

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 1 • SAYI: 2 • 2014

İSLAM KELÂMINDA KOZALİTE PROBLEMİ

CEMALETTİN ERDEMCI

PROF.DR., SİİRT Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ.

İki olay arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan illiyet; illet ve onun sonucu olan malul arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavramdır. İlet sözlük anlamı itibariyle sebep, gerekçe, vasıta gibi anlamlara gelir.¹ Bu anlamda iki olay veya nesne arasındaki ilişkide sonucun meydana gelmesine etki edene *illet*, bu etki sonucunda meydana gelene *malul*, bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklama işine de *illiyet* denilmiştir.

İlet-malul arasındaki ilişki farklı şekillerde algılandığından terimsel anlamı üzerinde ittifak edilememiştir.²

¹ İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, 1990, c. XI, s. 67 vd.

² İlet ve malulun farklı tanımları için Bkz. Amidi, Seyfuddin, *Ebkârul-*

Bundan dolayı illetin birçok tanımı yapılmıştır. Cürcânî illetin bir tanımını şu şekilde vermiştir: İllet, “olayın/nesnenin (eş-şey) varlığının kendisine dayandığı ve o olayın/nesnenin dışında olup ona etki eden şeydir.”³ Ebu'l-Bekâ ise illeti, “doğrudan ya da bir vasıtayla kendisinden bir iş sadır olan” şeklinde tanımlamıştır.⁴ Bu tanımların hepsi göz önüne alındığında ‘sonucu gerekli kılan veya sonucun kendisine bağlandığı şey’ şeklinde illetin ortak bazı noktalarına vurgu yapıldığı görülmektedir.⁵ İlliyyet kavramı her malulün bir illetinin olduğu ya da her olayın doğrudan veya dolaylı olarak bir sebebinin bulunduğu anlayışına dayanır. Dilimizde bu kavram sebeplilik, nedensellik gibi kavramlarla, batı dillerinde de kozalite (causalty) şeklinde ifade edilmiştir.⁶

Bu problem olarak kozalite, fizik, metafizik ve psikoloji gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur.⁷ Fakat biz yalnızca kozmoloji bağlamında konuyu ele alacağız.

Kozalite problemi, kökenleri Grek felsefesine kadar uzanan bir konudur. Wolfson’un aktardığına göre Grek felsefesinde filozoflar arasında nedensellik bağlamında iki anlayış hakim olmuştur. Birincisi Tanrının varlığına inanan ve çoğunluğun görüşünü temsil eden görüştür. Bu görüşe göre, Tanrı kendi tabiatı gereği, olayların sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla, âlemdaki bilfiil şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Diğer görüşü temsil edenler ise hiçbir şekilde Tanrının varlığını kabul etmeyen Epikürçülerdir. Onlar varlıkların, olayların aracı sebepleri olduğunu inkâr ederek, âlemdaki meydana gelmenin tesadüf yoluyla olduğunu söylemektedirler.⁸

efkâr fi usûli'd-din. (thk. Ahmed Ferdi el-Mezidi). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, c.II, s. 618; Cürcânî, Seyyid Şerif b. Ali, *et-Ta'rifât*, tsz, ysz *et-s*. 154.

³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 154

⁴ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât mucem fi'l-istilâhât ve'l-furûki'l-luğaviyye* tahk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Beyrut, 1993, s. 599.

⁵ Öztürk, Yener, *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi Veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 11.

⁶ İllet, malul ve illiyet kavramlarının birbirinden farklı Türkçe karşılıkları olduğu için hangi kavramı ne ile karşıladığımızı açıklamamız uygun olacaktır. Buna göre illeti, neden; malulü sonuç, illiyet'i de nedensellik kavramları ile karşılayacağız.

⁷ Nader, Elbir Nasri, *Felsefetu'l-Mutezile*, Daru'n-Neşri's-Sekâfi, İskenderiye, c.I, s. 212

⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*-, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 398.

Kelâmcıların Grek felsefesindeki bu görüşlerden doğrudan etkilendikleri söylenemez. Zaten Müslüman Kelâmcıların konuya ilişkin görüşleri ile sözü edilen Grek filozoflarının görüşleri arasındaki temel zıtlıklar böyle bir ilişkinin varlığını imkansız kılmaktadır. Fakat tercüme hareketleriyle birlikte erken bir dönemde Müslümanların bu tür görüşlerden haberdar oldukları da bir hakikattir. Wolfson da kelâmcıların her iki görüşten etkilendiklerini fakat birebir onları taklit etmek yerine eklektik bir yöntem takip ederek onlardan yararlandıklarını belirtir. Ona göre kelâmcılar birinci görüşte tasdik olunan Allah'ın varlığı inancını kabul ettiler. İradesiz ve uzak sebep olarak Tanrı ve nedensel güce sahip olan aracı varlıklar anlayışını redd ettiler.⁹ Dolayısıyla Müslüman kelimciler, Epikürcülerin âlemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunmadığı düşüncesini tasvip ettiler, fakat onların Allah'ı inkar etmelerini ve âlemdeki bütün hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler¹⁰

Nedensellik tartışmaları yukarıda ifade edildiği gibi kelâm ve felsefenin temel konularından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda metafizik alanda bir illet-malul ilişkisi tartışma konusu yapıldığı gibi, bu ilişki biçiminin bir zorunluluğa mı (icâb) yoksa bir yaratmaya (icâd) mı dayandığı tartışılmıştır. Metafiziksel alandaki bu tartışmanın, daha sonra fiziksel âleme taşındığı görülmektedir.

Fiziksel âlemde cereyan eden değişimlerde gözlenen neden-sonuç ilişkisinin mahiyeti konusunda kelâm ekolleri arasında hatta aynı ekole men-

⁹ Wolfson cevher, araz, cisim gibi konularda kelimcilerin geliştirdiği anlayışların kaynağı olarak Grek felsefesini gösterdiği gibi, sebeplilik konusunda da onların grek felsefesinden etkilendiklerini ortaya koyma gayreti içersinde olmuştur. Yukarıda ifade ettiği; "onlar birinci görüştekilerin Tanrının varlığını tasdik görüşlerini kabul ettiler" ifadesi düşünüldüğünde Müslümanların sanki ilk defa bu görüş dolayısıyla Tanrı kavramıyla karşılaştıkları ve onu kabullendikleri izlenimi ortaya çıkmaktadır Oysa İslam'ın en temel esası Allah'ın varlığı ve birliğine dayanmaktadır. Buna rağmen Wolfson'un konuyu böyle bir izlenim bırakacak şekilde aktarması İslam kelâmının kaynağının Grek felsefesine dayandığı, onların kendilerine ait orijinal bir felsefe/düşünce üretmedikleri ön yargısıyla açıklanabilir. Esasen tabitta, sebeplilik söz konusu olduğunda ilk akla gelmesi gereken isim Demokritos'tur. Fakat Wolfson bu konu bağlamında ondan hiç söz etmemektedir. Bunun sebebi, Demokritos'un determinist anlayışıyla Müslümanların sebeplilik anlayışı arasında ortak, benzer bir yön bulamamasıyla belki de izah edilebilir.

¹⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 399.

sup alimler arasında birbirinden farklı anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda mezheplerin konuya yaklaşımlarını aktarmamız uygun olacaktır.

A. MUTEZİLEDE KOZALİTE

Nedensellik, kelâm ilminde çok karmaşık olarak ele alınan konulardan biridir. Bu konu öncelikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Tanrının âlemi yaratmasının bir icad mı yoksa illetin malulunu gerektirmesi gibi bir icap mı olduğu yukarıda da değinildiği gibi tartışılmıştır. Yine konunun karmaşık olmasında etkisi olan bir husus da canlı varlıklardan neşet eden ilim, güç, arzu gibi arazlarla; tat, koku, renk gibi cansız varlıklara ait arazların aynı anda ve aynı kategoride ele alınıp incelenmesidir. Çağdaş Fizikçilerden olan ve fizik-kelâm kozmolojisi çalışmalarıyla ön plana çıkan Muhammed Bâsil et-Taî'nin ifade ettiği gibi bu husus kelâmcıları içinden çıkılmaz birçok problemle karşı karşıya bırakmıştır.¹¹ Fakat burada bunun üzerinde durmayacağız.

Genel anlamda kelâmcılar tarafından illiyet probleminin iki açıdan incelendiği görülmektedir. Öncelikle bu konu illetin mi yoksa, malulün mü önce olduğu veya her ikisinin de aynı anda mı var oldukları bağlamında tartışılmıştır. İkincisinde ise illet-malul arasındaki ilişkinin mahiyeti, yani illetin malulünü gerektirip gerektirmediği bağlamında konu ele alınmıştır. Burada da neden-sonuç arasındaki ilişkinin yaratma mı yoksa zorunluluk mu olduğu ön plana çıkarılarak tartışılmıştır. Bu bağlamda cisimlerin kendilerine ait özellikleri, itme ve çekme güçleri (itimad), dolaylı ve doğrudan etki konuları ele alınmıştır.

I. Sebep-Sonuç ilişkisinde Öncelik ve Sonralık

Eş'ari sebep ve sonuç'tan hangisinin önce veya sonra geldiği konusunda on farklı görüşün ortaya çıktığını söyler.¹² Bunlardan bir kısmına

¹¹ Yermuk üniversite fizik bölümünde öğretim üyesi olan Muhammed Basil et-Taî bir fizikçi olarak kelâm kozmolojisi üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Yaptığı çalışmaları görmek için Bkz. <http://www.cosmokalam.com/> 16. 05, 2007.

¹² Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri, *Kitabu makâlâtü islamiyyin ve ibtilâfu musallin* (thk.

göre sebepler iki türlüdür bir kısmı sonuçtan öncedir, bir kısmı sonuçtan sonradır. Bu görüşü öne sürenlere göre, sebebin sonucunu zorunlu kıldığı hususlarda, sebep ve sonuç beraberdir. İkisi eş zamanlıdır. Dövme işlemi ile birlikte meydana gelen acı gibi. İhtiyara/iradeye dayanan sebep-sonuç ilişkisinde ise sebep, sonuçtan öncedir. Bu görüş İskâfî'ye nisbet edilmiştir. Bısr b. Mutemir gibi kimi kelâmcılar ise bütün sebeplerin sonuçlarından önce olduklarını söylemişlerdir. Kimileri de bütün nedenlerin nedenleriyle beraber olduklarını söylemiştir. Nazzam ise üç tür illetin olduğunu söylemiştir. Kimi sebepler, sonuçlardan öncedir. İradenin murad olunana önceliği gibi. Kimi nedenler sonuçları ile eş zamanlıdır; elin hareket ettirilmesiyle meydana gelen hareket gibi. Kimi nedenler de sonuçlarından sonradır; gölgelenmek amacıyla bir çatı inşa edenin yaptığı işte olduğu gibi. Gayenin gölgelenmek olduğu ve işin yapılmasına sebep olan gölgelenme olduğu halde bu iş en son olmaktadır. Dolayısıyla neden nedenliden sonra meydana gelmiştir.¹³ Fakat Albert Nader'in de ifade ettiği gibi gai neden olarak ifade edebileceğimiz bu illet, esasında malulünden öncedir. Zira öncelikle gölgelenme düşüncesi zihinde yer almış ve bu düşünce çatının yapılmasına neden olmuştur. Her ne kadar asıl amaçlanan en son gerçekleşiyse de amaç, düşünce zemininde çatıdan öncedir.¹⁴

Mutezile ekolüne göre Yüce Allah'ın "ol" emri bütün mahlukatın ilk nedenidir. Bu neden diğer bütün nedenlerin nedenidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre "ol" emri herhangi bir mekanda olmadığı gibi Yüce Allah'ın zatında olması da mümkün değildir. Zira bu emir sonradan olmuştur ve eğer Allah'ın zatında yer almış olsaydı Allah'ın zatı muhdes varlıkların mahallî olmuş olacaktı. Bu emir kendisini kuşatan herhangi bir mekanda da değildir. Diğer bütün nedenler bu emre bağlı olduklarından bu emir, diğer hepsinin mekanıdır.

İlk nedene göre ikincil durumdaki nedenler, canlı ve cansız cevherlerden meydana gelenler şeklinde iki kategoride ele alınmışlardır. Mutezileye göre

Helmut Ritter) Wiesbaden, 1980, s. 389.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

¹⁴ Nader, *Felsefetü'l-mutezile*, c. I, s. 206.

hayat, diri olan varlığın bütününe kaplar. Bu hayat asıldır ve ilim, kudret, irade gibi arazların mekanıdır. Dolayısıyla ilim veya güç canlı varlığın bir cüzüne girdiğinde o canlının bütününde ilim ve güç olmuş olur. Buna karşın diri olmayan cisimlerde iletin hükmü/etkisi içinde bulunduğu yerin dışına taşmaz.¹⁵

Mutezile ekolüne göre bütün yaratılanları meydana getiren Yüce Allah hakimdir. Hakim olan ise ancak bir hikmet ve amaç için (el-ğarad) iş yapar. Zira herhangi bir amaç olmadan yapılan iş aptallıktır (safeh) ve abestir. Dolayısıyla hakim olan şu iki şeyden biri için iş yapar; ya faydalanmak ya da başkasına fayda vermek için. Yüce Allah faydalanmaktan münezzeh olduğuna göre, O'nun başkasını yararlandırmak için iş yaptığı tespit edilmiş olur.¹⁶ Âlem, hakim olan Yüce Allah tarafından var edildiği için de bir nizam ve düzene sahiptir ve Yüce Allah'ın akıllı ve muhkem olan sünnetine boyun eğer.¹⁷

II. Neden-Sonuç Arasında Zorunluluk

Mutezile düşüncesinde tabiatta bir zorunluluğun olduğuna ilişkin detaylı bilgilere rastlanmamaktadır. Fakat onların cevher ve arazlara ilişkin görüşleri ortaya konulduğunda bütün tabii görüngülerin kendisine boyun eğdiği sabit bir kanuna inanan bazı Mutezili alimler olduğu gibi, âlemde meydana gelen bütün değişim ve dönüşümleri *yaratma* ya da *âdet* kavramı ile açıklayan alimlere de rastlanmaktadır.¹⁸

Örneğin Muammer'e göre, cisimlerde meydana gelen hareket, sükun, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık (rutubet), kuruluk (yebuse) gibi arazların hepsini, kendisinde yerleşik bir yapısal (et-tabia) cismin kendisi yapmaktadır.¹⁹ Hatta ölü cisimler bile kendisine tabolunmuş (matbu') bir

¹⁵ El-İci, Adudullahiveddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*, Beyrut-Kahire Dimaşk, tsz s. 92.

¹⁶ Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbu nihâyeti'l-ekdâm fi ilmi'l-keîâm*, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, tsz s. 397.

¹⁷ Nader, *Felseftu'l-mutezile*, c.I, s. 208.

¹⁸ Nader, *Felseftu'l-mutezile*, c.I, s. 179.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlat*, s. 303, 405.

tabiatla arazlarını meydana getirmektedirler. Dolayısıyla canlı varlıklarda gördüğümüz hayat, diri (hayy) olanın fiili; kudret kadir olanın; ölüm de ölünün fiilidir.²⁰ Muammer'e göre feleğin hareketleri; hareket-sükun, birleşme-ayrılma, temas ve ayrı yerde durma gibi fiiller, Allah'ın fiilleri değildir. Yani bunlar feleklerin tabii fiilleridir. O bu görüşünü şu şekilde açıklığa kavuşturmak istemiştir. Allah herhangi bir arazı yapmaz. İşitme (es-sam') işitenin; görme, görenin; duyu duyumsayanın fiilidir. Yüce Allah cevherleri belli arazları meydana getirecek şekilde mekanlarına yerleştirmiştir. Ona göre, Allah cismi renklendirir, diriltir demek yerine, bu cismin tabiatında renklenmek vardır. Cismin yapısında bu özellik yoksa hiçbir zaman renklenmez. Diğer bütün arazlar için de durum aynıdır."²¹ Bundan hareketle o, "arazlar rastgele cisimlere nisbet edilemezler, bilakis her cisim tabiatı gereği belli arazları kabul eder"²², der.

Âlemi oluşturan cisimlerde belli bir yapının olduğu ve bu yapının tespit edilmesiyle âlemde sabit bir kanunun tespit edilebileceği, ilmin de bu sabit kanuna dayanılarak geliştirilebileceği konusunda bir anlayışın Muammer gibi düşünen bazı Mutezili alimler de olduğu görülmektedir. Örneğin Ebu Reşid en-Nisâbüri'nin aktardığına göre Belhi böyle bir görüşü savunmuştur. Belhi'ye göre âlemi meydana getiren cisimler dört tabiatan (et-tabâi'ul-erba'a) (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) meydana gelmişlerdir. Her ne kadar Yüce Allah bunların dışında başka şeylerden meydana getirmeye kadir ise de O, âlemi bu dört yapıdan (et-tabî'a) meydana getirmiştir. Cisimlerin kendilerine ait yapıları vardır ve onlara etkide bulunmamızı sağlayan da bu yapılardır. Belhi bu konudaki görüşünü temellendirmek için buğday tohumunu ve insan spermasını örnek olarak verir. Ona göre buğday tohumunun buğday vermesi, insan spermasından insanın doğması, onlara yerleştirilmiş olan yapılardan kaynaklanmaktadır. Cisimde söz konusu yapı ve özellik devam ettiği sürece kendi tabiatının ve özelliğinin gereği olan

²⁰ Eş'arî, *Makâlat*, s. 405.

²¹ Eş'arî, *Makâlat*, s. 405-406.

²² Eş'arî, s. 405.

eylemler de kendisinden sadır olacaktır.²³ Belhi'ye göre oluş ve bozuluş içerisinde olan bütün cisimler bu dört tabiattan meydana gelmişlerdir ve cisimlerin birbirlerine dönüşmesini sağlayan da bu yapılardır.

Nazzam'da da buna benzer ifadeler rastlanmaktadır. Örneğin o, tek bir cinsten birbirine muhalif iki işin çıkamayacağını bu bağlamda ateşten hem sıcaklık hem de soğukluk ya da kardan sıcaklık ve soğukluk gibi eylemlerin sadır olamayacağını söylemiştir.²⁴ Ona göre kainatta meydana gelen her şey yaratılışının icabı ve eşyaya yerleştirilmiş yapılar sayesinde meydana gelmektedir. Fakat bununla birlikte bunların hepsi Yüce Allah'ın fiilidir.²⁵

Evrende sabit bir kanunun olduğu ve eşyanın buna boyun eğdiği düşüncesi de cisimlere yerleştirildiği düşünülen yapıların tespit edilmesine dayanmaktadır. Eş'ari bu düşünceyi sahiplenilenlerin, yani cisimlere Allah tarafından bir yapının yerleştirildiği ve cisimlerin kendilerine tab' olunmuş yapı gereği fiillerini gerçekleştirdikleri düşüncesine sahip olanların el-Hayyât ve Bağdat Mutezilesinden bazı alimler olduklarını belirtir.²⁶ Eş'arinin aktardığına göre neden-sonuç arasında bir zorunluluk görenlere göre, ateş ve pamuk temas halinde oldukları halde vakit geçecek şekilde Allah'ın yanmayı; ya da taşın vakit geçecek şekilde havada kalması ve düşmeyi yaratmaması mümkün değildir. Zira onlara göre cisim kendisine yerleştirilmiş olan yapının gereği fiiller yapmaktan bir ân bile geri durmaz. Dolayısıyla ateş pamuk ile bir araya geldiğinde yanma olayı; taş da havaya atıldığında düşme olayı hemen meydana gelecektir.²⁷

Mutezile ekolü içerisinde tab' görüşüne yani cisimlerin kendilerinde bulunan yapılar vasıtasıyla zorunlu fiiller gerçekleştirdiklerine karşı çıkanlar

²³ Nisaburi,, Ebu Reşid, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, tahk. Maan Ziyade – Rıdvan es-Seyyid, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabi, Beyrut, 1979, s. 132.

²⁴ Bağdadi, Ebu Mansur Adülkahir b. Tahir, *Mezhepler Arısındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 99.

²⁵ Ebû Ride, Muhammed Abdülhadi, *min şıyubi'l-mutezileti İbrahim b. Seyyâr en-Nezzam ve ârauhu'l-kelâmiyeti'l-felsefiyye*, Daru'n-Nedim, s. 166

²⁶ Eş'ari, *Makâlât*, s. 314

²⁷ Eş'ari, *Makâlât*, s. 314

da olmuştur. Örneğin Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Cübbâî gibi Mutezili alimler Yüce Allah'ın ağır bir taşı havada herhangi bir düşme olmadan öylece tutması ya da ateş ile pamuk bir arada oldukları halde yanma olayını gerçekleştirmemesi mümkündür, demişlerdir.²⁸ İskafi de ateş ile odunun bir arada oldukları halde vakitlerce yanmamasını, ya da taşın havada iniş ve düşüşünü yaratmadan havada tutmasını mümkün görmüştür.²⁹

Esasında Ebu'l-Huzeyl, Cübbâî ve İskâfî'nin cisimlerde mevcut olan yapıları inkar eden ve âlemi oluşturan cisimlerin kendi tabiatları gereği yapageldikleri eylemlerinin aksine eylemler yapmalarını mümkün gören anlayışa nereden vardıkları ve bunu hangi bağlamda dile getirdikleri net olarak anlaşılamamaktadır. Bununla Yüce Allah'ın kudretine mi vurgu yapmaya çalıştıkları ya da determinist bir anlayışla âlemde mekanik bir zorunluluğun olduğunu söyleyen ve Allah'ın müdahalesine imkan tanımayan kesimlere mi cevap vermeye çalıştıkları açık değildir.

Tab' görüşüne karşı çıkanlardan biri de Ebu Reşid en-Nisabûrî'dir. Fakat Nisâbûrî'nin eleştirileri dikkate alındığında onun, tabiatla bir zorunluluk olduğu, âlemde bütün her şeyin dört tabiat sayesinde meydana geldiği şeklinde fikir ileri süren kesime karşı Allah'ın âleme olan müdahalesine yer vermek amacıyla bu eleştirileri yönelttiği görülmektedir. Ebu Reşid, Belhî'nin 'buğday tohumundan ancak buğday tanesi çıkar' şeklindeki ifadesine karşı Yüce Allah'ın dilerse buğday tohumundan arpayı üretebileceğini söyler. Fakat bunun normal durumlar için olmadığı, olağan dışı nadir özel olaylar için olduğu da ortadadır. Normal şartlarda arpa tohumundan arpa, buğday tohumundan da buğday çıkar. Fakat bunun böyle olmasını sağlayan sadece tek bir neden değildir. Nisâbûrî'ye göre eğer cisimlerde meydana gelen değişim ve dönüşümler yapıların sonucu olmuş olsaydı veya sadece etki eden bunlar olmuş olsaydı, sebep daima mevcut olduğundan (cisimlerdeki yapı her zaman onlarda mevcut olduğundan) müsebbeb'in de her zaman var olması gerekecektir. Oysa bunun böyle olmadığı ortadadır. Örneğin buğday tanesi haşlandığında

²⁸ Eş'ari, *Makâlât*, s. 312

²⁹ Eş'ari, *Makâlât*, s. 313

ürün vermemekte, ya da toprak altına konulup belli bir sıcaklık seviyesinde tutulmadığında yeşermemektedir. Ya da aynı kök üzerinde yükselen iki buğday başağı aynı sayıda tane verememektedir. Şayet tek etken buğdayın yapısına yerleştirilmiş olan yapı olsaydı iki başağın her yönden aynı olmaları gerekecekti. Diğer bir husus da bitkilerin belli bir uzunluk ve kıvrama geldikten sonra artık büyümeleri ve başka bir duruma geçememeleridir. Oysa kendilerinde bulunan yapı varlığını devam ettirmektedir. Bu durumda söz konusu bitkinin gelişmesini durdurması başka bir nedene dayanmaktadır ve bu da cisimde yerleşik olan tabiatı değildir.³⁰ Dolayısıyla bitki buğdaya özgü olan nitelik (tabiat) nedeniyle meydana gelmediği gibi, içine atıldığı toprağın tabiatı gereği, *yâ* da ona eşlik eden diğer unsurların yapıları gereği de meydana gelmiş değildir. Bilakis bütün bu sebepler bir araya gelerek tek bir şeyi meydana getirmişlerdir, demek gerekir.³¹

Yukarıda anlatılanlardan rahatlıkla şu çıkarabilir: Ebu Reşid ve onun gibi düşünen Mutezili alimler sebep-sonuç ilişkisini inkar etmekten çok, cisimlerin yapıları gereği mekanik bir zorunlulukla iş yaptığını savunan ve böylece Allah'ın âleme olan müdahalesini inkar eden kesimlere karşı çıkmışlardır.

Mutezile ekolü içerisinde bulunup cisimlerin kendilerinde bulunan yapıları gereği iş yapmadığını söyleyenler tabiatta görülen neden-sonuç ilişkisini açıklamak için bazı kavramlara dayanmışlardır. Onlardan biri *itimad*tır. Bu kavram genellikle Türkçe'ye *gerilme* gücü olarak aktarılmıştır. Fakat yerine göre bunu itme-çekme, kuvvet uygulama gibi lafızlarla açıklamak da mümkündür.

Öncelikle şunu ifade edelim ki Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarından itimadın varlığını kabul edenler olduğu gibi yine aynı ekollerden bunu kabul etmeyenler de vardır. İtimad, her bir cisimde hissedilen itme ve çekme (*mudafa'a-mümana'a*), farklı yönlerde doğru eğilim anlamına gelmektedir. Cisimlerde hissedilen bu güç bazen ağırlık ve hafiflik, bazen hareket ve sükun olarak ifade dılmıştır. Örneğin ağır bir taş taşıyan kimse taştan dolayı aşağıya doğru bir meyil/eğilim hissedecektir ki buna itimad denilmekte-

³⁰ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 132-134

³¹ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s.137

dir. İtimadın varlığını ortaya koyan delillerden biri de şudur: İki insan bir cismin her biri bir ucunu tutsa ve her biri onu kendine doğru çekse, o iki insandan her biri cismi kendine doğru çekerken öbür yönden gelen bir mukavemet/dirençle karşılaşacaktır. Şayet itimad ikisinde eşit seviyede ise biri diğerini kendi tarafına çekemeyecek şekilde direnç ortada duracaktır. Şayet birinin itimadı diğerine galip gelirse galip gelinen tarafa doğru ip çekilmiş olur.³² İtimad cisim üzerinde artık (zaid) olan bir arazdır. Cismin altı yönü olduğundan her bir yöne doğru bir itimadının olması da zorunludur.

İtimadı kabul eden Mutezili alimler onu iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan birincisine *tabii lazım itimad* (el-itimadu'l-lazimu't-tabii) adını vermişlerdir. Ağır olan cismin aşağıya doğru gitmesi bu tür bir itimad'dır. Diğeri ise *itme itimadıdır* (el-itimadu'l-muctelibe). Yukarıya doğru atılan ağır cismin yükseğe doğru gitmesi ağırlık ve aşağıya doğru olan hafif bir cismin hareketi de hafiflik itimadı olarak ikiye ayrılmaktadır. Kelâmcılar itimadın özellikleri hususunda ittifak sağlayamamışlardır. Fakat neden-sonuç ilişkisini açıklamada bu kavramdan istifade etmişlerdir. Neden-sonuç arasında zorunluluk görmeyen kelâmcılar yine de neden-sonuç arasında bir ilişkinin varlığını kabul etmişlerdir. Onlar itimadı sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan bir ilke olarak görmüşlerdir.³³ Esasen kelâmcıların itimad olarak ifade ettikleri şey, bugün bizim çekme ve itme gücü olarak ifade ettiğimizdir.

Ebu Reşid Mutezileden kimilerinin itimadı inkar ettiklerini söyler. Kendisi ise itimadın varlığını kabul edenlerdendir. Bunu birkaç yönden temellendirmek istemiştir. Ebu Reşid'e göre itimadın var olduğunun göstergelerinden biri bazı cisimlerin direnç göstermesi, bazılarının ise direnç göstermemesidir (hava gibi). İtimadın varlığını ortaya koyan hususlardan biri de kimi cisimleri hareket ettirmede zorlanmamız, kimlerinde zorlanmamamızdır. Cismin hareketini zorlaştıran bir mananın burada bulunması gerekir. Bu mana da ağırlık olarak ifade edilir.³⁴

³² Âmidî, *Ebkâr*, s.441

³³ İtimat ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cüveynî, Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *es-Şâmil fi usul'id-Dîn*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, s. 273; Âmidî, *Ebkâr*, s. 444 vd.

³⁴ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

Diğer bir kanıt da şudur: Ağır olan cisim herhangi bir engel olmadığında aşağıya düşer. Bunu gerektiren bir mananın olması gerekir ki buna *aşağıya çekme* (el-itimadu suflen) denilir. Zira cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi/zorunlu kılması düşünülemez.³⁵ Belhî itimad hareket ve sukûn olarak tarif etmiştir.³⁶ Nisâbü'rî ise itimadın hareket, sukûn ya da temas olmasının mümkün olmadığını söyler.³⁷ Zira hareket ve sukun kendi mahallerinde meydana gelirler. Temas etmenin de fiil meydana getirmede (tevlid) herhangi bir payı yoktur. Oysa itimad kendi mahallinin dışında başka bir yerde fiil meydana getirir.³⁸

Ebu Reşid en-Nisaburi, itimad konusunu çok detaylı bir şekilde incelemiş ve cisimlerin kendilerinde bulunan yapı gereği eylemde bulunduklarını reddetmek için bu kavrama dayanmıştır. Zira ona göre âlemi meydana getiren cisimlerin yapıları gereği eylemde bulundukları ortaya konulduğunda Yüce Allah'ın yaratıcılık vasfı ve âleme müdahalesine halel gelecektir. Bununla birlikte her ne kadar cisimler yapıları gereği eylemde bulunmuyorlarsa da meydana gelen işle o işin meydana gelmesinde etkisi olduğu görülen şey arasında bir ilişkinin olduğu da inkar edilememektedir. Bilakis Nisâbü'rî âlemde sebepsiz hiçbir şeyin meydana gelmediğini söyler.³⁹ İşte âlemde sebep-sonuç ilişkisi bağlamında meydana gelen olayları izah etmek için Ebu Reşid en-Nisâbü'rî dahil Mutezile kelâmcılarının ve Ehl-i Sünnetin önemli bir kısmı *itimad* kavramına dayanmışlardır.⁴⁰

B-EHL-İ SÜNNET KELAMINDA NEDENSELLİK

Neden-sonuç ilişkisi yukarıda da ifade edildiği gibi âlemin yaratılması konusuyla doğrudan alakalı bir husustur. Bilindiği gibi âlemin yaratılması problemi felsefeciler ve kelâmcılar arasında uzun süren tartışmalara konu olmuştur. Felsefeciler bir bütün olarak âlemin kadim olduğunu, zaman ba-

³⁵ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

³⁶ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

³⁷ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 230

³⁸ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 230

³⁹ Ebu Reşid, *el-Mesâil*, s. 152

⁴⁰ Bkz. Ebu Reşid, *el-Mesâil*, 229 ve

kımından bir başlangıcının olmadığını bu bağlamda kendisini önceleyen herhangi bir şeyin olmadığını iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra âlemi oluşturan cisimlerdeki değişimler ve dönüşümler âlemin cüzlerine yerleştirilmiş bir yapının gereği olarak meydana gelmektedir. Onlar, genellikle dört unsur olarak niteledikleri sıcaklık-soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi tabiatları, âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümlerin nedeni olarak görmüşlerdir. Bunlar ve meydana getirdikleri sonuçlar arasındaki ilişkiyi de zorunlu görmüşlerdir.

Kelâmcılar ise âlemin oluşumunda ve onda meydana gelen birleşmeler (terkip) ve dağılmalarda tab'ın ve tabiatların etkisini inkar eden, olumsuzlayan bir tavır takınmışlardır. Onlar Yüce Allah'ın müdahalesini ortadan kaldıran ve bütün olup-biteni tab' ve tabiatlarla açıklayan anlayışları yadsı-mışlardır. Bundan dolayı da genel anlamda kelâmcılar özelde de Eş'arilerin nedenselliği reddettikleri genel kabul görmüştür.⁴¹

İmam Eş'ari'nin bize intikal eden eserlerinde nedensellik konusu işlenmediğinden onun bu konuya ilişkin görüşlerini ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Fakat Eş'ari'den sonra mezhebin önemli temsilcilerinden olan Bakıllânî'nin bu konuya ilişkin açıklamalarına rastlanmaktadır. Bakıllânî evrende meydana gelen fiillerin cisimlerde bulunan yapılar (tabâ'ı) nedeniyle olduğunu iddia edenlere yönelik (ehlu't-tıba') eleştiriler ortaya koyarken illet-malul ilişkisine dair görüşünü de açıklamıştır. O, bu bağlamda üç konu üzerinde durmuştur. 1. Âlemin Yaratıcısı âlemin, varlığını zorunlu olarak kendisinden aldığı yapılardan bir yapı değildir. 2. Âlemin, sıcaklık (el-harâre), soğukluk (el-Burûde), yaşlık (er-ruṭûbe), kuruluk (el-yebûse) şeklinde dört tabiattan (et-Tabâi'u'l-erba'a) meydana geldiğini iddia eden filozoflar doğru söylememişlerdir. 3. Bu âlemi yaratan (Saniu'l-âlem), ona şekil veren (el-Musavvir), onu idare eden (el-Mudebbir) ona zarar ve fayda veren yedi gezegen (el-eflâku's-sab'a) değildir.⁴² Bakıllani yukarıda

⁴¹ Örneğin Wolfson, sebeblilik başlığı altında öncelikle "Sebepliliğin İnkarı" başlığını atarak kelâmcıların genel tavrının sebepliliği inkar olduğunu söyler. Buna karşılık "Sebepliliği tasdik" başlığı da atar burada Muammer ve Nazzam'ın sebepliliği kabul ettiklerini ifade eder. Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 397-459

⁴² Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayip, *Kitâbu tembidu'l-evâil ve telbisu'd-delâil*, (thk. İma-duddin Ahmed haydar), Beyrut s. 53

bahsedilen konuların her biri üzerinde detaylı bir şekilde durmuş ve bu bağlamda âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümlerin âlemi oluşturan cisimlerde yerleşik tabiatlar olmasına karşı çıkmıştır.

Bakıllani bu bağlamda şunları söyler: “Âlemin sonradan meydana gelmesinin nisbet edildiği yapı (et-tabia) ya kadimdir ya da muhdestir. Eğer kadim ise bu durumda ondan meydana gelen oluşumların tümünün kadim olması gerekir. Zira söz konusu yapı ezelden beri vardır ve oluşumların (el-kâinât) ondan meydana gelmesini engelleyecek bir şey de yoktur. Bu durumda âlemin de yapı ile birlikte kadim olması gerekecektir. Dolayısıyla taştaki söz konusu yapı bulunur bulunmaz hemen kendisinde itimadın olması gerekecektir. Aynı şekilde, ateşte bulunan yakıcılık ya da içkide bulunan sarhoşluk herhangi bir engel de yoksa bunlar yapılarının gereğini ortaya koyarlar.⁴³ Yok eğer âlemin kendisinden meydana geldiği yapı kadim değil de muhdes ise bu durumda söz konusu yapı ya başka bir yapıdan meydana gelmiştir ki bu durumda âlemin kendisinden meydana geldiği yapı da muhdes olmuş olur. Zira bir tabiatın başka bir tabiatten meydana geldiğini sonsuza dek sürdürdüğümüzde âlemin meydana gelmesi imkansız olacaktır. Zira yapılar bu şekilde sonsuza doğru devam edip gidecektir. Yok, eğer âlemi zorunlu kılan tabiat herhangi bir tabiatten meydana gelmemiş ise bu durumda âlemin kendisini zorunlu kılan bir yapıdan meydana gelmemiş olması da mümkün olmuş olur.⁴⁴

Bâkılânî, âlemin dört unsurdan meydana geldiği ve âlemde meydana gelen değişimler ve dönüşümlerin bu dört unsurun sonucu olduğu şeklindeki filozofların görüşünü de reddetmiştir. O bu bağlamda şöyle demiştir: “Bu dört unsur cisimlerde sonradan meydana gelmiş birbirlerine zıt arazlardır. Bunların zıt olarak değerlendirilmelerinin nedeni de aynı yerde aynı anda sıcaklık ve soğukluğun ya da yaşlık ve kuruluğun bulunmasının imkânsız olmasıdır. Bu tabiatlar /unsurlar (et-tabâi’) hareket-sukûn, beyaz-siyah vs birbirine zıt diğer arazlar hükmündedirler. Bu unsurların kadim olmaları

⁴³ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 54

⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 55-56

imkânsızdır. Bu da söz konusu yapıların muhdes olmalarını ve herhangi bir tabiattan meydana gelmemiş olmalarını gerektirmektedir. Bu tespit, âlemin diğer unsurlarının da herhangi bir tabiat olmadan meydana gelmiş olmalarını mümkün kılmaktadır.⁴⁵

Âlemin dört unsurdan meydana gelmesini her cisimde bu dört unsurun bulunmasına bağlayanlara da Bâkılânî eleştiri yöneltmiştir. Ona göre her cisimde yukarıda anılan dört tabiatın bulunması cisimlerin onlardan meydana geldiğine delil ise bu durumda cisimlerin aynı zamanda aydınlıktan, karanlıktan, renklerden, kokulardan tatlardan, hareketlerden ve durağanlıklardan da meydana gelmiş olması gerekecektir. Zira hiçbir cisim bu niteliklerden sıyrılamaz. Bu da âlemi oluşturan cisimlerin dört yapıdan meydana geldiği iddiasını geçersiz kılmaktadır.⁴⁶

Bâkılânî cisimlerde bulunan yapıların fiiller meydana getirmesine de şu şekilde karşı çıkmıştır: Sarhoşluk, yakma, soğutma, doyurma, susuzluğu giderme ve bunlara benzeyen olaylar, şayet yapılardan birinden meydana gelmiş olsaydı bu yapı ya yapının yerleştiği cismin (el cismu'l-matbu') kendisi ya da cismin dışında başka bir mana olmuş olurdu. Şayet cismin kendisi olmuş olsaydı, diğer bütün cisimlerin sarhoşluk, doyurma, susuzluğu giderme gibi fiilleri zorunlu olarak meydana getirmeleri gerekecekti. Aynı şekilde cisimlerin yan yana gelmesi (mucaveret); soğutma ve ısıtmayı zorunlu kılacaktı. Zira bütün cisimler tek bir cinstirler. Dolayısıyla herhangi bir şey bir etkiyi zorunlu kılıyor ise benzeri olan şeyin de aynı etkiyi zorunlu kılması gerekecektir. Oysa her bir cisimde farklı farklı niteliklerin/arazların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da âlemde meydana gelen şeylerin dört tabiat vasıtasıyla olmadığını ortaya koymaktadır.

Bâkılânî bu şekilde âlemde meydana gelen değişimlerin cisimlerde bulunan tabiatların (dört unsur) eseri olmadığını ortaya koyduktan sonra bu değişimlerin en azından görünürde bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini kabul eder. Fakat yine yukarıda ifade edilenlere paralel olarak bunla-

⁴⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 57

⁴⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 58

rın cisimlerde bulunan tabiatların zorunlu sonucu olduğu görüşünde değildir. Nitekim o bür konuda şöyle der: Birçok kimse yanma ve sarhoşluğun ateşin hararetinden ve içkinin sertliğinden olduğunu zaruri ve duyuşsal bir bilgi ile bildiklerini söylerler. Oysa bu büyük bir cehalettir/bilgisizliktir. Bu olayda bizim gözlemlediğimiz ve duyumsadığımız şey, içki içildiğinde ve cisim ateşle bir araya getirildiğinde cisimde gözlenen değişimdir. Bu yalnızca içki içenin sarhoş olması ve ateşle bir arada olan cismin yanması şeklindeki değişimdir. Fakat meydana gelen yeni durumun kimin fiili olduğu gözlenememektedir. Onun kimin fiili olduğu ancak titiz bir inceleme ve detaylı bir araştırmayla anlaşılabilir. Bu konuda kimileri bu fiilin yoktan var eden Kadim varlığın fiili olduğunu söyler ki bizim gerçek olarak gördüğümüz görüş budur. Kimileri de cismi ateşin yanına koymayı ya da şarabı içmeyi kişinin kendi fiili olduğunu söyler ve bunları sarhoşluk ve yanma fiilinin sebebi olarak görür. Kimileri de bu fiil, "cisimde bulunan bir yapıdan/tabiatıtan kaynaklanmaktadır fakat bu tabiat cismin kendisi midir, yoksa cismin dışında bir mana mıdır, bilemem der."⁴⁷ Yukarıdaki alıntı dikkate alındığında Bakıllânî'nin ateş ile yanan cismin bir araya gelmesi ile bir yanma olayının meydana geldiğini, aynı şekilde içkinin içilmesi ile sarhoşluk olayının meydana geldiğini; dolayısıyla ateşin yanmanın, içki içmeyi de sarhoşluğun nedeni olarak gördüğünü fark eder. Fakat bununla birlikte meydana gelen yanma olayının ve sarhoşluğun gerçek failinin gözlemlenemeyeceğini söyler. Ona göre burada gerçek fail yoktan var eden Yüce Allah'tır.

Eş'ari kelâmında kozalite problemini filozofları hedef alarak en sistemli bir şekilde ifade eden kişi kuşkusuz Gazali'dir. O, kendisinden önceki Bakıllânî, Cüveynî, Bağdâdî gibi kelâmcıların görüşlerini toparlayarak ve bir düzene sokarak yeniden formüle edip filozoflarla çetin bir tartışmanın içine girmiştir. *Tehafütü'l-felâsife* adlı eserinin en önemli tartışma konularından birini kozalite problemi oluşturmaktadır. Gazali neden-nedenli ilişkisini filozofların mucizeleri inkarına bağli olarak ele almıştır. Onların asanın bir yılanı dönüşmesini, ya da ölülerin diriltmesini imkansız görmesi gibi hususlar lahuti planda bu konunun ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

⁴⁷ Bakıllânî, *et-Temhid*, s. 62

Mutezili bazı alimler hariç kelâmcıların çoğunluğunun sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi inkar ettikleri yukarıda ifade edilmişti. Onların Yüce Allah'ın gücüne ve Onun bağımsız Fail oluşuna ilişkin vurguları tabii âlemde iradeye dayalı olsun ya da olmasın her türlü tabii fiili inkar etmelerine ve onu Allah'ın yaratma gücüne bağlamalarına yol açmıştır. Eş'arilerin, kendi eylemlerini gerçekleştirmede insana istitaat ve kudret nisbet edenleri ümmetin Mecusileri olarak değerlendirip, eylemleri yaratanla birlikte istitat ve kudret gibi başka failer kabul eden müşrikler olarak nitelendirmeleri onların bu konudaki hırslarını ortaya koymaktadır. İşte böyle bir durumda âlemde olup biten olayları iradesi olmayan cisimlere; bu cisimlerde bulunan bir tabiata nisbet edilmesi onların kabul edebilecekleri bir şey değildi.

Gazali kozalite problemini *Tehafüt*'ün 17. problemi olarak ele almıştır. Sebep ile müsebbep arasında zorunlu bir ilişkinin varlığının inkarıyla konuya giriş yapan Gazali, mantıksal kavramlar ya da tanımlar arasında karşılıklı bir gerektirmenin (telazüm) olabileceğini söyler. Örneğin şart ve şartlı (şart-maşrût) arasında bir karşılıklı gerektirmenin; sağ-sol; aşağı-yukarı gibi kavramlarda da bir mütakabiliyetin/karşıtlığın olduğunu söyler. Ona göre sebep ve sonuç olarak ifade edilenler arasındaki ilişki ise az önce andığımız ne şart ve şartlı ilişkisi ne de kavramlar arası karşıtlık ilişkisi değildir. Bu ilişki ona göre ilintisel (arazi) ve imkâna dayanan bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle birbirini takip eden iki olay ya da zaman ve mekan bakımından yan yana gelen iki olay arasındaki ilişkidir.

Gazali'ye göre filozoflar tabiat olayları arasında zaruri bir ilişkinin olduğunu ortaya koyacak delillerden yoksundurlar. Onları sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu düşüncesine sevk eden şey yalnızca gözlemdir. Oysa gözlem (el-muşahede) bir şeyin bir şey yüzünden meydana geldiğine delalet etmez yalnızca bir şeyin bir şeyin yanında ve onunla beraber meydana geldiğine delalet edebilir. Yoksa o şeyin söz konusu sonucun meydana gelmesinin tek illeti/nedeni olduğunu ortaya koyamaz. Gazali'ye göre cansız varlıklara fiillerin nispet edilmesi-örneğin ateşe yakma fiilinin isnad edilmesi-yalnızca bir tahakkümdür. Zira cansız olan ateşin herhangi bir fiili yoktur, ancak diri olan fiil meydana getirebilir. Bâkullânî'de de benzer bir görüşün sa-

vunulduğunu yukarıda ifade etmiştik. Görünen nesnelerin, cansız varlıklarda meydana gelen fiillerin failleri olma durumu ortadan kalktığına göre meydana gelen bütün fiillerin Yüce Allah'a isnat etmek gerekecektir. Zira Yüce Allah sebeplerin sebebidir.⁴⁸ Gazali'ye göre neden-sonuç arasındaki bu tür bir ilişkinin kaynağı adet/alışkanlıktır. Zira adet yoluyla bir şeyin bir şeyin arkasından geldiği zihnimize iyice yerleştiğinde bu iki şey arasındaki ilişkinin zaruri olduğu ve birincinin ancak ikinciyle var olduğu zihnimizde kazanılmak olur. Ona göre ise bu ilişki zaruri değildir. Zira Yüce Allah-hak/gerçek fail-mucizeler ortaya koymak suretiyle adeti/olağan akışı bozabilir. Ona göre bu durumda sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, itibaridir.

Gazali neden-sonuç arasındaki ilişkiyi ateş-pamuk örneği bağlamında ele alıp bu konudaki görüşünü net ifadelerle ortaya koymuştur. Farklı örnekler gündeme getirip zihinleri karıştırmak yerine ateş-pamuk örneği üzerinden görüşlerini aktarmak istediğini söyleyen Gazâlî "Biz ateş ve pamuğun bir araya gelip yanma olayı olmadan öylece durmalarını mümkün görüyoruz. Aynı şekilde ateşle yan yana gelmeden pamuğun yanmış küle dönüşmesini mümkün görüyoruz."⁴⁹ şeklinde konuya ilişkin görüşlerini ifade etmiştir. Gazali'ye göre bu konu üç iddiaya dayanmaktadır. Birincisi filozofların ateş-pamuk örneğinde fail olarak ateşi görmeleridir. Onlara göre ateş irade sahibi olmayan, tabiatı itibarıyla fail olan ve yanma olayından vazgeçme imkanı olmayandır. Gazali bu anlayışa şu şekilde karşı çıkmıştır. Bize göre pamukta karalığı yaratmak suretiyle yanmayı yapan (fail), pamuğun cüzlerini birbirinden ayıran ve o cüzleri yakıp kül haline getiren Yüce Allah'tır. Yüce Allah bunu ya melekleri vasıtasıyla yapmıştır ya da vasıtasız olarak yapmıştır. Zira ateş cansız bir varlıktır ve fiili yoktur.⁵⁰

Gazâlî bu konudaki görüşlerini şu şekilde temellendirmiştir. Ateşin yanma eylemini gerçekleştirdiğine ilişkin delil nedir? diye soran Gazali'ye göre; ateş ile pamuğun yan yana geldiklerinde yanma olayının gözlemlenmesinden başka bir şey değildir. Ona göre gözlem (müşahade) yanma ola-

⁴⁸ Gazâlî,, Ebu Hamid, *Tehafütü'l-felâsife*, thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrik, Beyrut, s. 26-27

⁴⁹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 195

⁵⁰ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 196

yının pamuk ile ateşin bir arada olmalarından meydana geldiğine delalet eder, fakat yanmanın ateş ile böyle olmadığına ve ondan başka nedenin olmadığına delalet etmez.⁵¹

Hız. İbrahim örneğine sözü getiren Gazali'ye göre, filozofların ateşin ateşlik vasfını koruyarak Hız. İbrahim'i yakmasını inkar etmişlerdir. Ama onlara göre Hız. İbrahim'in yanmamasındaki asıl sebep ya ateşten sıcaklığın alınmasıdır ya da onun bedeninin taş veya ateşin etkilemediği başka bir şeye dönüşmesidir. Oysa Gazali'ye göre ne ateşin sıcaklığının alınması ne de Hız. İbrahim'in bedeninin başka bir şeye dönüşmesi mümkündür.⁵²

Bu şekilde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin reddedilmesi durumunda evine bir kitap bırakan kimsenin eve geldiğinde bunun bir yılana ya da bir köpeğe; külün bir miske dönüşmesinden emin olamayacağını söyleyenlere Gazali şu şekilde karşılık vermiştir: "Evet bütün bunlar olabilir. Çünkü Yüce Allah imkan dahilinde olan her şeye kadirdir", der.⁵³ Bu durumda her an her şey olabileceğinden insanların bilgilerine güvenmesi ve ileride olabilecekleri tahmin etmesi güçleşir ve hatta bilim yapması imkansız hale gelir. Gazali buna itiraz eder. Zira ona göre her ne kadar yukarıda anılan şeylerin hepsini yapmak Allah için mümkün olsa da Yüce Allah bu mümkün şeyleri yapmadığının bilgisini de bizde yaratmıştır. Burada dayanacağımız şey Allah'ın adetidir (adetullâh), Yüce Allah adetini bozmayacağının garantisini vermiştir. Sadece peygamberlerini gönderdiğinde onlara adeti bozan, hariku'l-ade bazı mucizeler verir. Bunlar da nadiren olan olaylar olduğunda olağan akış Yüce Allah'ın bir adeti olarak devam eder. Dolayısıyla bu işlerin meydana gelmesi bir zorunluluk değil bir imkandır; olması da olmaması da mümkündür. İşte sebep-sonuç olarak görülen şeylerin ard arda meydana gelmeleri bunların olağan akışa göre olduklarının zihnimizde yerleşmelerine neden olmaktadır.⁵⁴ Burada daha önce Mutezili bazı alimlerde gördüğümüz *adet* kavramının işlevsel hale getirilerek sebep-sonuç ilişkisinde istihdam edildiği

⁵¹ Gazali, *Tehafüt*, s. 196

⁵² Gazali, *Tehafüt*, s. 198

⁵³ Gazali, *Tehafüt*, s. 199

⁵⁴ Gazali, *Tehafüt*, s. 199

ve sebep-sonuç ilişkisinin bir zorunluluğa değil, bir adete/alışkanlığa dayandığı temellendirilmiş olmaktadır. Bilindiği üzere 19. yüzyılda *David Hume* da varlıklar arasında zorunlu nesnel bir ilişkinin olmadığını iddia ederek Gazali ile paralel bir anlayış ortaya koymuştur.

SONUÇ

Kelâm kozmolojisinde ele alınan konulardan biri de sebepliliktir. Kelâmcılar sebep-sonuç (illet-malul) başlığı altında bu konuyu işlerken tabiatla meydana gelen değişim ve dönüşümleri izah etmekten çok, insanların fiillerinin, irade ve istitaatla olan ilişkisini ele almışlardır. Onlar tabiatla görülen sebepliliği daha çok cevher ve cisimlerin özelliklerini incelerken ya da evrende mekanik bir zorunluluğun olduğu, kainatta görülen değişim ve dönüşümlerin cisimlerin sahip oldukları tabiatlardan kaynaklandığını iddia eden *dehriyye*, *ehlu't-tıba'*, *ashabu'l-heyula* ile olan polemiklerinde onlara karşı çıkarken dile getirmişlerdir. Onlar âlemde meydana gelen bütün değişimleri Allah'ı hesaba katmadan açıklayan felsefi düşüncelerden rahatsızlık duymuşlardır. Bundan dolayı da kelâmcıların sebep-sonuç arasındaki zorunluluğa karşı çıkarken neyi amaçladıklarını, bununla neye dikkat çekmek istediklerini dikkate almak zorunludur.

İlk dönem kelâmcılarının bazılarında sebebin, sonucunu zorunlu kıldığına ilişkin bazı görüşlere rastlanmaktadır. Örneğin Muammer, cevherlerin kendilerine yerleştirilmiş tabiatları gereği arazlarını kendilerinin meydana getirdiğini, bu anlamda Allah'ın arazları yarattığından bahsedilemeyeceğini iddia etmiştir. Nisaburi'nin aktardığına göre Belhi de, tabiatın sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi dört unsurdan oluştuğunu ve âlemde görülen değişim ve dönüşümlerin bunların zorunlu sonuçları olduklarına inandığı ifade edilmiştir. Bu anlayışı benimseyenlerde Demokritos'un determinist anlayışının etkisi kolaylıkla görülebilmektedir. Bu anlayış Tanrının tabiatı müdahalesine imkan tanımadığı için eleştirilmiştir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve İskâfî, Nisâbü'rî gibi Mutezililer ise cisimlerin kendi tabiatlarıyla sonuçlarını zorunlu kıldığı görüşüne karşı çıkmışlardır. Yüce Allah'ın yukarıya fırlatılmış bir taşı belli bir süre geçecek şekilde düş-

me fiilini yaratmadan öylece havada tutmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Burada ifade edilen düşme olayının yaratılma olarak ifade edilmesi dikkat çekmektedir.

Kelâmcılar determinist-mekanik zorunluluğu inkar etmişlerdir fakat âlemde sebep-sonuç arasında bir ilişkinin varlığını da kabul etmişlerdir. Onlar sebep-sonuç ilişkisini izah etmede dört kavrama dayanmışlardır. Birincisi *itimad*tır. İtimad, bir cisme uygulanan kuvvete karşı o cismin gösterdiği mukavemet, direnç olarak ifade edilmiştir. Cisimlerde bu türden bir direncin, gücün olduğu kabul edilmiştir. İkinci kavram *iktirand*ır, yani o, sebep ve sonucun bir arada olmasıyla söz konusu sonucun meydana gelmesidir. Kelâmcılar bunu önemsemişlerdir. Dolayısıyla sebep, sonucunu zorunlu kılmıyorsa da sonucun meydana gelmesi için bir şart konumundadır. Örneğin canlı olmak ilim sahibi olmayı zorunlu kılmaz. Fakat alim olmak için canlı olmak bir şart konumundadır. Diğer bir kavram *tevlit*dir, fakat bu kavram daha çok insandan kaynaklanan dolaylı fiiller için kullanılmıştır. Sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan kavramlardan biri de *adeft*ir. Kelâmcılar âlemde sebep-sonuç arasındaki ilişkinin bir zorunluluk değil, bir adet olduğu görüşündedirler. Onlara göre meydana gelen sonuçları daima bir sebeple birlikte gördüğümüz için sebeplerin sonuçları zorunlu kıldığı vehmine kapılırız. Oysa bu bir alışkanlığa dayanmaktadır fakat bu alışkanlığın devam etmeyeceğinin garantisi yoktur.

Gazali adet teorisini temellendirmek için büyük gayret göstermiştir. Ona göre adet teorisi ilim yapmamıza engel değildir. Zira adetin devam etmesinin garantörü Allah'tır. Allah adetinde değişiklik yapmaz. Bazı durumlarda Allah adetini değiştirir. Çünkü Allah peygamberliğe delil göstermek için adetinde değişiklik yaparak mucize yaratır.

Böylece tabii determinizm reddedilerek dinler için çok önemli olan mucizeye yer açılmış olur.

Kaynakça

Amidi, Seyfuddin, Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-din. (thk. Ahmed Ferdi el-Mezidi). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- Bağdadi, Ebu Mansur Adülkahir b. Tahir, Mezhepler Arsındaki Farklar, çev. Êthem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991
- Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayip, Kitâbu temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil, (thk. İmaduddin Ahmed haydar), Beyrut, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerif b. Ali, et-Ta'rifât, tsz, ysz
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, eş-Şâmil fi usuli'd-Din, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1999.
- Ebü Ride, Ebu Ride, Muhammed Abdülhadi, min şuyuhi'l-mutezileti İbrahim b. Seyyâr en-Nezzam ve ârauhu'l-keâmîyeti'l-felsefiyye, Daru'n-
- Ebu'l-Bekâ, Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, el-Kulliyât mucem fi'l-istilâhât ve'l-furûki'l-luğaviyye tahk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî, Beyrut, 1993
- El-İci, Adudullahiveddin Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm, Beyrut-Kahire Dımaşk, tsz
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basrî Makâlât
- Gazâlî, Ebu Hamid, Tehafütü'l-felâsife, thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1990.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, Lisânu'l-Arab, Daru'l-Fikr, 1990, c. XI
- Nader, Elbir Nasri, Felsefetu'l-Mutezile, Daru'n-Neşri's-Sekâfi, İskenderiye, tsz
- Nisâbü'rî, Ebu Reşid, el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, tahk. Maan Ziyade – Rıdvan es-Seyyid, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabî, Beyrut, 1979.
- Şehristânî, Abdülkerim, Kitâbu nihâyeti'l-ekdâm fi ilmi'l-keâm, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, tsz.
- Wolfson, H. Austryn, Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı-, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.