî, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Kâdî Abdülcebâr ve Şeyh Müfîd'in eserlerinde ondan yapılan nakillerin bir araya getirilip yeniden de- ğerlendirilmesi gerekir. Sadece Eş'arî kelâmcılarının eserlerinde verilen bilgilerden hareketle onun görüşleri tam ve sağlıklı olarak ortaya konulamaz.

Kâ'bî'nin tabiat felsefesi diğer Mu'tezile kelâmcılarının görüşlerinden bazı fark- lılıklar gösterir. Kâ'bî'ye göre mekân, eşyayı her yönüyle kuşatan şeydir. Cevherler/Atomlar bir mekân olmadan hareket edemezler. Bu bakımdan atomların hareket ve sükûnu için bir mekâna ihtiyacı vardır.⁹² Kâ'bî'ye göre âlem atomlarla doludur ve âlemde boşluk yoktur. Eğer âlemde boşluk olsaydı, bu takdirde atomların ve cisimle- rin birleşmesi ile ayrılması arasında bir farklılık olmazdı.⁹³ Böylece Kâ'bî, âlemde boş- luğun olmadığını söyleyerek diğer Mu'tezile kelâmcılarından ayrılmıştır.⁹⁴

Kâ'bî'nin cevher-araz görüşünü şöylece özetlemek mümkündür: "Her araz bir atomun içinde vardır. Bu bakımdan atomlar arazlara mekân teşkil ederler ve onları taşırlar. Atomların arazlardan hâlî olması ise düşünülemez."⁹⁵ Nitekim Kâ'bî, cevherle- rin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan hâlî olamayacağını söyle- miştir.⁹⁶ Cevherler, bekâ özelliğine sahiptir ve onlar kendilerinde bulunan bu bekânın ortadan kalkmasıyla ancak yok olurlar.⁹⁷ Arazların ise bekâ özelliği yoktur. Ona göre bütün arazlar hâdistir ve devam edebilmek için bekâ arazına muhtaçtırlar.⁹⁸ Bekâ ise,

⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, Beyrut 1987, ss. 270-271; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 56.

⁹⁰ bk. Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 131-133; İbn Mürtezâ, *a.g.e.*, ss. 88-90. Ayrıca bk. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, XXIV, 27.

⁹¹ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, ss. 29, 56, 62, 74-75, 122, 133. Mâtürîdî de çağdaşı olan Kâ'bî'yi bir çok husus- ta tenkit etmiştir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Terc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 405-407).

⁹² Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 100 (md. 98).

⁹³ Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 100 (md. 98).

⁹⁴ Martin McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 193.

⁹⁵ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 96, (md. 86).

⁹⁶ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 62. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 358.

⁹⁷ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 96-97 (md. 87).

⁹⁸ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 97 (md. 87).

bâkî olan cevherle birlikte var olan bir manadır.⁹⁹ Nitekim Ebû Reşîd, Mu'tezile âlimlerinin renklerin bâkî olduğu hususunda hem fikir olduklarını açıkladıktan sonra Kâ'bî'nin "Bütün arazlar hâdistir. Renkler de araz olduğu için onlar da hâdistir" şeklindeki sözünü nakletmiştir.¹⁰⁰

Kâ'bî'nin nedensellik alâkalı görüşlerine gelince o, dünyanın yaratılması için belli bir hür irâdenin varlığını savunmuştur. Onun, varlıkların özelliklerini belirleyen, türlerin muhafazasını teminat altına alan her varlığın kendine özgü tabîî niteliklerinin bulunduğu inandığı rivâyet edilmiştir.¹⁰¹ Müfîd, cisimlerde bulunan tabiatlar konusunda kendi görüşlerini açıkladıktan sonra Kâ'bî'nin de bu kanaatte olduğunu söylemiştir:

"Derim ki tabiatlar (tiba'), cevherlere hulûl eden manalardır. Bunlar vasıtasıyla oluşumların mahalli hazırlanır. Mesela göz, onu görmeye ve algılamaya hazır hale getiren tabîî görme yeteneğine sahiptir. Yine işitme duyusu, sağlıklı koklama duyusu ve tat alma duyusu da böyledir. Keza ateşte doğal olarak alevlenme ve yanabilen şeyleri yakma özelliğinin bulunması da böyledir. Derim ki, tabiat vasıtasıyla meydana gelen şey, belli bir mahiyete sahip olan bir varlığa etki etmek suretiyle ona sebep olan muayyen bir şeyin fiilidir. Bu ise gerçekte tabiatın (tiba') bir fiili değildir."¹⁰²

Müfîd, Kâ'bî'nin bu anlayışının Mu'tezile'nin tabiatlar konusundaki anlayışına aykırı olduğunu ve aynı zamanda tabiatların zorlayıcı tesirlerini kabul eden ateist filozofların görüşleriyle de uyuşmadığını açıklamıştır.¹⁰³ Diğer taraftan Ebû Reşîd, Kâ'bî'nin tabiat görüşünü naklederken onun, cisimlerin dört tabiatın oluştuğunu ileri sürdüğünü, her ne kadar Allah bu tabiatlar olmaksızın onları yaratmaya kâdir ise de, cisimlerin bu tabiatlarla yaratıldıklarını söylediğini nakletmiştir.¹⁰⁴ Ona göre varlıklar, belli bir tarzda hareket edebilmeleri için kendilerini belirleyen tabiatlara sahiptirler. Nitekim Ebû Reşîd, Kâ'bî'nin şöyle dediğini nakletmiştir:

"Buğdayda bir özellik (*hâsse*) vardır. Bu özellik ve tabiat devam ettiği müddetçe buğdaydan arpanın meydana gelmesi mümkün değildir. Yine insan nutfesinden Allah'ın başka bir canlı yaratması da mümkün değildir (lâ-yecüz)."¹⁰⁵

Yukarıda iktibas edilen metne göre Kâ'bî'nin, en azından sebeplilik ve tevliidi açık bir şekilde kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, tabîî sebeplilik konusunda nesnelere doğal yapılarından dolayı tabîî tesir edici bir sebep ile onun sonucu arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Nitekim varlıkların bu açık nitelikleri sebebiyle arpadan buğday, insan sperminden de başka bir canlı meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir. Aslında Kâ'bî'nin bu şekildeki tabiat anlayışı mekanik determinizm anlayışıyla paralellik gösterir. Ancak "her ne kadar Allah bu tabiatlar olmaksızın onları yaratmaya kâdir ise de"¹⁰⁶ ifadesini kullanmasından olayın ilâhî boyutunu göz ardı etmediği sonucunu çıkarabiliriz. Kâ'bî, eşyada var olan bir düzen ve insicamdan hareketle bunu söylemektedir, ancak Allah'ın dilemesiyle her şey meydana gelebilir. Fakat biz, Allah'ın böyle bir irâdesinin vukû bulduğuna dair bir işarete de sahip değiliz. Ni-

⁹⁹ Şeyhülislâm ez-Zencânî, *el-Hâşiye*, s. 202-203.

¹⁰⁰ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, s. 122.

¹⁰¹ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât* s. 82-83.

¹⁰² Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 101.

¹⁰³ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 101.

¹⁰⁴ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, s. 133.

¹⁰⁵ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, s. 133.

¹⁰⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, s. 133.

tekim Kâ'bî, varlıkta tabîî bir tabiatın bulunduğunu ve cisimlerin bu tabiatlar doğrultusunda hareket ettiğini, dolayısıyla Allah'ın bu kanunlarına aykırı davranmadığını ileri sürmüştür. Onun şu ifadeleri konumuza ışık tutmaktadır.

"Söz konusu olan, ağır bir nesnenin asılma veya destek olmaksızın havada durmasının mümkün olup olamayacağıdır. Ben bunun imkânsız ve savunulamaz olduğunu söylerim. Bunun mümkün olduğunu ilân etmek çelişkiye götürür"¹⁰⁷

Bir cismin itici bir fail olmadan hareket etmesi mümkün müdür? sorusuna Şeyh Müfîd şöyle cevap verir ve Kâ'bî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtir: "Muhaliflerin iddia ettiği gibi yaratma bakımından bir cisimde hareketin bulunması sebebiyle bu mümkün olsaydı, bu durumda herhangi bir dayanak ve bağlantı olmaksızın kendisinde yaratılan bir sükûn sebebiyle Ebû Kubeys dağının havada durması mümkün olurdu. Şayet bu mümkün olursa, bu takdirde sert ağır bir taşın ince zarif bir cam üzerine dayanması ve bu haliyle camı kırmaması da mümkün olurdu. Yine pamuğu yakmadan ateşin onu delip geçmesi de mümkün olurdu. Öyle ki bütün bunlar fasit görüşlere götüren cahilliklerdir."¹⁰⁸

Şu halde Kâ'bî, bir vasita olmaksızın Allah'ın bir varlıkta maddî sebepsiz bir hareketi doğrudan yaratmasını mümkün görmez. Aynı şekilde Allah'ın ağır bir varlığı başka bir varlık veya ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesini de imkânsız kabul eder.¹⁰⁹ Böyle bir anlayış, cisimlerin sahip olduğu özelliklerin asla değişmeyeceğini, dolayısıyla tabiat kanunlarının zorunlu olduğu anlamına gelir. Netice olarak Kâ'bî, tabîî alanda nedenselliğin esas olduğunu, varlıklarda değişmeyen tabîî özelliklerin bulunduğunu savunmuştur.

SONUÇ

Müslümanlar, Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım yapmışlar ve ontolojik bakımdan Allah'ın âlemden farklı olduğunu bir akîde olarak ortaya koymuşlardır. Allah'ın kudret ve irâde sahibi olması sebebiyle âleme aracısız bir şekilde müdahale ettiğini de kabul etmişlerdir. Fakat tercüme faaliyetlerinden sonra Müslüman düşünürler arasında nedensellik konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının hemen hepsi "kesintisiz yaratma" fikrini kabul ederken Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın yaratmasının eşyaya koyduğu bazı kanun ve tabiatlar vasıtasıyla olduğunu savunmuştur.

Mu'tezile mezhebine mensup âlimler, nedensellik tartışmalarını önce insan irâdesi ve fiilleri konusunda ele alıp değerlendirmişler, bilâhare tabîî alandaki nedenselliğe geçmişlerdir. Bu tartışmalarda Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında bazı görüş ayrılıkları olmuştur. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın her şeye gücünün yettiği prensibini kabul etmekle birlikte, tabiat kanunlarına yüksek bir değer atfetmiştir. Basra Mu'tezilesi ise, tevellüd kavramını kabul etmiş ve nedensellik nazariyesini de inkâr etmemiştir. Ancak bunlar, Bağdat ekolüne göre, Allah'ın kudret ve irâdesine daha fazla önem vermişlerdir. Basra ekolü, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin aslında Allah tarafından konulan âdetin bir sonucu olduğunu söylemiştir.

¹⁰⁷ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 129 (md. 143).

¹⁰⁸ Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 130 (md. 145).

¹⁰⁹ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 196; Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 129.