

**BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK
DİN-DÜNYA İLİŞKİSİ**

**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
KELAM ANABİLİM DALI
VII. EĞİTİM-ÖĞRETİM MESELELERİ
KOORDİNASYONU TOPLANTISI
VE
S E M P O Z Y U M U**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

**06-08 EYLÜL 2002
ÇORUM**

DİN BİLİM ARASINDA ZUHUR EDEN PROBLEMLER: NEDENSELLİK YA DA HİSSÎ MÜCİZELERİN İMKANI MESELESİ

Dr. Halil İbrahim BULUT *

GİRİŞ

Din bilim arasındaki en temel problemlerden biri nedensellik ya da zorunlu sebeplilik meselesidir. Bu konu, bir bütün olarak varlığa bakışımızda ve ontoloji merkezde olmak üzere mantık, tabiat ve metafiziği kapsayan sistematik açıklama modellerinde önemli bir yer tutmaktadır. Aslında bu anlayış, düşünce tarihinde zuhur eden insan iradesi ve hürriyeti meseleleriyle de yakından alakalı ve aynı zamanda belirleyici bir rol oynamaktadır.

Burada, nedensellik konusunu niçin ele aldığımızın sebebi olarak iki temel konuyu gösterebiliriz. İlki; bir müslüman olarak Allah'ın her şeye kudretinin yettiği inancını muhafaza edebilmek için nedensellik konusunu tartışmamız gerekir. Çünkü sebeplilik anlayışı özellikle de mutlak determinizm kabul edildiği takdirde nesnelerin kendilerine ait değişmeyen tabiatlarının olduğu ve sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ bulunduğu kabul edilmiş olur. Her ne kadar Tanrının yaratıcı olduğu kabul edilse de, böyle bir durumda O'nun varlığa müdahalesi söz konusu olmayacaktır. O, filozofların tanımladıkları gibi "ilk sebep" olmanın ötesine geçemeyecektir. İkincisi ise, ilâhî dinlerin temelini teşkil eden nübüvvet müessesesini ve tek tek peygamberlerin nübüvvetini kanıtlayabilmek için nedensellik meselesini tartışmamız gerekir. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan bir nebinin en güçlü delili mücizelerdir. Mücizeler olmadan inkarcıların dinen sorumlu tutulması mümkün değildir. Bu itibarla mücizelerin imkan dahilinde olduğunu ve bilfiil gerçekleştiklerini ispat etmemiz gerekir.

Bu tebliğimizde, klasik kelâm düşüncesinde nedensellik/ sebeplilik /illiyet meselesinin nasıl ele alındığını, tabiat kanunlarına ne kadar önem verildiğini ve peygamberliğin en önemli delili olan mücizelerin nereye oturtulduğunu tespit etmeye çalışacağız.

A-TERMİNOLOJİ

Tebliğde kullanılan ve aynı zamanda konunun esasını oluşturan bazı terimleri kısaca açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Sebeplilik konusunun tartışıldığı bir tebliğde sıkça kullanılan kelimeler genellikle sebep-sebeplilik, illet-illiyet, zorun-

luluk (determinizm), zorunsuzluk (indeterminizm), âdet/ sünnetullah, vesilecilik (occasionalizm) gibi terimlerdir.

Sebeb kelimesi sözlükte, "ip, urgan, neden, faktör" gibi anlamlara gelirken istilahta; "kendisiyle amaca ulaşılan her şey" ya da "bir maksada ulaşmak için vesile edilen şey" anlamına gelmektedir.¹ Felsefe dilinde ise sebep; başka bir hadiseyi tayin eden, belirleyen vakia demektir.²

İllet kelimesi sözlükte, "sebeb, neden, özür, mazeret, bahane, hastalık; iliştiği şeyin niteliğini veya durumunu o şeyin iradesi dışında değiştiren şey" anlamına gelir ki bu anlamından ötürü hastalık *illet* diye isimlendirilmiştir. Çünkü hastalığın sirâyetiyle kişinin durumu sağlıktan zafiyete doğru değişir.³ Istilahta ise, "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 yada süreçle meydana gelmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ İlet kavramı klasik İslâm Felsefesinde "tam illet" ve "eksik illet" diye ikiye ayrılır. *Tam illet*, başka hiçbir illete ihtiyaç bırakmayan illet şeklinde anlaşılmıştır. Eksik illet ise önce *dahili* ve *harici* olmak üzere ikiye ayrılmış, sûrî ve maddî illetler *dâhilî illetler* olarak kabul edilmiştir. *Hâricî* illetler ise fail ve gâî illetler diye taksim edilmiştir.⁵

İllyet, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye veya her olayın bir sebebi olduğunu ileri süren felsefî anlayışa verilen isimdir.⁶ İllyet teorisine göre belli sebeplerin belli sonuçlar doğuracağı ve sonuçların kendilerini meydana getiren sebeplerle açıklanacağı kabul edilmektedir. Bu teoride en önemli husus, sebeplerin sonuçları meydana getirmesi düşüncesidir. Aynı zamanda sebepler, kendilerinde bulunan güç ve yetenek sayesinde sonuçları belirleme ve meydana getirebilme özelliğine sahiptirler.⁷ Sebeb ve illet kavramlarının eş anlamlı oldukları kabul edilmektedir. Nitekim İbn Rüşd ve Gazâlî'nin eserlerinde bu iki kavramın eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür.⁸

Zorunlu sebeplilik (determinizm) ise, her olayın maddî veya manevî bir takım sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden felsefî düşünceye verilen isim-

* SA.Ü. İlahiyat Fakültesi Mazhepler Tarihi Anabilim Dalı, Ar.Gör. Dr.,

1 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 458-459; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.117; Tehânevî, *Keşşâfû İstilahâtü'l-fünûn*, İstanbul 1984, I, 626; *Mevârid*, s.728.

2 Lules Lachellier, *Tüme Varımın Temelleri Hakkında*, (trc. H. R. Atademir), İstanbul 1967, s.27.

3 İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 471; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.154; *Mevârid*, 1042.

4 Cürcânî, *a.g.e.*, s.154; Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1038; Fennî Ertuğrul, *Lügatce-i Felsefe*, ss.85-86; Krş. Muhittin Macit, "İmkan Metafiziği Üzerine", *Divan İlmî Araştırmalar*, 1997/1, s.94.

5 Cürcânî, *a.g.e.*, s.154; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 626.

6 İlhan Kutluer, "İllyet", *DİA*, XXII, 120-121; Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, I, 336-337.

7 F. R. Tennant, "Cause, Causality" *Encyclopedia of Religior and Ethics*, (ERE), New York 1951, III, 260-261.

8 T. DE. Boer, "Sebeb" md., *İA*, X, 289-291.

dir. Determinizm, sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak kabul eder.⁹ Determinist düşünce, her olayın mutlaka bir sebebi olduğunu ve aynı sebeplerin daima aynı sonuçları meydana getireceğini savunmaktadır. Buna göre evrendeki olaylar bir takım küllî ve zorunlu kanunlarla meydana gelirler. Mutlak determinizme göre kainat sistematik bir yapıya sahiptir, onun bütün parçaları tıpkı bir makine gibi zarurî münasebetlerle birbirine sımsıkı bağlıdır. İnsan bu kainatın ve tabiatın bir parçası olarak onun kanunlarına tabidir, netice olarak bütün fiilleri diğer hadiseler gibi önceden tayin edilmiştir. Yunan filozoflarından Demokrit'e (460-360) göre bu âlemde hiçbir şey nedensiz değildir, her şeyin var oluş nedeni ve zorunluluğu vardır.¹⁰

İndeterminizm, gerek insanda gerekse Tanrıda cüz'î iradenin bulunduğunu kabul eden ve determinizmin karşılığı olan felsefi düşünceye verilen isimdir.¹¹ Bu anlayışa göre, sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir bağ yoktur, aynı sebepler her zaman aynı sonuçları doğurmaz ve âlemde önceden belirlenmiş, değişmeyen küllî kanunlar yoktur. Bunlar insan zihninin tabiatı öyle algılamasından ibarettir. Bu anlayış, Gazâlî tarafından sistematik hale getirilmiştir. Batıda da Gazâlî'den etkilenen Boutroux tarafından işlenmiştir.¹² Fizik dünyasındaki gelişmeler tabiat kanunlarının zorunluluğu fikrini zayıflatmış, bunların matematik kesinlikten ziyade birçok yönden ihtimalli hesaplarla açıklanabileceğini düşündürmeye başlamıştır. Özellikle Quantum fiziğiyle birlikte maddi varlık alanında *indeterminizmin* geçerli olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Çünkü Quantum fiziğinde madde altı parçacıklarda "belirsizlik" ve "gösterilmezlik" in hakim olduğunun anlaşılması üzerine materyalist temayüllerin yerini spiritüalist temayüller almaya başlamıştır. Mücizelere ve irade hürriyetine imkan tanıyan bu anlayış, bugün indeterminizmin en büyük dayanağıdır.¹³ Batıda birçok düşünür, küllî ve mekanik determinizm anlayışına karşı çıkmış, onunla mücadele etmiştir.

Vesilecilik: Batı dillerinde "occasionalism" terimiyle ifade edilen vesilecilik ise, Allah'ın haricinde hiçbir müessir sebep kabul etmeyen, biricik ve hakiki sebep olarak sadece Allah'ı gören felsefi anlayışa verilen isimdir. Bu felsefi ekolün temel anlayışına göre, hadiseler arasında sebep sonuç münasebeti yoktur, önceki hadise sadece sonrakinin meydana gelmesine vesile olmaktadır. Felsefî bir akım olarak vesilecilik 17. yüzyılda Kartezyen filozoflar tarafından ruh-beden ilişkilerini açıklamak üzere geliştirilmiştir. Bu anlayış zamanla bütün nedensellik tartışmalarını içine alacak şekilde genişletilmiştir.¹⁴ Bu felsefî anlayış Dekartçı mektebe mensup

9 Kutluer, İhan, "Determinizm", *DİA*, IX, 215.

10 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993, s.36.

11 Meydan Larous, "İndeterminizm", VII, 308.

12 bk. E. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, (trc. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1998.

13 Meydan Larous, "Kuvanta" md., VII, 686-687.

14 Weber, a.g.e., ss.224-225; Tennant, "Occasionalism" *ERE*, IX, 443-444; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990, ss.192-194.

Malbranche. (ö.1715) ile zirveye ulaşmıştır. Malbranche'a göre, maddenin ruh, ruhun da madde üzerine tesirini meydana getiren Allah'tır; görüp işiten, hisseden biz değiliz, Allah'tır. Malbranche, düşünceyi politeizmden kurtarmak için bu fikre yönelmiştir. Vesileci anlayış, İslâm dünyasında Eş'arî kelâmcılar tarafından özellikle Gazâlî tarafından işlenmiştir. Fakat Gazâlî, bu fikri, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin inkarı için değil zorunlu olmadığını ispat için ele almıştır.¹⁵

Âdet ise, devamlı bir şekilde tekrar edilen şeylerin kişinin nefsinde yer etmesinden ibarettir.¹⁶ Buna, belli olayların art arda gelişindeki gözlemlenebilir düzenlilik de denilebilir. Bâkılânî âdet kavramını şöyle tanımlamıştır: "Bilen bir kimsenin bilgisinin tekerrür etmesi, alışılmış bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi ve tekerrür etmesiyle veya bir tek halde bulunarak devam etmesi sebebiyle aynı halde kalmasıdır."¹⁷

Sünnet orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş davranış biçimi demektir. *Sünnetullah* ise, Allah'ın öteden beri süregelen ve sürecek olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı demektir.¹⁸

Tevlîd sözlükte "doğma, doğurtma, vücuda getirme, sebep olma" anlamlarına gelir.¹⁹ İstilahta ise "başka bir fiil vasıtasıyla -elin hareket etmesiyle anahtarın hareket etmesi gibi- failden meydana gelen fiil" demektir.²⁰ Bu kavramın açıklamasına gelince, herhangi bir şeyin başka bir fiil yani diğer bir olay tarafından meydana getirilmesidir. Hür bir fail, bir fiil meydana getirince, bu fiil başka bir fiili doğurur. Bunun bir örneği sebep ve sonuç meydana getiren iki varlığın çarpışmasıdır. Bu şekilde meydana gelen fiiller iki ilişkiye sahiptir. Birincisi gerçekten fiili yapan failin fiiliyle olan ilişkisi, diğeri ise ikinci derecedeki sebeple olan ilişkisidir.

B-KLASİK KELAM DÜŞÜNCESİNDE SEBEPLİLİK TARTIŞMALARI VE MÜCİZELERİN İMKANI

İslâm inanç ve itikadının henüz dış kültürlerden etkilenmediği sekizinci yüzyılın ilk yarısına kadar Müslümanların inancı, tabiata dair bütün işlerin Allah'ın doğrudan yaratmasıyla olduğu 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. Yani bu anlayışın temelinde Kur'anî öğretinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Kur'an'da Allah'ın vasıtasız olarak doğ-

15 Bolay, a.g.e., ss.193-194.

16 Tehânevî, a.g.e., II, 958.

17 Bâkılânî, *el-Beyân 'anî'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel*, (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958, s.57.

18 Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, ss.53, 45-54.

19 Mustafa Nihat Özen, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1959, s.727.

20 Cürçânî, *Ta'rîfât*, 68; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1470.

rudan yarattığını bildiren âyetler oldukça fazladır.²¹ Çeşitli âyetler, âlemde olup biten her türden olayın yaratıcısı olarak Allah'ı gösterir:

"O semadan suyu indiren, sonra onunla size rızık olarak meyveler çıkaran Allah'tır; O, emriyle denizlerde yüzen gemileri sizin emrinize vermiştir, nehirleri de sizin için akıtmıştır."²² "Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yarıdık da oradan ekinler, üzüm bağları, ırl ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir"²³ "De ki, Allah her şeyi yaratandır ve O birdir; karşı durulmaz güç sahibidir."²⁴ "Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur; diriltir ve öldürür. O her şeye kadirdir."²⁵ "O, yaşatan ve öldüren dir; gecenin ve gündüzün değişmesi O'nun eseridir. Hâlâ aklınızı kullanmaz mısınız?"²⁶

Bu ve benzeri âyetler, müslümanların zihninde âlemdeki bütün hadiselerin Allah tarafından doğrudan yaratıldığı şeklinde kesin bir inanç oluşmasına vesile olmuştur.

Dokuzuncu asrın başlarından itibaren antik Grek felsefesi eserleri Arapça'ya tercüme edildi. Bu eserler vasıtasıyla müslümanlar, filozoflar arasındaki zıt görüşlerden haberdar oldular.²⁷ Antik çağ Yunan filozoflarının 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 Tanrının varlığını kabul etmekteydi. Buna göre Tanrı, aracı sebeplerle âlemdeki bütün olayların vuku bulmasına sebep olmaktaydı. Bu anlayışın felsefe tarihinde sistematik bir şekilde tartışılması Aristo (m.ö.384-322) ile başlamıştı. Aristoteles'in "dört sebep teorisi" (*maddî, sûrî, fâil ve gâî*), yaklaşık iki bin yıl felsefî alanda hakim olmuştu. Bu anlayış, Müslüman filozoflar ve felsefî eğilimli düşünürler arasında ittifakla kabul edilmişti. Bu teoriye göre, bir neticenin meydana gelebilmesi için bu dört sebebin birlikte bulunması gerekiyordu. Örneğin mermerden yapılmış bir heykelde, mermer blok *maddî sebep*, heykelin biçimi *sûrî sebep*, heykeltraş *fâil sebep*, hedeflenen estetik gaye ise *gâî sebeptir*.²⁸ Bu sebeplerin bir araya gelmesiyle heykel denilen sonuç meydana gelmiş olur. İkincisi ise, Tanrının varlığını kabul etmeyen ve âlemdeki olayların tesadüf yoluyla meydana geldiğini savunanlardı. Demokrit'ten etkilenen Epikuros (m.ö.341-270) maddenin yaratılmadığını ve aynı zamanda yok edilemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre madde, daima hareketi olan atomlardan

21 Kur'an'da Allah ile İslâm öncesi sahte tanrıların mukayese edildiği âyetler, bize Allah'ın vasıtasız olarak yarattığı fikrini açıkça vermektedir. Bu âyetlerden bazıları için bk. el-A'râf 7/191; et-Tevbe 10/35; er-Rûm 30/39; Fâtır 35/38.

22 İbrahim 14/32.

23 Abese 80/25-32.

24 Er-Ra'd 13/16.

25 El-Hadîd 57/2.

26 El-Maminûn 23/ 80.

27 Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s.398.

28 Kutluver, "İllyet", *DİA*, XXII, 120- 121.

oluşmaktadır. Demokrit'e göre bu atomlar tabii ve zorunlu olarak hareket ederken²⁹ Epikuros bunların tesadüfi olarak hareket ettiklerini savunmuştur.³⁰ Antik çağ Yunan felsefesindeki bu iki görüşten ilki, Tanrıyı ilk illet kabul etmekle birlikte olayların sebep-sonuç bağlantısı içinde meydana geldiğini savunmaktaydı. İkincisi ise Tanrıyı ne de olaylar arasındaki ilişkiyi kabul ediyordu.

Yunan felsefesinin tercüme edilmesiyle birlikte tabiatçı filozoflar, İslâm filozofları ve bazı Mutezili kelâmcılar bu eserlerden etkilenmişlerdir. Bu eserler, İslâm dünyasında var olan tartışmaları hızlandırmanın yanında yeni tartışmalara da zemin hazırlamıştır. Yukarda belirtilen iki temel anlayış karşısında Müslüman düşünürler, Tanrının iradesiz ve uzak sebep olması fikrini ve ayrıca varlıkların nedensel güce sahip olmaları anlayışını reddettiler. Diğer taraftan nesnelerde nedensel gücün bulunmadığını kabul etmekle birlikte hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasına da karşı çıktılar. Bu temel anlayışlarını şöylece izah etmek mümkündür:

Tabii alanda sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, varlığın normal akışına dışarıdan bir müdahalenin yapılmasını imkansız kılmaktadır. Öyle ki, tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlal edilemeyeceğini kabul etmek (zorunlu nedensellik), hârikulâde olayların –daha özel anlamda mucizelerin- imkanını reddetmeyi gerektirir. Bu sebeple nedensellik meselesi, Tanrı-âlem ilişkilerini, Allah'ın kudreti ve iradesini, insan hürriyetini ve ayrıca tabiatı nasıl algıladığımızla yakından alakalıdır. Nedensellik anlayışını kabul eden kelâmcıların Allah'ın her şeye kadir olduğu akidesi ile mucizelerin imkanı meselesini nasıl açıkladıkları hususu önem arz etmektedir. Zira katı bir nedensellik anlayışıyla Allah'ın kudretinin her şeye şamil olduğu, peygamberlerini tasdik etmek üzere hârikulâde olaylar yarattığı inancını telif etmek mümkün görülmemektedir. Böyle bir felsefi görüşü benimseyenlerin ya metafizik alanı tamamen inkar etmeleri ya da deist bir anlayışı kabul etmeleri söz konusudur. Fakat her iki kabulün de İslâmî akideyle telifi güçtür.

Kelâmcıların tabiatla ilgili tartışmaları *bekâ* ve *fenâ* diye adlandırılan bir problem beraberinde getirmiştir.³¹ Kelâmcılara göre şeyler (eşya) sadece var olmaz, onlar var olduktan sonra varlıklarını devam ettirirler (*bekâ*) ve bir müddet sonra varlıktan kesilirler (*fenâ*). Bu tartışmalarda Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre âlem, Allah tarafından yoktan yaratıldığı gibi, âlemdeki bütün varlıklar da O'nun tarafından yaratılmaya devam eder ve netice olarak âlemdeki şeylerin fenası onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelir ve Allah'ın onları tekrar yaratması da yokluktandır. Diğer taraftan Mûtezileden bazı kelâmcılar "yokluğun bir şey" olduğu görüşündedirler. Buna göre Allah'ın varlığı yokluktan yaratmış olması, onu önceden mevcut maddeden yarattığı anlamına gelmektedir. Bunlara göre âlemdeki şeylerin Allah

29 Weber, a.g.e., s.36.

30 Weber, a.g.e., s.88-91.

31 Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ttilâfî'l-musâllîn*, (nşr. Helmut Ruter), Weisbaden 1980/1400, ss.358-361; Hayyat, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbn Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1988, s.60; Wolfson, a.g.e., ss.399-400.

tarafından yaratılmasının onların varlığının yoktan yaratıldığı anlamına gelmediği fenalarının da yokluğa döndüğü anlamına gelmeyeceğini, tersine onların varlığının başka bir şeye dönüştüğü anlamına geldiği şeklindedir.³²

Biz burada nedensellik konusundaki tartışmaları iki ana başlık altında ele alacağız. Önce, nedenselliği tasdik ettiği kabul edilen kelâmcılar (Nazzâm, Muammer, Ka'bi) ele alıp değerlendirilecek, sonra da genel olarak Mûtezile ve Eş'arilerin nedensellik konusundaki görüşlerine yer verilecektir.

1-NEDENSELLİĞİ KABUL EDENLER

Burada nedenselliği tasdik ettiği kabul edilen üç mutezili kelâmcı ele alınacaktır. Bunlar İbrahim en-Nazzâm, Muammer ve Ebû Kâsım el-Ka'bi'dir.³³

A-NAZZÂM³⁴

Nazzâm'ın tabiât görüşü konusunda kaynaklarda iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan ilki Eş'arî'nin onun hakkında bildirdiği "Ondan nakledildiğine göre, o Allah'ın cisimleri bir vuruşta yarattığını, ve bir cismin her vakitte yaratıldığını söylüyordu"³⁵ şeklindeki ifadesidir. Nazzâm'a atfedilen bu söze göre, onun gâyet açık bir şekilde sürekli yaradılışı kabul ettiği ve dolayısıyla nedenselliği inkar ettiği söylenebilir.³⁶ Ancak Nazzâm'ın tabiat anlayışına aykırı gibi gözüken bu ifadeleri şöyle anlamamız mümkündür: Bu rivâyette, Nazzâm'ın "Allah'ın daima yaratması" (*el-cism fî küllî vakt yuhlaq*) ibaresinin devamlı olarak Allah'ın yoktan yarattığı anlamına gelmez; aksine o devamlı olarak Allah'ın bir şeyi başka bir şeyden yarattığı anlamına gelir. Bundan maksat da Allah'ın âlemde devamlı değişen şeyleri aracı sebepler

32. Wolfson, a.g.e., ss.415-416.

33. Wolfson, tabiatı tasdik etmeleri sebebiyle nedenselliği kabul ettiklerini düşündüğü iki kelâmcıdan söz eder. Bunlar İbrahim en-Nazzâm ve Muammer'dir.(bk. a.g.e., s.428) Halbuki tabiatçı İslâm filozoflarından ayrı olarak nedenselliği kabul eden Hayyât ve Ebû Kâsım el-Ka'bi gibi kelâmcılar da vardır. Örneğin Ebû'l-Hüze'î el-Allâf (ö.841 h.) İslâm düşüncesinde ilk defa illiyet (causalite) problemini ileri süren kelâmcı olarak kabul edilir. O, diğer kelâmcılar gibi illiyet meselesinin kökenini Tanrıya dayandırmaktadır. Açıklamalarında Demokrit'in atomculuğundan hareket eder. Fakat Allâf'ın atomculuk anlayışı Greklî düşüncülerden oldukça farklıdır. Demokrit'e göre atom ezeli ve bölünmez iken Allâf'a göre atomlar yaratılmıştır, çünkü onlar mahduttur. Sınırlı ve sonlu olan şeyler ise fanidirler. (bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1946, ss. 33-34.)

34. Nazzâm, Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr (ö. 835-845), mütezilenin Basra ekolüne mensuptur. Ebû'l Hüze'î'nin kız kardeşinin oğludur ve Câhız'ın hocasıdır. (İbn Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss.49-52.) Hilmi Ziya Ülken Nazzâm hakkında şunları söyler: O, Ebû'l Hüze'î'den sonra en tanınmış mütezile kelâmcısıdır. Rasyonalisttir. Allah'ın bir hikmete göre hareket ettiğine kanıdır. Ona göre, ilahlı olan her fiilin mantıken izah edilebilir. Allah'ın icra ettiği her şey tabiat kanunlarına uygundur. Hasılı Allah kendi iradesi üzerinde emir ve cebredicidir. Allah tabiatı dilediği şekilde yaratmıştır. Fakta ondan sonra tabiat nizamının zarureti başlamıştır. (Ülken, a.g.e., s.35-36).

35. Eş'arî, *Makâlât*, s.404.

36. Wolfson, a.g.e., s.429. Wolfson, Nazzâm'a atfedilen bu görüşün ona nispetinde bir takım şüpheler olduğunu söyler.(bk. a.g.e., ss.430-432).

vasıtasıyla idare ettiğidir. Diğer bir ifadeyle burada Allah'ın yaratmasından maksat, O'nun yaratılıştaki varlıklara yerleştirdiği ve onları sürekli olarak denetlediği tabiatları sebebiyle yaratması olmalıdır.³⁷ Nitekim Bağdâdî, Câhız'ın ondan " Cevherler ve cisimlerin halden hale yenilenmesi ve Yüce Allah'ın bu dünyayı ve içindekileri, her durumda onları yok etmeksizin ve yeniden diriltmeksizin yaratır" şeklinde bir görüş naklettiğini bildirmiştir.³⁸

Nazzâm'la ilgili olarak Eş'arî'nin naklettiği diğer rivâyete göre o şöyle demiştir: "İnsanın *hareketten* başka bir fiili yoktur ve o fiili insan kendiliğinden yapar. Namaz, oruç, arzular, hoşnutsuzluklar, ilim, cehalet, doğruluk, yalan söylemek; insanın konuşması, susması ve diğer fiilleri bir *hareket*tir"³⁹ Mütezilenin ortak kanaatine göre kulun fiillerinin yaratıcısı yine kulun kendisidir. Bunun dışındakiler ise Allah'ın fiilleridir. Nitekim Nazzâm, renk, tat, koku, sıcak, soğuk, ses ve elemin latif cisimler olduğunu ve cisimlerin insanlar tarafından yaratılması söz konusu olmadığından dolayı o, insanın dışında meydana gelen şeyin, bir şeyin sahip olduğu tabii istidadın gereği olarak Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Bu konuda o, taşı örnek vermiştir. 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. Bunun anlamı Allah'ın taşta bir tabiat vermiş olduğudur ki, bir kimse onu ileriye doğru attığında o ileriye doğru hareket eder ve doğan fiiller olarak bilinen şeylerin öteki sonuçları hakkında da durum böyledir."⁴⁰ Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre Nazzâm, tevliid anlayışını kabul etmekte ve bir bakıma nedenselliği tasdik etmektedir.

Nazzâm, cismin her fiilinin o cisimdeki "tabii istidata uygun olarak Allah'ın fiili" olduğunu söylemiştir.⁴¹ Biz bu ifadeden, Allah tarafından cisimlere yaradılıştaki 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 konuyla ilgili anlayışı onun mucizeler hakkındaki sözlerinden daha iyi anlaşılabilir. Zira kendi sistemi içerisinde mucizelere nasıl bir yer verdiği önem arz etmektedir.

Nazzâm, her ne kadar geleneğin kabul ettiği bütün mucizeleri onaylamıyorsa da yine de o, mucizelerin mümkün olduğunu kabul eder. Nazzâm, siyer ve hadis kaynaklarında rivâyet edilen hissi mucizelere karşı ön yargılıdır. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre o, ayın yarılmaması, Hz. Peygamberin elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi, parmakları arasından suyun akması gibi mucize rivâyetlerini reddetmiştir.⁴² Çün-

37 Wolfson, s.431.

38 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, s.103.

39 Eş'arî, *a.g.e.*, s.404.

40 Eş'arî, *a.g.e.*, ss. 403-404. Şehristânî de, aynı örneği tekrarlayarak onun insan fiillerinin ötesindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını söylediğini nakleder. (*Milel*, s.38)

41 Eş'arî, *a.g.e.*, s.404.

42 Bağdâdî, *el-Fark*, s.96.

kü o, bu rivâyetlerin güvenilir olmadığını düşünmektedir. Burada örnek olarak onun isminin çokça geçtiği *İnşikâk-ı kamer* konusundaki görüşlerini ele alabiliriz. Nazzam'ın *İnşikak* konusundaki itirazı şöyle özetlenebilir:

Ayın yarılması vuku bulmuş olsaydı bunun sınırlı sayıdaki sahabe tarafından değil, çok sayıda râvî kanalıyla rivâyet edilmiş olması, hatta tevatür derecesine ulaşması gerekirdi. Ayrıca bu hâdisenin dünyanın başka taraflarındaki insanlar tarafından da görülüp kaydedilmesi gerekirdi.⁴³ Onun şöyle dediği nakledilir: "Eğer ay yarılmışsa bunu doğu ve batıda bir çok kimsenin görüp kaydetmiş olması gerekirdi. Çünkü mucize Allah'tan bir lütuf, peygamber için bir delil, kullar için bir teşvik ve bütün beldeler için bir burhân olmak üzere yaratılır. Bu durumda nasıl oluyor da ayın yarıldığını bütün insanlar görmüyor, bu seneyi tarih olarak kaydetmiyorlar? Müslümanlar niçin bu hâdiseyi inkarcılara karşı delil olarak kullanmadılar?"⁴⁴ Çünkü mucizeler her ne kadar olağanüstü olaylar ise de, onların sonuçları tabiat kanunları çerçevesinde gerçekleşir. Buna göre ayın yarılması olağanüstü bir durumdur, ancak bu hadisenin insanlar tarafından görülmesi gâyet tabîi ve kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü optik kanunları herkes için geçerlidir. Mucize olması itibarıyla ayın yarılması mümkündür ve kabul edilebilir bir hadisedir. Ancak olayın sınırlı sayıda râvî tarafından aktarılması ve herkesin dikkatini çekmesi gereken bu hadisenin dünyanın başka yerlerinde görüldüğünün bilinmemesi, ayrıca tarih ve astronomi literatürüne intikal etmemesi, *İnşikâk-ı kamer* hadisesinin gerçekleşmiş olamayacağı tezini savunanları desteklemektedir.⁴⁵ Kaldı ki, Nazzam'ın *İnşikak*la ilgili görüşünü destekleyen başka unsurlar da vardır. Kamer suresinin ilgili âyetini "kıyamet öncesi ay yarılacak (seyenşakk)" şeklinde yorumlayan âlimler mevcuttur. İlk dönem âlimlerinden Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebî Rebah'ı burada örnek verebiliriz.⁴⁶ Ayrıca son dönem âlimlerinden Reşid Rıza, Muhammed Esed, Süleyman Ateş gibi müfessirler de bu kanaattedir.⁴⁷ Zira Kur'an'ın ilgili âyetinde kullandığı üslup, ileride vuku bulacağı kesin olan hadiselerle ilgili olarak kullandığı üslupla aynıdır. Ayrıca Nazzam'ın yaklaşımı Kur'an'ın hissî mucize taleplerine yönelik tavrıyla da uyum halindedir. Çünkü Kur'an'da Hz. Peygambere yöneltilen hiçbir hissî mucize talebine olumlu cevap ve-

43 Bu görüş, kaynakların bellirliğine göre ilk defa Hasan-ı Basrî (ö.110/728) tarafından dile getirilmiştir. Buna göre Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: Eğer ay yarılmış olsaydı, bunu herkesin görmesi gerekirdi. Çünkü bu olay, bir mucizedir. Mucizeler karşısında mümin kafir herkes aynı konumdadır. (bk. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebî'l-Leys*, III, 297; Ebu'l-Hasan el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut 1992, V, 409; krş. İlyas Çelebi, *İtlakîdî Açısından Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, İstanbul 1996, s.155)

44 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (nşr. Muhammed Zehra Neccâr), Beyrut 1972, s.21; Bağdâdî, *el-Fark*, s.109; Kâdî Abdülcebbar, *Teşbîtu delâilî'n-nübüvve*, (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1986, I, 55-58; Ahmet Subhî, *Fî 'ilmi'l-ke'lâm*, Beyrut 1985, I, 229-231; Heytû, *el-Mucizetü'l-Kur'âniyye; el-İcâzû'l-'İlmî ve'l-ğaybî*, Beyrut 1994, s.207; İlyas Çelebi, "İnşikâk-ı Kamer", *DİA*, XXII, 343-345.

45 Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, MÜSBE 2001, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.223.

46 bk. Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409; Heytû, *a.g.e.*, s.207.

47 bk. Bulut, *a.g.e.*, ss.221-222.

rilmemiştir.⁴⁸ Bütün bu hususlar bir arada düşünülmeden geleneksel anlayışa aykırı görüş beyan ettiği için Nazzâm'ın gizli İslâm düşmanı⁴⁹ ilan edilmesinin sebebi ancak taassupla izah edilebilir.

Netice olarak Nazzâm'ın genel olarak mucizelerin imkanını kabul etmekle birlikte hadislerden kaynaklanan mucize rivâyetlerini reddettiği görülmektedir. Bunun sebebi olarak nedenselliği ya da tabiat anlayışını göstermemiz isabetli olmayacaktır. Nitekim onun bu konudaki görüşlerini aktaran ehl-i sünnet âlimleri de bu hususa dikkat çekerek onun tavrının ilgili rivâyetlerin sıhhatinden kaynaklandığını belirtirler.⁵⁰ Onun zarûrî ilim gerektirmeyen haberlerden kaynaklanan delilleri kabul etmediği bilinmektedir. Hz. Peygambere atfedilen hissî mucizelerin de tevatür derecesine ulaşmadığı ve zorunlu bir bilgi ifade etmedikleri kabul edilir.⁵¹ Nazzâm da, tevatür derecesine ulaşmayan bütün hissî mucize haberlerini reddetmektedir. Ancak Kur'ân'ın mucize olduğunu -diğer âlimlerden farklı da olsa- kabul etmekte ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat konusunda Kur'ân'ı yeterli görmektedir.⁵²

Aslında Mûtezile kelâmcılarının hadis rivâyetlerinden kaynaklanan hissî mucizelere yönelik olumsuz tavırlarının sebebini -yukarıda belirtildiği gibi- haber-i vahidin dini konumunda aramak daha uygundur. Nitekim Câhiz, mucizelerin ahad yolla rivâyetinden duyduğu rahatsızlığı şu sözleriyle ifade etmiştir: "Selef, Kur'ân'ı toplamada gösterdiği titizliği, hadislerin toplanmasında -daha özel anlamda mucizelerle ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesinde- göstermiş olsaydı bugün karşılaşılan sıkıntıların hiçbirisi zühur etmeyecekti. Şâyet onlar, Hz. Peygamber'in alâmet, burhân, delil ve âyetlerini, zühur eden hârikalarını, ister seferde isterse hazerde olsun büyük topluluklar içinde göstermiş olduğu mucizelerini toplamış olsalardı, bugün herhangi bir şüpheye mahâl kalmaz ve inkarcıların eline de fırsat verilmemiş olurdu..."⁵³

48 Kur'ân'ın hissî mucize talepleriyle ilgili tutumu için bk. Bulut, *a.g.e.*, ss.262-289.

49 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.96.

50 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.109; Şehristânî, *el-Milel*, s.40.

51 Kelâmcıların genel kanaati, Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizelerin hiçbirinin tevatür derecesine ulaşmadığı şeklindedir. Bununla birlikte kelâmcılar, söz konusu rivâyetlerin bütününden hareketle, Hz. Peygamber'den birtakim hârikaların zühur ettiği hususunda mânevî tevatürün oluştuğunu kabul ederler. Örnek olarak bk. Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, Beyrut 1991, s.31, 38; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebl'l-Hasen el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s.178; Cüveynî, *el-İşâd*, Kahire 1950, s.296; Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, (nşr. Claude Salame), Dimaşk 1990-1993, I, 491; Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûl'd-dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1979, s.52.

52 bk. Câhiz, *el-Hayevân*, (nşr. Abdüsselâm Harun), Beyrut 1969, IV, 30-32; VI, 85 vd.; Ebû Ride, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-keâmîyyeti'l-felsefiyye*, Kahire 1989, ss.32-39.

53 Câhiz, *Hüccetü'n-nübüvve*, (nşr. Abdüsselâm Harun), (*Resâilü Cahiz* içinde), Mısır 1979, III, 227-228.

B- MUAMMER⁵⁴

Kaynakların bildirdiğine göre Muammer (ö.280/835), katı bir nedensellik taraftarıdır. Ona göre, arazların hepsi ya iradeleri sebebiyle ya da tabiatları sebebiyle cisimlerin fiilleridir. Allah ne renk, tat, koku, ne hareket ve sükun, ne kudret ve acziyet, ne ilim, ne sıhhat ve hastalık, ne duyma ve görme, ne de arazlardan başka herhangi bir şey yaratmıştır.”⁵⁵ Onun tabiat konusundaki inancını öğrenmemiz hususunda şu görüşü de önemlidir: “Allah, cisimleri (cevâhir) yarattığı için kadir olmakla vasıflanabilir. Ancak arazların (a'râz) meydana gelmesi bakımından Allah kâdir olmakla tavsif olunamaz. 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.”⁵⁶ Ayrıca o, cevherlerin zorunlu olarak arazlarını ortaya çıkaracağını söylemiş ve bunu sahip oldukları tabiatları sebebiyle (*bi icâbi't-tab'*) yaptıklarını belirtmiştir.⁵⁷ Bağdâdî de onun “Allah hiçbir arazi yaratmamıştır” dediğini nakletmiştir. Ayrıca onun şöyle dediğini de kaydetmiştir: “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...”⁵⁸ Bu rivâyetler ışığında Muammer'in, âlemi yaratışında Allah'ın sadece cevherleri/ atomları yarattığını ve bunlara değişmez tabiatlar koyduğunu, dolayısıyla bu özellikleri sebebiyle cisimlerin kendi fiillerini meydana getirdiklerini kabul ettiğini anlayabiliriz.

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 söylemesinden⁵⁹ biz onun cisimlerin yaratılması esnasında kendilerine ait tabiatlarının da yaratıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Hayyât (ö.300/912) Muammer'in şu kanaatte olduğunu nakleder: “Cisimlerin istidatları tabiî olarak cisimlerin kendilerine ait fiillerdir. Şu manada ki Allah, cisimlere tabiî olarak kendi istidatlarını yapacakları bir özellik hazırlamıştır.”⁶⁰ Bağdâdî de, Ka'bî'nin Muammer'i mazur göstermeye çalışarak şöyle dediğini nakleder: “İnsanın iradeden başka bir fiili yoktur; öteki

54 Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 280/835), Mûtezilenin Basra ekolüne mensuptur. Nazzâm'ın çağdaşıdır. Daha geniş bilgi için bk. İbn Murteza, *Tabakâtü'l-mûtezile*, (nşr. Susanna Diwalt Wilzer), Beyrut, ss.54-56; Bağdâdî, *el-Fark*, ss.110-114.

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

56 Eş'arî, *Makâlât*, 548; Ayrıca bk. Hayyat, *el-İntisâr* 35, s.103.

57 Eş'arî, *a.g.e.*, s.303.

58 Bağdâdî, *el-Fark*, s.111.

59 Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, s.548.

60 Bk. Hayyât, *el-İntisâr* 33, s.100.

arazlar, tabiatları gereği cisimlerin fiilleridir.”⁶¹ Şu halde Muammer’in tabiat görüşünü belirleyen iki cümlesini burada zikredebiliriz:

“Bir cismin arazi, tabiatından dolayı cismin fiilinden meydana gelir”⁶²

“Bir cismin fenâsı tabiatından dolayı yine cismin fiilidir.”⁶³

Birinci cümlede, *arazın* cismin tabiatının fiili olduğu, ikinci cümlede ise arazın yok olmasının (fenâ) yine cismin sahip olduğu tabiatı sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak Muammer, cisimlerde meydana gelen her tür arazın (hareket-sükun, hayat-ölüm, sıcak-soğuk, ısıtma, görme, renk, tat, koku...) Allah’ın yaratmasıyla değil, cisimlerin tabiatları sebebiyle olduğunu tasdik etmektedir

Muammer’in mucizeler konusundaki görüşlerine gelince onun bu konuda neler söylediğine dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Bağdâdî, onun tabiatla ilgili görüşlerine genişçe yer vermiş olmasına rağmen mucizeler konusundaki fikirlerine değinmemiştir. Biz, yukarıdaki bilgiler ışığında Muammer’in mucizelere bakışını özellikle hissî mucizelere yönelik tavrını yaklaşık olarak tahmin edebiliriz. Muammer, cisimlerin arazılarını meydana getirdiğini kabul ettiğine göre, cisimlerin kendi tabiatlarının haricinde bir şey yapmaları mümkün değildir. Böyle bir cevher-araz anlayışa göre cisimlere dışarıdan bir müdahalenin yapılması imkansızdır. Şu halde mucizelerin vuku söz konusu değildir. Zira o, tabiatın Allah’tan bağımsız olarak hareket ettiğini ve Allah’ın iradesiyle onda herhangi bir değişikliğin olmayacağı kanaatindedir. Buradan hareketle onun mucizeler konusundaki tavrının - Nazzam’dan farklı olarak- nedensellik anlayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

C-EBÜ KÂSİM EL-KA'BÎ⁶⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö.300/912) öğrencisi olan ve onun öğretilerini devam ettiren Ka'bî (ö.319/931), dünyanın yaratılması için belli bir hür iradenin varlığını savunmuştur. Onun, varlıkların özelliklerini belirleyen, türlerin muhafazasını teminat altına alan her varlığın kendine özgü tabii niteliklerinin bulunduğu inandığı rivâyet edilmiştir.⁶⁵ Ona göre varlıklar, belli bir tarzda hareket edebilmeleri için kendilerini belirleyen tabiatlara sahiptirler. Müfid'in naklettiğine göre Ka'bî şöyle demiştir:

“Belli bir şeyin gerçekleştirilmesi için hazırlanmış fiil vasıtasıyla cevherlere hulul eden güçlü ve tayin edici sebepler (ma'ânî)dir. Mesela göz, onu görmeye ve

61 bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s.112.

62 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.111; Şehristanî, *a.g.e.*, s. 46.

63 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.111.

64 Ebü Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî (ö.319/931) Bağdat Mütezilesine mensup bilginlerdendir. Kendilerine *el-Ka'bîyye* denilen bir topluluğun rehsidir. Daha geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, ss.131-133; İbn Mürteza, *a.g.e.*, ss.88-90.

65 Birçok hususta Kabî ile hem fikir olan Müfid (Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nu'man el-Hârisî) *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, (nşr. İbrahim el-Ensârî), Mihr 1413, adlı eserinde bu hususu nakleder. Bk. s.82-83)

algılamaya hazır hale getiren tabiî 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 tarafından meydana getirilen şey, belli bir mahiyete sahip olan bir varlığa etki etmek suretiyle ona sebep olan muayyen bir şeyin fiilidir. Bu ise gerçekte tabiatın bir fiili değildir.⁶⁶

Müfid, Ka'bî'nin bu anlayışının Mütezillenin tabiatlar konusundaki anlayışına aykırı olduğunu ve aynı zamanda tabiatların zorlayıcı tesirlerini kabul eden ateist filozofların görüşleriyle de uyuşmadığını belirtir.⁶⁷

Yukarda iktibas edilen metne göre Ka'bî'nin, en azından sebeplilik ve tevlidi açık bir şekilde kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, tabiî sebeplilik konusunda nesnelerin doğal yapılarından dolayı tabiî tesir edici bir sebep ile onun sonucu arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Ebû Râşid'in bildirdiğine göre Ka'bî, varlıkların bu açık nitelikleri sebebiyle arpanın bir buğday tanesinden meydana gelmeyeceğini ve yine aynı şekilde insan nutfesinden herhangi bir hayvanın meydana gelmeyeceğini kabul eder.⁶⁸ Aslında Ka'bî'nin bu şekildeki tabiat anlayışı mutlak/ mekanik determinizm anlayışıyla paralellik gösterir. Öyle ki mekanik determinizm, evrendeki olayların birtakım küllî ve zorunlu tabiat kanunları çerçevesinde meydana geldiğini, varlığın tabiî akışına dışarıdan herhangi bir müdahalenin yapılamayacağını ve belli sebeplerin belli sonuçlar doğuracağını savunmaktadırlar. Ka'bî de, varlıkta tabiî bir tabiatın bulunduğunu ve cisimlerin bu tabiatlar doğrultusunda hareket edebileceğini, bunlara dışarıdan bir müdahalenin asla yapılamayacağını, dolayısıyla Allah'ın tabiat kanunlarına aykırı davranamayacağını ileri sürmüştür. Nitekim onun şu ifadeleri konumuza ışık tutmaktadır.

"Söz konusu olan, ağır bir nesnenin asılma veya destek olmaksızın havada durmasının mümkün olup olamayacağıdır. Ben bunun imkansız ve savunulamaz olduğunu söylerim. Bunun mümkün olduğunu ilan etmek çelişkiye götürür"⁶⁹

Buna ilaveten Ka'bî, bir vasıta/ ara sebep olmaksızın Allah'ın bir varlıkta maddî sebepsiz bir hareketi doğrudan yaratmasını da mümkün görmez. Ona göre Allah'ın ağır bir varlığı başka bir varlık/ ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesi de imkansızdır.⁷⁰ Böyle bir anlayış, cisimlerin sahip

66 Müfid, *Evâil*, s.101.

67 Müfid , a.y.

68 Ebû Râşid, *Mesâil fi'htilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1975, s.133; krş. Yusuf Rahman, "The Doctrine of Mu'jiza: According to the Schools of kalâm in the Classical Period" *The Islamic Quarterly*, v.XXXX, s.4, (London 1416/1996), s.237. Ayrıca makalenin tercümesi için bk. Mustafa Akçay- Hallî İbrahim Bulut, SA. Ü. İlahiyat Fak. Der, 4/2001, ss.287-310.

69 Müfid, *a.g.e.*, s.129.

70 Ebû Reşid, *a.g.e.*, s.196; Müfid, *a.g.e.*, s.129.

olduğu özelliklerin asla değişmeyeceğini, dolayısıyla tabiat kanunlarının zorunlu olduğu anlamına gelir.

Netice olarak Ka'bî, sebepliliğin esas olduğunu, varlıklarda değişmeyen tabii özelliklerin bulunduğunu ve tabiat kanunlarının zorunluluğunu savunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Onun tabiat tartışmalarında mucizelerin imkanına yönelik açık ifadeler olmamakla birlikte, böyle bir tabiat anlayışında mucizelere yer bulmak pek mümkün görülmemektedir. Nitekim Bağdâdî; onunla alakalı birçok görüşe yer vermesinde rağmen mucizelerle ilgili görüşlerine değinmemiştir.⁷¹

2-Klasik Kelâmî Ekollerine Göre Nedensellik

Kelâmcılar umumiyetle illiyet fikrini reddederler. İlliyet tartışmalarında Allah'a *illet-i ülâ* deme yerine *fâil-i muhtar* demeyi tercih ederler. Çünkü illet, şuarsuz ve mekaniktir; fail ise şuurlu ve iradelidir. Bu sebeple kelâmcılar, Allah'ı ilk sebep (illet-i ülâ) kabul eden İslâm filozoflarını tenkit etmişlerdir.⁷² Kelâmcıların filozoflara karşı bu ortak sayılabilecek tutumlarına rağmen onların kendi aralarında bazı farklı görüşlerin olduğu görülür.

A- MÜTEZİLE

Mütezile kelâmcılarının tabiat ve nedensellik konularındaki görüşlerinin farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin Bağdat Mütezilesi ile Basra Mütezilesi arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu bilinmektedir. Mütezilenin Basra ekolünün muhafaza edilmiş olan mevcut kaynaklarının aksine, Bağdat ekolünün metinleri günümüze ulaşmamıştır. Onların doktrinlerine dair elde ettiğimiz bilgi ve haberlerden bir çoğunu sistematik Basra Mütezilesinin çalışmalarında ve Şeyh Müfid⁷³ (ö.413/1022) tarafından telif edilen "*Evâ'ilü'l-makâlât*" adlı eserde olduğu gibi İmamiyye risalelerinde muhafaza edilmiştir.⁷⁴

İlk dönem Mütezile kelâmcılarının, sebeplilik tartışmalarını hangi bağlamda ele aldıklarına dair Eş'arî *Makalatında* bize önemli bir bilgi vermektedir. Eş'arî, "Onlar sebepler konusunda ihtilaf ettiler" başlığı altında Mütezile kelâmcılarının insan fiillerindeki sebeplilik tartışmalarına yer verir.⁷⁵ Biz buradan ilk dönem Mütezile âlimlerinin öncelikle insanın hürriyeti meselesini ele aldıklarını, tabii alandaki nedenselliğe ise daha az yer ayırdıklarını anlayabiliriz.

71 Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s.131-133.

72 Ülken, *İslam Düşüncesi*, s.43.

73 Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man İbnü'l-Muallim Ebû Abdullah el-Harîsî, el-Ukberî el-Bağdâdî (h.336-413), *Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, (nşr. İbrahim el-Ensârî), Mîhr 1413.

74 Yusuf Rahman, a.g.m., s.236.

75 Bk. Eş'arî, a.g.e., ss.389-391.

Bısr b. Mu'temir'in önderlik yaptığı Bağdat Mûtezilesi Sümâme b. Eşras (ö.h. 828), Hayyât (ö.300/912) ve Ka'bî (ö.319/931) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Konumuzla alakalı olarak Bağdat ekolünün Allah'ın her şeye gücünün yettiği prensibini sınıksız savunmakla birlikte tabiat kanunlarına yüksek bir değer atfettiğini söylemek mümkündür.⁷⁶ Yukarıda tabiatla dair görüşlerine genişçe yer verdiğimiz Ebû Kâsım el-Ka'bî'nin hocası olan Hayyât'ın da nedenselliği tasdik edenlerden biri olduğu söylenebilir. Bunların genel kanaatine göre eşya Allah tarafından yaratılmıştır. Cisimlere/cevherlere yaradılış esnasında Allah tarafından *tabiatları* yerleştirilmiştir. Cisimlerin sahip oldukları bu tabiatlar, onların arazlarını belirlemektedir. Arazlar, cevherlerin doğrudan fiilleridir.

Basra Mûtezilesi, Bağdat Mûtezilesinin tabiat görüşüne karşı çıkar ve onların görüşlerini gayr-i makul ve hatalı görür.⁷⁷ Bu düşünce okulu, tabiat hadiselerini tabiatla isnat etmek yerine bunları tercihen Allah'ın irade ve kudretine dayandırır. Örneğin Bağdat Mûtezilesine göre Allah arpayı buğday tanesinden çıkarmaya muktedir değilken aynı durum Basra Mûtezilesini takip edenlerin düşüncelerine göre mümkündür. Onların tabiat ve nedensellik anlayışlarına göre Allah, arpayı buğday tanesinden çıkarmaya ve insan nütfesinden herhangi bir canlı türünü meydana getirmeye kadirir.⁷⁸

Basra Mûtezilesi, tabiat kavramı yerine "âdet" kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025) mucize konusunu anlatırken *âdet ve nâkızü'l-âde* terimlerini kullanmıştır.⁷⁹ O, bu tartışmalarda şu argümanları ortaya koymuştur: Mucizelerin peygamberlerin sıdkına delil olabilmesi için onların nâkızü'l-âde zuhur etmeleri gerekir. Bir şeyin nâkızü'l-âde olduğunun bilinebilmesi için âdetin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Kâdî Abdülcebbar, insanlar açısından âdetin değişkenliğinden bahsederek bir toplum için olağan olanın başka bir toplum için olağanüstü olabileceğini, dolayısıyla bütün toplumlar için değişmeyen bir âdetin varlığından söz edilemeyeceğini anlatır. Bu itibarla bu konuda geçerli olan âdetin Allah'ın fiilinden kaynaklanması ya da O'nun fiiliyle bağlantılı olması gerekir. Allah, elçisinin güvenilir olduğunu kanıtlamak için kendisine ait olan bu âdeti ihlal eder ve bu şekilde insanlar iddia sahibinin doğru sözlü olduğunu anlarlar.⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, burada Allah'ın âdeti diye açıkladığı şeyin tabiatla geçerli olan bir takım kuralları olduğu anlaşılmaktadır. Zira bunlar bütün insanlar için aynıdır ve bunlar ilahî kaynaklıdır. İşte Allah, peygamberin iddiası doğrultusunda kendi iradeyle bu kuralları ya da art arda gelişini ihlal edebilir.

76 Yusuf Rahman, a.g.m., s. 236.

77 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s.120; a.m.f., *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IX, 14.

78 Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s.133.

79 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV. Cilt (et-Tenebbuât ve'l-mu'cizât)

80 Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., XV, 182-187:

Basra Mûtezilesinin bu vesilece teorisi, nedensellik kavramını tamamen iptal etmez. Bu konuda Cübbâî (ö.303/916) iki çeşit nedenselliği kabul ettiğini açıklar: Bunlardan birincisi "zorunlu nedensellik", diğeri ise "zorunluluğa benzeyen nedensellik"tir. Cübbâî bunlardan ilkinin, belli bir tahsisî tayin eden yahut bir oluşu belirten bir *mânâ* ve *illet* olarak açıklar. Mesela hareketin kendisi, bir şeyin hareketli olmasını belirleyen zorunlu bir sebep iken, diğ. taraftan istidat, birinin kadir olmasını belirler.⁸¹

Basra ekolü, Bağdatlılar gibi tevellüt kavramını kabul eder. Fakat bu ikisi arasındaki fark; Bağdatlıların meydana gelen herhangi bir sebebin sonuçlarının belli bir zorunluluğu takip ettiği şeklindeki iddialarıdır.⁸² Halbuki Basra mektebi, meydana gelen bir sebebin zorunlu olarak sonuçlar doğurmayacağını savunur.⁸³ Aslında bu iki görüş arasındaki ilişki, zâhirî/ dış görünüş bakımından bir zorunluluktur.⁸⁴ Bu durumu şöyle izah etmek mümkündür:

Basra Mûtezilesi, 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 getirmeyebilir. Böylece Basra Mûtezilesinin tabiat ve tevlid tartışmalarından onların açıkça vesileci bir görüşü savundukları anlaşılmaktadır. Onların böyle bir vesileci görüşü savunmalarının temel sebebi, öncelikle Allah'ın her şeye kadir olduğunu, ikinci olarak da mucizelerin imkan dahilinde olduğunu izah ve ispat etmektir. Bunu yaparken onlar, dış dünyada görülen düzen ve olayların art arda gelişini de inkar etmemişlerdir.

B- EŞ'ARİYE⁸⁵

Genel olarak Eş'arîler, nesnelerin kendilerine özgü tabiatları olduğu fikrini kabul etmezler. Onlara göre Allah, dilediği şekilde varlık üzerinde tasarrufta bulunma kudretine sahiptir. Bunun böyle olduğunun en güzel örneği ise mucizelerdir.

81 Yusuf Rahman, a.g.m., s.239.

82 Müfîd, *Evâil*, s.85.

83 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 49.

84 Yusuf Rahman, 240.

85 Eş'arî (ö. 324/ 936), mûtezilî kelâmcıların atomcu görüşlerini genişçe ele almasına rağmen bu konudaki kendi görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koymamıştır. Eş'arî'nin bu konuda bazı ifadeleri vardır ki bunlar kendisini takip eden kelâmcılara yol göstermiştir. O, Kur'an âyetlerinin ışığı altında Allah'ın kudret ve iradesine vurgu yapmıştır.(bk. *el-İbâne 'anusüll'd-diyâne*, Medine 1409, s.168-176) Yine Kur'an ışığında Allah ile âlem arasında kesin bir ayrıma gider ve âlemin hâdis olduğunu açıklar. O ayrıca cevher-araz anlayışını destekleyerek cisimlerin cevher ve arazlardan meydana geldiğini ve arazların peşpeşe iki anda var olamayacaklarını söylemiş, arazların var olabilmek ya da varlıklarını devam ettirebilmek için Allah'ın devamlı bir şekilde onları yaratması fikrini savunmuştur.

Nitekim onların hepsi Allah'ın peygamberleri tasdik etmek üzere alışılmışın dışında vuku bulan mucizeler yarattığını kabul ederler.

Eş'arîler, tabiat tartışmalarında mucizelerin imkan ve vukuunu ifade edebilmek için "tabiat" terimi yerine "âdet" terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁸⁶ Onlar, hem Allah'ın her şeyi keyfi olarak değiştirebileceği prensibine hem de sebepliliği kabul etmemek suretiyle duyu algılarımızın gerçekliğini inkara yol açmaması için, yani bu ikisini uzlaştırabilmek için, âdet kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim Bâkılânî, âdet terimi üzerinde durmuştur. Mucizelerin temel özelliklerini anlatırken onların *hârikulâde* olması gerektiğini belirtmiştir. O, bir olayın *hârikulâde* olup olmadığının bilinebilmesi için âdetin ne olduğunun çok iyi bilinmesi gerektiğini bildirmiştir. Nitekim o, âdeti şöyle tanımlamıştır: Bilen bir kimsenin bilgisinin teker-rür etmesi, alışılmış bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi ve tekerrür etmesiyle veya bir tek halde bulunarak devam etmesi sebebiyle aynı halde kalmasıdır.⁸⁷ Bâkılânî, "âdet, mutâd, itiyat" gibi terimleri uzunca izah ettikten sonra "gerçekten veya hükmen akıl sahibi olmayan bir varlığın bir şeyi âdet edinmesi yada o varlığa ait bir âdetin bulunmasından söz edilemeyeceğini" söyler. Buna örnek olarak; duvar, cansız varlıklar ve ölünün herhangi bir şeyi alışkanlık haline getirmesinin mümkün olmayacağını savunur.⁸⁸ İtiyad yani alışkanlık haline getirme/ âdet edinme sıfatıyla ancak belli işleri aynı tarzda yapan kimselerin vasıflanacağını ileri sürer. Bâkılânî, âdet kavramına yüklediği manalar ışığında; Allah'ın bir şeyi âdet edinmekle vasıflanamayacağını belirtir. Çünkü bu terim, halden hale giren şeyler hakkındaki bilgisi ve durumu tekrar eden ve yenilenen (tetecedded, tetekerrer) kimseler için kullanılır. Dolayısıyla bu kullanımın Allah hakkında uygun olmadığı aşıkardır. Şu halde, "Allah bu konuda kendisi için olağan (âdet) olanın dışına çıktı veya kendisi için olağanüstü bir şey yaptı" denilemez.⁸⁹ Bâkılânî buradan hareketle Allah'ın bir âdetinin olamayacağını ve bu âdete binaen O'nun herhangi bir şeyi yapmakla ilzam edilemeyeceğini anlatmak istemiştir.

Nedensellik tartışmaları özellikle Gazâlî tarafından sistemleştirilmiş ve âdet anlayışı asıl onun elinde sistematik bir şekilde izah edilmiş ve kullanılmıştır. O, bu konuyu mucizelerin varlığını ispat etmek ve başka bir sebep olarak da özellikle Allah'ın her şeye kadir olduğuna tam bir iman ile inanan müminlerin bu inançını muhafaza edebilmek için tartışmamız gerektiğini bildirmiştir.⁹⁰ Gazâlî, illiyet tartışmalarını dile getirerek Allah'ın *ilk sebep* olduğunu ileri süren İslâm filozoflarını üç noktada tenkit etmiştir:⁹¹

86 Bâkılânî, *el-Beyân* 57, ss.50-55; Wolfson, *a.g.e.*, s.417.

87 Bâkılânî, *el-Beyân* 57, s.50.

88 Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 51.

89 Bâkılânî, *a.g.e.*, s.52.

90 Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1987, s.238.

91 bk. Muhittin Macit, *İmkan Metafizigi Üzerine- Gazâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.104.

a) Fârâbî ve İbn Sînâ, sebep ile sonuç arasında bir zaman aralığı kabul etmediklerinden âlemin ezelliliği söz konusu olmakta ve bu da kelâmcıların anladığı manada "yoktan yaratma" düşüncesiyle uzlaşmaz bir durum meydana getirmektedir.

b) Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde, evrenin Allah'ın bilgisi sebebiyle zorunlulukla varlığa gelişi, irade ve kudret sıfatlarını daha fazla vurgulayan, müslüman kelâmcıların *fâil-i muhtâr* anlayışlarıyla, birebir örtüşmemektedir.

c) Mûcize ve nübüvvet prensipleri evrensel determinizmi kabul eden felsefi sistemlerde kendisine yer bulamadığı için tartışma konusu olmaktadır.

Gazâlî, tabii bilimlerin dini öğretilerle çelişen verilerinden birisi olan "zorunlu sebeplilik" anlayışını mûcizelerin imkanını ispat edebilmek için tenkit etmiştir. Çünkü olayların normal akışını gerekli ve zorunlu kabul eden kimseler için hissî mûcizeler imkansızdır. Nitekim Gazâlî, müslüman filozofların tabii alanda nedenselliği kabul ettiklerinden dolayı mûcize ve kerâmetleri kendi görüşleri doğrultusunda izah etmeye çalıştıklarını bildirmiştir.⁹²

Gazâlî, filozofların zorunlu sebeplilik konusundaki düşüncelerini şu şekilde eleştirmiştir: "Alışkanlık eseri olarak *sebeb* diye inanılan şeyle *sonuç* diye inanılan şey arasındaki birliktelik bizce zorunlu değildir. Bilakis bunların her ikisi ayrı şeylerdir. Birinin kabul edilmesi diğerinin kabul edilmesini gerektirmediği gibi birinin reddi de diğerinin reddini gerektirmez. Birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Örneğin susuzluğu gidermek ve su içmek, doymak ve yemek, yanmak ve ateşle temas, ölüm ve boynun kesilmesi, iyileşme ve ilaç alma, müshil hâpı içme ve ishal olma gibi birlikteliklerle, buna benzer tıpta, astrolojide, sanatlarda ve değişik mesleklerdeki gözleme dayalı birlikteliklerde zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Bu olguların art arda gelişi, Allah'ın önceden takdir ettiği şekilde, bunları birbiri ardınca yaratması sebebiyledir. Yemeden doymayı yaratmak, boynu kesmeden ölümü yaratmak, boynu kesmekle beraber hayatı devam ettirmek ve buna benzer bütün birliktelikleri meydana getirmek Allah'ın gücü dahilindedir."⁹³ Bunu izah etmek için Gazâlî, "ateş ile temasında pamuğun yanması" örneğini ele alır ve ateşin, yanmanın sebebi olduğuna dair bir delilin bulunmadığını ileri sürer. Ona göre, "ateşe temas etmesi anında kendi iradesiyle pamuğun yanmasını yaratan Allah'tır".⁹⁴

Eş'arîler, tabiat kavramını ve tevellüt anlayışını kabul etmezler. Onlara göre sonsuz kudretiyle Allah bütün âlemi hiçbir vasita olmaksızın bizzat kendisi yaratmıştır. Yine sınırsız kudretiyle O, bütün âlemi hiçbir aracı sebep olmaksızın doğrudan idare etmektedir. Var olan her bir şey doğrudan Allah'ın yaratmasıyla var olmakta-

92 Gazâlî, *a.g.e.*, ss.236-238.

93 Gazâlî, *a.g.e.*, s.239.

94 Gazâlî, *a.g.e.*, ss.239-241.

dır. Bütün illet ve sebepleri ilâhî kudrete atfeden bu vesileci görüşe göre sadece tabiat ve tabiat kanunları değil aynı zamanda tevlit anlayışı da reddedilmiştir.⁹⁵

Eş'arîler, tabiî nedensellik kavramını hem mantıkî hem de tecrübî açıdan tenkit ederler. Eş'arîler, tabiat kavramının mantıkî çerçevede boş bir ifade olduğunu ileri sürerler.⁹⁶ Onlara göre tabiat ne cevher ne de arazdır: Tabiat cevher olamaz. Çünkü cevherler aynı cinstendir ve bu yüzden kendilerine özgü niteliklere sahip değildirler. Benzer bir şekilde tabiatın araz olması da mümkün değildir. Çünkü eğer tabiatın araz olduğu kabul edilirse, bu durumda diğer arazlardan ayırt edilebilmesi için muayyen özelliklere sahip olması gerekir.⁹⁷ Bu sebeple Eş'arîler, aynı tarzda meydana gelen bir olayın tabiatında var olan zorunluluk sebebiyle olmadığını, fakat bunun Allah tarafından dilediği şekilde vazedilen âdet sebebiyle olduğunu savunurlar. Allah yaratmış olduğu bu âdeti, elçilerinin güvenilirliğini tesis etmenin dışında ihlal etmez. Aslında Allah'ın peygamberlerinin güvenilirliğini tesis etmek üzere insanların alışkanlıklarının dışında bazı şeyler yaratması da O'nun diğer bir âdetidir.

Eş'arîler nedenselliği tecrübî alanda da kabul etmezler. Örneğin Bakıllânî, yanma olayı ile ateşin tutuşmasını, sarhoşluk ile aşırı derecede alkol alınmasını örnek verir. "Gördüğümüz ve hissettiğimiz şey, suyun içilmesi ve ateşe yaklaşılmaları arasında cismin durumunun değişmesidir"⁹⁸ yoksa bu durum doğrudan ateş veya içmenin kendisinden ya da onların sebebiyle değildir. Gerçekte yanmaya meydana getiren varlık kendi âdeti vasıtasıyla Allah'tır. Bâkılânî'nin ortaya koyduğu bu argüman daha sonra Gazâlî tarafından geliştirilmiş ve nedenselliğin reddedilmesinde önemli bir argüman olarak ortaya konulmuştur.⁹⁹

Eş'arîlikte Allah'ın hikmeti esas kabul edilmiş, rasyonalleştirmeye ve ilâhî iradenin yerine aklın konulmasına karşı çıkmıştır. Allah'ın iradesi yalnız yaratılış iradesi değil, eşyada "devamlı yaratılış" halinde görülen bir iradedir. Eş'arîlere göre her an yaratılan ve kaybolan arazların yalnız bir anlık ömürleri vardır. Hiçbir araz diğerine tesir etmez ve hiçbir tecrübe böyle bir tesiri bize ispat edemez. Çünkü arazlar hakkındaki bilgimiz itiyatlardan gelmektedir. Kesb eseri olan her şey yine kesb ile kaybolabilir. O halde, arazlar arasında zorunlu bir bağ kurmaya imkan yoktur.¹⁰⁰

SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren kelâmcılar, Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım yapmışlardır. Onlar, ontolojik bakımdan Allah'ın âlemiden farklı olduğunu meselesini, O'nun kudret ve irade sahibi olması sebebiyle âleme aracısız müdahale ettiği husu-

95 Wolfson, *kelâm Felsefeleri*, s.399.

96 İbn Fûrek, *Mücerred*, s.131; Bakıllânî, *et-Temhîd*, s.43.

97 İbn Fûrek, *Mücerred*, s.131.

98 Bâkılânî, *Temhîd*, s.43.

99 Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss.239-251.

100 Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.41.

sunu ilk tartışmalardan itibaren ele alıp izah etmişlerdir. Yunan felsefesinin tercüme edilmesinden sonra Müslüman düşünürler arasında nedensellik konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunları iki anäbaşlık altında değerlendirmek mümkündür. Birincisi, tabiat kanunlarının bağlayıcılığı hususunda ısrar edenler. Bunlar, âlemde meydana gelen her şeyin ancak sebep-sonuç (illet-ma'lul) silsilesi içinde olabileceğini ve hatta Allah'ın bu tabiat kanunlarını ihlal edemeyeceğini ileri sürerler. Bağdat Mûtezilesini de içine alan tabiatçı filozoflar bu gruba dahildir.

İkinci grup, Basra Mûtezilesi ile kategorik olarak tabiat teorisini inkar eden ve onun yerine âdet kavramını kullanan Eş'arîlerdir. Bunlar, ısrarlı bir şekilde Allah'ın sebep-sonuç olarak kabul edilen normal gidişatı elçilerini tasdik etmek üzere ihlal edebileceğini iddia ederler. Böyle olmakla birlikte bu ikinci grup, yani Basra Mûtezilesi ile Eş'arîler, sebep ve tevîd kavramları hususunda birbirinden ayrılırlar. Basra ekolü sebep ve tevîd kavramlarını benimseyip kullanırken, Eş'arîler kesinlikle Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve sürekli yaradılışı savunmuşlar, sebeplere ayrıca herhangi bir güç atfetmemişlerdir.

Şu halde tabiatçı filozoflar ile bazı Mûtezilî âlimler hariç tutulursa, kelâmcıların hemen hepsi "kesintisiz yaratma" fikrini kabul ettikleri görülür. Buna göre Allah, âlemdeki her şeyi doğrudan aracısız yarattığı gibi her olayı da doğrudan aracısız yaratmaya devam etmektedir. Bu düşünürlerin ortak kanaatine göre, âlemde art arda gelen olaylar arasında zorunlu bir nedensellik bağı bulunmamaktadır.