



T.C.

Hitit Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

**MU'TEZİLE VE EŞ'ARÎLER ARASINDAKİ NEDENSELLİK
TARTIŞMALARI**

Ahmet KAPLAN

Yüksek Lisans Tezi

Çorum 2018

**MU'TEZİLE VE EŞ'ARÎLER ARASINDAKİ NEDENSELLİK
TARTIŞMALARI**

Ahmet KAPLAN

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
(Prof. Dr. Mehmet EVKURAN)

Çorum 2018

KABUL VE ONAY

Ahmet KAPLAN tarafından hazırlanan "Mu'tezile ve Eşariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları" başlıklı bu çalışma, 08.08.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

(Başkan)

Prof. Dr. Kadir GÜRLER

İmza

(Danışman)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAC

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

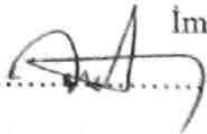
Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(08../08../2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....Ahmet KAPLAN.....

İmzası

..........

ÖZET

KAPLAN, Ahmet, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Yüksek Lisans), Çorum, 2018.

Tabiatı gözlemleyen insan, ondaki oluş ve bozuluşu anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu değişimin sebepleri üzerinde düşünürken bu sebeplerin belirli sonuçları tekrar tekrar doğurduğunu fark etmiştir. Kendisini tabiat karşısında konumlandıran insan, ondaki bu sebepleri dikkate alarak hayat mücadelesini sürdürmüştür. Hayatını sürdürebilmesi için tabiattaki düzeni, sebep-sonuç ilişkisini dikkate almak insan için kaçınılmaz bir durumdur. İnsanın fitratından gelen ve ilk çağlardan beri gün yüzüne çıkan ulu bir varlığa inanma ihtiyacı insanı tabiat ve Tanrı arasında bir ilişki kurmaya itmiştir. Tanrı ile âlem arasında nedensel bir ilişki kuran insan aynı zamanda kendi fiillerini de Tanrı ile ilişkilendirerek tabiattan farklı bir nedensellik alanını gün yüzüne çıkarmıştır. İnsan, Tanrı karşısında kendi iradesini kimi zaman yok sayarken kimi zaman da bunu dengelemiş, bazen de kendi fiillerinden Tanrıyı tümüyle ayrı tutmuştur.

İslam düşünce tarihinde de etkili olan nedensellik anlayışı köklerini eski Yunan ve eski Hint medeniyetlerine kadar uzatmış bir olgudur. Allah-âlem ilişkisini cevher-araz nazariyesine dayandıran Müslüman düşünürler, Allah'a âlemde varlık alanı açarken, insanı da bu bağlamda konumlandırma gayretine düşmüşlerdir. Cebriyye'nin cebr anlayışı ile insan iradesini Allah karşısında sıfırladığı bir dönemde Mu'tezile "tevlid" görüşünü savunarak insana geniş bir manevra alanı açmıştır. Onun fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul ederek Allah karşısında sorumlu olmasını mantıksal bir zemine oturtmuştur. Bu iki uç arasında orta bir yol tutan Eş'arî, "kesb" anlayışını benimseyerek insana Allah'ın mutlak kudreti yanında sorumlu tutulacağı bir teori oluşturmuştur. Ancak incelendiğinde bunun özgürlükten kaynaklanan gerçek bir sorumluluk olmadığı sadece bir zorlama olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî sonrası kelamcılar insanı cebr altında tutan bu 'kesb' anlayışının çıkmazlarını fark ederek insana irade ve kudret alanı açmaya çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Mu'tezile, Eş'arîler, Nedensellik, Sebep, Sonuç, Cevher, Araz, Cebr, Tevlid, Kesb.

ABSTRACT

KAPLAN, Ahmet, *Causality Discussions Between Mu'tazila and Ash'aris* (Master Thesis), Corum, 2018.

The human being the nature has tried to make sense of the formation and the breakdown. While thinking about the reasons of this change, this human realized that these reasons re-produced certain results. The person who positions himself / herself against nature has continued his struggle for life considering these reasons. This is a must for him. Because he must take into account the cause-and-effect relation in nature so that he can survive. The need to believe in a great being that comes from man's nature and has come to light since the earliest times has motivated the man to establish a relationship between nature and God. A human who established a causal relationship between God and the world, at the same time, also associated his own actions with God, thus he brought a different causality field to the surface. The man sometimes ignored his will, but sometimes he balanced it in front of the God, and sometimes he kept God apart from his own actions.

The concept of causality, which is also influential in the history of Islamic thought, has extended its roots to ancient Greek and ancient Indian civilizations. Muslim thinkers who attribute the relation of Allah and the world to ore-araz theories have tried to position human in this context while opening an existence field for Allah in the world. At a time when Cebriyye's cebr understanding set off man's will in front of God, Mu'tazila opened a wide maneuvering area by advocating the idea of "tevlid". He accepted the fact that he was the creator of his actions and put it on a logical level to be accountable to Allah. Being in a middle way between these two extremes, Ash'ari embraced the concept of "kesb" and opened an area of will for human that he is responsible for besides the absolute power of God.

Key Words: Mu'tazila, Ash'aris, Causality, Causa, Result/Effect, Ore, Symptoms, Cebr, Tevlid, Kesb.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. Nedensellik Düşüncesinin Tarihi Seyri	1
2. İslam Düşüncesinde Nedensellik Anlayışları.....	6
2.1. Felsefeciler Açısından Nedensellik.....	8
2.2. Kelamcılar Açısından Nedensellik.....	12
2.3. Sufiler Açısından Nedensellik	17
2.4. Tarihçiler Açısından Nedensellik.....	23
MU'TEZİLE VE EŞ'ARÎLER ARASINDAKİ NEDENSELLİK TARTIŞMALARI	
BİRİNCİ BÖLÜM.....	31
ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİNDE NEDENSELLİK.....	31
1. İlahi Sıfatlar-Âlem İlişkisi.....	31
1.1. İlim-Ma'lum İlişkisi.....	32
1.2. İrade-Murad İlişkisi.....	35
1.3. Kudret-Makdur İlişkisi.....	38
1.4. Tekvin-Mükevven İlişkisi.....	43

İKİNCİ BÖLÜM.....	47
ÂLEMİN YAPISINDA VE İŞLEYİŞİNDE NEDENSELLİK.....	47
1. Âlemin Yapısında Nedensellik.....	47
1.1. Atom Teorisi.....	47
1.1.1. Mu'tezile'de Atom Teorisi.....	49
1.1.2. Eş'arîler'de Atom Teorisi.....	52
1.2. Tabiat Teorisi.....	56
1.2.1. Mu'tezile'de Tabiat Teorisi.....	60
1.2.2. Eş'arîler'de Tabiat Teorisi.....	67
1.3. Araz Teorisi.....	69
1.3.1. Mu'tezile'de Araz Teorisi.....	70
1.3.2. Eş'arîler'de Araz Teorisi.....	72
1.4. Cisim Teorisi.....	74
1.4.1. Mu'tezile'de Cisim Teorisi.....	76
1.4.2. Eş'arîler'de Cisim Teorisi.....	77
2. Âlemin İşleyişinde Nedensellik.....	78
2.1. Âdet Teorisi.....	78
2.1.1. Mu'tezile'de Âdet Teorisi.....	81
2.1.2. Eş'arîler'de Âdet Teorisi.....	84
2.2. Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi.....	87
2.2.1. Mu'tezile'de Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi.....	88
2.2.2. Eş'arîler'de Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi.....	91

2.3. İ'timâd Teorisi.....	92
2.3.1. Mu'tezile'de İ'timâd Teorisi.....	92
2.3.2. Eş'arîler'de İ'timâd Teorisi.....	96
2.4. Fenâ-Bekâ Teorisi.....	98
2.4.1. Mu'tezile'de Fenâ-Bekâ Teorisi.....	99
2.4.2. Eş'arîler'de Fenâ-Bekâ Teorisi.....	101
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	104
İNSAN FİİLLERİNDE NEDENSELLİK.....	104
1. İnsan Fiillerinde Doğrudan Nedensellik.....	104
1.1. Cebr Görüşü.....	104
1.1.1. Mu'tezile'de Cebr Görüşü.....	106
1.1.2. Eş'arîler'de Cebr Görüşü.....	107
1.2. Tefviz Görüşü.....	107
1.2.1. Mu'tezile'de Tefviz Görüşü.....	108
1.2.2. Eş'arîler'de Tefviz Görüşü.....	110
2. İnsan Fiillerinde Dolaylı Nedensellik.....	112
2.1. Tevlid Teorisi.....	113
2.1.1. Mu'tezile'de Tevlid Teorisi.....	113
2.1.2. Eş'arîler'de Tevlid Teorisi.....	118
2.2. Kesb Teorisi.....	120
2.2.1. Mu'tezile'de Kesb Teorisi.....	121
2.2.2. Eş'arîler'de Kesb Teorisi.....	123

SONUÇ.....129

KAYNAKÇA.....133



KISALTMALAR

a.g.b. : Adı geçen bölüm

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı geçen madde

c. : C.

Çev. : Çeviren

DİA: Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi

Ed. : Editör

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

nşr. : Neşir

s. : Sayfa S.sı

ss. : Sayfa Aralığı

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik

Trc. : Tercüme

Ty. : Tarih Yok

U.Ü. : Uludağ Üniversitesi

Üniv. : Üniversitesi

v.b. : ve benzeri

Yay. : Yayıncı

ÖNSÖZ

İnsanlığın düşünce tarihini gözden geçirdiğimizde nedenselliğin insan için ne kadar önemli olduğunu fark ederiz. İnsanın, günlük hayatının yapıp etmelerinin yanında hemcinsleri ve tabiatla olan ilişkisini sebep-sonuç üzerinden değerlendirdiği görülür. Olayların zaman içerisindeki sebep ve sonuçlarını gözlemleyen insanoğlu geleceğe adım atarken geçmişteki tecrübelerinden yararlanmaktadır.

İslam düşünce tarihinde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkilerinde ortaya çıkan en önemli sorun, ezeli varlık ile sonradan meydana gelen varlıklar arasındaki münasebetlerdir. Sınırsız bir güç ve kudret sahibi olan Allah karşısında insanoğlu, kendine sınırlı da olsa hareket alanları belirlemek istemiştir. Bu alandaki ilk tartışmaların cebr ve ihtiyar bağlamında ortaya çıktığı düşünülecek olursa, insanın ya ilahi kudrete teslim olduğunu ya da belirli ölçülerde kendine hareket sahası açma çabasında olduğunu görürüz. Müslümanlar nedensellik tartışmalarına değinirken tabii ilişkilerin ve bu ilişkide etkin olan insanın ilahi varlık ile olan irtibatını tartışma konusu yapmışlardır. Bu yüzden ilahi varlığın nasslar ile çizdiği sınırları ihlal etmeden O'nun tenzihini sağlamak ve insanın irade hürriyetini göz ardı etmeden insana hareket alanı açmak, düşünürlerin amaçları arasına girmiştir.

Bu çalışmamızda nedensellik tarihini Grek medeniyetinden İslam medeniyetine kadar genel hatlarıyla ele aldık. İslam medeniyetinin nedensellik yaklaşımlarını ele alırken İslam felsefecilerinin, kelamcılarının, Müslüman tarihçilerin ve sufilerin nedensellik yaklaşımlarına değindik. Son olarak tezimizin ana konusunu oluşturan Mu'tezile ve Eş'ariler arasındaki nedensellik tartışmalarını, Allah-âlem ve Allah-insan bağlamında ayrıntılarıyla ele aldık. İslam düşünce tarihinde iki zıt kutbu oluşturmakla beraber Mu'tezile ve Eş'ari düşünürlerinin bazen birbirlerine yaklaştıkları fikirlere şahit olduk.

Çalışmamı planlayıp hazırlarken genel nedensellik hakkındaki araştırmalarımaya giriş bölümünde yer verdim. İlk bölümde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisini ele alırken bize yol gösterecek olan Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarına değindim. Bu sıfatlara Mu'tezile ve Eş'arî kelamcılarının yaklaşımlarından hareketle yer verdim. İkinci bölümde âlemin yapısında ve işleyişindeki nedenselliği incelerken atom, tabiat,

araz, cisim, âdet, kümûn-zuhûr, i'timâd ve fena-beka teorilerine değindim. Üçüncü ve son bölümde ise insanın fiillerindeki nedenselliği işledim. Bu konuyu işlerken doğrudan nedensellik başlığı altında cebr ve tefviz görüşüne yer verdim. Dolaylı nedensellik olarak da tevlid ve kesb teorilerine yer vererek kapsamı biraz genişçe olan yüksek lisans tezimi sonlandırdım. Tezimde yöntem olarak bir konu hakkında genel bilgi verdikten sonra öncelikle Mu'tezile'nin o konuya yaklaşımını yazdım. Daha sonra da Eş'arî anlayışın konu hakkındaki görüşlerine yer verdim. Bazen bir konuyu savunmayan kesim olduğunda, o zaman da bu kesimin o konu hakkındaki eleştirilerine yer vererek o konuya yaklaşımlarını değerlendirdim.

Tezimin oluşum aşamasından sonlanıncaya kadar gerek birebir görüşerek, gerek telefon aracılığıyla her daim yorum ve eleştirilerini yaparak hazırladığım konuları bölüm bölüm inceleyip değerlendiren ve yardımını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca kelam ilmine ilgi duymamı sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. İlhami GÜLER ve Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e şükranlarımı sunarım.

Ahmet KAPLAN

Bu tez Hitit Üniversitesi BAP komisyonu tarafından SBE19004.18.001 kodlu araştırma projesi olarak desteklenmiştir. BAP komisyonuna sağladığı destekten dolayı teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

1. NEDENSELLİK DÜŞÜNÇESİNİN TARİHİ SEYRİ

Nedensellik ilkesini ele almadan önce neden terimini bilmemiz gerekmektedir. İngilizce “cause”, eski Türkçede illet ve sebep olarak adlandırılan neden kavramı; bir şeyi etkileyen, oluşturan, doğuran anlamındadır. Burada a, b'nin nedenidir denildiğinde b'nin varoluşunun nedeni a'nın var olmasıdır. Bu terim eski çağlarda ve Descartesçilerden günümüze bir hayli geniş anlamda kullanılmıştır. Aristoteles nedeni dört farklı anlamda kullanır. Bunlardan ilki biçimsel yani biçim veren neden, ikincisi özsel-içeriksel neden yani kendisinden bir şeyin oluştuğu neden, üçüncüsü başlangıçta bulunan etkileyici neden, dördüncüsü ise bir son ereğüden ereksel nedendir. Günümüzde yalnızca nedenin bu son iki anlamı kalmıştır. Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız neden kavramı gerçek neden (illet) kavramıdır. Bir başka neden kavramı da mantıksal nedendir. Mantıksal neden; kendisinden başka bir yargı, önerme ve kavramın zorunlu olarak çıktığı yargı, önerme ya da kavramdır. Doğrulayıcı neden ile bilgi nedeni de mantıksal neden kapsamındadır.¹

Marifet olayın ne olduğunu bilmekle yetinir yalnız ilim bunu yeterli görmeyip olayın sebebini de bilebilir. Sebep, bir şeyin husul ve vukuunu gerektiren; şey, bâis, mücîb, vasıta, alettir. Meseleyi ispat etmek için vasıta olan husus istidlalden sonra anılırsa ona sebep denir.²

Nedensellik, her var olanın bir nedeninin olduğu, aynı koşullar altında bir nedenin aynı sonuçlar doğuracağını ifade eden ilkedir. Neden, daha çok sonuçtan önce meydana gelmesiyle ortaya konulmuştur. Bu durum günümüz felsefecilerinde daha çok tek yönlü olarak ele alınmıştır. Yani a, b'nin nedeni ise bu durumda b, a'nın nedeni olamaz.³

Aristo, evrende düzenli bir değişimi kovalar ve işleyen nedensellik kanunlarını keşfetmeyi amaçlar. O bir değişimi tanımlarken teşhis edilmesi gereken her bir faktör için “sebep” terimine başvurur. Kısaca tabii olsun yapay olsun bir şeyin

¹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1998, s. 131.

² Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, Cild 3, Nebioğlu Matbaacılık ve Kâğıtçılık, İstanbul, 1958, s. 21.

³ Güçlü, Abdülbaki, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 1027.

gerçekleşmesinde gerekli olan tüm faktörleri belirtmek için “sebebe” kavramını kullanır. Ona göre belirli bir olayı bilmenin ve anlamının temel şartı, onun muhtemel olan bütün sebeplerinden haberdar olmaktır. Bu aynı zamanda bilimsel bilginin de temel bir şartıdır. Aristo’ya göre bir şey için dört soru sorulabilir. Bunlar: (1) Nedir? (2) Neden yapılmıştır? (3) Ne tarafından yapılmıştır? (4) Ne amaç için yapılmıştır? Bu sorulara verilebilecek cevaplar Aristo’nun dört sebebini oluşturmaktadır.⁴

Aristo nedenselliğe amaçlılık prensibi çerçevesinde yer verir. Ona göre maddî, formal, gaye ve hareket olmak üzere evrende etkili olan dört sebep bulunmaktadır. Aristo, bir nesne veya olayı açıklamamanın yolunu, onların gayelerini bilmeye bağlamaktadır. Nesnelerin gerçeğe uygun tanımlarına ulaşabilmemiz için de bu nesnelere gayelerine göre açıklamamız gereklidir. Çünkü her şey belirli bir gaye doğrultusunda devinir ve ona yönelik hareket ortaya koyar.⁵

Aristoteles’in dört neden teorisinin ağır etkisini Ortaçağ boyunca görmekteyiz. 15. yy’dan başlayarak sorgulanmaya başlayan bu teori modern felsefenin nedenselliğe bakışını yeniden dizayn etmiştir. Temel bilimlerin sağladığı olanaklar sayesinde nedensellik anlayışına farklı bakılmaya başlanmıştır. Özellikle 15. yy’daki çalışmalarıyla ön plana çıkan Francis Bacon ile onun ardından Rene Descartes doğadaki fark edilir nedenselliğin çeşitliliğini devinime bağlamışlardır. 15. yy’dan sonra giderek güçlenen nedensellik ilkesine ilk ciddi eleştiriyi David Hume getirmiştir. Ona göre nedensellik bir ön kabul olarak benimsenmemelidir. Nedensellik idealar (düşünceler-kavramlar) arasındaki bir ilişki olup ideaların köküne ilişkin ruhbilimsel açıdan ortaya koyan bir görüş ileri sürer. Olaylar arasındaki düzenin ve bunun yenilenmesinin bizde oluşturduğu davranışın alışkanlıklara sebebiyet verdiğini ileri süren Hume, bu tavrıyla nedensellik ilişkisinin varlığını şüpheli hale getirmiştir. Hume’nin bu keskin kuşkusunu Alman filozof Immanuel Kant dengeleyecektir. Kant’a göre bir olayın beklenenden başka çıkması nedensellik ilkesinin kendisinin varlığından şüphe etmemizi gerektirmez. Hume’nin düzenlilik ile açıkladığı durumu Kant apriori çerçevede ele alacaktır. Hegel ise nedenselliği ideanın gelişim biçimine dönüştürmüştür. Hegel’e göre nedensellik Saltık/Mutlak Tin’in kendini açarak başkalaşması ve sonunda kendine dönerek özdeşlik

⁴ Ali Çaksu, “İbn-i Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”, *Divan*, 2002, S. 1, s. 56.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1993, s. 152.

kazanmasıdır. Önceleri nedensellik ilkesi metafizik kuramlar açısından kapsamlı ve güçlü aygıt olma özelliği ile bilinse de Hume'nin getirdiği eleştirilerle bütünlüklü bakış açısı sağlamakta yetersiz kalmıştır.⁶

Köken olarak doğa felsefesinde ortaya çıkan nedensellik tartışmaları ontolojik bir problem olmaktan çıkarak epistemolojiye hatta etiğe doğru uzanan bir zincir oluşturmaktadır. Nedensellik düşüncesi insan doğası için olmazsa olmaz bir ilkedir. Eğer evrende bu ilke olmazsa varlık aklın ve düşünmenin konusu olmaktan uzak kalacaktır. İnsanın aklıyla kavrayıp yasalar keşfedeceği bir düzenin varlığını inkâr eden yaklaşımlar, insanın varlık sahnesindeki rolünü kısıtlamıştır. Aynı şekilde bir düzen fikrine ihtiyaç duyan insan, Tanrı'nın sürekli yaratması ve evreni anlık iradesi ile yönetmesi şeklinde ortaya konan düzen anlayışında kendisine yer bulamamaktadır. Evrendeki varlıkların sabit tabiatlı oluşu ve aralarındaki anlaşılabilir sürekli bir ilişkinin olduğu fikrine karşı çıktığımızda nedensellik yetisinin insanda olup olmadığını aramak anlamsız olacaktır.⁷

Nedenselliğin nasıl yürütüldüğü determinizmin yoğunluğu ile doğrudan orantılıdır. Katı nedensellik anlayışı mekaniğin hâkim olduğu bir dünya görüşüne yol açmaktadır. Aşkın bir referansı göz ardı eden ve mekanizme götüren evren algısı; kurallarını, işleyişini, tasarımını nesnelere birbiriyle olan maddi nedensellik ilişkilerinden almaktadır.⁸ Mekanizm dediğimiz bu yaklaşım, cansız cisimlerin devinim ve etkilerinin mekaniğini tüm gerçeklik olaylarının özsel örneği sayan ve tinsel olayları da mekanik nedenselliği ile ele alan dünya görüşü olarak bilinmektedir.⁹ Yani madde temelli bir yaklaşımdır. Öyle ki bu yaklaşım ruhsal-tinsel olayları da kapsamakta ve manevî olayları maddî ve fenomenolojik nedenlere bağlayarak açıklamaya çalışmaktadır.

Mekanizme karşı duran; Ereğçilik (gayecilik) her şeyin bir erekle belirlendiğini, bir ereğe yöneldiğini, meydana gelen her olayın ereklilik yasasına göre olup bittiğini kabul eden görüştür.¹⁰ Ereğçilik evrenin yaratılmasında bir ereğinin olduğunu, canlı ve

⁶ Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1027.

⁷ Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, Ankara, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 215.

⁸ Age., s. 218.

⁹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

¹⁰ Age., s. 71.

bilinçli her canlının da bir ereğe göre Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden görüştür.¹¹ İlkçağda da rastlanan gayeci evren tasavvuruna teolojik dünya görüşü de denir. Amaçlı bir varlık anlayışını merkezine alan teolojik evren anlayışı, Platon'un başlıca kavramlarından birisidir. Doğadaki düzeni iyi ideasına ve idealar dünyasına bağlayan bu Plâtoncu felsefe canlı cansız her varlığın doğasından gelen bir işlevi olduğunu benimser. Bu işlevi yerine getiren varlık başarılı, ehliyetli, yeterli ve erdemli bir varlıktır.¹²

İlkçağ felsefesinde kayda değer bir yer işgal eden tartışmalardan birisi de gayecilik ve mekanizm arasındaki çekişmelerdir. Her akımın kendince savunup cevap verdiği bir soru dikkat çekmektedir. Bu soru şöyledir: Bulduğumuz âlem gelecekteki bir gayeye yönelik gerçekleşen olaylar zincirinden mi oluşuyor? Yoksa belli bir amaç olmaksızın gerçekleşen olaylar, birbirini izleyen ve aralarında katı bir maddi gereklilik esasınca mekanik olaylara mı bağlıdır? Sorunu kapsamlı bir şekilde ortaya koyan bu soruya verilen olumlu cevap gayecilik, olumsuz cevap da mekanizmdir. Doğayı organik bir bütün olarak gören gayecilere mekanizmi savunanlar karşı çıkmışlardır. İşte Grek materyalistleri atomculuk kuramına bu noktada başvururlar. Sonsuz S.daki küçük maddi unsurlar olan atomların birbirini itmesi sonucu meydana gelen olaylar zinciri bir sebep-sonuç etkisi ile evrendeki maddi hareketi ortaya çıkarıyor. Bu hareket de oluş ve bozuluş döngüsünü meydana getirmektedir.¹³

Temeline nedensellik düşüncesini koyan belirlenimcilik (determinizm), evrende meydana gelen her şeyin belli bir neden sonucu ortaya çıktığını ve buna dayanarak evrende hiçbir şeyin nedensiz olamayacağını kabul eden felsefi bir düşüncedir. Metafizik nedensellik ise nedeni, bir olay veya görüngü olarak görmeyip, onu aktif bir töz ya da güç olarak kabul eden düşüncedir.¹⁴

Nedensellik epistemolojik bir kategori mi yoksa onun ontolojik bir statüsünün olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Buna cevap olarak modern deneycilik (empirizm), nedenselliğin sadece epistemolojik bir kabul olduğunu, eşyaya ait bir özellik değil bizim eşyaya yüklediğimiz algılarımızdan kaynaklanan bir durum olduğunu kabul etmektedir.

¹¹ H. Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 102.

¹² Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 218.

¹³ Age., s. 219.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 618.

Modern deneyciliğe cevap olarak akılcılık (rasyonalizm), nedensellik düşüncesinin epistemolojik bir kabul değil de zorunlu bir düzenleyici ve apriori ilke olduğu görüşündedir.¹⁵

Meşşai filozoflarla Tehafüt tartışmalarının meydana gelmesine sebep olan Gazali'nin, nedensellik eleştirisinde çoğu kez mucizeye atıflarda bulunduğu görülmektedir. Buradaki temel amaç ise Gazali'ye atfedilerek mucizeyi ispat etme ve Tanrı'ya evrende yer açma gayretidir. Söz konusu bu tutum Gazali'nin düşünce dünyasından iki yanlış sonuç çıkarmamıza neden olmuştur. Bunlardan ilki, Gazali'nin nedenselliğe getirdiği eleştiri sonucunda evrende neden-sonuçtan çok gizemli bir irade ile yönlendirilen tesadüfün hâkimiyetinin meydana gelmesidir. Bu da aklın çalışma zeminini ve bilim yapma imkânını yok etmektedir. İkincisi ise Gazali'nin eleştirilerinin yorumlanması ile ulaşılan, insanın evrende bilim yaparken nedensellik ilişkilerini kullanmasından çok, eşyaya hâkim olan gizemli iradeye teslim olup kaderine mahkûm olmasıdır. Sanılanın aksine Gazali'nin amacı eşyadaki neden-sonuç ilişkisine mutlak manada karşı çıkmak değildir. Onun asıl amacı bu ilişkinin Meşşai bir kısım filozofların dediği gibi zorunlu değil de mümkün bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Modern felsefede de kendine yer bulan bu söylem rasyonalistlerin apriori ilkesine karşı çıkarak epistemolojik bir kabulü önceler. Buna karşılık İbn-i Rüşd özelinde Meşşai filozoflar neden ile sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul ederler. Yalnız bu kabul Aristo'da olduğu gibi epistemolojik bir kabul değil ontolojik temelleri olan bir kabuldür.¹⁶ Gazali ve Meşşailer arasındaki tartışmalar varlığın zorunlu ya da mümkün olması üzerinden ilerlemesi gerekirken daha sonra bu meseleye el atanlar, Gazali'yi neden-sonuç ilişkisini inkâr eder noktaya getirmişlerdir. Yani onun evrende mucizeye yer açmak için aklın gücünü zaafa uğrattığını dile getirmişlerdir.

İslam düşüncesinde genel hatlarıyla üç tür nedensellik fikrinin varlığından bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, eşya ve olaylardaki nedenin maddi bir neden olmadığı, onları meydana getiren nedenin doğrudan ilahi kudret ve irade olduğunu savunan Cebriye mezhebinin düşüncesidir. İkincisi, Eş'ari ve Maturidi düşünürlerin neredeyse tamamı ve Mu'tezile düşünürlerinin çoğunluğunun savunduğu eşya ve olaylarda etkili olan bir neden-sonuç ilişkisinin bulunduğu, fakat bu ilkenin zorunlu değil âdet

¹⁵ Age., s. 619.

¹⁶ Hasan Ayık, *Gazali ve Nedensellik Meselesi*, s. 16.

statüsünde olduğudur. Buna göre bütün varlık ve olayların gerçek sebebi Allah olduğu için görünürde bir sebep olduğu halde herhangi bir sonuç meydana gelmeyebilir, hatta sebep bulunmadan sonuç oluşabilmektedir. Üçüncüsü ise Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd gibi filozofların savunduğu görüştür. Buna göre eşya ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Yalnız bu sebeplere belli sonuçları doğuran etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır.¹⁷

2. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE NEDENSELLİK ANLAYIŞLARI

İslam düşünce tarihinde nedensellik; sebebiyet, sebeplilik, sebep gibi terimler kullanılarak da tartışılmıştır. Sebebiyetin ne olduğunu anlamak için sebebi bilmek gerekiyor. Sebep sözlükte “ip” demektir. Genel örfte ise sebep, istenilen bir şeyi elde etmek için tevessül edilen şeyi bir sebebe bağlı kılmaktır. Deyim olarak kullanılan, filanın ipiyle kuyuya inilmez, sözü o kişi ile istediğin şey gerçekleşmez demektir. İstilahî anlamda ise bir şeyin gerek mahiyette ve gerek vücutta ihtiyaç duyduğu şeye sebep denir. Aynı zamanda çıkış, meydana geliş anlamına da gelir. Bilindiği üzere halk arasında sebep ile illet arasında fark yoksa da ulemayı usulce illet; hükme müessir, sebep; hükme müfzi ve müeddi olan şeydir.¹⁸

İslam âlimlerinin illiyet meselesine dair ortaya koydukları üç yaklaşım vardır. Bunlar:

1) Varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddi sebep yoktur. Kâinata meydana gelen olay ve sebeplerin yegâne sebebi Allah'tır. İnsanların istedikleri sonuçları elde etmesi de bunun akli delilidir. Cehm b. Safvan başta olmak üzere cebir inancında olan bazı sufiler bu görüşü savunmaktadır.

2) Eş'ari ve Maturidi düşünürlerin neredeyse tamamı ve Mutezile düşünürlerinin çoğunluğunun savunduğu eşya ve olaylardaki etkili olan bir neden-sonuç ilişkisi vardır fakat bu ilke zorunlu değil âdettir. Varlık ve olaylar arasındaki ilişkinin zahiren etkili gibi görünen bir ilişkisi (âdet) yani belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin varlığı söylenebilse de esasen olaylar arası sebep-sonuç ilişkisi zorunlu değildir. Varlıkların gerçek sebebi Allah'tır. Görünen bir sebep var olduğu halde sonucun olmaması

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyet”, *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 122. Ayık, *Gazali ve Nedensellik*, s. 17.

¹⁸ Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, s. 21.

mümkün olduğu gibi görünen bir sebebi olmadan da sonuç meydana gelebilmektedir. Gözlem ve deneyler her ne kadar ateşin yakma, ilacın iyileştirme özelliğine sahip olduğu gibi bir izlenim uyandırır da bu durumda nesnelerin, sebeplerini var ettiğine kesinlikle hükmedilemez. Çünkü gözlem ve deneyi aşan bir sebebin bu sonuçları var etmesi mümkündür. Bâkılânî, İbn-i Fûrek, Gazali, bu düşüncededir. “Ateş yakıcıdır.” önermesi analitik değil sentetik bir önerme olduğu görüşünde olan İzmirli ve Elmalılı, ateşin yakıcı yükleme nispetini, akli bir zaruretin değil, tecrübeden meydana gelen bir durum olduğu görüşündedirler.

3) Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunmasında sebeplere belli sonuçlar doğuracak etki gücünü veren Allah’tır. Bu nedenle Allah, bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Allah dilediğince insanların bilmediği bir şekilde sebeplerin zorunlu etkisi ile gücünde ve tabiatında değişiklikler yapabilir. Bu görüş, Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd gibi filozofların savunduğu görüşdür.¹⁹

İslam düşünce tarihinde etkili olan Gazali’yi bu genel tasnifte ikinci grupta görebiliriz fakat onun nedensellik adı altında ileri sürdüğü fikirler kalamî düşünceler olmaktan çok felsefi bir tavır sergilemektedir. Bu fikre en azından *Tehafütül-Felasife* adlı eserinden yola çıkarak varabiliriz. Çünkü Gazali’nin zorunlu nedenselliğe eleştirisi ve mucize konusundaki düşüncelerinin asıl amacı insan iradesi karşısına ilahi iradeyi koymak değildir. Onun karşı çıktığı şeyin, zorunlu nedensellik fikrini bir çeşit yapı sökülümüne uğratmak olduğu düşünülmektedir.²⁰

Gazali’nin *Tehafüt* eserinde en çok tartışılan bölümlerden birisi 17. Mesele’dir. Bu bölüm nedensellik ve mucizelerin imkânını ele almaktadır. Gazali burada nedensellik konusunda öncelikle sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi ele alarak incelemektedir. O, tabiatta sebep ile sonuç olarak düşünülen durumların arasındaki ilişkinin zorunlu değil, zorunsuz olduğunu belirtmektedir. Gazali bunlardan birinin kabulü diğerinin kabulünü, reddinin de, diğerinin reddini gerçekleştirmediğini söyler. Yine birinin varlığı diğerinin varlığını, yokluğu, diğerinin yokluğunu zorunlu kılmaz. Biz insanların sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemizin sebebi

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet”, *DİA*, C. 22, ss. 121-122.

²⁰ Ayık, *Gazali ve Nedensellik*, s. 17.

alışkanlıklarımızdan öteye geçmez. Gazali'nin bu düşüncesi başta Meşşailer olmak üzere pek çok kesimden eleştiriler görmüştür. İbn-i Sina bu yaklaşımın bilimin en önemli dayanağını zedeleyip yok edeceğini belirtmiştir.²¹

Yaşar Türkben, Gazali'nin nedensellik hakkındaki fikirlerinin *Tehafüt* ile sınırlı olmadığını söyler. Türkben'e göre onun, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu inkâr ettiğini söylemek bahsi geçen esere göre doğrudur. Fakat Gazali, bilimlerin temelini yıkacak tarzda bir sofist gibi görünmemektedir. Çünkü Gazali âlemde nizam ve intizamın mevcudiyetini kabul etmekte ve bunu Tanrı'nın varlığına delil göstermektedir. Türkben'e göre *Tehafüt*'ten yola çıkıldığında nedenselliğin bütünüyle Gazali tarafından reddedilmediği görüşü büyük bir kesim tarafından dillendirilmektedir. Fakat 17. Mesele'nin son tarafları ile *el-İktisad* ve *el-Maksad*'ın bazı pasajlarında Gazali'nin, bir tür nedenselliği kabul ettiğini ileri süren Oliver Leaman gibi düşünürler bulunmaktadır. Yine bazıları onun mantıksal zorunluluğu kabul edip ontolojik zorunluluğu reddettiğini belirtmek suretiyle uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedirler.²²

1. Felsefeciler Açısından Nedensellik

İngilizce *causality*, eski Türkçede illiyet; nedenle etki arasındaki bağlantıdır. Nedensellik yasası her olayın bir nedeni olduğunu ifade eden yasadır. Nedensellik ilkesi ise neden ile etki arasında bağlantının zorunlu olduğunu ifade eden ilkedir. İlk olarak Demokritos olaylardaki nedensel bağlantıyı dile getirmiştir. Aristoteles de ortaya çıkan her şeyin, bir şey yoluyla bir şeyden, belli bir şey olarak çıktığını söylemektedir. Nedensellik ilkesinin kendisini açıklığa kavuşturması doğa bilimlerinin gelişmesiyle olmuştur.²³

Grek felsefesine kadar uzanan bir konu olan kozalite problemini Wolfson, Eski Yunan'da bulunan iki hâkim anlayışa dayandırır. Bunlardan ilki Tanrı'nın varlığını kabul eden ve çoğunluğu temsil eden görüştür. Bunlara göre, Tanrı kendi tabiatı gereği, olayların sebepleri olarak karşımıza çıkan aracı sebepler vasıtası ile âlemdeki bilfiil şeylerin meydana gelmesine sebep olmaktadır. İkinci hâkim anlayış ise epikürcülerin yansıttığı, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen yaklaşımdır. Onlara göre varlıklar,

²¹ Yaşar Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yay. Ankara 2012, s. 8.

²² Age., s. 9.

²³ Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s. 132.

olayların aracı sebepleri olamaz. Âlemdeki tüm olaylar tesadüf yolu ile meydana gelmektedir.²⁴

Felsefi ve kelami bir terim olan illiyet her hadisenin bir sebebinin olduğunu ifade eden modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının illet kelimesinden türetilmiş Arapça karşılığıdır. Klasik İslam felsefesinde konular, illet (çoğulu ilel) ile eserini veya sonucunu yansıtan ma'lul terimi etrafında incelenmiştir. Kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin ifadesi olan illiyet, İslam felsefesinde hem varlık kavramının ontolojik boyutunu ele alır hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmi faaliyeti yönlendirir. Müslüman filozofların kabul ettiği "her hadise bir sebebin sonucudur" ilkesi kesinlik arz eder. İnsan aklının sebep fikrine yatkınlığı da kesinlikle inkâr edilemez. Yani sebeplilik ilkesi hem zihni bir kategori, hem de dış dünyada yer bulan objektif bir ilkedir. İslam felsefesinde fiziki sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak ele alınırken metafizik sahaya gelince bütün tabii sebepler tek ve ilk sebep olan Allah'a bağlanmıştır. Böylece aktif konularını kaybederek pasif bir eser hüviyetine bürünmüşlerdir. Allah hakiki sebep olduğu için diğer sebeplere ancak mecazen fail-sebep denilebileceği defaten vurgulanmıştır. İlet ve sebep kavramları İslam filozofları arasında aynı anlamda kullanılmıştır. Kindi'den başlayan terminolojide biraz değişiklikler olsa da Aristo'nun dört sebep ilkesi bütün filozoflarca ana hatları dikkate alınarak benimsenmiştir. Kindi hakiki failin Allah olduğunu belirtmiş ve fail-illet kavramına vurgu yapmıştır.²⁵

Farabi illiyet meselesini gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele almıştır. Sudur anlayışı ile Tanrı'yı ilk sebep olarak sisteminin merkezinde kabul etmiştir. Bu konuyu *Şifası*'nda en geniş şekilde ele alan İbn-i Sina olmuştur. Filozoflara göre madde değişme potansiyelini suretler de değişmenin kazandığı yeni şekli ifade eder. Buna karşılık fail, değişmeyi dışarıdan yönlendiren bir etken, gaye ise değişmenin önceden planlanması şeklinde gerçekleşmesini sağlayan bir dış sebep olarak sebep sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan ilkedir.²⁶

²⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 398.

²⁵ İlhan Kutluer, "İlliyet", *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 120.

²⁶ Agm., s. 121.

Nedensellik ilkesinde Tanrı'nın evrenle ilişkisinin nasıllığı mevzusu hem ilk tartışmalardandır hem de önemi haizdir. Bu süreçte şu soruya cevap aranmaktadır: Tanrı evreni anlık olarak verdiği kararlar ile birebir, öngörülemez ve nedensiz mutlak iradesini ortaya koyarak mı yönetiyor? Yoksa bu yönetme tarzı doğrudan değil de dolaylı bir yönetim midir? Aynı şekilde Tanrı'nın kendi koyduğu belirli yasalara dayanarak evreni yönetmesi mümkün değil midir?²⁷ Bu sorulardan da anlıyoruz ki nedensellik ile ilgili ilk tartışmalar teolojik ve metafizik tartışmalardır.

Tarihi seyirde, başlangıç noktasından beri Tanrı'nın yarattığı evrende bir nedensellik ilkesine göre evreni şekillendirmesi kabul edilmiştir. Zamanla başta Tanrı olmak üzere aşkın öğelerden arınan evren anlayışı gündeme hâkim olmaya başlamıştır. Kendi kendine yeterli, özdevinimli doğa anlayışının, yani maddeci formun Tanrı'ya olan ihtiyacı soyutladığı ve doğayı metafizik anlamından kopardığı görülmektedir.²⁸

Felsefenin köklü sorunlarından olan nedensellik, evrendeki değişimi ve varlıklar arasındaki etkileşimi konu almaktadır. Kısacası evren üzerine akıl yürüten her sistem nedensellik sorunsalını işlemek zorundadır. Şunu bilmek gerekir ki Allah-âlem ilişkisinin bir parçası olan illiyet problemi, İslam düşüncesinde varlık problemi olarak ele alınmıştır. Varlık, bilim ve doğa felsefesinin konusu olan nedensellik problemi, felsefe tarihinde sebeplilik, illiyet ve kozalite gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

İslam felsefesinde ele alınan illiyet nazariyesi illet ve malul olmak üzere iki ana kavram etrafında incelenmiştir. İlet; sebep, etken iken, malul de sebebin yol açtığı sonuç ve sebepten etkilenen durumlardır. Buradan hareketle illiyet kavramı sebep-sonuç ilişkisini anlatmaktadır. Aynı zamanda İslam filozofları illet ile malul arasındaki ilişkiyi metafiziğin temel meseleleri arasında görmüşlerdir. Örneğin İbn-i Rüşd'e göre nesnelere ilk sebebe ve mebdü'l-evvel'e kadar geri götürmek metafizik bir çalışmayı ifade eder. İbn-i Sina da metafiziği, nesnelere ilk sebeplerini (müsebbibü'l-esbab) ve ilkelerin ilkesini araştırıp ortaya koyan bir ilim disiplini olarak niteler.²⁹

İslam felsefesi ve kelimada illiyet, sebeplerin aynı sonuçları zorunlu olarak ortaya çıkardığı prensiplerdir. Bu prensipler ise nesnelere arasında bulunmaktadır. İbn-i Rüşd

²⁷ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, Araştırma Yay. Ankara 2005, s. 38.

²⁸ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 220.

²⁹ Age., s. 217.

ıztırar kavramını aynı anlamda kullanarak bu kavrama, nesnenin ancak kendisiyle var olabileceği şey ile arasındaki ilişki anlamı vermektedir.³⁰

Filozoflar evrendeki nedensellik ilkesini kabul ederek her varlığın sahip olduğu özsel nitelikler sayesinde başka varlıklarla etkileşime geçtiklerini öne sürmüştür. Aralarındaki ilişkiyi zorunlu sayarak belirli nedenlerin belirli sonuçlar doğurduğunu kabul etmişlerdir. Nedensellik ilkesinin maddeci ve metafizik alanlardaki yorumlarının dışında dini ve teolojik yorumları da bulunmaktadır. Teologlar ve bazı filozoflar Tanrı'nın evrende illiyet ilkesini ifade eden yasalar koyduğunu kabul etmişlerdir. Temelde mümkün olan bu yasalar, illiyeti, maddi ve ontolojik açıdan zorunlu olmaktan çok Tanrı'nın irade ve kudretine bağlı kılmaktadır.³¹

İbn-i Sina sebeplerin araştırılıp incelenmesinin metafiziğin konusuna girdiğini söyler. Bu düşüncesi sebeplerin varlık olmalarından kaynaklanır. Sebepler ilk sebebe, kendisinin ilk kaynağına kadar incelenmelidir.³² İşte bu durum sebepler konusunun varlığın konusu olduğunu göstermektedir.

İbn-i Rüşd'ün dile getirdiği gibi illiyet prensibi bilimlerin varlığını mümkün kılan bir prensiptir. Eşyadaki illiyete inanmayanın bilginin varlığından söz etmesi anlamsızdır. Çünkü bilgi, eşyanın kendisine göre hareket edip devindiği bir sabitenin var olmasını önceler. Buna bağlı olarak da bu sabitenin rasyonel olduğunu ve insan aklı ile bilinebileceğini ifade eder. Bu anlayışın ters istikametinde olanlar yani illiyetin varlığını yok sayanlar, varlığı bilinemezliğin dünyasına hapsederler. Onlar, bilgiyi ve bilgi elde etme çabasını felsefi olarak geçersiz kılarlar.³³

Müslüman filozoflar büyük bir oranda Yeni Plâtoncuların yorumladığı Aristoteles'i takip ederek varlığın tabii, zorunlu sudur yoluyla Tanrı'dan meydana geldiğini iddia etmektedirler. Tanrı böylece evrenin ilk sebebi olmaktadır. Evrendeki her şey zorunlu ve tabii bir bağlantı ile Tanrı'ya bağlıdır. Bu felsefi illiyet teorisi eşyanın hep aynı şekilde meydana geldiğini gösteren duyu organlarının kanıtlarına dayanmaktadır. Aynı şekilde meydana gelen olaylar bir zorunluluk sonucunda meydana

³⁰ Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelam*, s. 34.

³¹ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 218.

³² Age., s. 223.

³³ Age., s. 231.

gelmektedir. Genel hatlarıyla İslam düşüncesindeki kelamcılar ve filozofların ortaya koydukları iki farklı ve zıt tavır bu şekildedir. Bu fikirler, İslam'ın önemli savunucularından olan Gazâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'sinde ve son Aristotelesçi İbn-i Rüşd'ün, Gazâlî'nin *Tehafütü*'ne eleştiri olarak yazmış olduğu *Tehafütü'l-Tehafüt* adlı eserinde göze çarpmaktadır. Yalnız İbn-i Rüşd söz konusu olunca filozofların görüşlerini benimseme noktasında ihtilaf yok iken Gazâlî söz konusu olduğunda kimi kesim Gazâlî'nin sebepliliği inkâr ettiğini kabul ederken, kimi kesim de sebepliliği dışlayan Eş'arîlerin görüşlerini terk ettiğini söylemektedir.³⁴ S. Van Den Bergh *Tehafütü't-Tehafüt* çevirisinde Gazâlî'nin, zorunluluğu inkârcı Eş'arîleri terk ettiğini ve onun rasyonalist süper natüralizme döndüğünü iddia etmektedir.³⁵

Courtenary, Gazali'nin zorunlu nedensel bağı inkâr etmesine rağmen onun, Tanrı'nın var ettiği düzenden kaynaklanan illiyeti kabul ettiğini ifade ederek bu görüşünü şuna dayandırır. Ateşin kendisinde yaratılan bir nitelik sayesinde birbirleriyle temasa geçtiklerinde her açıdan benzer oldukları zaman iki pamuk parçasını yakacağı ve aralarında bir ayırım yapmayacağı hususunda bir görüş birliği vardır.³⁶ Tüm bunlar Tanrı'nın her sebebe doğasını verdiğini ve bu sebeplerin sonucunu yaratabildiğini gösterir. Yine Tanrı, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi bir şeye ek bir nitelik vererek değiştirebilmektedir. İşte bu yüzden bir şeyde meydana gelen değişme doğrudan Tanrı tarafından değildir.

2. Kelamcılar Açısından Nedensellik

İki farklı olay arasındaki ilişkiyi ifade eden illiyet, illet ve malul arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir kavramdır. Sözlük olarak sebep, gerekçe, vasıta gibi anlamlara gelen illet, iki olay veya nesne arasındaki etkileşim sonucu meydana gelen etkiye denir. Malul ise bu etki sonucu meydana gelene denirken bu ikili arasındaki ilişkiye de illiyet denilmektedir.³⁷

Sebeplilik meselesi İslam düşüncesinde en fazla tartışılan konulardandır. Bu konuda kelamcılar ve filozoflar olmak üzere iki zıt görüş vardır. Kelamcılarının çoğu hem

³⁴ Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", *Gazali ve Nedensellik*, Ed. Yaşar Türkben, Elis Yay. Ankara 2012, s. 12.

³⁵ H. Austrin Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 548.

³⁶ Abrahamov, agm, s. 13.

³⁷ Cemallettin Erdemci, "İslam Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, C. 1, S. 2, , s. 11.

Eş'ariler hem de Mu'tezile tabii alanda illiyeti kabul etmemektedir. Hareket noktaları Tanrı'nın kadir-i mutlak ve tek olmasıdır. Eğer Tanrı kadir-i mutlak ve tek ise aynı zamanda evrenin yegâne yaratıcısı o ise, bu durumda var olan her şey Tanrı'nın yaratması sonucu meydana gelir. Temelleri Kur'an'a dayanmakla birlikte kelamcılar bu teorinin doğruluğunu rasyonel delillere başvurarak da ortaya koymaktadır. Eşyalar etkilerini kendi tabiatlarına dayanarak değil aksine Tanrı'nın yaratması sonucu elde ederler. Evrende meydana gelen benzer olayların tekrar etmesi Tanrı'nın eşyayı belli bir şekilde yaratma âdetinden meydana gelmektedir.³⁸ Kısacası Tanrı evrende aracısız yani bir aracı sebep olmadan doğrudan iş görmektedir.

Grek felsefesinden tercüme hareketleri sonucu haberdar olan kelamcılar, Wolfson'a göre onlardan etkilenmişlerdir. Fakat birebir taklit yoluna gitmeyip eklektik bir yöntem takip ederek onlardan faydalanmışlardır. Grek felsefesinin de kabul ettiği Tanrı'nın varlığına inancı, kelamcılar da kabul etmiştir. Fakat onlar iradesiz ve uzak bir sebep olarak Tanrı ve nedensel güce sahip aracı varlıklar anlayışını savunanlara karşı çıktılar. Dolayısıyla kelamcılar, epikürçülerin savunduğu gibi âlemdeki varlıklarda bir nedensel gücün olmadığı görüşünü kabul etmekle birlikte onların Allah'ı inkâr etmelerine ve âlemde meydana gelen olayların bir tesadüf sonucu oluştuğunu kabul eden anlayışlarına karşı çıktılar.³⁹

Eş'arî kelamı evrendeki rasyonelitenin inkârına yol açan Allah'ın mutlaklığı karşısına, varlığın mümkün oluşunu, rastlantısallığını ve geçiciliğini koyarak varlığı, nesnelerin doğasını ve işleyişlerini araz statüsüne indirgemıştır. Bu anlayışta ortaya çıkan sorun, rasyonel bir öz ve sabit bir ilişkiyi benimsemek Allah'ın yetkinliğine halel getirir anlayışdır. Allah-âlem arasındaki ontolojik karşıtlık ilkesi Eş'arî kelam anlayışına egemendir. Bu yaklaşım atom/cevher anlayışında da kendini göstererek bir yanda sonsuz güç, kudret ve irade sahibi Tanrı, diğer yanda ise sınırlı, sonlu yaratılmış bir evren düşüncesi ile Eş'arî kelamının karakteristik özelliğini oluşturmuştur. Bu, metafizik bir kışkırtma ve sonucu önceden belli bir durum arz eden düşüncedir. Tanrı'yı yarattığı ve belli bir özerklik verdiği evrenle karşı karşıya getirme anlayışı Eş'arî

³⁸ Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", *Gazali ve Nedensellik*, s. 11.

³⁹ Erdemci, "İslam Kelâmında Kozalite Problemi", s. 13.

sisteminin temelinde yatan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı bir nevi “irade felsefesi” olarak tanımlamak yerinde bir tavır olacaktır.⁴⁰

Eş’arî kelamının ilahi irade ve ilahi hikmet kavramı varlık ve bilgi ile alakalı her türlü sorunu çözmede kullanılan bir unsurdur. Bu yüzden eşyada kabul edilen bir rasyonellik imkânsızdır. Eş’arî kelamında Allah her an varlıkla ilişki içindedir. O’nun yaratma ve yönetmesi birebir ve kesintisiz olup varoluşsal bir ilişkiyi ifade eder. Eş’arî düşüncesi, O’nun gücü ve iradesinin ilk yaratmada kalmayıp her an varlıklar üzerinde doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Bu yaklaşımın gereği olarak Eş’arî kelamcıları nedensellik ilkesini felsefi olarak anlamsız görürken, diğer taraftan da yaratıcının yetkilerini sınırlandırdığı gerekçesi ile tehlikeli görmektedirler. Nedensellik sisteminin kelamcılar ve felsefeciler tarafından ortaya konulan dinsel sistemle uyumlu, yumuşatılmış bir formu da vardır. Bu doğrultuda fikir yürüten düşünürler, Eş’arî kelamcıları gibi Tanrı-varlık karşıtlığı çerçevesinde nedenselliği ele almamışlardır. Böyle yaparak yerinde tespitlere zemin hazırlayıp nedenselliği felsefi yerine iade edip ilgisiz birçok konunun da iman meselesi olarak ele alınmasının önüne geçmişlerdir. İbn-i Rüşd’e göre sebeplerin sonuçları üzerindeki kaçınılmaz etkilerini inkâr etmek ilmin varlığını inkâr etmekle aynı şeydir. Unutulmamalıdır ki ilim nesnenin sebebiyle birlikte bilinmesini sağlar. Hikmet/Felsefe, gizli sebeplerin araştırılması olduğu için sebeplerin inkârı ilmin ve felsefenin kökten reddedilmesi anlamına gelir. Nedenselliği daima metafizik bir düzlemde okuyan İslam filozoflarına göre mümkün âlemden ortaya çıkan nedensellik, tüm mümkün varlıklar gibi varlığını Allah’ın yaratmasına borçludur.⁴¹

Batı’da ve İslam dünyasında göze çarpan illiyet karşıtlığı, “sürekli yaratma” adı verilen teolojik kozmolojiyi savunurlar. Tanrı’nın evrende cereyan eden yasalarını yine Tanrı adına iptal edecek Tanrısal keyfilik sergileyebileceğini ifade ederler. Tanrı’nın mutlaklığı, O’nun herhangi bir yasaya göre hareket etme ve bağlı olma zorunluluğundan uzak olmasıdır. Tanrı’nın mutlaklığı fikrini benimseyen bu yaklaşıma göre evren ve içindeki her olayın yaratılması Tanrı’nın anlık ve sürekli yaratmasına bağlı olarak gerçekleşir.⁴²

⁴⁰ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 221.

⁴¹ Age., s. 222.

⁴² Age., s. 231.

Kelamcılarının Tanrı-âlem ilişkisine farklı yaklaşımları, onların nedenselliğe getirdikleri yorumlara etki etmiştir. Tanrı'nın âlemi yaratması bir icadın sonucu mu yoksa illetin malulü gerektirdiği gibi bir icap mı olduğu kelamcılar tarafından tartışılan öncelikli konulardandır. Genel olarak illiyet konusuna kelamcılar iki açıdan yaklaşmışlardır. Öncelikle bu konu tartışılırken illetin mi daha önce yoksa malulün mü daha önce veya her ikisinin de aynı anda mı var olduğu problemi tartışılmıştır. Daha sonra ise illet ile malul arasındaki ilişkinin mahiyeti incelenerek illetin malulünü gerektirip gerektirmediği tartışılmıştır. Bu ilişki tartışılırken de neden-sonuç arasındaki ilişkinin yaratma sonucu mu yoksa bir zorunluluk sonucu mu olduğu gündeme gelerek tartışmaya konu olmuştur.⁴³

Sanıldığı gibi Eş'arî kelamcılarının mücadele ettiği kelamcılar, katıksız felsefi bir yol izleyen kelamcılar değildir. İslam rasyonalistleri olarak bilinen Mu'tezile kelamcılarını sanılanın aksine nassa önem vermeyen ve nassı dikkate almayan kimseler değildir. Herhangi bir Mu'tezile kelamcısının eserine bakmak bu düşüncemizi onaylamaya yetecektir. Onlar da dini ve felsefi konuları ele alırken doğal olarak nasllara dayanmışlardır. Ya akıl ya nass gibi gereksiz ve tehlikeli bir düalizm geliştirip sonrasında akli seçmiş de değildir. Eş'arîlerden kendilerini, ayıran en önemli özellik kuşkusuz akla daha geniş yetkiler vermiş olmalarıdır. Yoksa onlarda âlemde mutlak fail olarak Allah'ı görüyorlardı. Her fiilin her sebebin ve sonucun yaratıcısının elbette Allah olduğuna inanıyorlardı. Sadece farkları Allah'ın yaratma ve yönetme işini, sebepleriyle birlikte yaptığını inanmış olmalarıydı.

İmam Mâtûrîdî hikmet kavramıyla Allah'ın, fiillerinde belirli bir hikmet gözettiğini savunmuştur. Âlem belirli bir amaca doğru Allah'ın hikmetli fiilleri doğrultusunda gitmektedir. Görüldüğü üzere bu nedensellik formu dinsel bir formda ve Tanrı'ya bağlı bir yorumda olsa bile, Eş'arî düşüncede kuşku ile karşılanarak reddedilmiştir.⁴⁴

Eş'arî kelamcılarının geliştirmiş olduğu cevher-araz fikri, onların nedensellik anlayışına karşı itirazlarını ortaya koymaktadır. Yapıları gereği arazlar kaybolurlar ve her an sürekli yaratılırlar. Yani sürekli değil anlık ömürleri vardır. Bu durumda bir

⁴³ Erdemci, "İslam Kelâmında Kozalite Problemi", s. 14.

⁴⁴ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 223.

arazın bir diğeri üzerinde etki imkânı olmamaktadır. Nedensellik denilen şey ise varlığı ve niteliği sabit, belirli nesnelere arasında kurulabilecek bir ilişkiyi ifade eder. Eş'arî kelâmcıları nesnelere böyle bir vasıf yüklemedikleri için anlık yaşayan ve kaybolup tekrar yaratılan nesnelere arasında kalıcı ve tekrar eden bir ilişki düşünülemez. Kısacası cevher-araz düşüncesi Eş'arîlerin nedensellik düşüncesinin fikri temelini sarstıkları birer olgudur.⁴⁵

Dünya ve tabiattaki nesnelere gözlenen düzen algısının nereden geldiği düşüncesi, tartışılan ve cevap aranan sorulardan bir tanesidir. Eş'arîler ve bazı felsefeciler bu soruyu cevaplarken; alışkanlıklarımızın bizi şartlandırdığı ve sürekli benzer gözlemlerimizden dolayı kendimizi nedenselliğe inandırdığımızı söyler. Onlara göre filozofların iddia ettikleri gibi eşyada zorunluluk yoktur. Bunun yerine sürekli yaratma mevcuttur. Olaylarda gözükten illetler ise bizim zihnimizin üretmiş olduğu bir takım vehimlerdir. Nesnelere düzenleyen ve eşyada dilediğince tasarrufta bulunan Tanrı, bir lütuf gereği bizim zihnimize de illiyet izlenimini yaratmaktadır. Eşyada gözlemediğimiz süreklilik ise arazların sürekli yaratılmasından başka bir şey değildir.⁴⁶

Nedenselliği reddedenler Allah'ı "fail-i muhtar" olarak nitelermeyi tercih ederek, felsefecilerin Allah'ı "illet-i ula" yani her şeyin ilk nedeni ve asli nedeni olarak nitelermelerine karşı çıktılar. Eş'arîler, Allah'ı kendi varlığından ve diğere nesnelere yaptığı etkiden habersiz, bilinçsiz bir illet kavramı yerine, irade sahibi, her şeyin farkında, âlemden ayrı ancak onu düzenleyen bir varlık olarak tasavvur ettiler. Nedenlerin sonuç doğurucu ve nedensel birer kuvvete sahip oldukları fikrini kabul etmeyen Eş'arîler, nesnelere arasındaki bağı Allah'a dayandırarak tabii bir bağ olma ihtimalini reddederler. Arazlar fail değildir. Onlar akıl, his, idrak gibi vasıflardan yoksundurlar. Bu yüzden onlara nedensel bir güç atfetmek imkânsızdır. Normal şartlarda idrak sahibi insan bile yakma, ısıtma, doyurma gibi sonuçları meydana getirme gücüne sahip değil iken fitraten bu yeteneklerden yoksun olan nesnelere nedensel bir güç ortaya koymaları zaten imkânsızdır. Eş'arî kelâmının doğa felsefesiyle vardığı sonuç, insanı ve nesneyi her türlü faillikten dışlamaktır. Bunun yerine bir nevi panteizmi anımsatırcasına tek ve aktüel fail olan Allah'ı yerleştirmişlerdir. Evkuran Eş'arî düşüncesinin bu noktada adı konmamış bir tür panteizmi hissettirdiğini

⁴⁵ Age., s. 224.

⁴⁶ Age., s. 225.

vurgulamaktadır. Dilediğini keyfince yapan yaratma ve yürütmede hiçbir illet ve gerekçeye dayanmaktan beri olan Tanrı anlayışı, her türlü nedenselliği ve bu nedenselliğin doğal bir sonucu olan determinizmi olanaksız kılmaktadır. Bu anlayış, doğa ve tarihte, filozof ve bilim adamlarının var olduğuna inandıkları ve kabul ettikleri yasa kavramının güvencesini ortadan kaldırmıştır. İlet ve yasanın üzerinde bulunan Tanrı fikri, Tanrı ile eşya arasında birebir kurulan ilişkiyi Tanrı aleyhine değerlendirmekte ve her düzlemi varlıkbilim olarak dizayn etmektedir. Tanrının eşya üzerindeki tasarrufu olarak ortaya konulan bu anlayışta, İlet ve nedensellik Tanrı'ya katiyen atfedilemez bir durumdur.⁴⁷

Eş'arî anlayışta dikey kurulan varlıkbilimsel sistem anlayışının yeryüzüne yansımaları, ideolojik yaklaşımların benimsenmesi şeklinde olmuştur. Nitekim bazı çağdaş Müslüman düşünürler ve bilim adamları, haklı olarak, otoriter bir yapıda olan geleneksel din algısının, Müslüman coğrafyalarda otoriterliği besleyip tetiklediğini kabul ederler.⁴⁸

3. Sufiler Açısından Nedensellik

İlk dönem sufileri Allah-âlem ilişkisine bir inanç meselesi olarak bakmışlardır. Onlar bu hususta basta Eş'ariler olmak üzere ehl-i sünnet kalamcılarının görüşlerini kabul ederek kendileri için bağlayıcı saymışlardır. Başını Cüneyd-i Bağdadi'nin çektiği bu sufi anlayışı, Serrac, Kelabazi, Hucviri, Kureyşi gibi sufi müellifler de benimsemişlerdir. Bu sufiler, Eş'arilerin de kabul ettiği, Allah'ın kudret ve iradesi gereği âlemi yoktan var ettiği, âlemde zorunlu nedensellik bulunmadığı gibi fikirleri benimsemişlerdir.⁴⁹

Tasavvuf geleneğinin nedensellik hakkındaki görüşlerinden bahsedebilmek için öncelikle sufi nedensellik doktrini hakkında teorik bir izaha ihtiyacımız vardır. Bunu elde etmek için de en azından sufi felsefesinin iki temel tezinden bahsetmek gereklidir. Bunlar Allah ve âlemin aynılığı, yani birlik ve çokluğun aynılığı ile atomcu zaman kavramıdır. Allah ve âlemin aynılığına bakacak olursak, sufi düşünürlere göre ilahi öz, özünün gerektirdiği şekliyle zorunlu varlık olan mutlak birliktir. Âlem veya Allah'ın

⁴⁷ Age., s. 226.

⁴⁸ Age., s. 227.

⁴⁹ Ekrem Demirli, "Yaratma", *DİA*, C. 43, İstanbul 2013, s. 329.

dışındaki her şey bu birliğin içsel bir çokluğudur. Bu çokluk da tek başına düşünüldüğünde sadece mümkündür. İbn-i Arabî'ye göre bu, mutlak bir şekilde doğru olan varlığın zati itibariyle zorunlu ve mümkün olarak ikiye bölünmesidir. Bu bölünme asli dışsal bir ayırım olmayıp ilahi özün içsel bir ayırımını ifade eder. Mutlak birlik, içsel ilişkileri dikkate alındığında çokluğu ifade eder. İlk neden dışında hiçbir şey mevcut değildir. İlahi varlıkla herhangi bir şey arasında hiçbir dışsal ilişki de mümkün değildir. Arabî'nin felsefi görüşündeki ilişki yani izafet kavramı, paradoksal ilişki içinde olan özlerin varlığı için bir betimleme değil temel sağlamaktadır.⁵⁰

Atomcu zaman kavramı kelamcılar tarafından da ele alınmıştır. Onlar zamanı süreden yoksun bırakılan bireysel anlardan ibaret görmüşlerdir. İbn-i Arabî'nin felsefesinde zamanın mevcut her anında, âlemin fani özleri, birliğin içsel ilişkilerinin vücut bulmuş hali gibi gözükmektedir. Fakat sonrasında bu fani özler, mutlak dışsal birlik içinde yok olarak ortadan kaybolmaktadır. İbn-i Arabî'nin dillendirdiği bu sonralık fikri, zamanın dizinsel olarak düzenlenmiş diziyi değil, sadece mantıksal bir diziyi göstermektedir. Çünkü varlığın vücut bulması ve yok olması geçici bir atomda aynıdır. Var oluş ve yok oluşu içeren buna benzer her bir eylem, çokluk olarak birliğin belirli bir tezahürüdür. Buna da tecelli denmektedir.⁵¹

Sühreverdi, nedenin varlığının sürekli olmasına rağmen bir sonucun varlığa çıkışının durabildiği şeklindeki Aristocu iddiayı eleştirmektedir. O, ay altı âlemin bazı parçaları yok olduğunda, bir nedenin, basitten çok karmaşık olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu şu anlama gelmektedir. Onun bazı parçaları yok olduğunda direk olarak eylemi de durur. Sühreverdi karmaşık bir nedenin herhangi bir parçasının, basit bir etki meydana getirebildiğine inanmaktadır. Sürekli olarak artan şey varlıkların mertebeye değersizliği ve alçaklığıdır. Sühreverdi'ye göre neden-sonuç zinciri hala doğrusaldır ve tersine çevrilemez. Tek yönlü olup onun temelini de Ebedi İlahi Zat oluşturmaktadır. O, aydınlık ve karanlık metafizikte ölü cismani tözler değil de, canlı ışıktır. Bu da hakiki yani etki eden yaratıcı neden olarak eylemde bulunmak demektir.⁵²

⁵⁰ Andrey Smirnov, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", çev. Fethi Kerim Kazancı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, C. 10, S. 1, s. 290.

⁵¹ Agm., s. 291.

⁵² Agm., s. 288.

Bazı kelamcılar hariç, şimdiye kadar tartışılan bütün fikirler doğrusal nedensellik anlayışına sıkıca bağlıdır. Sufilerin felsefi öğretilerinde ise bu kavram tamamen terk edilmiştir. Sufi nedensellik kavramı eşsiz ve aynı zamanda Sufi felsefesinin temel ilkeleriyle doğrudan bağdaştırılmıştır. Doğrusal nedenselliği ortaya koymak gerekirse S.lar dizisi, doğrusal nedensellik kavramı için açıklayıcı, standart bir örnek sunmaktadır.⁵³ Her bir S. kendinden önce gelen bir S.nın varlığını elde ettikten sonra var olabilmektedir ve onların hepsi “bir” S.sında kökleşmektedir. Bu bir S.sı tüm S.ların temelini oluşturur. Bir S.sı dizinin aidiyetine bakılmaksızın diziyi başlatmakta ve o dizinin yönünü tayin etmektedir. S.lar, kendilerine yenileri eklendikçe S.sal olarak artıp çoğalmaktadır.⁵⁴

İbn-i Arabî yaratılış teorisinde sudur anlayışını muhafaza etmiştir. Sudur anlayışında Tanrı-âlem ilişkisindeki süreklilik dile getirilirken “birden bir çıkar” ilkesi benimsenmekteydi. Sufiler sudur teorisinin bu yönünü benimserken Tanrı’yı da mutlak bir varlık olarak kabul etmişlerdir. İbn-i Arabî’ye göre yaratılış, mutlak varlığın mümkünlerin hakikatlerinde tecelli etmesi veya onlara varlık vermesidir. Bu durum İbn-i Arabî’nin vahdet-i vücud anlayışındaki farklılık fikrini yansıtır. Âlemin yaratılışındaki süreçte akıllar, felekler, semavi varlıklar, tabiattaki süreklilik ve ilişkiler semavi varlıklar ile yer arasındaki irtibat sudur teorisindeki gibi muhafaza edilmiştir. Ancak İbn-i Arabî bu teoriyi vahiy ekseninde yorumlarken onun özünü ve içeriğini teşkil eden nedensellik ilkesini ortadan kaldırarak “vesileci sudur” denilebilecek bir anlayış ortaya koymuştur. Bu yeni anlayış, Allah-âlem ilişkisini sudur teorisine açıklaırken onda bulunan nedenselliği göz ardı eder. Aynı zamanda bu anlayış, Allah ile varlık arasında “veh-i has” diye adlandırılan merkezi bir kavram ortaya koyan yeni bir yaratma felsefesidir. Sufilere göre sudur teorisinin hatası Allah ile cüzleri arasındaki bağlantıyı doğrudan göz ardı etmiş olmasıdır. Bu durum hem Allah hem de varlıklar için bilgiyi sadece nedensellik zincirine hapseden epistemolojideki temel bir sapmadır.⁵⁵

Sufi nedensellik kavramını biçim, görünüm ve yapı bakımından açıklarken en seçkin sufilerden olan İbn-i Arabî’nin değişikliğe büründürdüğü yapıya bakmak gerekir. O matematik ve geometri üzerinden temsil ile Tanrı-âlem ilişkisindeki nedenselliğe

⁵³ Agm., s. 288.

⁵⁴ Agm., s. 289.

⁵⁵ Demirli, “Yaratma”, *DİA*, s. 330.

değirmiştir. Ona göre Bir, S.lara başlangıç vermiştir. Bu S.lar da onu parçalara bölmüş ve ayırmıştır. İbn-i Arabî S.lar dizisini, o dizinin temelini içine koyarak dizinin her bir mensubunu Bir'in kendi içinden içerildiği için, Bir her şeyi kuşatıcı ve her şeyi kapsayan olmaktadır. Ancak yine de aynı zamanda S.ların çokluğu nedeni ile S.lar toplam olarak Bir'i geçmektedir. Dizinin temeli olan Bir, S.ların kendinden oluştuğu birlerin herhangi birine denktir. Bir, bu dizinin bir parçasıdır. Yani bizzat o zincirin ayrı bir bölümüdür. Bir'in içindeki herhangi bir S., bizzat Bir'in kendisiyle özdeştir. Aynı husus geometri için de söz konusudur. Tek başına düşünüldüğünde evren merkezi bir nokta, daire ve onların arasında bulunan şeye benzemektedir. Nokta Tanrı'yı temsil eder. Dairenin dışındaki boşluk yokluktur. Mümkün varlık ise bu nokta ve boşluk arasındaki şeydir.⁵⁶

Sufi nedensellik, neden ve eser arasındaki bir ilişki değildir. Fakat hem nedeni hem de eserini birlikte ele alan bir bakış açısıyla tasavvur edilebilen özün içsel ilişkisini içermektedir. İlk ilke, nedeni ifade eder; fakat onun yönlerinden birisinde o kendisine özgü bir eserdir. Akıl bir nedenin, etkisinin neden olduğu şey için etkili olmadığına hükmetmektedir. Fakat bütünlüğünü ele aldığımızda hakikatin kendisi için ortaya konulduğu Bir, nedenin kendine özgü etkisinin etkisi ve kendi etkisinin nedeni olduğuna tanıklık etmektedir.⁵⁷

Âlemde birbirini izleyen, iki geçici durum olan neden ve eser arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Neden ve eser arasındaki ilişkiler zamanın her anında yenilenmektedir. Gerçekte onlar, zamana ait delillik ilişkilerini ifade eder. Geçiciliği göz önüne alınarak düşünülen her bir öz, eserdir fakat ilahi özün tezahür etmemiş içsel bağlantısı olarak görülen her bir öz ise nedendir. Bu durum katı determinizmi akıllara getirmektedir. İbn-i Arabî'ye göre nedeni olmadan meydana gelmeyen şey için nedenlerin etkilenmesinden hiçbir kaçış yoktur. Çünkü kesin olarak neden ve sonuç birdir. Fakat bu sadece bir betimlemeyi ifade eder, zira bir kimse, bir nedenin etkisinden başka bir şey olmadığı için etkinin kendisini belirlediğini ve bundan dolayı hür olduğunu eşit ölçüde savunabilir. Bir neden hiçbir zaman aynı neden olarak tekrar tezahür etmez. Neden-sonuç modeli herhangi bir zamanda yeniden meydana getirilmez.

⁵⁶ Smirnov, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", s. 289.

⁵⁷ Agm., s. 290.

Çünkü sabit olarak nedensel yasaları ve herhangi bir zamanda yenilenen ilişkileri hiçbir incelemeye tabi tutma imkânı yoktur.⁵⁸

Andrey Smirnov, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi” adlı makalesinde sufi nedenselliğini incelerken genel sufi nedensellik doktrininin geleceği etkileme imkânı olmadığını ve bu yüzden etik olarak aklı kullanma ile insan sorumluluğunun temellerini geçersiz hale getirdiğini düşünmektedir. Yanlız yine de bu fikrinde temkinli davranarak mutlak biçimde bu sonucu çıkarmamak gerektiğini söyler. Şöyle ki İbn-i Arabî de buna karşı bizleri uyarmaktadır. Bu doktrin yalnızca diğer adımlarda izlenecek bir adımdır ve sadece hakikati dairevi araştırmada bir andır. Erkek veya kadın, bir kimse zamanın herhangi bir anında, kendisinin bir nedeni olarak ilahi varlığın bir yönünden daha az bir şey değildir. İbn-i Arabî tarafından eleştirildiği haliyle katı determinizm, indeterminizme izin vermez. O daha çok neden ve sonucun birbirinden ayırt etmenin imkânsızlığını içeren bir iddiadır.⁵⁹

Yaratılış üzerinden fikir geliştiren sufiler âlemdeki nedensellik problemine de değinmişlerdir. Yaratmanın irade ve kudret ile gerçekleşmesine bakılırsa âlemde ilahi varlığı sınırlayan herhangi bir nedensellik söz konusu değildir. Sufiler tevekkül, sabır, fena ve tevhid gibi hususlara değinirken nedensellik hakkında da düşüncelerini dile getirmişlerdir. Yalnız ilk dönem sufileri bu konuda hiç konuşulmaması gerektiğini söylemişlerdir. Onlar Allah'a mutlak bir kudret atfederek sebeplerin O'nun fiilini sınırlamayacağını ve herhangi bir nedenden söz edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Öte yandan bazı sufiler de hasta olunca tedavi olmamayı, insanlardan gelecek yardımı kabul etmemeyi tercih edip, bir şey istemeyi Allah'a atfederek nedensellik fikrine karşı çıkmışlardır. Âlemdeki nedenselliğe karşı çıkan bu hal anlayışı karşısında insan sürekli Allah'ın fiilinin tesiri altındadır ve bu fiili sınırlayacak hiçbir güç bulunmamaktadır. Sufilere göre tevekkül, rıza, teslimiyet, tefviz, inabe, ve sabır gibi haller Allah'ın kulu için en güzelini yaratacağı inancına dayanmaktadır.⁶⁰

Nedensellik yaklaşımını keramet kavramı üzerinden dile getiren Süleyman Uludağ, keramet konusunu ele alırken sufilerin maddi ve manevi sebep anlayışlarına değinir. İster fizikî, ister sosyal ister psikolojik anlamda her olayın kendine özgü bir

⁵⁸ Agm., s. 291.

⁵⁹ Agm., s. 292.

⁶⁰ Demirli, “Yaratma”, *DİA*, s. 330.

sebebi vardır. Bir şeyin gerçekleşmesini istiyor veya istemiyorsak öncelikle o şeyin tabii, hakiki, maddi ve makul sebeplerini ele almamız gerekiyor. Göz ardı etmememiz gereken şey, bu sebeplerin asıl olduğu, adetullah ve sünnetullah dediğimiz tabiattaki ahenk ve nizamın bu olduğudur. Hayal ve vehim ürünü olan kurnaz ve istismarcıların maddi ve manevi gerçekliği bulunmayan şeyleri dayatmalarına dikkat edilmelidir. Manevi sebep konusuna yer veren Uludağ, dini hayatta ve sosyal hayatta etkili olan esbab-ı maneviyye ile ilel-i hafıyye denilen birtakım hakiki sebeplere değinir. Hz. Peygamberin Bedir savaşında müşriklerin yüzüne saçtığı toprağı örnek veren Uludağ, bu fiil ile düşmanın mağlup olduğunu ve Müslümanların zafer elde ettiğini söyler. Örnekte verilen durumun yani toprak saçmak ile zaferin kazanılması arasında maddî, tabiî ve aklî anlamda hiçbir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. İşte bu noktada manevi ve dini anlamda bir sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu söyleyen Uludağ'a göre bu ilişkinin sonucunu meydana getirmede etkili olan hakiki bir ilişki vardır. Bu şekilde gerçekleşen manevi sebep-sonuç ilişkisi ile maddi sebep-sonuç ilişkisinin gerçekleştiği düzlemler farklıdır. Bu yüzden bir sebebe tevessül etmek diğerine tevessülü engellemeyeceği gibi aksine birbirini tamamlarlar.⁶¹ Kısaca deveyi hem bağlayacağız hem de Allah'a tevekkül edeceğiz. Deveyi hem yular hem de Allah koruyacaktır. Yular maddi sebep iken Allah'ın koruması manevi sebeptir; fakat iki durum da aynı zamanda hakikidir.

İslam filozoflarının savunduğu sudur teorisinin dillendirdiği, her varlığın bir sonraki için teşkil ettiği nedensellik anlayışını İbn-i Arabî'nin sisteminde vesileci bir yaklaşımla değerlendirmek mümkündür. Sudur teorisinin vesileci sudura dönüştürülmesi İbn-i Arabî'nin "yaratmak" anlamında kullandığı tecelli, zuhur, sudur, huruç, icad, ihtira, tasvir gibi birçok kavramı açıklamaya imkân vermektedir. İbn-i Arabî yaratılış konusunu Eş'arîler gibi durağan, bir defada olmuş ve sonlanmış bir olay olarak görmez. Ona göre âlem, her an yenilenen ve tekrardan yaratılan arazlardan meydana gelmektedir. İbn-i Arabî Eş'arîlerin anlayışını iki yönden çelişkili bulmaktadır. Birincisi değişimin ardındaki sürekliliği açıklayamamaları, daha tutarlı olan ikincisi ise devamlı değişen arazlardan oluşan âlemin toplamını değişmez olarak görmeleridir. İbn-i Arabî'ye göre bir araz hakkındaki hüküm tüm âlem için geçerlidir ve

⁶¹ Süleyman Uludağ, "Keramet-II", (Ed. Ethem Cebecioğlu), s. 27.

âlem sürekli bir değişimin içerisinde olduğundan “Bütün âlem her an yeniden yaratılır.”⁶²

4. Tarihçiler Açısından Nedensellik

Tarih ve nedensellik anlayışı yan yana düşünüldüğünde karşımıza bir takım zorluklar çıkmaktadır. Tarihi olayların tam olarak bilinmemesi hatta günümüzdeki geçen olaylar da buna dâhil, net bir bilginin olmaması ilk sorundur. Genel olarak insan davranışlarının karmaşıklığı ve tarihi aktörlerin niyetlerinin, güdü ve amaçlarının neler olduğunu yeterli şekilde bilmememiz bu zorluğu artırır. Tarihi olaylara deneysel yaklaşamama durumumuz da bir başka zorluktur. Bu durumda belirli bazı gelişme, olgu ve unsurları seçerek genel anlamda belirli olaylara uyarlamak oldukça güç gözükmektedir. Bu sebeplerden ötürü bazı tarihçiler “sebebe” kavramını, aşırı basite indirgeme ve tarihteki zaman ve mekânda keyfi sınırlama şeklinde değerlendirdikleri için tarih ve nedenselliğe sıcak bakmamışlardır. Çaksu’ya göre buna rağmen “neden” yerine “açıklama” terimini kullanmak da bu tarz problemleri ortadan kaldırmaya yetmemiştir.⁶³ Ona göre tarihte nedensellik anlayışı bazı konularla ilişkisi açısından önemlidir. Tarih anlayışı, tarih ilmi, tarihin rasyonel olup olamayacağı, tarihin işleyişi, tarihsellik, tarihin etkin unsurları, tarihî değişim, sosyal kanunların var olup olmadığı ve varsa niteliği, tarihin Tanrı ile olan ilişkisi kısacası geçmişi ve bugünü ilgilendiren bu tarz konular bunlardandır. Aynı zamanda ilişkili meselelerin yeterince anlaşılabilmesi için genel anlamda nedenselliğin ve tarihte nasıl işlediğinin bilinmesi gerekmektedir.⁶⁴

İslam geleneğinin ortaya koyduğu tarih algısı ile dini bilgi arasında yakın bir bağlantı vardır. İslam toplumunda dinsel bilgiden ayrı bir tarih algısını tahayyül etmek imkânsızdır. Toplumun dinamiklerinden oluşturduğu teolojik yapılar, kitlelerin saf dinsel ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini karşılamak üzere ortaya çıkmıştır. İslam’da tarihi algı teolojiden bağımsız değildir. Çoğu zaman da onunla sentezlenmiş olarak bulunur.⁶⁵

Tarih anlayışında nedenselliğe büyük önem veren İbn-i Haldun, bu meseleyi genelde ontolojik; özelde ise tarihi olmak üzere iki ana sebepten ötürü gündemine

⁶² Demirli, “Yaratma”, *DİA*, s. 330.

⁶³ Ali Çaksu, “İbn-i Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik”, s. 51.

⁶⁴ Agm., s. 52.

⁶⁵ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 228.

almıştır. İlk olarak o, evrenin büyük ölçüde anlaşılabilmesinin yolunun nedensellik aracılığıyla olacağına inanmaktadır. Rasyonel bir yapı arz eden bu durumda evren, sebepler ile sebep olunanlar arasında bazı bağlantıları bizlere sunmaktadır. Fakat evren, sağlam ve düzenli bir temeli olmasına rağmen sürekli bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Durağan olmayan evrenin bu yapısı anlaşılabilir bir durumdur. İbn-i Haldun, bir ilke olarak belirli olayları anlamada basit sebepleri yeterli görmemiş ve her zaman onların altında yatan gerçek sebepleri anlamaya yönelmiştir. Ona göre tarih, bâtinî anlamın teorik bir bakış açısı, tahkik, tahlil, varlıkların illet ve kaynaklarının açıklanması ve olayların sebeplerinin bilgisini gerektirecek bir tarzda ele alınmalıdır. O bu yüzden tarih anlayışında medeniyet ve insanın sosyal teşkilatlanmasının asli nitelikleri üzerinde dururken olaylar, olgular ve eşyanın nasıl ve neden o şekilde olduğunu açıklamaya önem vermektedir.⁶⁶

İslam düşünce geleneğinde özgün bir yeri olan İbn-i Haldun'un tarih ilminde farklı bir bakış açısı sergileyerek kendinden sonraki tarih geleneğinin babası, öncüsü ve esin kaynağı olması beklenirdi. Ancak yapmış olduğu çalışmalar bu fikri desteklese de İslam dünyası bilimsel soğukkanlılığını fazla koruyamamıştır. Bunun sonucu olarak da bu geleneği kurumsallaştırmada yetersiz kalmıştır. Boşluklar iyi veya kötü bir şekilde dolar kaidesi gereği siyasi akıl, Müslüman dünyasında kendi alanının dışındaki birçok alana baskı yaparak onları kendi amaçları doğrultusunda istihdam ederek kendi hizmetinde kullanmıştır. Bu çerçevede tarih algısı da siyasi algının öncelik ve tercihleri doğrultusunda şekillendirilmiştir. Bu yüzden İslam kültüründe bağımsız ve özgün bir tarihçilikten bahsetmek zordur.

Gazâlî'nin çabaları sonucunda İslam düşüncesinde gerçekleşen dönüşüm dinin rasyonalitesine karşı olarak mistik tecrübenin öncelenmesi biçiminde tezahür etmiştir. Onun *İhya-u Ulumid-Din* çalışmasıyla daha çok kendini gösteren dini ilimleri yeniden inşa etme çabası günümüze kadar uzanarak özel bir bilinç yapısını meydana getirmiştir. Bu bilinç de, Eş'ari teolojide akli saf dışına çıkarılıp Müslüman toplumların bir nevi gevşeklik göstererek zihin uyuşukluğu yaşamalarına yol açmıştır. Tarihin beşeri boyuttan çıkarılarak sanki Tanrı'nın keyfi iradesiyle gerçekleştirdiği mutlaklık anlayışına yönelmesi, Müslüman toplumlarda kitleleri dünyevi ve iradi etkinliklerini

⁶⁶ Ali Çaksu, "İbn-i Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik", s. 60.

neden-sonuç ilişkisine dayanarak değerlendirme kabiliyetinden uzaklaştırmıştır. Evkuran'a göre bu yaklaşım, dünyada akıl ile kavranmaya elverişli yasaların rasyonel bir nedenini aramanın boşuna olduğu tezini ileri sürmektedir. Bu durum da tarihsel bilincin oluşmasının önündeki en önemli engellerdendir. Oysaki teolojik sistemin içinde dahi tarihin rasyonel yasalarının peşine düşmek ve onları beşeri yapıları içinde kavramak olası bir durumdur. İslam düşünce geleneğinde buna en güzel örnek İbn-i Haldun'un ünlü tarih yaklaşımı olsa da, onun başlatıp uyguladığı bu düşünce yöntemini Müslümanlar "mukaddime" (giriş, başlangıç) aşamasından ileri götürememiştir.⁶⁷

İnsan zaman ve mekânda yaşadığı için varlık hakkındaki izlenim ve düşüncelerini nedensellik ilkesi sayesinde elde eder. Gözlemediği olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurarak kalıcı sonuçlar çıkarır. Örneğin bulutlar kararınca yağmuru beklemesi, odunu ateşe koyunca yanmasını beklemesi bu kalıcı sonuçların gereğidir. İnsan bu kalıcı sonuçlar sayesinde doğayla ilişki kurarak bu sonucun bir kereye mahsus değil de şimdi ve bundan sonra da aynı olacağı güvenini elde eder. Bu algı artık değişmez ve yanılmaz bir boyutu ifade eder. Bir olayı gerçekleştiren insan, bu olayın sonucunun herkese nasılsa kendine de aynı olacağı güveniyle zihnindeki adalet, güven ve istikrar türündeki duygularının felsefi zeminini oluşturur. Varlıkların sabit bir nedensellik ilkesi gereği doğal düzenin bir parçası olduğunu bilmek, insana, kendi eylemlerine de aynı gözle bakma imkânı sağlar. Aynı şekilde tarihe de bu şekilde bakmak insanın kendini tarihle eş-tözde hissetmesi anlamına gelmektedir. Bu anlayışın yol açtığı bilim alanı, tarihin bilinç, kimlik ve değer sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışıldığı bir alandır.⁶⁸

Bildiğimiz tarih algısının yanında İbn-i Haldun, tarihin inceleme, düşünme, araştırma ve illetleri dikkate almakla elde edilen şerefli ve hikmetli bir olgu alanının olduğunu da dile getirir. Ona göre meydana gelecek her bir olayın bir sebebi vardır ve bu istisna kabul etmez bir durumdur. Hatta şans diye bir olgunun varlığına inanmayan düşünürümüz, gizli, saklı sebeplerin sonucunda fırsatların ortaya çıkmasını "şans" kelimesi ile dile getirdiğimizi belirtir. Mucize konusuna da aynı şekilde yaklaşan İbn-i Haldun, mucizelerin varlığını kabul eder ve mucizenin ortaya çıkmasını, eşyanın tabii seyrindeki bir kesinti ve Allah'ın bir müdahalesi olarak değerlendirir. Ona göre tabiatın

⁶⁷ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 229.

⁶⁸ Age., s. 230.

akışına sadece mucize ve kerametler müdahale edebilir. Bundan dolayı o, mucizelerin normal işlerle kıyaslanmasını doğru bulmaz ve bunu delil saymaz. Bunun yanında ona göre mucize gibi görünen bazı olaylar, aklen açıklanabilecek durumdadır.⁶⁹

İnsanın ortaya koyduğu eylemlerin birer araz olduğu kabul edilir. Arazların tabiatları gereği kendi kendilerine var olmadıkları için her an yaratılıyor olması ve her an kayboldukları için de tekrar yaratılmaya muhtaç nesnelere olduğu kabul edilir. Bu yüzden yeniden yaratma işini Tanrı sürekli tekrarlamaktadır. Doğada gördüğümüz nesnelereki süreklilik ise nesnelere tekrar tekrar yaratılıyor olmasıdır. Evrende yegâne bir irade ve güç kabul eden bu teolojik yoruma sahip olanlar Tanrı'yı evrende gerçek fail olarak görürler. Tanrı'ya nispeten diğer varlıkların tümü mecazdır. Bu düşünceye sahip teologlar, insan eylemlerini temellendirmede devamlı doğal ve biyolojik işleyişe atıfta bulunurlar. Örneğin: İnsan yediği gıdanın içeriğini bilmezse tam olarak kendine hangi açıdan zarar getireceğini ve yarar sağlayacağını da bilemez. İnsan aldığı gıdaların bedeninde hangi aşamadan geçip nasıl sindirildiği gibi irade ve gücünün dışında olan şeyleri bilemez. Nedenselliğe karşı çıkanların ileri sürdükleri bu örnekler mantıkî ve felsefi olarak problemlidir. Çünkü yüklem önerme halinde sunularak zaten kanıtlanmaya çalışılan tez, ilk baştan doğru S.lmiştir. Bu fikre göre insan eylemlerinin de doğal yasalara tabi olan, doğal varlıklar gibi olduğu kabul edilir.⁷⁰

Tarihçilerin bazı kusurlarını sayan İbn-i Haldun, bu kusurların tarihi gerektiği gibi aktarmaya engel olduğunu düşünmektedir. Makam sahibi kimseleri övme ve onların düşmanlarını yerme arzusu, tarihçiyi doğru olmayan haberleri yansıtmaya iter. Olağandışı ve garip olaylara düşkün olan tarihçilerin, bunlar karşısındaki zaafı da başka bir kusuru ifade eder. İbn-i Haldun için en önemli kusurlardan bir tanesi de felsefi ve ilmi açıdan üzerinde durduğu, aynı zamanda metodolojisini oluşturduğu yaklaşımın önemsenmesidir. Doğru bilgi için belirli ölçülere ihtiyaç vardır. Ölçü olmazsa doğru ve yanlış bilemeyiz. Tarihi olayları ve bunları oluşturan şartların arasındaki ilişkiyi irdelerken kullanılması gereken ölçülerin başında "olabilirlik" ilkesi gelmektedir. Olayları bilmek onların tabiatlarını bilmek demektir. Doğru-yanlış ölçüsüne sahip bir tarihçi, olayların tabiatlarını ve onların yan yana geldiklerinde ne tür sonuçlara yol açtıklarını bilir. Tarihçi geçmişi değerlendirirken bu ölçüyü etkili bir biçimde kullanır

⁶⁹ Ali Çaksu, "İbn-i Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik", s. 60.

⁷⁰ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 232.

ve her habere kolaylıkla inanmaz. Ölçüp biçerek değerlendirme yapar. Aşırılıklardan kurtularak rivayetlerin ötesine geçer ve onların içindeki doğru ve gerçek bilgiye ulaşır. İslam filozofları gibi İbn-i Haldun da nesnelere ait bilinebilir sabit bir özlerinin bulunduğunu kabul eder. Bu ilkeyi de tarih ilmini temellendirmede metodolojik bir gerekçe olarak kullanır.⁷¹

İbn-i Haldun'a göre "olacak bir şey hakkında bir ilim veya zan, ancak onun fail, madde, suret ve gaye türünden olan tüm sebepleriyle ilgili bilgiye dayanılarak elde edilebilir." Bu, şu demektir: Bu dört sebep bilinmeden meydana gelecek olaylar hakkında doğru bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Sonsuz S.da sebebin varlığına inanmayan İbn-i Haldun, sebeplerin ilk sebepte son bulacağına inanır. Geriye doğru sebeplere baktığımızda sebepler sebepleri takip ederek sebeplerin gerçek Müsebbibi'ne ulaşmaya kadar bu durum devam eder. Böylece kendilerine varlık veren ilk sebebe ulaşmış olurlar.⁷²

Tarih biliminin konusu sadece iktidarların kronolojisini vermek değildir. Hükümdarların, devletlerin ve hanedanların biyografisini anlatmak hiç değildir. Bir inancın herhangi bir coğrafyada nasıl yayıldığını ortaya koymak da değildir. Bunları incelemek tarihin asli konusu değil detaydır. İşte geleneksel tarihçiliğin çıkmazı, tarih anlatısını iktidar ve devlet gibi makro olgular üzerine kurarak bunun doğal sonucu olan savaşlar, çöküşler, sosyal felaketler gibi olgulara yoğunlaşmasıdır. Bu tarih anlayışı, İbn-i Haldun'a göre nedenlerin bilgisi ile uğraşmaktan çok sadece sonuçların peşinden koşan zahiri bir çabadır. İbn-i Halduncu tarih metodolojisine göre tarih anlatısından asıl amaç, görüntünün ötesine ulaşabilmektir. Aynı şekilde iktidarın ve devletin yapısının, inançlar ve toplumsal hareketlerinin arkasında rol oynayan genel prensipleri elde etmektir. İbn-i Haldun'un hedefi tikel bir tarih okumacılığı ortaya koymak değildir. Onun anlatısı tarihte ortaya çıkmış ve çıkacak her türlü beşeri ümran olgusunu açıklayabilecek bir metoda sahiptir.⁷³ Kendisinden önce daha geniş bir etki alanı bulan siyasi tarihçilik anlayışı, onunla birlikte sosyal tarihçilik anlayışına doğru yönelmiştir. İbn-i Haldun elde ettiği haklı şöhretini, nedensellik ilkesini tarihi olayları incelerken kullanmasına ve bunu uygulamadaki başarısına borçludur.

⁷¹ Age., s. 234.

⁷² Ali Çaksu, "İbn-i Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik", s. 61.

⁷³ Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, s. 235.

İbn-i Haldun'un tarih anlayışında insandan hareketle tarih algısını oluşturması söz konusudur. Tabiatı gereği medeni olan insan, yaşadığı toplumdaki hem etkilenir hem de toplumu etkiler. İnsan düşünebilme özelliği ile diğer canlılardan ayrılırken doğuştan gelen bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlakını yansıtan bir yönünden bahsedilemez. Günlük hayatındaki eylemlerini bir plana göre yapan insan, bu eylemleri yaparken belirli kademeler izler. Yapmak istediğini öncelikle zihninde tasarlar ve bu plana göre hayata geçirir. İnsanın bu eylemlerinde sebep-sonuç yönünden bir sıralama ve bir bağ da söz konusudur. İnsanın düşünebilme özelliği, sebep-sonuç arasındaki bağın güçlülüğü kadar kuvvetli bir özelliktir. Bu düşünce niteliği insanda birçok özelliği desteklemektedir. İnsan fikren yetkin olsa da irade ettiği tüm ihtiyaçları tek başına giderebilir. Bu nedenle topluma ihtiyaç duyar.⁷⁴

Tarih anlayışı ile çığır açan İbn-i Haldun'un tarihi olayları ele alırken göz önüne aldığı üç yasa vardır. Bunlar: Yansızlık, eleştiri ve topluma, toplumun gelişmesine, değişmesine egemen olan yasaların bilinmesidir. Ona göre bu sonuncu yasa hepsinden daha önemlidir. O, bu üç yasa. gözetmeyen tarihçilerin her zaman yanlış ve yanılgıya düşeceğini belirtir. Onun toplumsal yasa diye tarif ettiği son yasanın üç alt yasası daha vardır. Bunlar: Nedensellik yasası, benzerlik yasası ve benzemezlik yasasıdır.⁷⁵

Tabiattaki düzenin bağlı bulunduğu fiziksel kurallar olduğu gibi toplumsal yapıyı meydana getiren kendine özgü birtakım sosyal kanunları da vardır. Tabiatı art arda gelen olaylar zinciri söz konusudur. Bunların her biri Allah tarafından meydana getirilmiştir. Gözlenen bu olaylar zinciri kelamcılarının dile getirdiği adetten ibarettir. Bu anlamda sosyal olaylar arasında da bir nedensel ilişkiden bahsedilebilir. Her ne kadar zorunluluk fikri anlamında olmasa da bu durum, tarihi ve beşeri olayların genel ruhuna hitap eden olaylar arasındaki genel geçer kuralları dikkate alan İbn-i Haldun'un sistemleştirdiği "umran" fikridir.⁷⁶

İbn-i Haldun'un umran ile yapmak istediği tarihi olayların nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Tarihi konuların doğru ve gerçek olan toplumsal olaylar dikkate alınarak asılsız haber ve rivayetlerden arındırılması

⁷⁴ Süleyman Akkuş, "İbn-i Haldun'un Kelam İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl*, 2007, 8, Sakarya, s. 110.

⁷⁵ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977, s. 21.

⁷⁶ Akkuş, "İbn-i Haldun'un Kelam İlmine Yaklaşımı", s. 111.

gerekmektedir. Bir rivayet ve haberin şimdiki toplumsal yapıda gerçekleşmesi imkânsız ise geçmiş şartlarda da imkânsız olduğuna hükmedilmelidir. Bu nedenle geçmiş olaylar, iyi irdelenerek analizleri yapılmalı ve sağlıklı bir yapıya kavuşturulmalıdır. İnsanın belirli bir tarzda hareket edebilmesinin nedeni, belirli bir kültür geleneği içinde doğmuş ve yetişmiş olmasıdır. İbn-i Haldun'a göre toplumsal değişim, medeniyet merkezli projesinin temel dinamikleri arasında bulunmaktadır. Değişim sadece fertlere ve nesnelere özgü değildir. Evrende her şey sürekli olarak değişim içerisinde. Değişim kaçınılmazdır. İnsanın doğması, büyümesi, yaşlanması, ölmesi gibi toplumların da bu silsileyi andıran, doğup, gelişip, zirveye çıkarak yavaş yavaş dağılıp yok olması bir yasadır. Bu durum umranın doğasına özgü, tarihi olayların sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁷⁷

İbn-i Haldun kıyası önemsemiyor. Kitap ve sünnet nasslarla sınırlı iken hayattaki olaylar sınırsızdır. Sınırlı olan bir şey ile sınırsız bir şeyi açıklayamayız. Kıyas ile nassların ifade ettiği ve işaret ettiği illet ve manalar dikkate alınarak, hakkında nass bulunan bir hükümden, hakkında nass bulunmayan bütün yeni olaylara cevap bulmak mümkündür. Gelişen şartların olaylardaki meselelere çözüm bulamaması, insanları var olan bir hükme dayanıp kıyas yapmaya yöneltmiştir. Bu noktada yapılacak kıyasın, nakledilen haberdeki sabit bir hükme dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla kıyasın kaynağını da nakil oluşturmuş olur. Zaten kıyasın yapılmasını emreden de nakildir. Kıyas ortaya yeni bir hüküm koymazken var olan bir hükmü yani nakli ortaya çıkarır. Bu nedenle kıyas akli değil nakli bir olgudur. İbn-i Haldun'a göre aklın nakli ilimlerde kullanılmasında kayda değer olan sadece mantıkî bir çıkarsama aracı olarak kullanılmasıdır, yeni bir hüküm ortaya koyması değildir. Kısacası aklın işlevi, nakilde var olan bir hükmü, kıyası kullanarak ortaya yeni çıkan şartlar doğrultusunda işlevsel hale getirmektir. Nakli ilimlerdeki aklın kullanılmasının nedeni de umran'ın gelişmesi sonucu insanların ihtiyaçlarına dinin cevap vermesidir. Çünkü umran gelişirse insanların ihtiyaç ve problemleri doğal olarak artar ve bu ihtiyaçları karşılamak için dini ilimler oluşur. Bu ilim dalları nassları kullanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek

⁷⁷ Agm., s. 112.

yeni çözümler üretirler. İlimlerin, İslam medeniyetinin gelişmesinden sonra ortaya çıkmasının sebebi ise umranın gelişmesinin bir sonucudur.⁷⁸

İbn-i Haldun'un ortaya koyduğu nedensel tarih anlayışının kendine özgü olmadığı ve kendisine kadar gelen kültürel mirastan etkilendiği tartışılmıştır. Hatta Aristo'nun kültürel mirasının onun üzerinde yoğun bir şekilde etkili olduğu dile getirilmiştir. Ancak Ali Çaksu, felsefe tarihinin en önemli karakterlerinden olan Aristo'nun ortaya koyduğu mirasının, İbn-i Haldun'un tarih anlayışını ve tarihte nedensellik yaklaşımını etkileyecek şekilde baskın olmadığını söyler. Aynı şekilde İbn-i Haldun'a Eş'ari etkinin yakıştırılıyor olması da bazı problemlere ve talihsiz çarpıtmalara yol açar. Bu tarz yaklaşımlar düşünürlerin ortaya çıkardıkları sistemlere bir tür haksızlıktır. Ayrıca onların özgünlüklerinin bazı noktalarının gözden kaçırılmasına, yanlış anlamalara ve yanlış aktarmalara sebep olacak bu tarz yaklaşımlar, verimli bir yaklaşım değildir.⁷⁹

⁷⁸ Agm., s. 118.

⁷⁹ Ali Çaksu, "İbn-i Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik", s. 94.

MU'TEZİLE VE EŞ'ARİLER ARASINDAKİ NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

BİRİNCİ BÖLÜM

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİNDE NEDENSELLİK

1. İlahi Sıfatlar-Âlem İlişkisi

Kelamcılar Allah'ı âlemle ilişkilendirirken onun sıfatlarından yararlanmışlardır. Meydana gelen tüm olayların sebebini bu sıfatların tezahürü olarak görmüşlerdir. Buradan hareketle Allah'ı bilmemizi sağlayan sıfatlar, Allah ile onun fiilleri yani var ettiği âlemle arasındaki ilişkiyi sağlayan unsurlardır. Allah tüm sebeplerin varoluş sebebini oluşturmaktadır. Kısacası kelamcıların âlem anlayışları, ulûhiyet anlayışlarının ve onun sıfatlarına getirdikleri yorumların birer yansımasıdır.

İslami düşüncede Allah'ın kemal sıfatları ile muttasıf olduğunu kelamcılar ve İslam filozofları hemfikir olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu sıfatların mahiyetleri noktasında ciddi ayrılıklara düşmüşlerdir. Mu'tezile gibi Cehmiye ve İslam filozofları da Allah'ın zatına kadim ve ezeli sıfatlar nispet etmenin, onun zatında çokluğa sebep olacağından zat üzerine ilave sıfat anlayışını kabul etmemişlerdir. Buna göre Allah zatı olan bir ilimle âlim iken zatı olan bir kudretle de kadirdir. Diğer sıfatlar hakkındaki durum da bunun gibidir.⁸⁰

İlk kelam tartışmalarında âlemin ezeliğine inanan akımlara karşı onun yaratılmışlığının (hudus) ispatına büyük önem verilmiştir. Bu noktada kelamcılar, birbiriyle nedensel ilişki içinde olmayan olayların, bir ahenk ve düzen içinde meydana gelmesini Allah'ın ve sıfatlarının varlığına delil göstermişlerdir. Mu'tezile, Allah'ın yaratılmışlık sıfatıyla vasıflandırılmayacağını; ilim, irade, kudret ve hayat gibi bütün subuti sıfatlarının, O'nun zatı ile aynı olduğunu savunmuştur. Eş'arîler ise Allah'a zat üstüne zait sıfatlar nispet etmekte ve bu sıfatların zatın ne aynı ne de gayri olduğunu söylemektedir.⁸¹

⁸⁰ Abdülkâhir b. Tahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, 1948, s. 76.

⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd fi'l Kelâm*, thk. Esad Temîmî, Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s. 61.

Kelamcılara göre Allah'ın bilgisinden sonraki yaratma aşamasına geçilebilmesi için irade ve kudret sıfatlarına ihtiyaç vardır. Allah'ın kudretinin mümkün alternatiflerinden herhangi birini seçmesi onun iradesi ile olmaktadır. Bu noktada Eş'arîler kudreti eşyanın yaratılmasına en yakın sıfat görmektedir. İlahi kudret etrafında yapılan tartışmalar kelamcıları insan fiilleri konusunda fikir ayrılıklarına sürüklemiştir. Allah'ın mutlak gücünü insan fiilleri dâhil tüm yaratılmışlara etki eden bir unsur olarak gören Eş'arîler, fiil-fail ilişkisini de buna göre dizayn ettiler. Ancak Mu'tezile'nin adalet ilkesinden hareketle, insanın kendi fiillerine yönelik irade ve kudretini ön plana çıkarması ve bunu bir nevi yaratma görmesi söz konusudur.⁸² Bu noktada önümüzdeki konularda göreceğimiz üzere Mu'tezile, ilahi zatın kudret, irade ve yaratma sıfatlarını sınırlandırdığı düşüncesiyle eleştirilere maruz kalmıştır.

İlk dönem kelamcılarındaki nedensellik tartışmalarının odak noktası tabiat ve insan olmuştur. Kelamcılar kendi fikirlerini ortaya koyarken ilahi varlığın, tabiat ve insana göre konumu üzerinde durmuşlardır. Allah'ın nedensel fiillerinin tabiat ve insana yansımaları onun sıfatları aracılığıyla tahayyül edilerek fikir yürütülmüştür. Kelamcılar öncelikle ilahi sıfat anlayışlarını ortaya koyarak bu sıfatların âlemin yapısı, işleyişi ve insan fiilleri üzerindeki nedenselliğini irdelemiştir. Âlem ve insan üzerinde etkili olduğunu bildiğimiz ilahi sıfatlardan; ilim, irade, kudret ve tekvin/yaratma sıfatları ile bu sıfatların ilgi alanları olan; ma'lum, murad, makdûr ve mükevven ile ilişkisini ele almak yerinde bir davranış olacaktır.

1.1. İlim-Ma'lum İlişkisi

Allah'a nispet edilen subuti sıfatlardan birisi olan ilim, sözlükte “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek” anlamına gelmektedir. Allah'ın duyular âleminin ve duyular ötesi âlemin bütün nesne ve olaylarını bilmesine de ilim denilebilir. Kur'an'da Allah'ın bilen sıfatı için âlim, habir, şehid, hafız, muhsi ve vasi' gibi isimler bulunmaktadır. Genel anlamıyla ilim, zaman ve mekân sınırına takılmadan küçük büyük, gizli aşikâr her şeyi ve her olayı görmüşçesine gerçek manada bilmek demektir.⁸³ Kur'an Allah'ın bilmesini bir hayli ayette ön plana çıkarmaktadır. Allah'ın

⁸² Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 41.

⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 108.

bilgisinin her şeyi, kuşattığı,⁸⁴ meleklerin yalnızca Allah'ın kendilerine bildirdiği kadar ilim sahibi olduğu,⁸⁵ insanın onun bilgisini tahayyül edemeyeceği⁸⁶ gibi birçok ayet Allah'ın bilgisine vurgu yapmaktadır.

Hüseyin Atay, ilim sıfatının Allah anlayışımızda ve bu anlayışın insanlarla olan ilişkisinde önemli bir yeri olduğunu belirtir.⁸⁷ Bu sıfat, İslam dininin insanlarca tatbik edilmesinde etkin rol oynamaktadır. Bu yüzden Kur'an önemle ilim sıfatına yer vermekte ve her çeşit insanın kavrayabileceği ifadelerle onu açıklığa kavuşturmuştur.

Kelam tartışmalarında ilim kavramını teolojik ve epistemolojik olarak ele alan kelamcılar, Allah'ın ilim sıfatının ezeliğini tartışırken meselenin teolojik yönüne, insan bilgisinin mahiyeti gibi konulara değinirken de meselenin epistemolojik yönüne vurgu yapmışlardır. Eş'arîler subuti sıfatlar içinde yer verdikleri ilim kavramına kapsamı en geniş sıfat olarak bakmışlardır.⁸⁸ Ancak Mu'tezile mensupları çoğu sıfatların müstakil varlığını kabul etmedikleri için Allah'ın zatı ile âlim olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁸⁹ Üzerinde kelamcılarının fikir birliği bulunmayan ilim kavramının tanımı Eş'arî tarafından "mahallinin âlim olmasını gerektiren şey" olarak tanımlanmıştır.⁹⁰ Bu anlayış Bâkılânî ve Cüveynî tarafından sürdürülerek ilim, "malumu olduğu gibi bilmek" şeklinde tarif edilmiştir.⁹¹

Âlemdeki düzen ve mükemmelliğin doğrudan Allah'ın bilgisi tarafından meydana geldiğini söyleyen Cüveynî, Allah'ın alışkanlığından O'nun âlemde ortaya koyduğu düzenli ve mükemmel eserlerini anlamaktadır. Âlemde iki şey arasında zorunlu olarak gördüğümüz ilişkiler aslında birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği

⁸⁴ Al-i İmran 3/4.

⁸⁵ Bakara 2/32.

⁸⁶ Yunus 10/61.

⁸⁷ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2009, s. 80.

⁸⁸ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ, Haydarabad, Dâiretü'l-meârifî'n-Nizâmiyye, 1322, s. 107.

⁸⁹ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, thk. Isâmuddîn b. Muhammed Ali, İskenderiye, Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1985, s. 109.

⁹⁰ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe, Kahire, el-Heyetü'l-Âmme, 1975, s. 24.

⁹¹ Cüveynî, *el-İrşâd fi'l Kelâm*, s. 12.

bir nedensellik ilişkisi olmayıp, Allah'ın onları birlikte yaratması sonucu ortaya çıkan bir durumdur.⁹²

Mu'tezile kelamcıları genel anlamdaki sıfat anlayışlarına paralel olarak Allah'ın zatından ayrı bir ilim sıfatını kabul etmemiştir. İlmi bir "itikât" olarak niteleyen Mu'tezile, bilgi ile itikat arasında herhangi bir fark görmemiştir. Mu'tezile ilmi, insani unsurlar ve fill ifade eden birtakım kelimelerle tanımlamıştır. Buradaki amaç bu sıfatın Allah'a izafetini reddetmektir. Ancak bu tür bir tanımlı kabul etmeyen Eş'arîler, tanımın Allah'a nispetini mahzurlu görmekteyler. Mu'tezile bilgiyi; "nefsin sükûnetiyle birlikte eşyayı olduğu gibi bilmek" şeklinde dile getirerek bilginin beşeri yönünü kastetmiştir. İlmi, varlığın fiilini muhkem ve düzenli bir şekilde yapmasını gerektiren sıfat olarak tanımlayan fikri yaklaşım Mu'tezile ve Eş'arîler tarafından kabul edilmiştir.⁹³

Kelamcılar Allah'ın ilim sıfatı ile onun ilgi alanı olan ma'lum arasında nedensellik ilişkisi kurarlar. Buna göre var olan mevcut düzeni Allah'ın âlim oluşunun delili sayarken aynı zamanda bu düzen onun bilgisinin bir sonucudur.⁹⁴ Allah'ın ilim sıfatının yansıması olarak âlemdaki varlıklar arasında gördüğümüz alaka, birinin bir diğerini zorunluluğa mahkûm ettiği nedensellik ilişkisi olmayıp Allah'ın onları birlikte yaratmasının oluşturduğu bir bağlantıdır. Bu da Allah'ın bilgisi neticesinde olmaktadır. Mu'tezile'nin cansız varlıklara fiil isnat etmesini ifade eden tevlid anlayışını reddetmek için Eş'arî âlimler "mahallin âlim olmasını zorunlu kılan" ilim tanımını benimsemişlerdir.⁹⁵ Çünkü onlara göre âlim olmayanın eylemde bulunabilmesi mümkün değildir.

Kur'an'da ilahi varlığa ait olan ilim sıfatı, belirtildiği üzere varlığı gerektiren bir sıfattan çok "kara ve denizlerde ne varsa bilendir, gaybın anahtarı Allah'ın yanındadır"⁹⁶ gibi ifadelerle Allah'ın var olanı ve olacakları ihata eden bir sıfatı olarak ön plana çıkmaktadır.

⁹² Mehmet Dağ, "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, S. 2, s. 41.

⁹³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 43.

⁹⁴ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma*, s. 24.

⁹⁵ Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlüd-dîn*, İstanbul, Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi, 1928, s. 5.

⁹⁶ En'am, 6/59.

Farabi ve İbn-i Sina ilim sıfatına yükledikleri anlamlar itibari ile Allah-âlem ilişkisinde zorunluluğa ulaşmışlardır. Buna göre ilahi bilgi ma'lum olanı hemen var eden bir bilgidir. Yani ilahi varlığın, bildiğini zaman farkı olmadan hemen yaratması anlamına gelir. Allah gelecekte bir şeyin var olacağını biliyorsa o öyle olmak zorundadır. Bu zorunluluk, onun bilgisinin kemal seviyesinde olmasını gerektirir. Aynı zamanda var olanı bildiği gibi var olacakları da bilir.⁹⁷ Bu anlayışta zorunlu varlık bölünme kabul etmez. Bundan dolayı onun bilgisi ve iradesi de zatiyla aynıdır. İlahi zâtın ilmi ve iradesinin bir gereği olarak âlemde belli bir illiyet zinciri, hiyerarşisi ve harikulade bir düzen vardır. İlahi varlığa yüklenen bu ilim yapısı, kelamcılar tarafından cüz-i varlıkların bilgisinden Allah'ı mahrum bırakma endişesiyle tepkiyle karşılanmıştır.

İlim sıfatının zat ile münasebeti noktasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. İlki Sünni kelamcılarının desteklediği, Eş'arî düşünürlerin de içerisinde bulunduğu gruptur. Bunlara göre bütün subuti sıfatları aynı zamanda ilim sıfatını da zihnen müstakil bir "mana" olarak düşünmek ve bunları zata izafe etmek mümkündür. Diğer grup ise Mu'tezile kelamcılarının çoğu ile Havaric ve Şia âlimlerinin savunduğu görüştür. Bu görüşe göre sadece zihinde de olsa subuti sıfatların zattan ayrı düşünülmesi kadimleri çoğaltacağı için onlar, Eş'arîlerin mana sıfatlarını varit görmemişlerdir. Allah'ın zatiyla âlim olduğunu söyleyerek O'nun ilminin zatta mündemiç olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁸

1.2. İrade-Murad İlişkisi

Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü anlamındaki irade, sözlükte "istemek dilemek" anlamlarına gelmektedir. İrade "nefsin, yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesidir. Fayda elde etme inancının ardından doğan bir eylemdir.⁹⁹

Allah'a atfedilen subuti sıfatlardan birisi olan irade sıfatı Kur'an'da hem Allah'a¹⁰⁰ hem de insana¹⁰¹ nispet edilen bir kavramdır. Her şeyin O'nun "ol"

⁹⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 52.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *DİA*, s. 109.

⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, C. 22, İstanbul 2000, s. 379.

¹⁰⁰ İsra, 17/19.

¹⁰¹ Yasin, 36/82.

deyivermesine bağlı olarak meydana gelmesi yaratıcının mutlak iradesini göstermektedir. Allah'ın iradesinin mutlaka bir amacının olması, onun hikmetli ve adil davranarak kulları için kesinlikle kötülüğü istemediğini göstermektedir.¹⁰²

İradenin seçme ve tercih etmekle birlikte bir gayeyi içinde barındırdığını, serbestlik ve hürriyet ifade ettiğini söyleyen Atay, Allah'ın bu sıfat ile dilediğini yapıp yapmamakta veya dileyip dilememekte muhtar olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde irade sıfatı, varlıkların Allah'tan zorunlu bir şekilde çıktığını söyleyenlere karşı çıkan bir sıfattır.¹⁰³

İlim sıfatından sonra Allah-âlem ilişkisinde üzerinde en çok tartışılan sıfat irade sıfatıdır. Bu sıfat bir taraftan Allah-âlem ilişkisinde ilahi iradenin niteliğini tartışmaya açarken bir yandan da mutlak ilim ve irade sahibi yaratıcı karşısındaki insan fiillerinin mahiyetini gündeme getirmektedir.

Kelamcılar hicri II. asrın ilk yarısında irade sıfatı etrafındaki tartışmalara başlamışlardır. Bu tartışmalar fail-i muhtar (dilediğini yapan özgür fail) ve fail-i matbu (tabiatı icabı fiilde bulunan) kavramlarının ele alınması esnasında ortaya çıkmıştır. Kelamcılar tabiata ulûhiyet yükleyen akımlara karşı Allah'ın irade, ilim ve kudret sıfatlarını vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Tüm kelamcılar Allah'ın fiillerinin irade, ihtiyar ve meşiet sahibi varlıktan sadır olduğu konusunda hemfikirdirler.¹⁰⁴

İlahi fiillerin tabiatta farklı farklı meydana gelmesi belirleyici bir irade sıfatının varlığını ortaya koymaktadır. Ancak irade Allah'ın zatında veya o, O'nun dışında bir mahalde bulunmayan hadis bir fiili sıfattır. Zira kadim olsa idi tevhid ilkesini zedeleyecek bir durum söz konusu olurdu. Mu'tezile düşünürlerinden Basra ekolüne mensup Ebu Ali el-Cübbai, Ebu Haşim el-Cübbai ve Kâdî Abdülcebbar bu görüşü savunmaktadır. Eş'arîler irade konusunda Allah'ı zatıyla kaim, ezeli bir irade sıfatıyla dileyen varlık olarak nitelemişlerdir. Yaratıkların farklı zamanlarda meydana gelişi ile farklı özellikler taşıması onları var edenin bir iradesinin bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlüğü ve yetkinliği ifade eder. Allah da en

¹⁰² Bakara, 2/26.

¹⁰³ Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, s. 84.

¹⁰⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz SteinerVerlag, 1963, s. 515.

üstün ve yetkin olduğu için O'nun zatından ayrılmayan bir irade sıfatı olmalıdır. Aksi halde fiillerini yaparken Allah'ın mecbur olması gerekir. Nasslar ile birlikte akli deliller de Allah'ın fail-i muhtar olduğunu göstermektedir. İrade sıfatı hadis olamaz. Çünkü sonradan yaratılmış olmak Allah'ın zatına nispet edilemeyecek bir durumdur.¹⁰⁵

Eş'arî “tabiatın fiili” anlayışını kabul etmemektedir. Sonradan olan fiillerin Allah'ın ilim ve ihtiyarı ile meydana gelen bir fiil olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Bâkîllânî de fiillerin çeşitliliği ve zamansal farklılığını ilahi iradenin varlığına delil kabul etmektedir.¹⁰⁷ İradeyi ilahi fiillere bağlayan âlimler, Allah-âlem arasındaki ilişkide ilahi iradeye zorunluluk atfeden görüşlere karşı çıkarlar. Onlara göre tabiatçıların ve filozofların dediği gibi Allah'ı âlemin zorunlu sebebi görmek ilahi iradeyi yok etmektir. Çünkü bu zorunluluğun bir şeyin farklı yönleri arasında fark gözetemeyeceği için cevherin belli bir yönde olmasını gerektiren oluşları yaratması imkânsızdır.¹⁰⁸

İlahi irade üzerinden ortaya çıkan tartışmalarda fail-i tabi ve fail-i muhtar ayrımı ilk dönem kelamcılarında görülmektedir. Bu ayrım İslam düşüncesinde nedenselliğin lehindeki ve aleyhindeki birçok fikrin oluşumunda etkili olmuştur. Buna göre nedenselliği reddedenler, her şeyin sebebini doğrudan ilahi iradeye bağlamışlar ve onun önündeki tüm sınırları kaldırmışlardır. Bu fikir Kur'an'ın Allah inancına daha uygun bulunduğundan ilahi iradenin, varlıklar üzerindeki etkisi nakli ve akli delillerle desteklenmiştir. Ancak Kur'an'ın, ilahi iradenin mutlak yönüne dikkat çektiği yerlerde, Allah'ın adaleti ile insan özgürlük ve sorumluluklarına da atıfta bulunarak bir dengenin oluşmasını sağladığı görülür.¹⁰⁹ Kur'an'a baktığımızda mutlak hükümler ifade eden birçok yerde ilahi fiillerin hikmet ve adalet yönüne de vurgu yapılarak bu denge ortaya konmuştur.¹¹⁰

Allah dilerse hiçbir sebebe bağlı kalmadan iradesi dâhilinde bir neticeyi yaratabilir. Aynı şekilde O, bir sebebi yarattığı halde neticeyi yaratmayabilir. Zaten harikulade denilen olaylar bu iki şekilde birisi ile meydana gelmektedir. Tabiatta

¹⁰⁵ Yavuz, “İrade”, *DİA*, s. 380.

¹⁰⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr: D. Gimart, Beyrut 1987, s. 76.

¹⁰⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1986, s. 47.

¹⁰⁸ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 29.

¹⁰⁹ Age., s. 51.

¹¹⁰ Taha, 20/81-82.

meydana gelen olaylar, tabiat kanunlarına bağılı olarak veya onlardan bağımsız olmak üzere iki şekilde meydana gelmektedir. İlk kısımdaki olaylar, sebep-sonuç zincirini bozmayan ve tabiat kanunları ile açıklanabilen, Sünnetullah'a uygun olaylardır. İkinci kısımdaki olaylar ise nadiren meydana gelen ve sebep-sonuç zincirini akamete uğratan olaylardır. Bu olaylar Sünnetullah'a aykırı olsa da Allah'ın bir başka sünneti ile meydana gelmektedir.¹¹¹ Allah'ın bir hikmet dâhilinde meydana getirdiği bu olaylara mucizeler örnek verilebilir.

Eş'arîlere göre sonradan meydana gelen varlıklar Allah'ın iradesinin bir sonucunu yansıtır. Burada ilahi iradenin taalluku konusunda bir sınır yokken, Mu'tezile kelamcıları onun kötülükle bağlantısını reddeder. Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği ilahi fiiller mutlak iyi olduklarından kötülükle ilişkilendirilemez. Aynı zamanda Mu'tezile insan fiillerini de ilahi iradenin kapsamının dışına çıkarmıştır.¹¹² Bu durum ilahi iradeye bir sınır ve zorunluluk isnat etme anlamına geldiği için Eş'arîler tarafından kabul edilmemiş şiddetle eleştirilmiştir.

Farabi-İbn-i Sina ekolü ilim sıfatı gibi irade sıfatını da Allah'ın zatı ile birleştirmiştir. Allah-âlem ilişkisinde zorunluluğa yer veren bu düşünce Sünni kelamcılar tarafından ciddi boyutta eleştirilmiştir. Sudur nazariyesi gereği zorunlu varlığın akletmesi ve mümkün varlıkların menşei olarak kendini bilmesi sonucu, ortaya çıkan zorunluluktaki yaratmada ne irade ne de pasif bir fiil bulunur.¹¹³ Burada iradeyi reddetmekten çok onu anlamlandıramama söz konusudur.

1.3. Kudret-Makdur İlişkisi

Kudret Allah'a nispet edilen subuti sıfatlardan olup sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek; rızkını daraltmak” manalarında kullanılmaktadır. Allah'a nispeti söz konusu olduğunda “dilediğini eksiği ve fazlası olmadan hikmet çerçevesinde yapmak” anlamına gelmektedir.¹¹⁴ Kur'an'da birçok yerde Allah'ın mutlak gücüne vurgu yapan ayetler mevcuttur. “Allah, her şeye hakkıyla

¹¹¹ Mustafa Akman, “Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar”, *Journal Of Islamic Research*, 2011, C. 22(2), s. 76.

¹¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C. V, s. 177.

¹¹³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 173.

¹¹⁴ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA*, C. 26, İstanbul 2002, s. 316.

gücü yetendir”¹¹⁵ tarzındaki birçok ifade Allah’a nispet edilerek bunu ortaya koymaktadır. Kudretin Allah’a izafeti, dilediğini hikmet çerçevesinde eksiksiz yapan her türlü acizlikten uzak bir konumu ifade ederken, insana izafe edildiğinde ise belli konulara güç yetirebilme ve diğerlerinden aciz kalma manasını taşımaktadır.

Allah’ın kendi fiillerini mutlak kudreti ve iradesi gereği gerçekleştirdiği düşüncesinin en belirgin metafizik sonucu, bir anlamın ilahî bir fiile illet yapılamaması sorunudur. Çünkü her iki durumda mutlak kudret düşüncesinin uzantısı olan “ilâhî fiillerin iradîliği” ilkesiyle çelişmektedir. İlâhî fiilin hiçbir şekilde illet olmadan meydana gelmesi ise yaratma olayının makul olmasının temelini sarsmaktadır.¹¹⁶ Çünkü Allah’ın mutlak kudret sahibi olması, onun mutlak iradeye sahip olmasını gerekli kılar.

Atay’a göre Kur’an ayetlerine dayanarak Allah’ın istediğini yaratması ve kendi isteğince bu yarattıklarını fazlalaştırması, O’nun kudretinin her şeye kadir olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷ Âlemde bulunan düzen ve nizam onu yaratan bir iradenin ilmine işaret etmektedir. Bu yaratılmışlık kudret sahibi bir varlığın gücüne dikkatleri çekmektedir. Tüm kelimacılar Allah’ın kudret sıfatı ile nitelenmesinde hemfikirdirler. Sünni kelimacılara göre kudret, zat ile kaim, ezeli ve zat üzerine zait bir sıfattır ve bir varlıktan fiilin çıkmasının nedenidir.

Eş’arîlerin çoğunluğu Allah’ı hiçbir şey ile sınırlandırmaz. Allah’ın gücü ve otoritesi mutlaktır. O, kullarının küfre düşmesine kadir olduğu gibi iman etmesine de kadirdir. Yaptığı her fiil kendisine ait olan ilahi varlık, hiçbir kimsenin sahip olmadığı ve olamayacağı bir kudrete sahiptir. O dilerse mümine azap ederek kâfiri cennetine koyabilir. Bu yüzden ayıplanamadığı gibi hikmetinden sual da olunamaz. Allah’ın üstünde bir emreden veya O’na sınır getirebilen kimse yoktur. Bu anlayışa göre Allah’ın fiillerinde ne kendine ne de bir insana yönelik bir amaç, maslahat ve sebeplilik vardır. Eğer Allah’ın bir sebebe binaen bir fiil işlediği düşünülürse bu durum O’nun eksikliğini gösterir. Oysaki O eksiklerden münezzehtir. Eş’arîler, Allah’ın aşkınlığı sebebi ile fiil ve emirlerinde insana has bir adaletten bahsedilemeyeceğini düşünür. Onlara göre

¹¹⁵ Bakara, 2/20.

¹¹⁶ Ömer Türker, “İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S. 17, İstanbul 20017, s. 3.

¹¹⁷ Atay, *Kur’an’da İman Esasları*, s. 82.

adalet, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi hareket etmesinden başka bir şey değildir.¹¹⁸

Kudret sıfatının ulûhiyet tanımı ve insan kapasitesine etkisi noktasında ilk dönemlerden itibaren kelamcılar ciddi tartışmalara girişmiştir. Eş'arî yaklaşım bu sıfatın insani fiiller dâhil tüm varlıklar üzerindeki etkisine vurgu yapmış ve tabiatın zatından kaynaklı nedensel ilişkileri kabul etmemiştir.

Eş'arî, “Müslümanlar Allah'ın hareket, sükûn, renkler, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık ve diğer tüm arazlara kadir olduğunda icma ettiler” diyerek bu sıfatın kapsamına işaret etmiştir.¹¹⁹ Bâkılânî'ye göre Allah tüm fiiller üzerinde mutlak ve ezeli bir kudretle kadirdir. Bu sıfat mümkün olan her şeye taalluk etmektedir. Yaratan, rızık veren, öldüren, dirilten Allah olduğu gibi hayır, şer, var etme, yok etme gibi eylemler de Allah tarafındandır. Hiçbir şey O'nun kudret ve dilemesinin dışında değildir. Cüveynî ise kulun kudretine yaratıcılık özelliği veren Mu'tezile'yi eleştirerek yaratıcının fiilinde kudret sahibi olması gerektiğini düşünür.¹²⁰

Cüveynî'ye göre kudret fiil anlamına gelmez. O, bu sığata sahip olan varlığın dilediğini gerçekleştirebileceği bir araçtır. Böylece o, kudret ve fiil arasındaki zorunluluğu reddederek bu vasfın fiilin icrasına uygun bir ortam hazırladığını belirtmiştir.¹²¹ Kısacası Eş'arîlerin tüm varlıklara teşmil ettiği ilahi kudret, yaratmanın da en önemli nedenidir. Bütün fiili sıfatlar kudrete racidir ve onun taallukuna göre isimlendirilmektedir. Örneğin yaratmaya taalluk ettiğinde Allah “halık”, rızka taalluk ettiğinde ise “razık” olur.

Cüveynî, mantıksal çelişki arz etmeyen her olayı imkân dâhilinde görmektedir. Bu şu demektir: Tanrı mantıksal çelişki arz etmeyen her şeye kadirdir ve kudreti gereği onu meydana getirebilir. Aklın imkânsız olduğuna hükmettiği konularda Tanrı'nın kudretinin olup olmadığını aramak saçmadır. Çünkü aklın imkânsızlığına hükmettiği bir şeyin yokluğu zorunludur ve yokluğu zorunlu bir şeyde Tanrı'nın kudretini aramak

¹¹⁸ Mustafa Akman, “Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar”, s. 73.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 199.

¹²⁰ Bâkılânî, *el-Beyân ani'l-fırak beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât*, thk. Richard Mccarthy, Beyrut, el-Meketbü'ş-Şarkıyye, 1958, s. 10.

¹²¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed ez-Zebîdî, Beyrut, Dârüs-Sebilü'r-Reşâd, 2003, s. 17.

abestir. Ona göre kendisinde mantıksal imkânsızlık taşımayan her şey Tanrı'nın kudreti dâhilindedir.¹²²

Eş'arîler duyulur âlem ve duyular ötesi âlem hakkında istidlalde bulunarak ilim sıfatını ispata çalışmıştır. Onlar Allah'ın ilim sıfatı gibi kudret sıfatının da bulunduğunu söylemişler ve bunlara nakli deliller getirmiştir. Gazâlî ve Nesefî gibi Eş'arî düşünürler kudret sıfatı gereği âlemdeki düzen ve ahenge dikkat çekmiştir. Gazâlî evrendeki mükemmelliğe dikkat çekerken insanın dış ve iç organlarının mükemmel yapısına ve işleyişine dikkat çekmiştir. Nesefî de bütün tabiata hâkim olan sürekliliğin ve düzenin yanı sıra canlılardaki estetik yapı, uyum ve şuur gibi temyiz yeteneği ile diğer varlıklardaki şaşırtıcı güzelliklere değinmiştir.¹²³

Kudret sıfatının mutlak oluşuna ahlâkî ve metafizik boyutları ile sahip çıkmayı Sünnî ekoller genelinde, özellikle Eş'arîler temsil ederken, bu sıfatın sınırlama tarafını da Mu'tezile genelinde, özellikle Bağdat Mu'tezilesi temsil eder.¹²⁴ Mu'tezile'ye göre Allah kâfire lütuf göstererek onun imana gelmesinde kadir değildir. Bunun gibi Allah, muhal olan şeyleri yapmak ve buna benzer bir cismi aynı anda hem hareketli hem de sakin kılma üzerinde kadir değildir.¹²⁵

Kâdî Abdülcebâr, kudret sıfatının bütün güç yetirenler üzerinde etkin olduğu noktasında Eş'arîler ile aynı görüştedir. İlahi kudret, bizim gücümüzün imkânı dâhilinde olsun veya olmasın bütün fiillere taalluk eder. Bu görüş genel Mu'tezile düşüncesindeki, teklifi fiillerin ilahi kudretin ilgi alanı dışında bırakılması fikriyle çelişki arz etmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah kesbî ya da ihtiyarî olsun kullara ait hiçbir fiil üzerinde kadir değildir.¹²⁶ Buradaki düşünceye sebep olan fikir ise ilahi fiillerden kötülüğün nefyi ve insanın sorumluluk eşiğinin genişletilmesidir. Mu'tezile, Eş'arîlerdeki kulun fiilinin kesbini insana, yaratmasını Allah'a atfetmesini daha da ileri taşıyarak ilahi kudretin sadece fiiller üzerinde etkili olduğunu savunmuştur. Buna göre bu muhkem düzen, ilahi kudretin fiille birlikteliği ile açıklanabilir aksi halde her an

¹²² Mehmet Dağ, "İmam El-Harameyn El-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s. 40.

¹²³ Bekir Topaloğlu "Kudret", *DİA*, s. 317.

¹²⁴ Ömer Türker, "İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu", s. 4..

¹²⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkemîr Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire 1961, C. I, s.54.

¹²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 550.

değişmesi mümkündür. Kudret sıfatına getirilen yorumlar Müslümanların tabiat anlayışlarının şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

Eş'arîler canlı cansız tüm tabii failerin nedensel etkisini, kudret noktasında reddetmede oldukça ileri gitmişlerdir. Eş'arîler ve Mu'tezile kudret sıfatının zâtı ile kaim ezeli bir sıfat olduğu konusunda hemfikir olsa da ilahi kudretin etkinliği noktasında Eş'arîler daha katı bir tavır takınmışlardır.¹²⁷ Buna göre âlem her an ilahi kudretin denetiminde gözetilip desteklenmektedir. Dolayısıyla bu mutlak kudrete aykırılık arz edeceği için bütün ikincil sebeplere karşı çıkılmış ve onlar kabul edilmemiştir.

Eş'arîler kudreti gereği dilediği gibi tasarrufta bulunan Allah tasavvurunu Kur'an'dan ayetlerle desteklemişlerdir. Kur'an'da kudret kökünden gelen "kâdir" ismi kırk beş yerde geçmektedir. Ancak ayetlere bakıldığında ilahi kudreti, fiil yapabilmenin bir sıhhat şartı olarak kabul etmek gerekir. Aksi halde Allah'ın kadir olduğu her şeyi mutlaka yapacağını kabul etmek, âlemdeki mevcut ve sürekliliği olan bu düzen ile bir çelişki meydana getirir.¹²⁸ Kâinatta sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir düzen mevcuttur. Hiçbir sebebe mahkûm olmayan kadir-i mutlak, fiiller arasında nedenselliğe dayalı bir nizam kurarak eşyayı birbirine karşı alakasız bırakmayarak olayların arka planındaki gerçek kudretin kendisi olduğunu göstermiştir. Buradaki devamlılığı sağlayan mutlak ilim, irade ve kudret sahibi Allah'ın bizzat kendi zatıdır.

Allah'ın kadir olduğu konusunda fikir ayrılığı bulunmamaktadır ancak O'nun kudretinin ifade ettiği mana ve muhtevasının ilahi zâta hangi kelime kalıbıyla izafe edileceği hususunda Mu'tezile kelamcıları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu kelamcılar subuti sıfatları Allah'a nispet ederken bu sıfatların sîga bakımından da sıfat konumunda olduklarını söyler. Buna göre Allah âlim, kâdir ve müriddir denilebildiği halde Allah ilim, kudret ve irade sahibidir denilemez. Çünkü Mu'tezile âlimleri, bu sıfatlara zihinde müstakil birer varlık vasfı atfeder. Bundan dolayı bu sıfatlar ilahi varlık kategorisinde bulunacak olursa kadim S.lacağı için tevhid ilkesini zedeleyeceği kanaatindedirler.¹²⁹

¹²⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 60.

¹²⁸ Age., s. 61.

¹²⁹ Bekir Topaloğlu, "Kudret", *DİA*, s. 317.

1.4. Tekvin-Mükevven İlişkisi

İlahi subuti sıfatlardan birisi olup yaratma eylemine işaret eden tekvin sıfatı, sözlükte “olmak, meydana gelmek” anlamlarındaki “kevn” kökünden türemiştir. Tekvin “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” anlamlarındadır. İlahi varlığa nispet edildiğinde ezeliyet ifade eden bir sıfattır.¹³⁰

Kelamda yaratma anlamına gelen bir diğer kelime olan “halk” ile “tekvin” kelimesi arasında belirgin bir fark gözetilmemiştir. Ancak ilahi sıfatlar içinde Allah’ın yaratması için daha çok tekvin kelimesi kullanılmıştır. Kur’an’da yaratma anlamına gelen bu sıfat, fiil ve mastar olarak birçok yerde Allah’a nispet edilmektedir. Kur’an Allah’ın yaratma yönüne dikkat çekerek “göklere ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden”¹³¹ ifadeleri ile O’nun kâinattaki her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgular. İnsanın çamurdan oluşan bir özden yaratılmasına¹³² dikkat edilirse bu durum Allah’ın mevcut bir maddeden yaratma eylemini gerçekleştirdiğine işaret eder. Bazı ayetlerde bulunan mübalağa sıgasındaki “hallak”¹³³ kelimesi, tabiattaki varlıkların sürekli yaratılarak her an Allah ile irtibatlı olduğunu bizlere göstermektedir.

Yaratma sıfatını Allah’ın kâinatla olan ilişkisine bağlayan Atay, Kur’an’dan hareketle Allah’ın yaratma sıfatının her an kâinatla münasebet içinde olduğunu söyler. Kâinattaki bütün değişimler, doğumlar, ölümler, yeryüzünün yeşerip kuruması ve insanların maruz kaldığı felaketler bütünü ile yaratma sıfatının kapsamına girmektedir.¹³⁴

Yaratma sıfatının Allah için bir sıfat olup olmayacağı hususunda ehl-i sünnet içerisinde fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Eş’arîler fiilî sıfatları kudret sıfatına dayandırıp onun bir taalluku olarak gördüklerinden, Allah ile mahlûkat arasına yaratma sıfatını koymazlar. Onlara göre yaratma, kudret sıfatının varlığa taallukudur ve hadis fiil kategorisindedir.¹³⁵

¹³⁰ Tefik Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, C. 40, İstanbul 2011, s. 388.

¹³¹ En’am, 6/1, A’raf, 7/54.

¹³² Müminun, 23/12.

¹³³ Rahman, 55/29, Nahl, 16/8.

¹³⁴ Atay, *Kur’an’da İman Esasları*, s. 86.

¹³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, s. 113.

Mu'tezile'nin temelde yaratıcı düşünceyi savunmakla birlikte, yok olanın (ma'dum) gerçek varlığını kabul etmesi, onları Eş'arîler başta olmak üzere Sünni kelamcılardan ayırmıştır. Âlemin önceden mevcut olan bir maddeden yaratıldığını ifade eden Mu'tezile, yokluk diye nitelenen adem'in bir "şey" olduğunu ifade ederek bu düşünceyi savunur. Yine âlemdeki şeylerin yok olması da onların varlığının yokluğu anlamına gelmemektedir. Aksine bu şeylerin varlığının başka bir şeye dönüştüğü anlamına gelir. Allah'ın bir varlığı tekrar yaratması da bu dönüşen şeyden olmaktadır.¹³⁶ Eş'arî kelamcılar ma'dumun varlığını işaret eden bütün alternatifler ile ezeli madde fikrine kapı açan tüm görüşleri reddetmektedir. Onlara göre ma'dum bir "şey" değildir. Salt boşluktan yaratıldığına inanılan âlem fikri de sebep-sonuç zincirinin sonsuza dek devam etmesi anlamına gelir ki bu teselsüldür. Teselsül ise batıldır. Bu yüzden âlem herhangi bir vasıfla nitelenemeyen yokluktan yaratılmıştır. Eş'arîler, mad'uma özellik verdiği için Mu'tezile'yi eleştirilmiş ve filozoflarla aynı görüşte olmakta suçlamıştır.¹³⁷

Gazâlî, bilginin yaratmayı gerektirmesi anlamına gelen " Bilmek demek yaratmak demektir." görüşünü benimsememiştir. O, "Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığı ile bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir." diyerek bilgiyi ilâhî fiile sebep yapmıştır. Meseleyi bu şekilde ele aldığımızda, yaratma görüşü çerçevesinde ilâhî fiile getirilecek en net sebep, ilâhî bilgidir.¹³⁸

Gazâlî öncesi dönemde tekvin-mükevven ilişkisinde Allah'ın yaratmasının gerekçesi (illet) gündeme gelerek tartışılmıştır. Tüm kelamcılar O'nun fiillerinde bir hikmetinin bulunduğunu, anlamsız ve amaçsız bir fiilde bulunamayacağını kabul etmektedir. Ancak tartışmaya sebep olan asıl problem, Allah hikmetini gerçekleştirirken kendisine bir zorunluluk atfedilip atfedilemeyeceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'nin kahir ekseni bu hususta bir illeti kabul ederken onun neliği noktasında farklı görüşler ileri sürmektedir.¹³⁹

Ebü'l-Huzeyl el-Allaf, "illet mahlûkatın menfaatini gerektiren irade ve sözle gerçekleşen yaratmadır" derken, Nazzâm buna "fayda" demiştir. Muammer buna

¹³⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 136.

¹³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 252.

¹³⁸ Ömer Türker, "İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu", s. 21.

¹³⁹ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM, İstanbul 2003, s. 135.

“herhangi bir gaye gerektirmeyen illetler zinciri” diye bakmıştır. Mu’tezile illeti “zorunluluk” anlamı dışında da ele alarak onu “fiile sevk eden gerekçe ve amaç” anlamında kullanmıştır. Bunun ilahi fiillere nispetini de caiz görmüştür. Böylece onlar, kudret sıfatını ön plana alıp ilahi fiillerdeki hikmet ve illeti göz ardı eden Eş’arîleri eleştirmiştir.¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr ise illetin “fiili yapmaya sevk eden gerekçe” anlamına geldiğini söylemiştir. O, kelamcıların kelimeye yükledikleri “zorunlu sebep” terimleştirmesine dayanarak buna karşı olumsuz bir tavrın takınılmaması gerektiğini dile getirmiştir.¹⁴¹

Eş’arîler illet noktasında Allah’ı herhangi bir varlığa muhtaç etmemek adına, ilahi fiillerin herhangi bir illete bağlanmasını reddeder. Allah’ın fiillerinde, fiili gerektirici bir sebep veya hikmet aramak doğru değildir. O fail-i muhtar olduğu için eşyada istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Kimseye karşı görev ve sorumluluğu da bulunmamaktadır. Bunun aksini ifade eden tüm düşünceler Allah’ın kudret ve iradesini sınırlamak demektir. Allah’ın yaratmasında bir maksat gözetmesi anlamına gelen aslah’ı kabul etmek ilahi kudreti sınırlar. Allah tüm fiillerinde hikmetli, güzel ve doğru olanı yapmaktadır ancak bu durum yalnızca kişi için maslahat anlamı taşır.¹⁴²

Eş’arîler, Allah-âlem arasındaki nedensel ilişkide yaratma sıfatının devamlı aktif olduğunu düşünür. Mevcut düzen, Allah’ın eşyayı sürekli yaratması sonucu bizim zihnimize âdet haline gelmiş bir durumdur. Bu tarz yaratma insan fiilleri için de geçerlidir. Buna göre örneğin yazma fiili birbirinden ayrı olan parçaların devamlı yaratılması sonucu meydana gelmektedir. Allah, insanda yazma irade ve kudretini yaratarak el ile kalemin bizim tarafımızdan şekillenen hareketine ve kâğıdın üstündeki şekillere sebep olmaktadır. Yalnız bu olaylardan hiçbirini bir diğerinin illeti veya gerçek anlamda sebebi değildir.¹⁴³ Allah tüm bu fiilleri meydana getiren atomları sürekli yaratıp yok etmek suretiyle kendi âdetine bağlı bir düzen meydana getirmiştir.

Yapısı süresizliği gerektiren bu âlem, Allah’ın sürekli yaratması sonucu oluşur. Yani tabiatta değişmez ve yerleşik kurallar bütünü yoktur. Allah dilerse bu işleyişi

¹⁴⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 65.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd min el-Kitâbi’l-Muğnî*, C. XI, *Nedensellik Kitabı*, nşr ve trc. Osman Demir, Klasik Yay. İstanbul 2015, s. 186.

¹⁴² Türker, “İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu”, s. 10.

¹⁴³ Mehmet Dağ, “İmam El-Haremeyn El-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Samsun 1987, s. 37.

kesintiye uğratıp ters yüz de edebilir. Nitekim peygamber mucizeleri bize bunun imkânını göstermektedir.¹⁴⁴ Bu fikir, tabiattaki eşyada kendinden meydana gelen yaratma ve neden fikrine karşıdır. Ateşte yanma özelliği bulunmayıp, ateşin cisme temasında yaratma eylemini cisimde yaratan ve bunu sürekli olarak tekrarlayan Allah'tır. Bu durum da bizde bir düzen fikrine yol açmaktadır.

Gazâlî, Allah'ın kudret sıfatına nispetle imkânı muhafaza ettiği için kendinden önceki Eş'arî geleneğinin kudret anlayışından ayrılmamıştır. Fakat o, daha önceki Eş'arî kelimcilerinden farklı olarak gündeme gelmeyen bir durumu fark etmiştir. Bu durum, yaratmanın illeti ile sebebi arasındaki ayrımdır. Yaratmanın Allah'ın dışında nispet edilebilecek bir anlama bağlanamayacağının farkında olan Gazâlî, ilahi fiili Allah'ın bilgisine bağlayarak bilgiyi kudret ve iradenin faaliyet alanını sınırlayan bir zemine oturtmuştur.¹⁴⁵

Mu'tezile mensubu Nazzâm'ın bu konuda ortaya koyduğu fikirler, onun sürekli yaratmayı savunduğunu göstermektedir. Ancak onun yaratma teorisiyle ilgili iki farklı görüşü vardır. İlkinde sürekli, yaratılışa inanarak tabii sebepliliği inkâr ettiği görülmektedir. Diğer görüşünde ise insanın dışındaki şeylerin, nesnelere sahip olduğu gücü gereği, Allah'ın fiilleri olduğunu savunur.¹⁴⁶ Nazzâm burada Allah'ın zaman içinde varlıkları aynı anda yaratıp sonra da bunların sebep-sonuç zinciri içinde tek tek varlık olarak ortaya çıktığı şeklinde ifade edilen kümûn teorisini vurgular.

¹⁴⁴ Bâkılânî, *el-Beyân*, s. 20.

¹⁴⁵ Türker, "İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu", s. 21.

¹⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEMİN YAPISINDA VE İŞLEYİŞİNDE NEDENSELLİK

1. ÂLEMİN YAPISINDA NEDENSELLİK

1.1. Atom Teorisi

İslam düşüncesindeki atom fikri kelamcılar tarafından nedensellik düşüncesini reddetmek ve bu düşünceye karşıt açıklamalar yapmak üzere geliştirilmiştir. Kelamcılar, tabiatın kendi kendine iş yapma potansiyelini reddederek, tüm varlık ve fiillerin gerçek sahibinin ve failinin Allah olduğunu ileri sürmüştür. Bu düşüncenin temelinde cevher ve arazlardan oluşan âlemin hudûsundan hareketle, eşyada bulunan değişim ve sürekliliği açıklama gayreti vardır.

İslam dünyasında ilk olarak sekizinci yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan cisim, cevher, araz, hareket gibi felsefi kavramlar eski Yunan kaynaklarına kadar götürülebilir.¹⁴⁷ Tercüme hareketlerinin etkisi ile de oluşan bir akımla kelamcılar bu kavramları, kendi dünya görüşleri etrafında yeniden yorumlayarak, kendi kendine sürekli var olamayan ancak Allah'ın iradesi ile varlığını sürdüren âlemin temel unsurları haline getirdi.

Müslüman kelamcılarının ortaya koyduğu atom anlayışı filozoflardan tamamen farklıdır. Bunun en önemli nedeni ise onların bu kavrama yaklaşırken benimsedikleri öncelikleridir. Kelamcılarının ortaya koydukları atom anlayışı onların dini sistemleri ile uyum içindedir. Felsefenin maddeci atom anlayışına karşı çıkan kelamcılar, onlardan farklı bir karakter taşıyan ve daha çok Kur'an eksenli bir atom anlayışı ileri sürmüştür.¹⁴⁸

Kelamcılarının atom yerine kullandıkları cevher kelimesi sözlükte, "kendisinden faydalı bir şey çıkarılan taş" anlamına gelmektedir. Ayrıca bir şeyin cevherinden bahsederken onun aslı ve özünün kastedildiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁹ Cevherin bölünmezliği anlayışı İslam dünyasında ilk defa kelamcılar tarafından geliştirildiği için dini bir karakter taşımaktadır. Bu sebeple atomcu anlayışın benimsenip geliştirilmesinde

¹⁴⁷ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 357.

¹⁴⁸ Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, s. 26.

¹⁴⁹ Cağfer Karadaş, "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, Yıl 2, S. 2, Güz 2002, s. 82.

dini kaygıların etkin rol oynadığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle Grek materyalizmi ile İslam yaratılış doktrini arasındaki zıtlığın Grek ve İslam atomculuğuna da yansıdığı görülmektedir.

Erken dönemdeki İslam atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş ise Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrışması ile gerçekleşmektedir. Ancak bu oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik bulunmamaktadır. Çünkü bu doktrin ilahi iradenin sınırlandırılmasına ve hür olmasının engellenmesine yol açar. Atomların bir niteliği bulunmamaktadır. Belirli S.da olduklarından âlem de sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomlara sadece hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birleşen atomlar cisimleri meydana getirirken ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku vb. arazlar alabilirler. Arazlar çisimsiz, cisimler de arazsız olamaz.¹⁵⁰

Allah'ın onun dışındaki varlıklarla ilişkisini kurduğumuzda bu ilişkide Allah'ın bize görünen yüzünden, yani isimlerinden bahsettiğimizde, kendi gelişim kanunları ile bezenen ve ulaşacağı hedefe yönlendirilen bir âlem gerçeği ile karşılaşırız. Bu durum âlemde statik bir sebep-sonuç ilişkisinin toplamını Allah'a referans olarak kullanan yaklaşımın tamamen ötesindedir. Âlemin statik olmayan yapısını hem bir norm hem de bir model olarak ortaya koyma hedeflenmektedir. Model konumu ahlâkiliği, normatif oluşu da başıboş bırakılmadığını, ilahi bir kaynaktan beslendiğini ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Böylece âlemin hem kendinde bir anlamı olduğu hem de ilişkisi içindeki tüm varlıklarla bu anlam ilişkisine katıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Atom kavramına alışılmışın dışında yaklaşan Mehmet Bayraktar, farklı bir atomculuk yaklaşımı ile sosyal atomculuğundan bahsettiği İbn-i Haldun'un sosyal olayların yapısını açıklamada sosyal bir atomculuk anlayışı geliştirdiğini söyler.¹⁵² İbn-i Haldun, genelleme yapan veya kıyas yöntemini çok kullananların olaylara yaklaşırken ortaya koydukları zihni metotlarının gerçeği yansıtmadığını vurgular. Ona göre her olay farklıdır ve bir sosyal olaydan diğerine geçerken olayın atomcu sosyolojik bir metotla ele alınması gerekir. Bu atomcu sosyolojik metotlar, amprik ve pozitif bir tabiat arz

¹⁵⁰ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, C. 7, İstanbul 1993, s. 453.

¹⁵¹ Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 176.

¹⁵² Mehmet Bayraktar, "İbn-i Haldun'un Sosyal Atomculuğu", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 26, Ankara 1983, s. 625.

etmelidir. Yani ilmi bir dayanağı bulunmalıdır. Genellemenin ve kıyasa önem vermeyen İbn-i Haldun, beş duyu ile elde edilen tecrübeye dayalı verilere ve gözleme büyük önem verir.¹⁵³

1.1.1 Mu'tezile'de Atom Teorisi

İslam tarihine baktığımızda atom fikrinin ilk olarak Basra Mu'tezilesinin önde gelen isimlerinden Dırâr b. Amr ile Hüseyin en-Neccar tarafından ortaya atıldığını ileri sürenler vardır. Dırâr araz kavramını ilk kullanmakla birlikte onun cevher-araz ayırımına karşı çıktığı bilinmektedir. Bu teoriyi Basra ekolünden Ebu Haşim el-Cübbâî'ye dayandıranlar da bulunmaktadır.¹⁵⁴ Sonuç olarak kimin öncülük ettiği tartışılabilir de bu teorinin kaynağının Mu'tezile olduğu bir gerçektir. Hatta Basra ile Bağdat ekolleri arasında cevher-araz esasına dayanan fena-beka gibi meseleler bu dönemlerde tartışılarak dönemin en önemli tartışma konuları arasına girmiştir.

Kelam düşüncesinde hicri II. asırda ortaya çıkan atomculuk fikri, yaygın olarak Mu'tezile âlimi Ebu'l Huzeyl el-Allaf'a dayandırılmaktadır. Bu teori Allaf'ın yeğeni Nazzam dışında Mu'tezile içinde kabul görmüştür. Kelamcıların âlem tasavvurlarından ayrılmaz bir öge olan atomculuk, evrenin yaratılmışlığını yani hudûs delilini desteklemede, Tanrı'nın varlığını ve Tanrı-âlem ilişkisini kanıtlamada etkin olarak kullanılmıştır. Kelamcılara evrenin sonlu olduğunu ispatlamada büyük kolaylık sağlayan bu teori, Sünni kelamcılar tarafından hudûs delilini kabul etmekle doğrudan atomculuğu da benimsemelerine yol açmıştır.¹⁵⁵

Müslüman düşünürler atom kavramı karşılığında “cüz, cevher, cevher-i ferd” kelimelerini kullanmıştır. Bu kavram Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının tartışılması esnasında ortaya çıkmıştır. İlahi bilginin her şeyi kuşattığını ifade eden ayetlerden yola çıkan Mu'tezile kelamcısı Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, kâinatın ilimle kuşatılabilir ve sonlu olması gerektiğinden hareketle teorinin en basit şeklini gündeme getirmiştir. Ona göre sonradan olanın kısımları, kısımları olan varlığın da bütünü ve toplamı olmalıdır. Bu şekilde düşünürsek âlemde olan her nesnenin parçalardan meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Tümdengelim metodunu kullanan Ebü'l-Huzeyl, parçalanmayan parça

¹⁵³ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977, s. 268.

¹⁵⁴ Age., s. 79.

¹⁵⁵ Çağfer Karadağ, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, S. 2/1, 2004, s. 69.

(cüz'üllezi la yetecezza) fikrine ulaşmıştır. O, Allah'ın sonsuz ilminin karşısında atomların sınırlı S.da düşünülmesi gerektiğini zorunlu bir sonuç olarak görmektedir. Buradan hareketle maddenin en küçük parçası olan atomlar birleşerek cisimleri meydana getirirler. Kendilerinde hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherlerdeki bu kabiliyeti yaratan Allah'tır. Cevherlerin birbirleri ile olan ilişkileri kendiliğinden olamadığı gibi zorunlu bir ilişki de değildir. Oluş ve bozuluş cevherlerin birleşmesi ve ayrışması ile meydana gelmektedir. Atomlar sonlu, sınırlı ve sonradan oldukları için âlem de aynı şekilde sonlu, sınırlı ve hâdistir.¹⁵⁶

Kelamcılar cevher ile arazın ilişkisinin karşılıklı ve zorunlu olduğu kanaatindedir. Onlara göre cevher arazsız, araz da cevhersiz olamaz. Arazları ortadan kaldırırsak cevher de ortadan kalkacaktır. Cevher araza, araz da cevhere dönüşemez. Bu yüzden her iki varlık da kendine özgü yapısını korumak durumundadır. Her araz doğrudan Allah'ın yaratması sonucu meydana gelmektedir.¹⁵⁷

Kelamcılar arazların cisimlerden bağımsız olarak bir varlıklarının olup olmadığı konusunu tartışmıştır. Eş'arî, cisimlerin renk, oluş, koku ve tat gibi arazlardan veya bunların zıtlarından mahrum olamayacağı kanaatinde iken, Mu'tezile anlayışa sahip Kâ'bî ve Ebû Hişam cevherin bazı arazlardan yoksun olabileceğini söylerler. Hatta Salihi, cevherlerin tümüyle arazlardan yoksun bulunabileceğini savunmuştur.¹⁵⁸

Hudûs delili cevher-araz esasına dayanarak müsebbepten sebebe giden bir delildir. Bu delilin ilk şekli Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ortaya konulmuştur. Aynı zamanda Ebu'l-Huzeyl el-Allaf tarafından geliştirilerek belirli bir forma kavuşturulmuştur.¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr hudûs delilini cevher yöntemi ve araz yöntemi şeklinde ikiye ayırmıştır. Bunlardan cevherin tercih edilebileceğini söylemiştir. Çünkü cevher kendi bünyesinde arazı da barındırmaktadır. Duyularla algılanan cisimler hakkında daha kolay hüküm vererek cisimlerin hudûsunun Allah'ın birliğine bir delil olduğunu görebiliriz. Kâdî'ye göre arazlar üç şekilde anlaşılır. Birincisi, Allah'ın tevhid ve adaleti gereği arazların ve cisimlerin nakil yoluyla insanlara bildirilmesi; ikincisi,

¹⁵⁶ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 78.

¹⁵⁷ Dhanani Alnoor, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları*, 2011, C. 9, S. 1, s. 395.

¹⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 56.

¹⁵⁹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılığı ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, ty. s. 81.

arazları kadim kabul ederek Allah'a benzemesi gerektirdiği için bunların yaratıldığının kabulü; üçüncüsü ise Ebü'l-Huzeyl'in de dillendirdiği, cisimlerin, havadisın öncelenmesinden uzak kalmadıkları için hadis olduğunu düşünmemizdir. Nitekim toplanma, ayrılma, hareket ve sükûn gibi özelliklerden uzak kalamayan cisimler de hâdistir¹⁶⁰

İslam dünyasındaki bölünmez cevher anlayışına dayanan atomculuk fikrini ilk defa ortaya atanın Mu'tezile kelamcısı Ebu'l-Huzeyl el-Allaf olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ebu'l Huzeyl'in Yunan ve Hint kültürünün tesirlerine açık bir bölge olan Basra'da yaşamış olması onun bu fikri ortaya koyarken bu çevrelerden etkilendiği iddialarını gündeme getirmiştir. Aslında Allaf'ın bahsi geçen çevrelerdeki atomcu akımları bildiği kesin delillerle ortaya konmuş olmasa da onun her iki görüş ile benzer özellik taşıyan atomcu fikirleri, onlarla dolaylı bir temas kurduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Bununla beraber onun döneminde Sokrat öncesi felsefeye ait bazı metinlerin Arapçaya tercüme edildiği bilinmektedir.¹⁶¹

Atomcu anlayışa göre cisimlerin cevherlerden oluştuğu bilinmektedir. Yanlış en az kaç cevherin birleşerek bir cismi meydana getirdiği ihtilaf konusu olmuştur. Bundan dolayı kelamcılar iki gruba ayrılmıştır. Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl, Muammer, Nazzâm, Hişam el-Fuvati, ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelamcılar, cismi uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey olarak tanımlamışlardır. Bir diğer görüşün taraftarları ise Dirar b. Amr, İskafi, Salihli ile Eş'arî ve Mâtûrîdiler'in çoğunluğudur. Bunların tanımı "cisim birleşik nesnedir." şeklindedir.¹⁶² Bu âlimler tarafından ortaya konulan tanımları dikkatle incelediğimizde her iki tarafın da cismin tabiatına dair bir bilgi ileri sürdüğünü görürüz.

Kelamcılar tarafından cevher, atom teorisinde hareket ve sükûn halinde düşünülmüştür. Eş'arî düşüncedeki hareket ve sükûnu, cevherin bir oluşumu olarak görme eğiliminin aksine Mu'tezile kelamcılarını hareketi araz olarak nitelemektedir. Buna göre cevher iki nokta arasında hareket ettiğinde ikinci nokta ile ilgisi sükûn, birinci nokta ile olan ilgisi ise harekettir. Aslına bakılırsa süresiz madde anlayışı kelamcılarını

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988, s. 92.

¹⁶¹ Kutluer, "Cevher", *DİA*, s. 452.

¹⁶² Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 89.

hareketi açıklarken zor duruma sokmuştur. Buna çözüm bulan Muammer gibi düşünürler hareketin gerçekliğini lügavi düzeye indirgeyerek hareket ve sükûnun içlerinde bulunan bir mana ile birbirinden ayrıldıklarını söyleyerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Nazzâm ise âlemdeki insan fiilleri dâhil her şeyi cisim ve hareket olarak tanımlayarak, sükûnu bile i'timâdî bir hareket görmektedir.¹⁶³

Ebu'l-Huzeyl'in ortaya koyduğu atom ve cisim anlayışında bu cisimler birbirinden net bir şekilde ayrılmıştır. Ona göre cisim sağı solu, yukarısı aşağısı, içi dışı olan nesnelere. Böylece bir cismi en az altı cüz meydana getirmektedir. Bu cüzler boyutları oluşturan ancak cisim olmayan mahiyetlerdir. Bölünmeyen bu cüzler birleşerek cismi meydana getirirler. Allah bu cüzleri dilerse ayırıştırabilmektedir. Bu birleşme ve ayrışmanın olması cüzlere hareket ve sükûn nitelmesini mümkün kılmaktadır. Allaf'a göre atomlara bizzat araz ilişmez. Ancak atomların üç boyutlu bir cisim oluşturmaları halinde bu mümkündür.¹⁶⁴ Kelamcılar atomların en az üç tanesinin birleşerek bir cismi oluşturabileceklerini tartışırken, sonraki kelamcılardan bazıları özellikle Ebu Haşim el-Cübbâi ve takipçileri, bir cismi oluşturabilmek için gereken atom S.sında bir tartışmaya ihtiyaç duymadılar. Çünkü onlar atomu, hacim sahibi bir cisim olarak değerlendiriyordu.¹⁶⁵

Genel Mu'tezile düşüncesinden biraz aykırı tavır çizen Nazzâm'a göre atom yoktur. Ancak cismin sonsuza dek bölünmesi imkân dâhilindedir. Burada Eş'arîler'in eleştirdiği hareketin imkânsızlığı meselesine Nazzâm "sıçrama" anlamına gelen "tafra" terimiyle çözüm bulmaya çalışmıştır. Ona göre sonsuz S.daki noktalardan oluşan bir mesafeyi katetmek için a noktasından c noktasına, b noktasını sıçrayıp atlayarak geçmek gerekir. Sıçrama bir doğru üzerinde mesafe katetmek için kesitler oluşturmanın bir koşuludur.¹⁶⁶

1.1.2. Eş'arîler'de Atom Teorisi

Eş'arîler'in geleneksel kelam anlayışlarında ön plana çıkan Allah ile âlem arasındaki ontolojik/varlıkbilimsel karşıtlık ilkesi, onların atom/cevher anlayışlarına da

¹⁶³ Age., s. 91.

¹⁶⁴ Kutluer, "Cevher", *DİA*, s. 453.

¹⁶⁵ Alnoor, Dhanani, "Kelamcıların Atomları ve Epükürcü Minimal Parçalar", çev. Mehmet Bulgen, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 40, 2011, s. 247.

¹⁶⁶ Ş. Orhan Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2, 2007, s. 175.

yansımıştır. Onlar bir tarafta sonsuz güç ve kudret sahibi Allah'ı, diğer tarafta da sınırlı, sonlu ve yaratılmış bir âlemi koyarak Eş'arî kelamının karakteristik yönünü yansıtmışlardır.¹⁶⁷

Eş'arî anlayış Allah'ın kudret sıfatını tüm varlıklar üzerinde etkili görürken, cevher ve arazdan oluşan âlemin de her an bu sıfat tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Eşyada hâkim olan ilahi kudret gereği eşya varlığını sürdürmekte ve bu kudret dilediğinde onu sonlandırmaktadır.¹⁶⁸ Kâinattaki tüm varlıkları doğrudan Allah'ın iradesine bağlayan bu anlayış, O'nu tabii bir fail veya ezeli bir sebep olma konumundan uzaklaştırarak özgür iradesi ile dilediğini gerçekleştiren fâil-i muhtar konumuna yükseltmiştir. Buna dayanarak tabii varlıklar arasındaki her türlü nedenselliği de ortadan kaldırmışlardır.

Kelamcılar cevher ve araz ile yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik farklılığa da dikkat çekmişlerdir. Yaratıcının mutlak sıfatları vurgulanırken, yaratılanın sürekli yaratılmak suretiyle bir varlığa bağlılığını ve gelip geçici bir konumda olduğunu dile getirmişlerdir. Bu anlayışa göre her türlü değişimin doğrudan nedeni ilahi irade ve fiillerdir.

Âlem cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Cevher, arazları taşıyan cüzlerdir. Arazlar ise varlığı cevher ile kaim sıfatlardır. Atom ve arzlardan oluşan âlemin yapısındaki arazlar, atomdaki varoluşsal özellikleri ifade etmektedir.¹⁶⁹ Eş'arî insanların atom konusundaki görüşlerine değinirken “kendi zatı ile kaim” şeklindeki Hıristiyan cevherine değinmiştir. Onlar, Allah dâhil bu özelliğe sahip olan tüm varlıkları cevher olarak nitelemekte bir sakınca görmemişlerdir.¹⁷⁰ Eş'arî'nin filozofların bazısına dayanarak ileri sürdüğü cevher anlayışı, “kendisi ile kaim olup zıtları kabullenebilme özelliğine sahip” varlık şeklindedir. Eş'arî, cüzzüllezi la yetecezze, el-cüz'ül vahid, cevher-i vahid, cüz' ve cevher terimlerinin bu teori tartışılmaya başladığından beri atom anlamında kullanıldığını söylemektedir.¹⁷¹

¹⁶⁷ Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, s. 42.

¹⁶⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.359.

¹⁶⁹ Richard M. Frank, “Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom”, çev. Hüseyin Aydın, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S.1, Diyarbakır 2001, s. 97.

¹⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, İskenderiye 1969, Münşetü'l-Meârif, s. 571.

¹⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 293.

Eş'arî sonrası atom anlayışında bazı farklılıklar görülmektedir. İlk dönemde tartışılmadığı halde atomun “yer kaplayan” ve “hacmi olan” niteliklerine vurgu yapılmıştır. Yine bu dönemde cevher tanımında Aristotelesçi cevher anlayışının etkilerini görmek mümkündür.¹⁷² Kelamcılar atomun varlığını ispatta bazı akli delillere başvurmuşlardır. Buna göre varlığın en küçük parçası olan atomu kabul etmek mantıki bir zorunluluğa dayanmaktadır. Şöyle ki artması ya da S.lması düşünilemeyen sonsuz S.daki varlığa baktığımızda maddi eşyada bir sınır olduğunu bize aklımız söylemektedir. Ayrıca gözlemlerimiz bize bazı cisimlerin daha büyük olduğunu göstermektedir. Eğer cisimler sonsuza dek bölünebilse idi karınca gibi küçük bir cismin parça S.sı ile fil gibi büyük bir cismin parça S.sını eşit görürdük. Oysa karınca ile filin eşit olamadığını bize gözlem söylemektedir. Kısacası cisimlerin gerçekteki gibi birbirinden büyük olmaları sınırlı S.da cüzlerden oluştuklarını zorunlu olarak ortaya koymaktadır.

Atomcu anlayışı savunan kelamcılar cisimlerdeki farklılıkları araz kavramına başvurarak açıklamaktadır. Buna göre maddi formdaki âlem tamamen arazların birleşiminden meydana gelmektedir. Hemen hemen tüm kelamcılar arazların varlığını kabul etmektedir. Cisim ve cevherler birleşerek bir yapı oluşturabildikleri halde arazlar bir mekândan diğerine intikal edemez, herhangi bir mekâna dokunamaz ve bir terkip oluşturamaz. Cisimlere bağımlı arazlar birbirlerini yüklenemediği gibi bir cevherde iki zıt arazın aynı anda bulunması da imkânsızdır. Cevhere has bu özellik ona bir taraftan değişim imkânı tanırken bir taraftan da onda tek yönde oluşacak bir tabiatın varlığını da ortadan kaldırmış olur.¹⁷³

Kelam âlem modelinin temelini oluşturan atomcu anlayış, Eş'arî'den sonra Bâkılânî ve Cüveynî tarafından sistematik hale getirilmiştir. Cüveynî'ye göre âlem, sınırlı ve sonlu S.daki bölünebilen ve kendi yapısında arazların bulunduğu maddelerden oluşmaktadır. Âlemin kıdemini savunan akımlara karşı kelamcılar cevher ve arazın yaratılmışlığını savunmuştur. Buna dayanarak sürekliliği sağlayacak potansiyele sahip olmayan cevher ve araz, kendini var edecek bir sebebe muhtaçtır. Böylece âlemin

¹⁷² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39.

¹⁷³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 83.

yaratılmış olduğu ve bir yaratıcıya olan ihtiyacı kanıtlanır ve ulûhiyet karşıtı guruplar karşısında tevhid akidesi savunulmuş olur.¹⁷⁴

Kelamcılar eşyada bulunan değişim olgusunu arazların sahip olduğu süreklilik ilkesine dayanarak açıklamıştır. Buna göre farklı azarları bünyesinde barındırabilme özelliğine sahip cevherlerden oluşan âlem, değişken ve dinamiktir. Bir arazın iki ayrı zamanda varlığını sürdürememesi temel bir önermedir. Buna dayanarak zamansal sürekliliği olmayan arazların, bozulmaya müsait yapıları bir başka gücün onlara müdahalesini zorunlu kılmaktadır. Kur'an'a da dayandırılarak bir anlık ömürleri bulunan arazlar ilahi irade tarafından sürekli yaratılmaktadır.¹⁷⁵ Bir araz ömrünü tamamladığında Allah bir diğerini yaratarak varlıklara süreklilik sağlamaktadır. Allah bir cevheri var ettiği zaman onunla birlikte dilediği arazı da var eder. Ardışık iki zamanda var olamayan arazlar, varlığa gelişlerinin ikinci anında hemen yok olurlar ve Allah bunların yerine aynı türden başka bir araz yaratır. Bu hal Allah cevherin varlığını sürdürdüğü sürece devam eder.¹⁷⁶ Bir cevher araza ihtiyaç duyar, onsuz olamayacağı için araz ortadan kalkarsa cevher de ortadan kalkar. Cevherin arazı gerektirdiği ve ondan bağımsız olamadığı bu durum, aralarında herhangi bir nedensellik ilişkisi de doğurmaz. Allah bunları birlikte yarattığından ötürü aralarında âdete dönüşmüş ve alışılmış bir ilişki mevcuttur.¹⁷⁷ Bu kabul tabii nedenselliği ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda Allah'ın âleme sürekli müdahalesine de zemin hazırlamaktadır.

Eş'arîler arazlardaki sürekliliği insan fiilleri alanına da uygulamıştır. Tüm varlıkları ilahi kudretin çatısı altına alan bu düşünce, teklifi fiilleri de aralarında herhangi bir nedensellik bulunmayan cüzlerden oluşan süreçler şeklinde tasarlamıştır. Buna göre Allah, örneğin yazma eylemini yaratırken hiçbirini bir diğerinin sebebi olamayan bağımsız ve ardışık dört araz yaratır: İlki kalemi hareket ettiren kişideki irade; ikincisi bu kişinin kalemi hareket ettirme gücü; üçüncüsü elin hareketi; dördüncüsü de kalemin hareketidir. Bunlardan hiçbirini nedensellik anlamında diğerine tesir etmez. Allah'ın âdeti gereği tüm bu arazlar birbirine yaklaşmaktadır.¹⁷⁸ Eş'arî anlayışa göre insan bir fiil yapmaya niyet ettiğinde önce onda irade, ardından irade ettiği fiile yönelik

¹⁷⁴ Richard M. Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom", çev. Hüseyin Aydın, s. 98.

¹⁷⁵ Nisa, 4/94, A'raf, 7/169.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344.

¹⁷⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 38.

¹⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, Nşr. Hüseyin Atay, Ankara İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 207.

kudret ve en son olarak da fiil yaratılır. Çünkü yaratılmış kudretin fiile hiçbir tesiri yoktur.

Tüm cisimler hareket halindedir. Eş'arî anlayışa göre herhangi bir noktada hareketsiz duran bir cisim aslında iki defa hareket etmiş S.lmaktadır. Aslında hareketi tanımlamaya neden olan durum, arazların süreksizliği üzerine kurulan âlemin hudûsu fikrini kanıtlama kaygısıdır. Eşyada bulunan değişim ve yaratılmışlık, hareket olgusu ile ele alınırken buradaki asıl amacın değişimi bünyesinde bulunduran varlığa ulaşma olduğu görülmektedir. Hareket ve sükûnu birlikte barındıran atom anlayışı kelamcıları boşluğun (halâ) varlığını kabule götürmüştür.¹⁷⁹

Eş'arî bir cismin meydana gelmesi için en az iki atomun varlığının gerektiğini söyler. Bu durum onun arazsız ve boyutsuz bir atom fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Eş'arî'den sonraki Cüveynî ve Şehristani gibi Eş'arî kelamcıları atomun uzayda yer kaplayan ve bir cismi olan nesne şeklinde tanımladıkları bilinmektedir.¹⁸⁰

Eş'arî kelamcılar öncelikle Allah ile âlem ilişkisinde ontolojik zorunluluğa dikkat çekmiştir. Bu yüzden onlar âlemin yoktan yaratılmış olduğu tezini ispata çalışırken yaratıcı irade ile atomlar arasına girmesi muhtemel determinist zorunluluğa karşı çıkmıştır. Onlar zorunlu tabii sebep fikrini reddederek Allah'ı yegâne fail kabul etmiştir. Böylece atomculuğu tercih ile Allah'ı tenzih arasında bir bağlantı kurmuşlardır.¹⁸¹ Nitekim Cüveynî araz fikrine dayanarak âlemin kadim olamayacağını ispatlamaya çalışır. O “arazlar vardır ve hadistir, cevher de arazsız olamaz, o halde cevher de hadistir” şeklindeki mantık önermesi ile hadis olanın öncesinin olmayıp, sonradan olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Böylece cevher ve arazlardan oluşan âlem, hadis olduğu için yoktan yaratılmıştır.¹⁸²

1.2. Tabiat Teorisi

Tabiat sözlükte “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek ve mühürlemek” anlamlarındaki tab' mastarından isim olarak türetilmiştir. Eski lügatlerde “yaratılış

¹⁷⁹ Demir, age., s. 92.

¹⁸⁰ Kutluer, “Cevher”, *DİA*, s. 453.

¹⁸¹ Kutluer, agb., s. 454.

¹⁸² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 17.

seciye, yaratılıştan gelen asli yapı” manalarında kullanılmaktadır. Terim olarak ise bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı anlamındaki mahiyet, tabiat manasına gelmektedir. Öz ve cevher de tabiat olarak anılır. Ancak ayrı ayrı söz edildiğinde öz ve cevher, varlığın statik yapısını tabiat ise içsel eğilimleri ile dinamik durumunu ifade eder.¹⁸³

Felsefeciler tarafından ele alınan tabiat meselesi, ilk dönem Yunan filozofları ile Müslüman filozofları tarafından tartışılmıştır. Tabiat, Aristo'nun tanımında “öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel bir anlamda bulunur.” şeklinde yer almıştır. Aristo bu tanımda tabiat kavramının isim olarak ifade ettiği anlamları tek tek irdeleyerek, tümünün ortak manalarını ele almıştır. Meşşai filozoflar da Aristo'nun bu yolunu ve tanımını benimsemiştir. Mesela İbn-i Sina'ya göre “tabiat, bir cisimde bulunan herhangi bir hareket veya sükûnun araz üzerinden ve dolaylı değil, bizzat ilk ilkesidir.” İbn-i Rüşd'e göre ise “tabiat, hareket ve sükûnun bizzat ilk ilkesi olan şeydir.”¹⁸⁴

Sadece duyu verilerine dayanarak başka bir anlam yüklemekten dış dünya bizi Allah'a götürmede yetersiz kalır. Bu anlamda burhânî delillere ihtiyacımız olacaktır. Bu delillere bir anlam yüklenmesi gereklidir. Bu da tabiat teolojisi dediğimiz şeydir. Her nesne, hem kendi içinde hem de kendi dışındaki bir alana bizi götüren, göstergesel bir anlam ve değere sahiptir. Bunun dışında tabiatın kendi dışındaki bir varlık alanına işaret edebilmesi için bir bilinçlilik durumu ve bir niyetlilik hali gereklidir.¹⁸⁵ Kur'an'da ifadesini bulan gözün gönlün açılması ve ibret alınması, önce Hakk'a yüz tutmaya ve bu şekilde bir bilinçlilik durumuna sahip olmaya bağlıdır.¹⁸⁶

Âlemdeki sebep-sonuç silsilesi içine hapsolmaktan kurtulup, bunun ötesine geçebilmek için kelimacılar aklı, mutasavvıflar ise sevgiyi kullanmıştır. İnsanın sahip olduğu değerlendirme parametrelerini sebep-sonuç halkasına hapsedmemek için başvurulan bu kavramların birinin ön plana çıkarılması yine bir indirgemeye sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı akıl ve sevgiyi birlikte bünyesinde barındıran kognitiflik

¹⁸³ Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 325.

¹⁸⁴ Nuri Adıgüzel, “Meşşai İslam Filozoflarında “Tabiat” Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, C. 5, S. 13, Mayıs-Ağustos 2002, s. 52.

¹⁸⁵ Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus, Ankara 2012, s. 172.

¹⁸⁶ Kâf, 50/8.

(bilme, kavrama, vukuf) terimini kullanmak kapS.cı bir yorum olması adına daha makbuldür.¹⁸⁷

Kelam metinlerindeki ilk tab' ve tabiat kavramları, insan fiilleri ve tabiat sahasındaki tartışmalarla gündeme gelmiştir. Kelamcıların çoğunluğu ilk zamanlar tabii alandaki nedenselliğin kabulü anlamına gelen tabiat fikrine karşı çıkmıştır. Onlar tab' ve tabiatı, fiziksel varlıkların davranışlarını belirleyen doğal nitelikler olarak anlamıştır. Dış dünyada bulunan görüngülerin kaynağını oluşturan bu düşünceyi kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde nesnelere bulunan mevcut bir tabiatı kabul etmeyi, âlemdeki illet-malul birlikteliğindeki zorunlu ilişkileri ve Allah'tan bağımsız failleri kabul etmek anlamında yorumlamışlardır. Bunu tehlikeli gören kelamcılar Allah'ın mutlak kudretini ve sürekli yaratmayı ileri sürerek bu fikre karşı durmuştur. Kelamcılar tab' ve tabiat arasında belirgin bir fark gözetmemiştir. Sünni kelamcılar tabiatı nesnelere fiillerini belirleyen zorunlu iç sebep olarak görmüştür. Bu zorunluluğu fiilleri özgür iradesi ile yapan ilahi varlık karşısında alternatif olarak algılamışlardır. Kaldı ki onlar Allah'ın dahi tabiatı ile fiilde bulunmasını doğru bulmamıştır. Çünkü bu durum ilahi iradeyi ortadan kaldırırken onu başkasının hükmünden etkilenmeye zorlar. Aynı zamanda doğrudan yaratmaya hâlel getirecek bu anlayış, Allah hakkında bir zaaf olarak düşünülmüştür.¹⁸⁸

İslam düşünce tarihinde tab' ve tabiatın nedenselliğe karşılık geldiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Gazâlî, filozofların nesnelere sahip oldukları bir tabiat gereğince birbirini etkilediklerine inandıklarını söyler.¹⁸⁹ İbn-i Meymûn nedenselliğin inkârı ile tabiatın inkârını eşit görmektedir. İbn-i Rüşd ise nesnelere tabiatı inkâr etmek ile nesnenin kendisini inkâr etme arasında bir fark görmez. O, Eş'arîlerin, Allah'ın varlıklara koyduğu tabii kuvvetlerin fiillerini inkâr ettiğini belirtir.¹⁹⁰ Wolfson, incelemeleri sonucunda İslam'da nedensellik fikrini kabul edenlerin, cisimlerdeki tabiatın varlığını kabul ettiklerini, nedenselliği reddedenlerin ise cisimlerdeki tabiatın varlığını reddettikleri neticesine ulaşır.¹⁹¹

¹⁸⁷ Düzgün, age., s. 195.

¹⁸⁸ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 100.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1955. s. 226.

¹⁹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, C. I, s. 210.

¹⁹¹ Henry Austrin Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul Kitabevi, 2001, s. 428.

Kelamcıların tabiat fikrini kabul etmesi onların illet-malûl ilişkisine dayanarak âlemdeki tabii ilişkilerin varlığını kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Çünkü tabiat, kendisine Allah tarafından verilen bu özelliği, zorunlu olarak ortaya koymaktadır. Tabiatın kendi başına fiil kudretinde bulunabilirliğini savunan akımlara karşı kelamcılar, cismin bu özelliğinin Allah tarafından verildiğini savunmuştur. Dolayısı ile tabiatın ilahlaştırılmasına karşı çıkmışlardır. Bu yönleri ile kelamcılar bu dönemde yoğun bir şekilde eleştirilen “ashâb-ı tabâi”den ayırmak gerekir. Eşyada bir tabiatın varlığını benimseyenler küçük farklarla da olsa âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmiştir. Ancak bu düşünürler cevher-araz ilişkisinde cevherin fiilini belirleyenin tabiat olduğunu savunmuştur. Onlar cevheri, fiil üretecek kudrette görmedikleri için âlemdeki her olayı ilahi kudrete dayandıran atomculardan ayrılmaktadır. Tabiat teorisini kabul edenlere göre Allah tarafından yaratılan tabiat sadece bir aracı olup bağımsız bir fail değildir.¹⁹²

Tabiatı kendi gerçekliği içinde ele alan kelamcılar, onu bir semboller alanı olarak görür. Bu sembollerin ortaya koyduğu aşkın gerçekliği dillendirmek amacıyla istişhad (istidlâl) ve bi's-şahid ale'l-ğâib (analoji) yöntemini geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım, küllilerle cüz'iler, soyutla somut, fizik ile metafizik arasında ilişki kurarak gerçekliği tamamen maddeye indirgeyen veya tamamen madde ötesine taşıyan yaklaşımlar arasında bütüncül bir orta yol bulmuştur. Bilgi kaynaklarını reel ve ideal alanı içine alacak şekilde kuran kelamcılar, böylece gerçekçi bir varlık ve tabiat alanını temellendirmiştir. Bu temellendirme, Allah hakkında bilgi edinmeyi mümkün kılan kavram ve kategorilerin tabiat üzerinde mevcut olduğunu savunmuştur. Kelamın, başından beri akla ve doğru habere tecrübeyi de ekleyerek tabiat esaslı bir bilgi teorisi oluşturması bu amaca yöneliktir. Bu yöntem, bir yandan aklın özgürlük alanını açan rasyonalizmi, bir yandan da eşyanın bilgisini elde etmek anlamına gelen deneyciliğin yolunu açacak niteliktedir.¹⁹³

Düzgün'e göre her an bir işte olan faal bir Yaratıcının, yaratma eylemini taklit eden dinamik bir evren ve varlık fikrine karşı yabancı ve durağan bir görüş hala hâkimiyetini sürdürmektedir. Bunun yerine varlığında dinamizmi taşıyan ve bir amaca

¹⁹² Demir, *Kelamda Nedensellik.*, s. 102.

¹⁹³ Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, s. 326.

doğru ilerleyen, ilerledikçe de kemale yaklaşan bir âlem görüşü, dinamik bir Yaratıcı ve dinamik insan anlayışıyla bütünleşmiş olarak ön plana çıkarılmalıdır.¹⁹⁴

1.2.1. Mu'tezile'de Tabiat Teorisi

Eşyadaki tabiatın varlığını kabul eden kelmacılara baktığımızda daha ziyade Mu'tezile düşüncesine sahip düşünürleri görmemiz mümkündür. Tabiat fikrinin ilk dönemlerde inkârcı akımlar tarafından savunulduğunu düşünürsek ezeli tabiat fikrine tüm kelmacıların karşı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak başta Mu'tezile'ye mensup düşünürler olmak üzere sistemlerinde tabiat fikrine yer veren düşünürler, nesnelere Allah tarafından yaratılan belirli özelliklerin varlığına inanmışlardır. Öyleki onlar, bu durumu doğrudan veya dolaylı olarak yaratıcının varlığının delilleri arasında bile saymışlardır.

İslam düşüncesinde tabiat fikrinin öncülüğünü Mu'tezile yapsa da İbn Hazm gibi düşünürler ateist akımların ezeli tabiat anlayışına karşı yaratılmış tabiat fikrini savunmuştur. Ancak Mu'tezile içinde dahi tek tip bir tavır hâkim değildir. Basra ve Bağdat ekollerinin farklılıklarının yanında aynı ekole sahip düşünürler arasında bile ciddi farklar ve fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu yüzden sadece ehl-i sünnet tarafından değil, kendi yandaşları tarafından da eleştirilmiştir. Mu'tezile düşüncesinde cisimlerin yapısında yer alan ve onun fiillerini belirleyen bir tabiatın varlığını kabul eden düşünürler; Muammer, Nazzâm, Câhız ve Kâ'bi'dir.¹⁹⁵

Muammer b. Abbâd es-Sülemi, kelmacılar arasında ilk olarak cisimlerdeki mevcut bir tabiatı ve nesnelere arasındaki tabii ilişkilerin varlığını kabul eden Mu'tezile kelmacısıdır. O, sisteminde tabiatı aktif bir rol vermiştir. Bununla amacı Allah'ı âlemdeki mevcut kötülüklerden tenzih etmektir.¹⁹⁶

Muammer'e göre Allah sadece cisimleri yaratmıştır. Arazlar ise ateşin yakması, güneşin ısıtması gibi tabiat vasıtalarıyla ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi oluşumların canlı varlıklar tarafından meydana getirilmesi anlamındaki cisimlerin iradeleri sonucu oluşur. Buna göre sesler, ses çıkarma tabiatında olan cisimlerin

¹⁹⁴ Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 175.

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 284.

¹⁹⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, İklim yayınları, 1987, s. 47.

fiilleridir. Aynı şekilde tohumun yeşermesi ile yok olması tabiatı gereğidir.¹⁹⁷ Muammer'e göre Allah sadece cevher üzerinde kudret sahibidir. Cevherin tabiatının gereği olan hayat, ölüm, sağlık, güç, zayıflık, renk, tat, koku gibi arazları Allah doğrudan yaratmamıştır. Bunlar cevherin tabiatının fiilleridir.¹⁹⁸

Muammer'e göre Allah tabiatı içeren atomları yaratmıştır. Allah âlemi yaratırken sadece atomları ve bu atomların cisimler içindeki toplanmalarını yaratmıştır. Bu aşamadan sonra eşyaya Allah'ın bir müdahalesi bulunmaz ve eşyadaki nitelik, onun tabiatı tarafından belirlenir. Allah cisimleri kendi fiillerini oluşturacak şekilde yaratmıştır.¹⁹⁹ Gök cisimlerinin hareketlerini de tabiatları belirlemektedir. Göğü, yeri ve çizimlerdeki renklenme fiilini yaratıp her renk sahibine rengini veren Allah'tır. Ona göre tabiat yaratmanın aracılığını yapar. Kendi döneminde cansız varlıklara bile fiil yapabilme vasfı verdiği için eleştirilen Muammer, aslında başlangıç aşamasında cismin sahip olduğu bu tabiatı ona verenin Allah olduğunu özellikle belirtmektedir.²⁰⁰ Bu anlayışı ileri süren Muammer, kelam atomcularının önemli bir kanıtı olan sürekli yaratmayı sistemine almamıştır. Ona göre âlemdeki atomları ve cisimleri yaratıp onlara nedensellik yasaları gereği bir tabiat ve ma'na veren Allah âdeti bu yasaları kendi hallerine bırakmıştır. Onlara hiçbir müdahalede bulunmayarak, onların kendi fiillerini yapmalarına imkân vermiştir.²⁰¹

Muammer'in âlem anlayışındaki ma'nâ ve tabiat kavramlarını birbirinden ayırmak güçtür. Kelam literatüründe ma'nâya daha çok araz/sıfat anlamını vermekle birlikte, illet anlamını tercih edenler de vardır.²⁰² Biri sakin diğeri hareketli iki cisim üzerinde gözlem yapan Muammer, bu cisimlerden hareketli olanın içindeki mevcut ma'nâdan dolayı bunu yaptığının sonucuna varır. Ona göre bir cismin harekete diğerlerinden daha yatkın olmasının sebebi de bu durumdur. O, evrendeki her şeyde onu diğer varlıklardan ayıran bir ma'nâ bulunduğuna inanmaktadır. Ölü ile diri de

¹⁹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz SteinerVerlag, 1963, s. 303

¹⁹⁸ Eş'arî, *age.*, s. 405.

¹⁹⁹ Halil İbrahim Bulut, "Dini Bilimler Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, 06-08 Eylül 2002, Çorum, s. 235.

²⁰⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 103.

²⁰¹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 439.

²⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 369.

birbirinden bu ma'nâ ile ayrılır. Çünkü bir varlıkta bulunan hayat, ona sebep olan bir ma'nâ olmaksızın var olamaz.²⁰³

Eşya üzerine kafa yoran Muammer, eşyanın tabiatının farklılığı hakkında fikirler üretmiştir. Hareket, sükûn tat, koku, hayat ve ölüm gibi arazların Allah tarafından yaratılmayıp bütün arazların, cisimlerin ya da cisimleri oluşturan atomların tabiatları gereği bu arazlardan ortaya çıktığını söyler.²⁰⁴ Felsefi bilgiden faydalanan Muammer, Aristoteles'in tabiat hakkındaki görüşlerinden yararlanmışır. Aristo'nun tabiat tanımındaki hareket olarak nitelediği şeyi Muammer ma'nâ olarak ele almış ve nesnelerin iç sebebinin bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Aristoteles'in hareket ve tabiat kavramlarını Muammer de kullanmış yalnız bu terimlere farklı anlamlar vererek ondan ayrılmıştır. Tabiat yerine ma'nâ terimini kullanarak arazların oluşumunu cisimlerdeki tabiatlara bağlamıştır. Muammer cisimlerdeki farklılığı da ma'nâ teorisi ile çözüme kavuşturmuştur. Cisimlerdeki hareketin sebebi ma'nâdır. Her bir ma'nâ, öncesinde sonsuz S.da ma'nâ silsilesini kendinde bulundurmaktadır.²⁰⁵

Muammer tarafından etkin bir şekilde kullanılan ma'nâ teorisi, kendi tarafından ilahi varlık alanına da uygulanmıştır. Ona göre Allah'ın ilmi, kendi zâtında bulunan bir ma'nâdan dolayı O'na aittir. Muammer'in diğer ilahi sıfatlar hakkındaki görüşü de bu şekildedir. Muammer'in ma'nâ diye işaret ettiği aslında tabiatta bulunan arazların varlığının illeti olan ilahi sıfatlardır. Buna dayanarak sonsuz ma'nâlardan maksat eşyadaki arazların iç sebebi değil, ondaki değişimin temel sebebi olan zâtın sıfatlarıdır. İlahi varlık noktasında eşyanın varlığına sebep olan sonsuz sıfatlar anlamındaki ma'nâ, tabii alanda ise cisimlerin tabiatlarını belirleyen iç sebeplerdir. Tabiatın yaratılmışlığını vurgulayan Muammer, bu teori ile ilahi sıfatlar ve eşyadaki süreklilik arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışmıştır.²⁰⁶

Nazzâm da sisteminde tabiat fikrine yer vererek nedenselliği kabul etmiştir. Kendi mensup olduğu Mu'tezile içinde dahi eleştirilere maruz kalan Nazzâm'ın Dehriyye ve Seneviyye gibi akımlarla mücadelesi ile Hişam b. Hakem'e olan yakınlığı

²⁰³ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 116.

²⁰⁴ Halil İbrahim Bulut, "Dini Bilimler Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", s. 236.

²⁰⁵ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 119.

²⁰⁶ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 106.

onun fikirlerinde belirleyici olmuştur.²⁰⁷ Atomculuğa karşı olduğu bilinen Nazzâm, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul eder; ancak cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini söyler. Araz olarak sadece hareketi kabul ederek cisim, araz ve cevher arasında herhangi bir fark görmez. Kelamcıların çoğunluğunun ittifak ettiği renk, tat, koku, gibi arazlar Nazzâm'a göre cevher ya da latif birer cisimdir. Âlem birbirine zıt yapıdaki cevherlerden oluşur ve cevherin yapısında onun fiilini belirleyen kendine has bir tabiatı vardır.²⁰⁸

Tabiat felsefesinin İslam toplumuna aktarılması sonucu özellikle dini nassları akılcı bir yöntemle yorumlayan Mu'tezile'nin tabiat ilimlerine olan ilgisi özellikle Nazzâm'ın çalışmalarıyla ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Ancak Nazzâm dâhil Mu'tezile düşünürlerinin bu ilgisi temel İslam inançlarının sınırları dışına çıkmamıştır.²⁰⁹

Nazzâm'ın sürekli yaratmayı kabul ettiğine dair görüşler mevcuttur ancak onun sisteminde önemli bir yeri bulunan kümûn teorisiyle bu durum çelişmektedir. Bağdadi'ye göre Nazzâm, ateşte ve karda aynı anda hem sıcaklık hem de soğukluk olamayacağını söyleyerek tek cisimde iki ayrı fiilin bulunamayacağını kabul etmiştir. Bu durum da onun eşyada sabit özelliklerin olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Nazzâm ile Muammer'i cansız varlıklarda ortaya çıkan fiillerin, mahallin tabiatından kaynaklandığına inananlardan biri olarak görür. Hayyat, Nazzâm'ın sisteminde, varlıkların Allah tarafından belirli bir tabiatla yaratıldığını ve Allah'ın varlıklara sürekli müdahalesinin mümkün olmadığını söyler.²¹⁰

Nazzâm, tabiatın eşyaya Allah tarafından yerleştirildiğini söyleyerek “tabiatçılar” gurubundan ayrılır. Ona göre âlemdeki eşyanın kendi içinde bulunan bir tabiat gereği hareket etmesi Allah'ın fiilinin bir sonucudur.²¹¹ Bu tabiatı Allah eşyaya ilk yarattığı anda yerleştirmiştir. Kelamcılardan farklılık arz eden Nazzâm'ın yaratma görüşü, ilk yaratma anında cisimde bulunan “i'timâdî” bir hareketi gerektirir. Ona göre hareket dışında âlemde bir araz bulunmaz ve sükûn dahi i'timâdî bir hareketi ifade eder. Böylece Nazzâm, yaratma ile hareketi birleştirerek, hareket ile eşyanın yokluktan var

²⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 79.

²⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 301.

²⁰⁹ Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, s. 327.

²¹⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 108.

²¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 324.

olmasını kastetmiştir.²¹² Nazzâm i'timâd'ı sadece yer değiştirme olarak görmez. Ona göre i'timâd, evrendeki tüm oluşumların ilkesidir. Bu yüzden hareket Nazzâm için bir mekândan başka bir mekâna intikal etmek değildir. O, sükûn olduğu söylenen bir cisimde dahi her zaman devam eden bir hareketin varlığından bahseder. Nazzâm'a göre cevherde hareket bulunmaktadır. O bu tavrı ile cevherde hareketi kabul edenlere liderlik etmektedir.²¹³

Nazzâm tabiat teorisinde bazı yönleri ile Muammer'den farklı düşünmüştür. Muammer'in sisteminde tabiata ilave olarak ma'nâ kavramının yer aldığını görürüz ancak Nazzâm, tabiatı eşyanın bilkuvvelikten bilfiililik durumuna geçiş sebebi olarak değerlendirir. Wolfson, tabiatın işleyiş şekli açısından Nazzâm ile Muammer'i farklı görür. Nazzâm'a göre tabiat Allah'a bağlıdır ve O'nun mucizevî gücü ile değişebilir. Çünkü tabiat Allah'ın emrinde olan ve hareket eden bir alettir. Muammer'de ise tabiat Allah'tan bağımsız bir konumdadır. O'nun iradesi tabiatta bir değişikliğe dönüşmez.²¹⁴ Böylece Muammer mucizenin imkânına fırsat tanımamaktadır. Nazzâm ise genel anlamda mucizenin imkânını kabul etmektedir.

Câhız da düşünce sisteminde tabiata yer veren Mu'tezile mensuplarındandır. *Kitabü'l-Hayevân* adlı meşhur eserinde tabiat hakkındaki görüşlerine yer verir. Câhız'ın tabiat anlayışı yaratma üzerine kuruludur. Ancak onun anlayışı Eş'arî anlayıştaki sürekli yaratmadan farklıdır. Varlıklardaki belirli özellikler varlıkta belirli zamanda yaratılır ve bu özellikler onun varlığı devam ettiği sürece ona eşlik eder. Yani ona göre sürekli olarak yeniden yaratma yoktur. Ona göre âlemin yapısı tamamen tabii sebeplere bağlıdır. Buna göre âlemdeki nesne, hayvan ve insanlar "tabiat" adı verilen sabit niteliklere sahiptir. Yeryüzünde bulunan tüm canlı ve cansız varlıklar oluşumlarını, bu tabii unsurların karışımına borçludur. Örneğin altın, yer altında uzun yıllar boyunca hava, su, toprak ve ateş cevherlerinin çeşitli sebeplerle birleşmesinin bir sonucudur. Bu tabii durum bozulmaz ve sonsuza kadar da böyle devam edecektir. Yine ona göre tabii sebepler tabiatın işleyişine müdahale ederler.²¹⁵

²¹² Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 381.

²¹³ Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timad Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, Ocak-Haziran 2014, s. 166.

²¹⁴ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 437.

²¹⁵ Mehmet Baktır, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, 2006, s. 250.

Câhız, Nazzâm gibi dönüşüm (istihâle) fikrine de sisteminde yer vermektedir. Ona göre su havaya, hava da suya hızlıca dönüşebilmektedir. Buna verdiği örnek, insanın su içerken, dolu bardağı ağzına götürdüğünde havanın suyu çekmesi ve onunla karışımıdır. Yine bunun gibi sarı ve yeşil renkleri koyulaşınca siyaha dönüşmektedir. Siyah ve beyaz arasındaki gibi renkler arasında da tabiatlarından gelen bir zıtlık mevcuttur.²¹⁶ Câhız, tab' teorisini uhrevî meselelere de uygulayarak teorinin kapsamını genişletmiştir. Ona göre cennet kendi hakkını tabiatı gereği kendine çekmektedir ve hep kendinde tutacaktır. Yoksa Allah kimseyi cehenneme sokmamıştır.²¹⁷

Câhız, türlerin değişimi anlamındaki insanın hayvana, hayvanın insana dönüşmesini tabii seyrinde mümkün görmezken bu durumu sadece ilahi bir müdahale sonucunda mümkün görür. Allah bunu insanlara ibret olması için yapmaktadır. Aynı şekilde Câhız, çevre şartlarının varlıklar üzerindeki etkisini inkâr etmese de günümüz deyimleriyle başkalaşıma varacak evrim düşüncesine karşı çıkar.²¹⁸

Câhız cansız bir varlığın başka cansız bir varlıkla birleşerek değişik şartlarda farklı bir tür oluşturabileceğini kabul eder. Örneğin susam tanesi öğütülerek yağı ortaya çıkabilir veya toprak işlenince çömleğe dönüşebilir. Bu varlıklara Allah bu özellikleri verdiği için insanlar bu işlemi yapabilmektedir. Aksi halde bu durum imkânsız olurdu. Bütün bunlar Allah'ın varlıklara yüklediği fitratları yani tabiatları gereği meydana gelmektedir.²¹⁹

Câhız'ın tab' anlayışı onun tevlid görüşüne dayanır ve onun bir uzantısıdır. Ona göre bilgi, ister düşünme yolu ile ister duyular vasıtasıyla elde edilmiş olsun, bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiğinden insana ait bir fiil değildir. İnsanın buradaki ihtiyarı, bilgi edinmesi için bilgiye yönelmesinden başka bir şey değildir. Bunun dışındaki tüm süreç zorunlu ve tab'an gerçekleşir. Örneğin gözümüzü açtığımızda gördüğümüz bir nesnenin rengini fark etmemiz, bir nesnenin bir diğerinden daha büyük olduğunu anlamamız zorunlu bir fiildir. Burada sadece gözümüzü açmamız iradi ve ihtiyari bir durumdur. Bu fiil sonucu oluşan tüm fiiller ise zorunludur. Tüm insan bilgisini tabii fiil kapsamına alan Câhız, insanın aklının tabii olarak geliştikçe bilgisinin de gelişeceğini düşünür. Bu

²¹⁶ Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, C. V. Beyrut 1969, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, s. 55

²¹⁷ Abdülkâhîr b. Tahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, 1948, s. 106

²¹⁸ Mehmet Baktır, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", s. 253.

²¹⁹ Agm., s. 251.

gelişme tabii bir süreçtir. Bununla insan, bütünün parçadan büyük olduğunu, bir cismin aynı anda birçok mekânda bulunamayacağını kavrar. İnsan tabiatı gereği düşünmeye ihtiyaç duyar ve hakkında delil bulunana kabul ederken bulunmayanı ise kabul etmez.²²⁰

Câhız âlemde bulunan her şeyin bir aslının bulunduğunu söyler. Bütün varlık türleri hayatlarını sürdürebilmek için hikmet ve beyanlara sahip olarak yaratılmıştır. Varlıkların taşımış oldukları bilgi türü ile irtibatlı olan bu yaratılış şekli, varlığın meydana gelmesi esnasında bulunduğu inanan “tabiat”ın bilgisini ortaya koymaktadır.²²¹

Câhız’ın tabiat yaklaşımından anladığımız, âlemdeki varlıklar belirli özelliklerde donatılarak yaratılmıştır. Bu özellikler onlara yaratıldıkları anda verilmiştir. Bu özellikler sürekli olarak sonradan yaratılmazlar veya yok olmazlar. Varlıklar, yaratılış tabiatları ne ise ömürlerini o şekilde devam ettirirler.

Kâ’bî Bağdat Mu’tezilesi’nin önde gelen isimlerindedir. O, varlıkların belirli bir tarzda hareket edebilmelerini, kendilerini belirleyen özel tabiatlarına bağlamaktadır. Cisimler, bu tabii niteliklerinden ötürü kudret sahibi olan failerin, ortaya koyacağı fiillerinin kendi üzerlerinde veya kendi vasıtalarıyla meydana gelmesine olanaklı hale gelirler. Buğday kendine özgü tabiatı gereği buğday olur, o bu niteliği taşıdığı müddetçe arpa özelliği taşımayacaktır. Yine Allah’ın tabiatı gereği insan nutfesinden, başka bir canlı yaratması imkân dâhilinde değildir. Âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini kabul eden Kâ’bî, tabiatları cevherlere etki eden güçlü ve belirleyici sebepler olarak görür. Bundan dolayı göz, kendisinde bulunan tabiatı gereği görme ve algılama yeteneğine sahiptir. Diğer uzuvlar da böyledir. Buna benzer şekilde ateş de yakma ve yanabilme tabiatı taşımaktadır.²²²

Kâ’bî’ye göre Allah, tabiat kanunlarının dışında bir fiilde bulunamaz. Bundan dolayı ağırlığı olan bir cismin destek olmaksızın havada askıda durması olanaksızdır. Bunun mümkün olduğunu savunmak kişiyi çelişkiye sürükler. Ona göre Allah, varlıkların gidişatını doğrudan etkileyemez. Allah herhangi bir vasıttan münezze bir

²²⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 115.

²²¹ Hatice Holoğlu, Yusuf Şevki Yavuz, “Câhız’da Tabiat Felsefesi”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiri Kitabı-IV*, 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, s. 88.

²²² Hatice Arpağ, “Bağdat Mu’tezile Ekolü: Kâ’bî Örneği”, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, 7-9 Kasım 2008, İstanbul, s. 171.

şekilde varlıklarda sebepsiz bir hareket yaratamaz.²²³ Basra Mu'tezile'si bundan dolayı nedensellik anlayışını reddetmiştir. Onlara göre Allah âlemde her türlü etkiyi doğrudan ve vasitasız olarak meydana getirmektedir.²²⁴

Kâ'bî, Allah'ın eşyada bekayı sürekli olarak yarattığını düşünür. Ona göre cevherin yok olması demek, Allah'ın yaratmayı kesmesi demektir. Eş'arîler gibi "teceddüd" kavramını kullandığını anladığımız Kâ'bî'ye göre renkler dâhil arazların hiçbiri baki değildir.²²⁵

Kâdî Abdülcebâr'a göre tabiat bir fiil meydana getirebilse idi bu durumun tüm mahallerde aynı olması gerekirdi. Eğer bir fiil, mahallin tabiatı ile ortaya çıkmış olsa idi bu durumda insanın âzâları ile ortaya koyduğu fiiller, onun niyetine, güdülerine, bilgisine ve idrakine göre meydana gelmemeliydi. Şu bir gerçek ki fiil, insandan kaynaklanan bu şartlar ile meydana gelmektedir. Bu durumda da fiillerin mahallin fiilleri olmadığı ortadadır.²²⁶

1.2.2. Eş'arîler'de Tabiat Teorisi

Eş'arîler âlemin yaratıcısının tabiat olarak nitelenmesini kabul etmemiştir. Çünkü bu nitelendirme zorunluluğu meydana getirmekte ve ilahi varlığın yaratıcılığını buna bağlamaktadır. Bir şeyin tabiat sonucu var olması yaratıcının başka bir varlığın hükmünün altında olmasını gerekli kılar. Bu da Allah'ın doğrudan yaratmasına imkân vermez.

Allah'ın fiili tabii değil, ihtiyaridir. Fiillerin illeti hiçbir zaman Allah'ın kudreti olarak nitelenemez. Bu durum ilahi kudret ile fiiller arasında zorunluluğa yol açtığından reddedilmiştir. Kadim olan Allah'ın kudreti ezeli olabilir ancak bu durum fiili için bir illet, sebep veya zorunluluk arz etmez. Hâlbuki tabiatçılar burada tabiat ve ondan hadis olan eşya arasında zorunlu nedensel bir ilişki kurmaktadır.²²⁷

²²³ Halil İbrahim Bulut, "Dini Bilimler Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", s. 237.

²²⁴ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 118.

²²⁵ Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usul İslam Araştırmaları*, S. 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 12.

²²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Kitabü'l-Muğnî*, s. 36.

²²⁷ Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55.

Eş'arîler ve sünnî kelamcılar ulûhiyet alanında imkân tanımadıkları zorunluluk fikrine tabiat alanında da imkân tanımazlar. Çünkü tabiatta zorunluluğu kabul etmek neden-sonuç arasındaki zorunluluğu yani determinizmi kabul etmek demektir. Âlem anlayışı cevher ve araz olan kelamcılar için bu kabulün imkânı yoktur. Cisimlerdeki tüm hareketlerin sebebi kâdir-i mutlak olan Allah'ın doğrudan cisimleri yaratmasıdır. O'nun iradesi gereği bir fiili yaratması için sebep ve aracıya ihtiyacı yoktur. Tüm fiiller O'nun yaratma ve kudretinin yansımasıdır. Bundan dolayı âlemdeki tabiat ya da tevlid yoluyla oluşan zorunluluk ilişkilerinin reddedilmesi gerekir.²²⁸

Eş'arîler, aynı tarzdaki süreklilik arz eden olayların meydana gelmesini Allah'ın adaletine bağlamıştır. Bu durum tabii alanda birbirinden bağımsız ve varlığa gelmeleri zorunluluk oluşturmeyen ilişkilerin varlığını kabul etme anlamına gelmektedir. Buna göre bazı arazların bazı cisimlerden belirli zamanda çıkması “kudret” sıfatındaki gibi manası anlaşılan bir hüküm oluşturmaz.

Gazâlî neden-sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisini kabul etmez. Ona göre olayların birbirini takip ederek meydana gelmesi sonucu, sebep-sonuç arasında oluşan bağ, bir alışkanlık bağlantısından başka bir şey değildir. Bu ilişki de Allah'ın âdetine uygun bir ilişkidir. Zorunlu bir dayatma olmadan bu ilişki hep aynı tarzda devam etmektedir. Ateş ile yanma, yemek ile doyma arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Burada sadece Allah'ın düzenlediği alışılmış bir düzen mevcuttur. Bizim sebep dediklerimiz sadece vesile ve âdete bağlı düzenledir.²²⁹

Gazâlî, neden-sonuç ilişkisini kabul eder; ancak bu ilişkinin bir zorlamaya götürmediğini ileri sürer. O tabiatı Allah'ın hür ve mutlak iradesi sonucu müdahalede bulunabileceği ve zorunluluğun olmadığı bir alan olarak kabul etmiş, bu şekilde mucizelerin oluşumuna imkân alanı tanımıştır.²³⁰ Gazâlî'nin de karşı çıktığı bu determinizm fikri, kelam sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ile fail-i muhtar oluşunu sınırlamaktadır. Bu yüzden sabit tabiatlar ya da tabiat kanunları fikri reddedilmiştir. Tabii sebepler zincirine zorunlu etkinin kabul edilmemesi, oluş aşamasının her anında Allah'ın yaratmasının ön plana alınması ve âlemdeki her oluşun Allah'ın sürekli

²²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 276.

²²⁹ Muhittin Bahçeci, “Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Kayseri 1983, s. 172.

²³⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 65.

yaratmasına bağlanması kelamcılar tarafından da kabul edilen bir fikirdir. Böyle bir durumda Allah-âlem ilişkisinde sadece ilahi sebeplere yer verilmiş, tabî sürekliliğe olanak tanınmamıştır.²³¹

1.3. Araz Teorisi

Araz, cevher ve cismin gelip geçici niteliğini ifade eden cevherin zıttı olarak kullanılan bir terimdir. Sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan; hastalık, felaket gibi anlamlarda kullanılmaktadır.”²³² Kur'an'da gelip geçici, değeri olmayan anlamında dünya malı²³³ kastedilerek geçmektedir.

İlk olarak İslam dünyasına Aristo'nun eserleri ve Porphyrios'un onun Kategoriler'ine giriş olarak kaleme aldığı İsağoge adlı eserinin tercümesi ile girdiği düşünülen cevher ve araz kavramları, Farabi'nin Aristo'ya haşiyesi ve İbn-i Sina'nın onun cevher ve araz görüşlerini geniş bir şekilde incelemesi ile gündeme gelmiştir. Aristo arazı tarif ederken, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir.” der. Ona göre arazın tamamen tesadüfî yani belirsiz bir sebebi bulunmaktadır. Cevher gibi varlığı kendi tabiatının gereği değildir. Bundan dolayı oluş ve bozuluş kanununa da tâbi değildir. Örneğin yaz ayında aşırı soğuk olması devamlı görülen bir şey olmayıp tesadüfî bir durumdur yani arazdır. İslam filozofları ise arazı “bir konuda bulunan durum” şeklinde tanımlamışlardır.²³⁴

Kelamcılar arazı cevherin kabul edebileceği herhangi bir özellik olarak görmüştür. Onların araz terimini tercih etmesi tesadüfî bir durum değildir. Çünkü araz Arapçada “uzun süre kalmayan” şey anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı

²³¹ Düzgün, “Tabiat” *DİA*, s. 326.

²³² Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6, İstanbul 1987-1988, s. 71.

²³³ Nisa, 4/94, Enfal 8/67.

²³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz” *DİA*, C. 3, s. 337.

kelamcılar cisim ve hadiselerdeki sürekli değişme gösteren özellikleri belirtmek için bu kavramı tercih etmişlerdir.²³⁵

Her cevher renk, tat, hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma arazlarını kendinde taşır. Eğer cevher hayat arazına sahipse onda diğer araz türlerinin bulunması da kaçınılmazdır. Mesela ilim ya da cehalet, irade veya zıttı, kudret veya acz arazları hayat sahibi bir cevherde kesin bulunur. Kısaca canlı için olabilecek her şeyin ya kendi ya da zıttı bir araz, cisimde bulunur.²³⁶

Araz kavramını ilk kullananlardan birinin Dırâr b. Amr olduğu bilinmektedir. Ancak kendisine ait bir eser elimizde olmadığı için araz teorisi hakkındaki bilgilerimizi ya mezhepler tarihi yazarlarından ya da muhaliflerin ileri sürdüğü iddialardan edinmekteyiz. Dırâr'ın hangi mezhebe mensubiyetinin olduğu tartışmalı bir durumdur. Onu herhangi bir mezhebe bağlamayan mezhepler tarihçileri olduğu gibi, Mu'tezile'den olduğunu söyleyenler ve araz üzerine fikir geliştiren Hüseyin en-Neccâr gibi ehl-i sünnet doktrinini benimsediğini söyleyenler de vardır. Eş'arîler onun ortaya koyduğu "kesb" teorisini kabul etmekle birlikte onu kendilerinden görmez. Mu'tezile onu irade hürriyeti meselesinde eleştirmekte, Kâdî Abdülcebâr ise kesb anlayışından dolayı onu Cebriyye'ye nispet etmektedir. Şerif el-Murtazâ onun önceleri Mu'tezile'den olduğunu ancak insan fiilleri görüşünden sonra onlardan uzak düştüğünü söylemektedir.²³⁷

1.3.1. Mu'tezile'de Araz Teorisi

Mu'tezile içerisinde araz konusunda farklı düşünen iki grup mevcuttur. Bunlardan ilki Dırâr b. Amr'ın başını çektiği Hasf el-Ferd ve Huseyn en-Neccar'ın savunduğu guruptur. Bunlara göre âlemin aslı arazlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla cisimler de arazların birleşiminden meydana gelmektedir. İkinci grup ise Muammer b. Abbad ve Nazzâm tarafından savunulmaktadır. Onlara göre arazlar yaratılmamıştır. Arazlar cevherin tabiatından ortaya çıkmaktadır. Yani Allah sadece cevheri yaratır.

²³⁵ Muhammed Basil et-Tai, "Kelam Kozmolojisinin (Dakiku'l-Kelam) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, 2010, s. 153.

²³⁶ İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, çev. Bilal Taşkın, *Kelamcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimenin Tercümesi*, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 15, S. 1, 2017, s. 228.

²³⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 135.

Abbad, kudretin cevher ile bağlantılı olduğunu düşünerek arazlar üzerinde Allah'ın kudretini hâkim görmez.²³⁸

Mu'tezile'ye göre doksan çeşit araz bulunmakla birlikte bunlardan esas olan oluş ve renklerle ilgili olan arazlardır. Oluş, cevherdeki hareket, sükûn, oluşum, uzaklık, yakınlık gibi durumları ifade etmektedir. Oluş arazlarının bazıları ile renk arazlarının tamamı hakkındaki bilgilerimiz zorunlu bilgilerdendir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, oluşu; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan farklı bir araz olarak görmektedir. Nazzâm ise âlemde bulunan bütün oluşumları hareketle açıklar ve gerçek arazın sadece hareket olduğunu kabul eder. Bir başka Mu'tezile âlimi Muammer'e göre âlemde sadece sükûn arazı bulunmaktadır. Hareket gibi görünen şey ise bir cevherin birinci mekânın ardında ikinci mekândaki sükûnudur. Arazları çeşitli sebeplerden dolayı Mu'tezile kelamcıları taksime tabi tutmaktadır. Nazzâm'a göre arazlar ikiye ayrılır. Bunlar, insanın oluşturmaya gücü yettiği arazlar ile güç yetirmeye imkânı olmadığı arazlardır. Allaf'a göre mahiyeti bilinen arazlar (hareket, sükûn, vb.) ile mahiyeti bilinmeyen arazlar (renk, tat, vb.) vardır. İlk sıradakiler insanlar tarafından meydana getirilebilirken ikinci sıradaki arazlar getirilemez ve yenilenemezler. Kâdî Abdülcabbâr da Allaf'â yakın bir taksim yaparak bunu kabul etmektedir. Muammer ise arazları organik ve inorganik varlıklarda meydana gelen arazlar olarak ikiye ayırmaktadır. Mu'tezile kelamcıları arasında araz çeşitlerinden fenâ ve bekâ'nın ayrı birer araz olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Allaf ve Bağdat Mu'tezile'si bunları ayrı bir araz olarak kabul ederken Ebu Ali el-Cübbâî, İbn Şebib, ve Nazzâm fenâ ve bekâ arazlarının bulunmadığını söylerler.²³⁹

Dırâr'a göre arazlar iki zamanda varlıklarını sürdüremezler. Bu durum onun sürekli yaratmayı kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre arazlar her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu görüş atom teorisinin en önemli ilkesi haline gelmiştir. Bu sebepten ötürü Dırâr'ı atom teorisinin mucidi olarak görenler vardır.²⁴⁰

İbn-i Meymûn, Mu'tezile'den bir gurup kelamcının bazı arazların varlığını bir süre devam ettirirken, diğer bir kısmının varlığını iki zamanda devam ettiremediğini

²³⁸ H. Tefvik Marulcu, "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelam'ın Kozmolojik Yapılanması", Süleyman Demirel Üniv, İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16, 2006, s. 79.

²³⁹ Yavuz, "Araz", *DİA*, s. 339.

²⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 317.

iddia ettiklerinden bahseder. O, onların hangi araz türünün varlığını devam ettirip hangisinin devam ettiremediğine dair bir ilkelerinin olmadığını söyler. Meymûn'a göre onları bu görüşü savunmaya iten sebep, herhangi bir tabiatın varlığını kabul etmemeleri ve belli bir cismin tabiatının, bazı arazların kendisine ilişmesini gerekli kılacağını kabul etmemeleridir. Ona göre bu kelimacılar, Allah'ın bu arazları herhangi bir tabiatın ve başka bir şeyin aracılığına ihtiyaç duymaksızın yarattığını söylemek ister.²⁴¹

Araz teorisine en sert eleştiri Nazzâm'dan gelmiştir. Kümûn teorisini benimseyen Nazzâm, bu teoriyi kabul etmeyen Dırâr ve takipçilerini küfürle itham etmiştir. Ona göre Dırâr insan boğazının kandan yoksun olmadığını bildiği halde tersini diretmesi anlamsızdır. Bu durum herhangi bir canlının kan ya da ona benzer bir şey olmadan yaşamını sürdüreceğini kabul etme anlamına gelmektedir. Tabiata aykırı olan bu durum Nazzâm'a göre Dırâr'ın, duyuların algısının olmadığı alanda, cisimlerdeki gizlenmiş cisimleri inkâr etmesi anlamına gelmektedir. Aslında bu durumda Dırâr'ın arazların varlığını da kabul etmemesi gerekmektedir.²⁴²

Mu'tezile'den Muammer ve Câhız, arazları Allah'ın değil de onları kendi tabiatları gereği cisimlerin meydana çıkardığını savunur. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Allah'ın keyfiyeti bilinen arazları meydana getirmede insanı muktedir kılabileceğini fakat keyfiyeti bilinmeyenlerde muktedir kılmayacağını söyler. Bîşr b. Mutemir ise insanın hayat ve ölüm dışındaki tüm arazları meydana getirebilecek güçte olduğunu iddia eder. Sâlihi daha da ileri giderek hayat ve ölüm de dâhil bütün arazların Allah'ın insana verdiği güçle insan tarafından meydana getirilebileceğine inanır. Bazı Mu'tezile mensuplarına göre ise tevellüd yoluyla ortaya çıkan arazların faileri bulunmaz.²⁴³

1.3.2. Eş'arîler'de Araz Teorisi

Eş'arî'ye göre araz, “cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici bir şey” demektir. Bâkılânî, araz hakkında “cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey” derken, Cürçânî de araz için, “boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey” tanımlamasını yapar. Kelamcıların araz hakkındaki farklı tanımlamalarının sebebi, arazın değişik özelliklerinden hareket etmelerine ve farklı fizik ve metafizik anlayışları

²⁴¹ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, çev. Bilal Taşkın, s. 231.

²⁴² Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut, Dârü'l-hadâse, 1988, C. V, s. 10.

²⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, s. 79.

benimsemelerine bağlanabilir. Şöyle ki tanımlardaki “hâdis”, “devamsız hal” ve “sıfat” gibi ifadeler bunu göstermektedir.²⁴⁴

Araz teorisini savunanlara göre cisimler arazların bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Cisimler kendilerini var eden bu arazların bir kısmından yoksun olabilirken bir kısmından olamamaktadır. Buna göre cisim, ölüm, hayat gibi zıt arazlar ile renk, tat, ağırlık, kalınlık, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık kuruluk gibi arazlardan yoksun olamaz. Bu arazlar zaten cismin bölümlerini oluşturmaktadır. Cismin kendinden ayrı bulunabildiği arazlar; kudret, elem, ilim, cehalet, gibi arazlardır. Dırâr bu arazların cismin bir bölümünü oluşturmadığı için bir araya gelip bir vücut oluşturmalarının mümkün olmadığını söyler.²⁴⁵

Eş’arî kalamcılar arazların iki zamanda varlıklarını devam ettirmelerini mümkün görmez. Onlara göre Allah cevheri ve onda olmasını istediği bir arazı tekrar tekrar yaratır. Allah için arazsız cevher yaratma kudretinin olup olmadığı dillendirilemez. Çünkü bu durum imkânsızdır. Araz demek, onun varlığını devam ettirmiyor olması ve iki zamanda var olmaması demektir. Allah arazı yarattığı anda o yok olur ve varlığı sonlanır. Akabinde Allah aynı arazın türünden başka bir araz yaratır. Bu durum böylece Allah arazın varlığını devam ettirmeyi dilediği sürece devam edip gider. Aynı cevherde Allah başka bir araz da yaratabilir. Eğer bunu yaratırsa o gerçekleşir ama eğer bu cevherde başka bir araz türünü yaratmazsa o cevher yok olur.²⁴⁶

Gazâlî’ye göre arazlar müşahede ile bilinir. Bu yüzden o, istidlale gerek olmadığı görüşüne katılmaktadır. Ona göre bu konudaki en açık örnek onları inkâr edenlerde görülen bağırma çağırma halleridir. Tüm maddi cevherler mahiyetleri itibari ile birbirinin aynısı iken farklı niteliklere sahiptir.²⁴⁷ İşte bu aynı mahiyetlerdeki varlıklardan farklı niteliklerin olduğu varlıkların ortaya çıkmasını sağlayan şey arazlardır. Arazilara bu nitelikleri Allah vermektedir.²⁴⁸

²⁴⁴ Yavuz, “Araz”, *DİA*, s. 338.

²⁴⁵ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 136.

²⁴⁶ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, çev. Bilal Taşkın, s. 230.

²⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd, İtikadda Orta Yol*, Nşr. ve Trc. Osman Demir, İstanbul 2014, Klasik., s. 19.

²⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, s. 74.

1.4. Cisim Teorisi

Cisim, sözlüklerde “ceset, beden, gövde” olan cisim, terim olarak boyu, eni ve derinliği bulunan şey anlamına gelmektedir. İslâmî literatürde şahıs, cirm, hey'et, heykel, zât gibi kavramlar tamamen veya kısmen cisim anlamında kullanılmıştır. Modern literatürde ise beş duyunun algı alanına giren bütün nesnelere cisim denmiştir. Üç boyutlu olması yani hacmi ve kitlesi cismin temel özelliklerini oluşturmaktadır.²⁴⁹ Kur'an'da iki yerde insan hakkında kullanılan bu terim, bir yerde “beden” anlamında²⁵⁰ tekil olarak, bir yerde de “şekil, cüsse, dış görünüş” anlamında²⁵¹ çoğul olarak geçmektedir.

İki parça birleştiklerinde ortaya çıkan şeyin her bir parçası cisim S.lır. Aynı şekilde bu oluşumdaki her bir parça iki ayrı cismi oluşturur. Bu parçalar birbirinin dengidir ve aralarında hiçbir fark bulunmaz. Kelamcılar bütün cisimlerin oluşumunda, birbirine denk olan bu parçaların yan yana gelerek birleşmesini etkili görür. Onlara göre oluş, bu parçaların bir araya gelmeleri sonucu meydana gelirken, bozuluş da aynı parçaların ayrılması sonucu ortaya çıkar. Kelamcılar için bozuluş demek “fesat” demek değildir. Onlara göre oluşlar, birleşme, ayrılma, hareket ve sükûnu içine almaktadır.²⁵²

Hişam b. Hakem cisim konusunda ön plana çıkmaktadır. Ona göre âlemin yapısını cisimler oluşturmaktadır. Genel kabul olarak, araz olduğu belirtilen renkler, tatlar, kokular ve sesler de ona göre cisimdir. Hareketler, oturma, kalkma, irade, itaat gibi araz kabul edilen fiiller Hişam'a göre cisimlerin sıfatlarıdır. Bunlar ne cisim ne de cisimden başka bir şeydir. Aynı zamanda bunlar değişikliğe uğrama potansiyeli olan cisim türünden şeyler de değildir.²⁵³

Hişam insanların sıfatları gibi cisimlerin de sıfatları olduğunu düşünmektedir. Buna da ma'nâ demektedir. Sükûnun aksine hareket bir ma'nâdır. Tabiatçılara benzetilen Hişam'ın bu düşüncelerine göre hareket, sükûn, oturma, kalkma, toplanma, ayrılma, uzunluk, genişlik, renk, tat, ses, konuşma, iman, küfür gibi insan fiilleri ile sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, sertlik ve yumuşaklık gibi özellikler cisimler

²⁴⁹ Karlığa, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, C. 8, s. 28.

²⁵⁰ Bakara, 2/247.

²⁵¹ Münâfikûn, 63/4.

²⁵² İbn Meymûn, *Delaletü'l-Hairîn*, Çev. Bilal Taşkın, s. 222.

²⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344.

dışında arazlardır. Bunlara bakılarak onun döneminde araz olarak nitelenen birçok şeyin kendisi tarafından cisim olarak kabul edildiği sonucuna ulaşabiliriz.²⁵⁴ Arazların tamamını bu şekilde kabul ettiği söylenemese de bazı arazları cisimlerin sıfatları olarak gördüğü bilinmektedir. Bu da onun cisim tanımından ileri gelmektedir. Çünkü cismi tanımlarken “mevcut olan şey” anlamında “var” ve “nefsiyle kaim olan” her şeyi bu kapsam içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre Allah hem var hem de şey olduğundan cisim olarak nitelenebilir. Arazlar sadece özellik olduğu için cisim olarak nitelenemezler.²⁵⁵

Hişam cisimlerin sonsuza dek bulunabileceğini söyleyerek tabiat anlayışını ortaya koyar. Kelamcıların büyük çoğunluğunun kabul ettiği bölünemeyen parça yani atom fikrine yer vermeyen bu anlayış, cüz’ diye tanımladığı parçanın hacim yönünden sonlu olduğunu vurgulamaktadır. O, tabiat kanunlarına inanmaktadır. Ona göre yeryüzü Allah’ın yarattığı birtakım tabiatlarla ayakta durmaktadır. Bu tabiatlardan biri zayıflasa zelzele, daha fazlası zayıflarsa da güneş tutulması meydana gelmektedir. Sihir ise tabiat olaylarına aykırıdır ve aldatmadan ibarettir. Sihir yapanın, bir insanı eşeğe veya aS. yılanı çevirme imkânı yoktur. Kaynaklara göre Hişam peygamber olmayanların su üzerinde yürümesini imkân dâhilinde görmektedir ancak mucize göstermelerini kabul etmemektedir.²⁵⁶

Hişam cisim terimini cevhere yakın anlamda kullanarak her şeye genellemiştir. O Allah’ı da üç boyutlu şekilde, insan boyutunda bir cisim olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah, uzunluğu, genişliği, derinliği bulunan sonlu bir cisimdir. O’nun uzunluğu genişliğinin, genişliği de derinliğinin aynısıdır. Hişam’a göre Allah, saf gümüş veya yuvarlak inciye benzeyen parlaklıkta bir nurdur. Allah, mekân yokken vardı ve sonradan arş dediğimiz kendi mekânını var etti. Allah arşa temas etmektedir ve onu tamamen doldurur. Allah’ın rengi, kokusu ve dokunması bulunmaktadır. Ancak bunlar birbirinden farklı ve zâtından ayrı şeyler değildir.²⁵⁷ Cüveynî, Hişam’ın Allah’ı cisim olarak tanımlarken diğer cisimlerden ayırdığını söylemektedir. Ancak Mu'tezile onu, her

²⁵⁴ Eş’arî, *Makâlât*, s. 345.

²⁵⁵ Age., s. 304.

²⁵⁶ Age., s. 60.

²⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 41.

ne kadar Müşebbihe karşıtı olarak tanınsa da, Allah'ı cisim kabul ettiği ve teşbihe düştüğü için eleştirmiştir.²⁵⁸

Cisim terimini kendi varlık öğretilerine göre yorumlayan filozoflar ile Mu'tezile ve Eş'ariler farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Aristocu tabiat teorisinin yaklaşımına göre cisim, üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niteliktir. O, madde ve suretten oluşmuştur. Madde ve suret tek başına soyut ve gayri cismanidir. İmkân durumunu ifade eden bu halde bölünemez ve algılayamazlar. Cisim ise bunların ikisinden oluştuğu için bölünebilir; çünkü çizgi, yüzey, mekân ve zamanla birlikte cisim de beş kesintisiz nicelikten birini oluşturmaktadır. Bu kesintisizlik cismin sureti mesabesindedir. Aristocu bu tanım İslam filozofları tarafından benimsenmiştir ve tekrarlanmıştır. Kindi'ye göre cisimle cirm kelimesi eş anlamlı olarak üç boyutlu cevheri ifade etmektedir. Cisim iki basit cevher olan madde ve suretten oluşmaktadır. Farabi, cismi madde ve suretin dayanağı olarak görmektedir. İbn-i Sina ise cismi, kesintisiz, sınırlı ve üç boyutlu ölçülebilen her şey olarak tarif etmektedir.²⁵⁹

Eş'arî, Hişam'a ait olan, Allah'ın toprağın derinliklerine doğru giden ve kendisine bitişik ışıklarla bildiği ve Allah'ın bazı bölümlerine ışığın hulûl ettiği, görüşünü reddetmiştir. Eş'arî, Hişam taraftarlarına ait sıcaklık, renk gibi iki latif cismin aynı mekânda bulunması anlamına gelen müdahale görüşünü doğru bulmadığını belirtmektedir.²⁶⁰

Cisim kavramı etrafındaki kayda değer tartışmalar kelamcılar arasında cereyan etmiştir. Tanrı'nın zat ve sıfatları hakkında tartışmalar yapılırken Tanrı'ya cisim isnat edilmesi, Tanrı'nın ahirette görülmesi ve bedenlerin haşri gibi mevzuların çıkış noktasının cisim kavramının tanımından kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁶¹

1.4.1. Mu'tezile'de Cisim Teorisi

Mu'tezile'ye göre cisim atomlardan meydana gelmektedir. İki cevher bir araya gelerek uzunluğu, daha sonra diğer iki cevher bir araya gelerek buna eklenmesiyle

²⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*, s. 401.

²⁵⁹ Karlığa, "Cisim", *DİA*, s. 28.

²⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 33.

²⁶¹ Karlığa, "Cisim", *DİA*, s. 29.

genişliği, son olarak da bunların üzerine benzer dört cevherin eklenmesiyle derinliği meydana getirir. Tüm bunlar da toplanarak cismi oluşturur.²⁶²

Bazı istisnalar dışında Mu'tezile ve ehl-i sünnet âlimleri cismi, atom denilen unsurlarla araz denilen niteliklerin meydana getirdiğini kabul etmişlerdir. Ancak önde gelen Mu'tezile mensubu Nazzâm, bu genel kabulden ayrılmıştır. Ona göre “uzun, geniş ve derin olan şey” diye tarif ettiği cisim, sonsuza dek bölünebilen ve parçaları sınırlı S.da olmayan şeydir. Nazzâm, âlemde hareket dışında bulunan her şeyi cisim görmektedir. Aynı şekilde arazlar da yer kaplayan latif birer cisimdir.²⁶³ Yine Mu'tezile'ye mensup Ebu-l-Hüseyin es-Sâlihî, cismi tarif ederken “hareket ve sükûn gibi arazların yüklendiği şey” tanımını kullanmıştır. Bu özelliğinden dolayı da atom ile cevherin aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup İsa es-Sûfi gibi düşünürler de cismi “bir araya getirme ve birleşme ile gerçekleşen şeyler” diye tarif etmişlerdir. Örneğin iki atom bir araya gelince herbiri tek başına bir cisim iken ayrıldıklarında ise hiçbirisi cisim değildir. Bazı Mu'tezile âlimleri tarafından cisim tarif edilirken belli atomlar ön plana çıkarılmıştır. Mesela Ebu-l-Huzeyl el-Allaf cismi alt-üst, sağ-sol, iç-dış olmak üzere altı parça olarak ifade eder. Bu S.lanlar münferit olarak tat, koku gibi arazları yüklenemez; ancak bir araya gelince cismi oluşturur ve zaman bahsi geçen arazları yüklenebilir. Muammer b. Abbâd cisim konusunda genel Mu'tezile görüşüne uyarak cismin uzun, geniş ve derin olduğunu bir de sekiz parçadan meydana geldiğini dile getirir.²⁶⁴

1.4.2. Eş'arîler'de Cisim Teorisi

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî yaratılmış varlıkları cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Cisim kavramının Arapçadaki kök anlamlarını vererek meseleye yaklaşan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, iki kişi arasındaki farkı belirtmek için Arapların bu kökten üretilen “ecsem” ifadesi kullandıklarını belirtir. Bununla birinin vücudunun daha hacimli olduğuna dikkat çekilmektedir. İşte cismin tanımında da buradan hareketle onun, parçaların bir araya getirilmesinden oluştuğunu söylemek yerinde olacaktır. Cüveynî, cismi bir araya gelen şeyler olarak tanımlar. Ona göre iki

²⁶² Karlığa, agb., s. 30.

²⁶³ Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 3, Ankara 1977, s. 110.

²⁶⁴ Karlığa, “Cisim”, *DİA*, s. 30.

cevherin bir araya gelmesi cismin oluşması için yeterlidir. Tek bir cevherden cisim meydana gelemeyeceği için ona cisim denemeyeceğini belirtir.²⁶⁵

Kelamcılara göre bölünmeyi kabul edene cisim, kabul etmeyene de cevher-i ferd denmektedir. Bir cismin birleşebileceği en az iki parça cevher-i ferdi oluşturur. Cisim ise bu iki parçadan biri değil, toplamıdır. Bâkılânî'ye göre birleşmekte olan bu her bir parça, başlı başına cisimdir. Çünkü cisim, bir araya getirme sonucu meydana çıkmıştır. Bu ise arazdır. Bir tek arazın pek çok şey üzerindeki varlığı imkânsız olduğu için o, iki parça üzerinde birlikte bulunamamaktadır. Dolayısıyla birleşen iki parçadan herbiri kendi başına birleşime katılmış olması gerekir. İşte bu yüzden herbiri ayrı bir cisim olur.²⁶⁶

Görüldüğü gibi kelamcılar cismi, bir araya gelebilen ve bölünebilen parçalar şeklinde değerlendirmiştir. Onlar en az iki parçanın birleşmesi ile cevher-i ferdi meydana geleceğini ifade ederek her parçanın kendi başına bir cisim olduğunu dile getirmiştir.

2. ÂLEMİN İŞLEYİŞİNDE NEDENSELLİK

2.1. Âdet Teorisi

Âdet terimi, “alışılmış”, “alışılâgelen” ve “aynı tarzda devam eden” anlamlarına gelmektedir.²⁶⁷ Müfessirler tarafından kanun ve düstur anlamlarında kullanılan âdet terimi, Kur'an'da “sünnet” lafzı ile yer bulmaktadır. Bu terim Allah'ın öteden beri süregelen yarasını ifade eder.²⁶⁸

Âdet teorisi, âlemin yapısını cevher-araz esasına göre açıklamaktadır. Bu teorinin savunucuları Gazâlî öncesi dönemdeki Eş'arî ve Basra Mu'tezilesi ekolüne ait kelâmcılardır. Ulûhiyet anlayışlarının bir yansıması olarak eşyaya sonuç üretecek bağımsız bir vasıf vermekten kaçınan bu kelamcılar, nesnelere herhangi bir tesir

²⁶⁵ Aynı yer.

²⁶⁶ Karlığa, “Cisim”, *DİA*, s. 31.

²⁶⁷ Bekir, Topaloğlu, İlyas Çelebi, “Adet”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

²⁶⁸ Yusuf Okşar, “Gazâlî'nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, s. 282.

gücünün olmadığını ve meydana gelen her türlü nedensel etkinin kadîr-i mutlak ve fail-i muhtar olan Allah tarafından meydana getirildiğini savunmuştur.²⁶⁹

Âlemdaki nesnelere yapılarına has, süreklilik ve tabî bir kanun bulunmamaktadır. Cisimlerde gözlemlediğimiz etkileşim ise birinin sebep diğeri için sonuç olarak kabul edildiği ilişkiden çok bir birliktelik ve yakınlık (mukârenet) ilişkisidir. Nesnelere, Allah tarafından sürekli yaratılmakta olup devamlılık arz eden bir yapıya sahip değildir. Mesela ateşin yakma özelliği bulunmamaktadır. Ateşe temas eden maddede yanma özelliğini yaratan Allah'tır.²⁷⁰ Buna dayanarak âdet teorisinin, tabiatın fiilleri gereği sebep-sonuç ilişkisini savunan ve aralarındaki bağı zorunlu gören anlayışa karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Dilediği şekilde yapan, yaratan, idare eden ve herhangi bir illet ve gerekçeye dayanmayan Tanrı anlayışı her türlü nedensellik anlayışını ve bunun doğal sonucu olan determinizmi imkansız kılmaktadır. Bu tarzı bir Tanrı ve âlem algısı filozof ve bilim adamlarının ileri sürdüğü doğa ve tarihteki yasa kavramını olumsuz etkilemektedir. Bu etkileme, yasaların sağladığı güvencenin temellerini sarsmaktadır. Bu durum, her türlü yaS. devre dışı bırakarak ve Tanrı ile eşya arasındaki birebir ilişkide dikkatleri Tanrı üzerine çekmektedir. Böyle bir durumda sadece Tanrı'nın tasarruflarından bahsedilebilir. Çünkü O'nun fiillerine illet ve nedensellik nispet edilemez.²⁷¹

Cehm b. Safvân, Aristo'nun illiyet fikrine karşı çıkararak maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret saymıştır. Maddi varlıkların hiçbir tabiatının olmadığını söyleyerek farklı fikirlere mensup düşünürler arasında etki uyandırmıştır. Onun bu etkisi ile zamanla "âdet" fikrine dayanan tabiat felsefesinin izleri ortaya çıkmıştır. Kelamcıların âdet fikrine yönelmelerinin nedenlerine baktığımızda, tabiatçı filozofların, maddi bir varlığa tabiatı gereği veya başka bir maddi varlığın etkisiyle varlığını ortaya koyma imkânı vermesi ve maddeye tabiatüstü herhangi bir illet veya failin etkisinin olmadığını düşünmeleri etkili olmuştur. Bu sebepten ötürü kelamcıların çoğu tabiat fikrinden tamamen uzaklaşarak farklı bir teoriye yönelmiştir.²⁷²

²⁶⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 187.

²⁷⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 148.

²⁷¹ Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, s. 53.

²⁷² Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *DİA*, C. 22, s. 122.

Savunucularının âdet teorisine yönelmesinin en önemli sebeplerinden birisi, âlemin süreklilik arz eden düzenli yapısı ile âlemdeki bu düzeni ihlâl etmek anlamına gelen mucizelerin uzlaştırma gayretidir. Âdet kavramı hicrî dördüncü asırdan itibaren Müslüman düşünürlerin gündemine mucize probleminin girmesi ile “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.²⁷³ Yapısında zorunluluğu barındırmaması ile bilinen âdet teorisi, kelamcılara mucize problemi noktasında oldukça yardımcı olmuştur. Kelamcıların mucize anlayışında Allah bazı durumlarda âlemdeki düzeni ortadan kaldırmaktadır. Dolayısı ile mucizeden önce bir düzenin varlığını kabul etmek gerekmektedir. Ancak bu düzen tabiatçıların iddia ettiği yapısı ve işleyişi gereği zorunlu bir düzen değildir. İşte tam da bu noktada sık sık meydana gelen ve yapısı gereği zorunsuz hadiselerin art arda gelen düzenliliğini açıklamak için kelamcılar âdet terimini kullanmaktadırlar. Bu terim onlara âlemdeki mevcut düzen ile mucizeler arasındaki ikilemi ortadan kaldırma imkânı tanımaktadır.

Âdet zorunlulukla tezat oluşturmaktadır. Çünkü zorunlu olan aynı zamanda süreklilik de taşımaktadır. Tabiattaki zorunluluğa karşı kelamcılar âdet kavramını bilinçli olarak tercih etmişlerdir. Kelamcıların Aristoteles'ten etkilendiğini ortaya koyan kesin bir emare bulunmamaktadır. Hatta İbn-i Hazm'ın ifade ettiği gibi âdet kelimesi Arap dilinde bulunmaktadır. Kelamcıların kendi dillerindeki bir kelimeyi tercih etmeleri Yunan düşüncesinden esinlenmelerinden daha makul gözükmektedir.²⁷⁴

Esasen âdet teorisi tabii ilişkilerin zorunluluğu fikri üzerine bina edilmiştir. Kelâm literatüründeki “imkân/cevaz” terimleri ile ortaya konan bu düşüncüyü ilk kelamcılara kadar götürmek mümkündür.²⁷⁵

Âdet teorisini işlerken kelamcıların mucize yaklaşımlarına da değinmek gerekmektedir. Tabiat terimi yerine âdet teriminin tercih eden Eş'arî yaklaşım, bu tavrı ile mucizenin imkânına zemin hazırlamaktadır.²⁷⁶ Nitekim Eş'arî, mucizeyi tanımlarken, “önceki âdetin aksine meydana gelen hadiseler” diye tarif eder.²⁷⁷

²⁷³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 149.

²⁷⁴ Age. s. 151.

²⁷⁵ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 272.

²⁷⁶ İsmail Şık, Mehmet Arıcı, “Abdülkahir Bağdadi'nin Mucize ve Keramet Anlayışı”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, s. 96.

²⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Nşr: D. Gimart, Beyrut 1987, s. 176.

Kaynaklara baktığımızda Mu'tezile içindeki Basra koluna mensup Ebü'l-Huzeyl el-Allaf, Salih Kubbe, Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî, ve Ebu Ali el-Cübbâî gibi âlimler âdet teorisi gereği tabiattaki düzeni Allah açısından zorunlu görmez. Allah yanma fiili meydana gelmeden ateş ile odunu bir araya getirebilir. Yine ağır bir taş ile havayı birçok zamanda aralarında herhangi bir düşme ve yuvarlanma fiili olmaksızın bir araya getirebilir. Sâlihî'ye göre sağlam göz ile görülen nesne arasında engel bir durum olmamasına rağmen Allah idraki veya bunun tersini yaratmayabilir. Yine Sâlihî'ye göre Allah insanı ateşe atsa da onda elem fiilini yaratmayabilir. Hatta insana bu fiilden lezzet bile verebilir. Allah körlük ile idraki, ilim ile ölümü yan yana bulundurabilir.²⁷⁸ Bütün bu olaylar Allah için mümkün olup zorunlu bir durum ifade etmez. Allah dilediğini seçebilmektedir. Bu konuda onu bağlayıcı bir illet veya gerekçe bulunmamaktadır. Ebu'l-Huzeyl daha da ileri giderek ölüm ile doğrudan fiilde bulunmayı, idrak ile körlüğü, kekemelik ile konuşmayı aynı anda mümkün görmüştür.²⁷⁹ Buna benzer görüşler Eş'arî'de de bulunmaktadır. Ona göre Allah ağır bir taşı havada herhangi bir hareket ve yuvarlanma olmadan sükûn halinde tutabilir. Yine Allah eşyanın olduğu halde bulunmasına kadir olduğu gibi bunun zıddına da kadirdir. Hareket var etmek istediği bir şeyde sükûn da yaratabilir.²⁸⁰

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. Bütün bu düşünceler ile Allah'ı kudret sıfatı gereği tüm varlıklar üzerinde hâkim gören kelamcılar, yaratmada ve eşyaya hâkimiyete Allah dışında başka bir neden kabul etmemişlerdir. Allah için âlemde düzen ve olaylar zorunluluktan uzaktır. Yalnız eşyaya ilmi ve hikmeti gereği bir düzen veren de yine Allah'tır. Kelamcılar burada meydana gelmesi imkânsız durumlar ön plana çıkararak tabiatta zorunlu bir kanunun varlığını imkânsız göstermek istemiştir. Bunlara örnek verirken de kabul edilmesi mümkün olmayan zıtlıklara başvurmuşlardır.

2.1.1. Mu'tezile'de Âdet Teorisi

Bağdat ve Basra olarak iki ekole ayrılan Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün aksine Basra ekolü Eş'arî anlayışa yaklaşarak âlemdeki olayları açıklarken Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına daha fazla yer vermiştir. Tabiat kanunlarının Allah için zorunlu

²⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 312.

²⁷⁹ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 271.

²⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 264.

olmadığını düşünmüşlerdir. Allah buğday tanesinden arpa çıkarmaya veya insan nutfesinden başka bir canlı yaratmaya kâdirdir. Aynı şekilde Allah ağır bir cismi vasıtasız havada tutabilir veya bir başka cisim müdahale etmeden onu hareket ettirebilir.²⁸¹

Basra Mu'tezilesi "tabiat" terimi yerine "âdet" terimini kullanmayı tercih eder. Onlara göre bu âdet Allah'ın yarattığı bir şeydir. Bundan dolayı Allah, peygamberinin güvenilirliğini ispat etmek için kendi iradesi ile koyduğu tabiat kurallarını ihlal edebilir.²⁸² Yani Allah mucizelere olanak sağlayabilir.

Kâdî Abdülcabbar, Allah'ın âdetine bağlı fiilleri ile sebebine bağlı fiillerini imkân prensibine göre ayırmaktadır. Ona göre Allah'ın âdetine bağlı olarak ortaya koyduğu fiilleri meydana gelmesi açısından mümkün fiillerdir. Örneğin kendine mütevatir bir haber ulaşan kimse haberi alsa bile kendisinde bir bilgi meydana gelmeyebilir ya da bu bilgi eksik oluşabilir. Aynı şekilde içki içildiğinde sarhoşluk ile öldürme fiili sonucunda ölüm olamayabilir. Ancak sebep vasıtasıyla icra ettiği fiiller için bu durum böyle değildir. Bu fiiller ne farklılık gösterir ne de geride kalırlar.²⁸³ Kâdî'ye göre Allah'ın âdeti insan fiilleri noktasında insan iradesine tabidir. Allah kulun kastı ve isteğini dikkate alarak âdetini icra eder. Bu yüzden de insanlar bilinçli eylemlerinden sorumludurlar, sevap ve cezaya müstahak olurlar.²⁸⁴

Basra Mu'tezilesi'nin iki önemli temsilcisi Kâdî Abdülcebbar ve Nisâbü'rî'ye göre âdeti yaratan Allah'tır. Allah peygamberine destek sağlayıp onun güvenilirliğini artırmak için tabiat olaylarını ihlal edebilir. Sistemlerinde tabiat yerine âdet kavramını kullanan Basra Mu'tezilesi mucizelerin imkânını açıklamakta çok zorlanmamıştır. Onlar mucizeleri olağanüstü olaylar görerek, gerçekleşmesini âdetin bozulmasına bağlamaktadır.²⁸⁵ Kâdî'ye göre âdetten kasıt kendilerine mucize gösterilen kimselerin alışkanlıklarıdır. Allah elçisine destek olup mucize ortaya koyacağı zaman insanların âdetlerini yaratmaya başlar. Bu durum insanların alışkanlıkları ile mucizeler arasındaki farkı da izah eder. İnsan bilgisini bu âdetten elde ettiği için Allah bu âdeti keyfî olarak

²⁸¹ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf bene'l-basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Muhammed Ebü Rîde, Kahire, Vizâretü's-Sekâfe, 1969, s. 133.

²⁸² Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *Sakarya Üniv, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 2001, s. 294.

²⁸³ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 268.

²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C. VIII, s. 15.

²⁸⁵ H. İbrahim Bulut, "Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı meselesi", s. 239.

ihlal etmez. O sadece peygamberlik iddiasındaki elçisini desteklemek için bu âdeti bozabilir.²⁸⁶

Kâdî'ye göre insanlar arasında âdet değişkenlik gösterir. Buna göre bir toplum için olağan olan, bir başka toplum için basit bir durum olabilir. Bundan dolayı bütün toplumlara has değişmeyen bir âdetten söz etmek imkânsızdır. Bu yüzden muteber olan âdetin Allah'ın fiilinde râci olması ya da onunla bağlantılı olması gerekir. Çünkü kulların bu konudaki fiilleri muteber değildir. Allah elçisine destek olmak için kendine ait bir âdetini ihlâl eder ve böylece insanlar peygamberin doğru sözlü olduğunu anlarlar.²⁸⁷

Basra Mu'tezilesi'nin doğal eğilimi olan i'timâd anlayışı ile onların âdet anlayışlarını ilişkilendirmek mümkündür. İlerde ele alacağımız i'timâd kavramı, kelamcılar tarafından ortaya konan cisimlerdeki itme ve çekme gibi bazı tek yönlü doğal hareketleri açıklamak için ortaya atılan bir teoridir. Nîsabûrî, Allah'ın âdetine bağlı fiillerinden bahsederken demirin mîknâtis tarafından çekilmesini onda mevcut olan zorunlu bir eğilimin sonucu olduğunu söyler. Demirin sadece üst taraftan değil de her tarafından etkilenmesi bunu ispatlamaktadır. Ona göre bu fiili Allah âdeti gereği yaratır. Başlangıçta Allah'ın fiilinden ortaya çıkan bu i'timâdî durum, Allah için zorunluluk ifade etmemektedir. Buna benzer şekilde cisim ve i'timâd arasında birbirinden ayrılmalarını sağlayacak imkânsız bir bağ yoktur. Nîsabûrî bu söyledikleri ile fiziksel varlıklardaki davranışları i'timâd olarak açıklarken ilahi varlığın davranışlarını da âdet olarak açıklamaktadır.²⁸⁸ Yani demirde olan bu doğal hareket, Allah'ın âdetine bağlı olarak meydana gelmiş bir fiildir. Ateşin bir cisimle karşılaşınca yakması, su ile karşılaşınca kaynatması gibi durumlar i'timâd sonucu oluşan fiillere örnektir. Burada meydana gelen yanma olayı, ateş ile cisim bir araya geldiği zaman cismin bir bölümünde Allah'ın âdetine bağlı olarak yarattığı i'timâddan kaynaklanmaktadır.

Basra Mu'tezilesi sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi Allah'ın eşyaya yerleştiği bir âdete bağlamaktadır. Meydana gelen fiiller, farklı sebeplerle başka unsurların etkisiyle

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, C. XV, Nşr. İbrâhim Medkûr, Taha Hüseyin, Kahire 1962, s. 171.

²⁸⁷ Kâdî, Abdülcebâr, age., C. XV, s. 189.

²⁸⁸ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 165.

meydana gelse de bu fiillerin devamlı aynı tarzda meydana geldiğini savunmamız imkânsızdır.²⁸⁹ Sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunluluk ifade etmediği gibi her zaman aynı sebebin varlığı aynı sonuçların meydana gelmesini de gerektirmez.

2.1.2. Eş'arîler'de Âdet Teorisi

Eş'arî, âdet teorisinin ilk yorumunu Allah'ın mutlak kudret ve iradesini ortaya koyup ispatlamak amacıyla yapmıştır. Buna dayanarak filozofları eleştirir ve onların değerli taşlar ve madenler hakkındaki söylemlerini değişmesi mümkün olan mutad şeyler olarak görür, yoksa asla tersi düşünilemeyen şeyler gibi görmez. Örneğin ateşin yukarı, taşın ağırlığından dolayı aşağı doğru olan hareketi bu cisimlerin kendilerinden kaynaklanan zorunlu bir sebep vasıtasıyla değildir. Yaratıcı, ateşe yukarı doğru olan hareketi yerine aşağı doğru bir hareket ya da taşın aşağı doğru olan hareketi yerine onda yukarı doğru bir hareket yaratabilir. Bunun gibi birçok mahalde zıtlıkların birleşmesi ile mahaldeki ihtiyacın tersinin gerçekleşmesi imkânsız şeyler değildir. Bu durumlar Allah tarafından değiştirilebilir ve ondaki âdet ortadan kalkabilir. Çünkü ilahi kudret gereği bunun âdet üzere olan şekli ile tam tersinin vuku bulması imkân dâhilindedir. Eş'arî'ye göre atıldığı zaman taşın hareketlenmesi, atana ait bir eylem değil, Allah'a ait bir yaratmadır. Allah gitme fiilini yaratmadığında atılan taşın gitmemesi ile atılmadığı halde taşın gitme hareketinin yaratılması Allah için mümkündür.²⁹⁰

Eş'arî'ye göre idrakin oluşumu da âdete bağlıdır. Ona göre idrak, ışığın göz ile karşılaşması esnasında Allah'ın kişide yarattığı durumdur. Bu durum zorunlu bir sebeplilik meydana getirmez. Bütün bunlar, âdetin ortaya konması esnasında kişide yaratılan fiiller ile olmaktadır.²⁹¹ Eş'arî'ye göre yanıcı özelliği bulunan bir cismin, bu özelliğinin gerçek anlamda olmasına rağmen yanma eylemi cismin bu özelliği sayesinde gerçekleşmemektedir. Buradaki gerçek fiil Allah'a aittir. Allah ateşin cüzleri ile yanacak maddenin cüzlerini bir araya getirerek yanma fiilini meydana getirir. Ancak sükûnu yaratarak iki cüzün temas etmemesini, temas etse de yanma olayının gerçekleşmemesini sağlayabilir.²⁹² Eş'arî, yedikten sonraki doyma ile su içtikten sonraki

²⁸⁹ H. İbrahim Bulut, "Nedensellik Ya Da Hissi mucizelerin İmkânı meselesi", s. 240.

²⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, Dârü'l-Maşrık, s. 264.

²⁹¹ Age., s. 263.

²⁹² Age., s. 271.

susuzluğun giderilmesini, yenmediği zaman oluşan açlık ile susuz kalınca meydana gelen susama gibi fiillerin tümünün Allah'ın fiilleri olduğunu söylemektedir. Allah bu fiillerin tersini yapmaya da kâdirdir. Ancak Allah âdetini insanların şahit olduğu şekilde icra etmektedir. Bunun tersi de O'nun âdeti ile çelişir.²⁹³ İşte buradaki âdetin bozulma durumu da mucize ve keramet gibi durumlarla özel ve istisna anlarında vuku bulmaktadır.

Eş'arîler aynı tarzda meydana gelen olayların, tabiatları gereği zorunlu olarak meydana gelmediğini; fakat bu olayların, Allah'ın dilemesi sonucu ve yine O'nun âdetinin bir gereği olarak meydana geldiğini savunurlar. Allah yarattığı bu âdetini sadece elçilerinin güvenilir insanlar olduklarını temin etmek için ihlal eder. Zaten alışılmışlığın dışında meydana gelen bu durum da Allah'ın başka bir âdetini ifade eder.²⁹⁴

Bâkılânî, insan bilgisinin alışkanlıklarını âdet olarak görür. Onun için adet; “bilenin bilgisinin tekrarlanması, alışılmış olanın süreklilik arz ederek sıfatının yenilenmesi ve tekrarlanması ya da bir tek halde devam ederek aynı halde kalması” demektir.²⁹⁵ Bâkılânî'ye göre gerçekten veya hükmen akıl sahibi olmayan bir varlığın bir şeyleri âdet edinmesi veya o varlığın bir âdetinin bulunduğu söylenmesi doğru değildir. Ona göre i'tiyad ile belli şeyleri aynı şekilde yapabilen kimseler vasıflanabilir. Bu nedenle Allah bir şeyi âdet edinmekle vasıflanamaz. Çünkü âdet sürekli değişen şeyler hakkındaki bilgisi ve durumu tekrar eden ve yenilenen kimseler için sözkonusudur. Bu durum Allah için uygun değildir. Buna dayanarak ilahi varlık için “Allah bu konuda kendi âdeti dışına çıktı veya kendisi için olağanüstü bir şey yaptı” demek uygun değildir.²⁹⁶ Bâkılânî bu ifadesi ile Allah'ın bir âdetinin olamayacağını ve bu âdete dayanarak O'na bir fiil yakıştırmamanın mümkün olmadığını anlatmak istemiştir.

Bâkılânî, tabiatta mevcut ve değişebilme niteliğinde âdete bağlı bir düzenin olduğunu kabul eder. Mucizeyi açıklarken bu âdet anlayışına dayanarak bir olayın olağanüstü olup olmadığının bilinmesi için âdetin iyi bilinmesi gerektiğini söyler. Peygamberliğin delili olan mucize, Allah tarafından âdetin bozulması sonucu sadece

²⁹³ Age., s. 132.

²⁹⁴ H. İbrahim Bulut, “Nedensellik Ya Da Hissi mucizelerin İmkânı meselesi”, s. 243.

²⁹⁵ Bâkılânî, *el-Beyân ani'l-fırak beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât*, thk. Richard McCarthy, Beyrut1958, el-Meketbü'ş-Şarkıyye, s. 50.

²⁹⁶ Age., s. 52.

peygambere verilen bir kudrettir. Bu yüzden âdetlerden mucizeye konu olan kısmın, yani ölüleri diriltmek, asanın yılanı dönüşmesi, kütüğün ağlaması, kurdun konuşması vb. gibi insanın kudretini aşan fiil türlerinden olması gerekir.²⁹⁷ Bâkılânî, Allah'ın yaratmış olduğu varlık düzenini sadece bir sebepten ötürü bozabileceğini düşünür. Bu da insanların alışık olduğu âdete bağlı düzende bir kesinti yaratarak elçisinin güvenilirliğini tesis etmek için ortaya koyacağı mucize ile gerçekleşir. Ona göre Allah'ın âdeti, O'nun belli varlık düzenine alışık olmasından çok, insanların O'nun yarattığı bu düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır.²⁹⁸

Cüveynî, imkân fikrini âdet teorisine dayanarak kurmuştur. Onun için imkân, Allah'ın varlığını ispatlamak için başvurduğu tahsis delillerinin temel unsurlarından biridir. Cüveynî'ye göre âlemin hâdis olduğunun en büyük delili cevher ve arazların hudûsunu temel alan delil değil, zorunsuz olarak hâdis olduğunu ortaya koyan delildir. Buna göre yeryüzünün farklı bir büyüklük ve şekilde, gök cisimlerinin de bugünkünden farklı yerlerde bulunması mümkün olduğu halde şimdiki konumunda olması bu âlemin tamamen belirleyiciye ihtiyaç duyan, mümkün ve hâdis bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu fikirden hareketle Cüveynî, âlemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluğun olmadığını söyler. Buna karşın Allah'ın değişmeyen âdetine bağlı bir ahenk ve belirli ilişkiler içinde bulunan olayların olduğunu ifade eder.²⁹⁹ Cüveynî, âlemdeki nizam ve intizamın âlim bir varlığa işaret ettiğini vurgular. Ona göre bu evrendeki düzen ancak âdet kuramı çerçevesinde açıklanabilir. Bu düzen de Allah'ın âdetinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir.³⁰⁰

Cüveynî'ye göre Allah her an bir arazi yaratıp diğerini yok etmektedir. Cevher-araz arasında bir sebeplilik ilişkisinden çok Allah'ın bunları birlikte yaratmasından oluşan bir birliktelik söz konusudur. Bu ilişkiye bakılırsa Cüveynî, âlemde görülen ilişkileri aklî ya da mantıkî ilişkilere indirgeme eğilimindedir.³⁰¹ Buna göre mantıksal bir çelişki arz etmeyen her şey imkân dâhilinde olup Allah'ın gücü onu var etmeye yeterlidir. Örneğin Allah havada ateşin ısısı ile denk bir ısı yaratarak ateşin rengini

²⁹⁷ Hülya Alper, "İbni Sina ve Bakillani Örneğinde İslam Filozofları İle Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışlarının Kur'anî Perspektifte Değerlendirilmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2005, s. 68.

²⁹⁸ Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", s. 298.

²⁹⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28-29.

³⁰⁰ Yusuf Okşar, "Gazâlî'nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi", s. 285.

³⁰¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 170.

meydana getirebileceği gibi taşı sıvı hale getirene kadar eritmesi de mümkündür. Bu cevaz anlayışı ile Cüveynî, mucizeyi açıklarken kendine kolaylık sağlamaktadır. O, mucizelerin imkânını açıklarken kelimeyi tabiat anlamında kullanır. Bir başka yerde aynı kelimeyi Allah'a izafe ederek mucizeleri Allah'ın kendi âdetini bozması şeklinde tanımlar.³⁰²

Bağdâdî tabiat kanunlarının zorunsuz olduğu fikrini kabul etmektedir. Ona göre atılan bir okun, atıldığı anda Allah'ın bu okun gitmemesini yaratması mümkündür. İnsanın kudretini aşan bir konuda fail olamayacağını söyleyen Bağdadî, bu konudaki Mu'tezile'nin tevlid anlayışını eleştirmektedir.³⁰³

Gazâlî, tabiat olayları arasında Allah'ın âdetine uygun münasebetlerin olduğunu söyler. Ona göre sebep ile sonuç arasında hiçbir zorunlu ilişki bulunmaz. Sebep-sonuç, aralarında değişmez bir bağlantı olmaksızın her zaman aynı tarzda meydana gelir. O, ateşle yanmak, yemekle doymak arasındaki münasebeti zorunlu görmez. Bu durum sadece alışılmış bir ilişkiyi ifade eder. Zaten bu ilişkiyi de Allah düzenlemektedir. Burada sebep olarak bahsettiğimiz sadece vesile ve âdete dayalı bir nizamdır.³⁰⁴

Gazâlî, Allah'ın peygamberini doğrulamak ve peygamberinin karşısındakileri aciz bırakmak için âlemdeki âdetini bozarak mucize gösterdiğini söyler. Buna örnek olarak Gazâlî, hükümdarın halk içinde at üstünde gezme âdetini, elçisini doğrulamak için değiştirmesini ve yaya yürümesini gösterir.³⁰⁵

2.2. Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi

Kümûn-zuhûr teorisi ilk dönemlerde âlemin işleyişini açıklamak amacıyla ortaya atılmıştır. Bu teori “gizlenmek, saklanmak” anlamındaki kümûn ile “ortaya çıkmak” anlamındaki zuhûr kavramlarından oluşmaktadır.³⁰⁶ Burûz kavramı da bâriz olmak, açığa çıkmak anlamlarına gelmektedir. Teoriyi savunanlara göre madde, yaratılırken kendisinde sonradan ortaya çıkacak belli yapı ve özellikleri bünyesinde taşımaktadır. Bu yapısı ile teori, maddenin aynı tür cevherlerden oluşan ve arazlarının Allah tarafından her an yaratıldığına inanan atomcu anlayıştan ayrılmaktadır. Kaynaklarda farklı kişilere

³⁰² Age., s. 114.

³⁰³ Abdülkâhîr b. Tâhir Bağdâdî, *Usûlüd-dîn*, İstanbul, Darü'l-Fünun İlahiyat fakültesi, 1928, s. 139.

³⁰⁴ H. İbrahim Bulut, “Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi”, s. 241.

³⁰⁵ Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize, *Kelam Araştırmaları*”, C. 6, S. 2, 2008, s. 119.

³⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, *DİA*, C. 26, 2002, s. 552.

de atfedilebilmekle birlikte yoğun olarak bu teori Nazzâm'a nispet edilmektedir. Câhız, hocası Nazzâm'ı takip ederek âlemin düzeninin bozulmaması için sadece insanların faydalanabileceği, Allah tarafından varlıklarda gizlenen bazı özelliklerin varlığından söz eder. O, bu gizlenme olayına “kümûn” adını vermektedir.³⁰⁷

2.2.1. Mu'tezile'de Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi

Nazzâm, âlemin yapısını açıklarken cevherlere nüfuz eden tabiatlardan bahseder. Ona göre Allah; insan, hayvan, bitkiler, canlı ve cansız bütün varlıklara yarattıkları vakitte bazı şeyleri gizlemiştir. Eşyadaki öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden meydana çıkışlarındadır. Buna göre Adem'in yaratılışı oğlundan, annenin yaratılışı da çocukların yaratılışından önce değildir. Nazzâm'a göre bu ortaya çıkış, yaratma değil, “zuhûr”dur.³⁰⁸ Nazzâm tabiatın işleyişini eşyada gizlenen bu özelliklerin ortaya çıkmasına bağlamaktadır. Buna göre elbise, pamuk ve odunun yanması, dışarıdan etki eden ateşin varlığı ile değil, bu maddelerde bulunan gizli bir ateşin ortaya çıkması sonucu oluşur. Bu ateş, gizli olduğundan zıddını engellemeye kâdirken başka bir ateşle karşılaştığı zaman buna güç yetiremez ve yanma ortaya çıkar. Nazzâm'a göre aynı ateşin taş ve ağaçta gizli olduğunu kabul etmeyene verilecek cevap, susam ve zeytinde yağın bulunduğunu söylemektir. Cisimlerin kendilerini oluşturan çeşitli gizli unsurları barındırdığını düşünen Nazzâm, bu unsurların aynı zamanda eşyanın tabiatını oluşturduğunu söyler. Örneğin odunu cüzlere ayırırsak onun ateş, duman, su ve külden oluştuğunu görürüz.³⁰⁹ Teorisini güçlendirmek için Nazzâm, yılan ısırması sonucu insanın zehirlenmesini örnek vermektedir. Buna göre ölüme sebep olan, yılanın zehrinin, zehir olmayan bir bedenle karşılaşması değildir. Asıl sebep, insan vücudunda bulunan bir zehir ile yılanın zehrinin temas etmesidir. Çünkü mevcut zehir, içinde zehir olamayan bir bedene etki edemez.³¹⁰ Dolayısıyla sokulan insanın ölme nedeni yılanın değil de kendi vücudundaki zehrin varlığıdır.

Nazzâm, güneşin ısıtmasını arazlarla alakalı bulmamaktadır. Bu olay ona göre güneşte bulunan gizli aydınlığın meydana çıkmasıdır. Buna benzer şekilde kandildeki

³⁰⁷ Mehmet Baktır, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, 2006, s. 255.

³⁰⁸ Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 3, Ankara 1977, s.113.

³⁰⁹ Mehmet Baktır, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, s. 253.

³¹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. V, s. 21.

ateş, kandilin yağını ne çeker ne de içer. Yağın eksilmesi sadece içinde gizlenen ateş ve dumanın zuhûrundan ibarettir. Kendisini eleştirerek ateşin odunda bulunduğunu kabul etmeyip ateşle dumanın odundan büyük olduğunu ve bir şeyin küçük olan bir şeyde bulunamayacağını iddia edenlere karşı Nazzâm, zeytinyağı ve petrolde de dumanın olmadığını söylemeleri gerektiğini düşünür. Ona göre bu iki durum da birdir. Buna dayanarak kanın insanda, yağın susam ve zeytinde gizlenmesi inkâr edilemeyecek bir durumdur.³¹¹

Kümûn düşüncesini ayet ve hadislerle destekleyen Nazzâm, odunda ateşin bulunduğunu iddia ettiği düşüncesini, “yakmakta olduğunuz ateşi gördünüz değil mi? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratan biz miyiz?”³¹² ayetine dayandırmaktadır. Bu ayetteki “şeceretehâ” ifadesindeki odun ve ateşin birlikte bulunmasını şaşkıncı bulmaktadır. Aynı şekilde “O ki, sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkarmıştır, bir de bakarsınız ki ondan ateşleyip duruyorsunuz.”³¹³ ayetini de teorisini desteklemek için kullanır. Bu konudaki başvurduğu hadis ise Hayyat'ın bildirdiği, ilk yaratılıştaki bütün insan soyunun tohum halinde Âdem'in sırtından çıkarıldığını belirten hadistir. Buna göre Allah Hz. Âdem'in sırtını sıvazlayarak ondan tohum şeklinde zürriyeti ortaya çıkarmıştır.³¹⁴

Hareket dışında araz kabul etmeyen Nazzâm'ın kümûn teorisi, onun cisimler hakkındaki görüşlerinin doğal uzantısını oluşturur. Arazları latif cisimler olarak niteleyen Nazzâm, cisimlerin birbiri içinde yer kaplaması anlamına gelen tedâhül fikrini kabul etmektedir. Ona göre her şey zıddına müdahale etmektedir. Hafif olan ağır ile renk de tat ve koku ile iç içedir. Nesnelere, ses ve renklerin iç içe girmeleri sonucu idrak olunur ve insan temas sonucu oluşan gürültünün kulağına ulaşmasından sonra sesi idrak edebilmektedir. Nazzâm tat alma ve koku hakkında da aynı şekilde düşünmektedir. Ona göre renk, tat ve koku arazları lâtifdir. Bunlar aynı mekânda bulunabilir.³¹⁵

Nazzâm kümûn teorisini Allah'ın âlem üzerindeki dolaylı hâkimiyetine zeval vermeksizin, O'nu tabiat olaylarına sürekli meşgul olma gibi bir işten korumak amacıyla

³¹¹ Age., C. V, s. 11.

³¹² Vâkıa, 56/71.

³¹³ Yasin, 36/80.

³¹⁴ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 167.

³¹⁵ Age., s. 168.

ortaya atmıştır.³¹⁶ Buna göre Nazzâm Kur'an öğretisine bağlı kalarak atomcuların eşyadaki her değişikliği Allah'ın yeni bir yaratmasına bağladığı anlayışı kabul etmemektedir. Eşyadaki değişiklik Allah'ın eşyaya yerleştirdiği tabiatı sonucu oluşur. Ancak bu değişiklik, gizli olanın açığa çıkması şeklinde meydana gelmektedir. Böylece atomculardaki sürekli yaratmaya dayalı ilahi nedensellik yerini tabii nedensellik bağlamındaki yarı deist bir anlayışa bırakmaktadır.³¹⁷ Nazzâm için tabiat olaylarının değişmediğini kabul ettiğini de söyleyebiliriz. Allah kâinatı bir anda yaratarak ona kümûn-zuhûr esasına göre işleyen kanunlar yerleştirmiştir. Cisimlerdeki her bir değişiklik o cisme önceden yüklenen tabii yapısı gereği oluşmaktadır. Yaratıcının kanununa boyun eğmek zorunda olan eşya, kendine yüklenen arazları ortaya çıkarmak zorundadır. Nazzâm doğayı organik bir bütün olarak görmektedir. Gizli olanlar açığa çıkmakta, güçler ise eyleme geçmektedir. Olmuş veya olacak tüm olaylar bu gizli âlemin içinde mevcuttur. Bu olayların oluşu, perdelerin ortadan kalkarak gizli olanın açığa çıkmasının sonucudur.

Nazzâm, tüm kelamcılar gibi yoktan yaratmayı kabul etmekle birlikte bunun açıklamasını atomculukla yapmaz. O, Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılışını atomculuğa alternatif olarak ortaya koyduğu kümûn-zuhûr teorisi ile yapmaktadır.³¹⁸

Câhız, kümûn teorisi ile varlığın yapısını oluşturan cevherlerin özelliklerini koruduklarını söyler. Ona göre varlıkta bulunan gizli özellikler belli şartlarda ortaya çıkmaktadır.³¹⁹ Câhız arazlardan başka varlık kabul etmeyenlerin kümûn fikrini reddettiklerini söyler. Arazcılar ateşin odunda gizli olmadığını, çünkü ondan büyük olduğunu söyler. Odundaki yanma havanın ateşe dönüşmesinden ibarettir. Çünkü hava cevher olarak sıcak ve latiftir. Havadaki bu latiflik her boşluğu kolayca doldurmasına olanak tanımaktadır.³²⁰ Nazzâm ashâbül'-a'râzi eleştirirken tevhidi benimsemeyi, kümûn fikrini kabul etmeye bağlamaktadır. Çünkü maddi varlıklarda belirli şartlarda ortaya

³¹⁶ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 382.

³¹⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 169.

³¹⁸ O. Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008, s. 195.

³¹⁹ Mehmet Baktır, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", s. 250.

³²⁰ Agm., s. 247.

çıkan belli tabiatlar bulunmaktadır. Örneğin odunda yanma, gıdada besleme özelliklerinin varlığı ve bunların maddelerin içine dâhil edildiği zarureten bilinir.³²¹

Kâdî Abdülcabbar, arazları ispata çalışırken kümûn ve zuhûr fikrine inananları eleştirmektedir. Ona göre bu fikre inananlar cisimlerdeki birleşme ve ayrılmanın ezeli olduğuna da inanmıştır. Buna inananlara göre cisimdeki birleşme ortaya çıkınca ayrılma, ayrılma ortaya çıkınca da birleşme gizlenir.³²²

2.2.2. Eş'arîler'de Kümûn-Burûz/Zuhûr Teorisi

Eş'arî anlayışın, âlem anlayışında arazlara kayda değer bir yer verdiğinden kümûn ve zuhûr teorisini benimsemesi mümkün değildir. Eş'arîler, Nazzâm'ın eşyada gizlendiğini söylediği niteliklerin aslında arazlar olduğunu söyler. Bu fikre inanmak bizi, bir mahalde iki zıddın birlikte bulunmasını kabul etmeye zorlanmaktadır. Nasıl ki aynı anda bir cismin hem sakin hem de hareketli olmasını düşünemiyorsak, iki zıddın bir arada bulunmasını da düşünmemiz olanaksızdır. Kelamcılara göre kümûn teorisi arazların ortaya çıkmasını ispat etme noktasında da sıkıntılıdır.³²³ Onlar bir cismin zamanla başka bir cismin bünyesine dâhil olmasını veya bir cismin başka bir cismi özümsemesini imkânsız görür. Taştan çıkan ateş, onda ateşin saklı olmasından değil, iki taşın sürtünmesi sonucu Allah'ın onlarda ateş yaratmasındandır. Dolayısıyla ateşte yakıcılığın, üzümde tatlılığın, zeytinde yağın bulunması gibi gözlemlerimiz kümûn teorisini doğrulamaz. Çünkü yaratıcı olan Allah tüm varlıklar üzerinde her an etkilidir.³²⁴

Bağdâdî, kümûn teorisini eleştirerek ümmetin selefi ile Hristiyan, Yahudi ve Sâmîrîlerin bile Nazzâm'a bu konuda karşı çıktıklarını söylemektedir. Nazzâm bu görüşü ile Mu'tezile'nin çoğuna da muhalefet etmiştir. Çünkü Basra ekolü, Allah'ın iradesini, irade ettiklerinden önce yarattığını kabul eder. Diğer Mu'tezile mensupları ise âlemin bazı cisimlerinin bazısından önce yaratıldığını kabul etmektedir.³²⁵ Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın bu görüşü, arazların belirlenmesinde, cisimlerin özelliklerinin ancak bir kısım arazların ortaya çıkışı ile bir kısmının gizlenmesi sonucu oluştuğunu savunan

³²¹ Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. V, s. 10.

³²² İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, C. 32, 2006, s. 467.

³²³ Cüveynî, *eş-Şamil*, s. 190.

³²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, s. 552.

³²⁵ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 385; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86.

Dehriyye'nin görüşünden daha da kötüdür. Bu iki görüşte de cisim ve arazların hudûsunun inkârına yönelme mevcuttur.³²⁶ Aslında Nazzâm, maddi dünyanın ebediyetini savunan Dehriye'ye karşıdır. O, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf tarafından da benimsenen kümûn ve zuhûr teorisini aynı zamanda Dehriye'nin bu konudaki görüşlerini çürütmek için geliştirmiştir.³²⁷

2.3. İ'timâd Teorisi

Bu teori ilk dönem kelimcilerinin (mütেকaddimun) âlemin yapısı ve işleyişine dair ortaya koyduğu görüşlerden birisidir. Tabîi sebepliliğe karşı ortaya koyulan i'timâd teorisinin tam anlamıyla neyi amaçladığını anlamak biraz güçtür. Lügat anlamına baktığımızda “dayanmak” anlamındaki bu kelime günümüzde de bir şeye i'timâd etmek, dayanmak anlamında kullanılmaktadır. Ancak kelam metinlerinde aynı kelime birçok anlama gelecek şekilde teknik ve teolojik anlamlarda kullanılmıştır. İlk dönemlerde bu teoriye yer verenler, âlemin yapısını açıklarken atomları kullanan Basra Mu'tezilesi ile Eş'arî kelimcileridir. İki ekol de bu teoriye farklı bir pencereden bakmıştır. Eş'arîler, Mu'tezile'nin i'timâd görüşünü eleştirmiştir. Basra Mu'tezilesi'ne mensup Nazzâm ise farklı bir yorumlama ile i'timâd anlayışını ortaya koymuştur.³²⁸

2.3.1 Mu'tezile'de İ'timâd Teorisi

Kümûn teorisinde olduğu gibi i'timâd teorisinde de ön plana çıkan Mu'tezile kelimcisi Nazzâm'dır. Bilindiği gibi Nazzâm için hareket önemli bir mefhumdur. Bütün cisimlerin hareket halinde olduğunu kabul eden Nazzâm, hareketi ikiye ayırmıştır. Bunlar “i'timâd” ve “intikal”dir. Nazzâm bütün hareketlerin cismin mekâna dayanmasından (i'timâd) ortaya çıktığını söylemektedir. Bu hareketlerin bir kısmında ikinci bir mekâna intikal varken bir kısmında bu yoktur. Cismin bir yerden başka bir yere intikali sırasında hareket, ilk mekânda meydana gelmektedir. Bu da cismin ikinci mekânda oluşunu gerektiren dayanmadır. Cisim ikinci mekânda bulunur ise bu cismin ikinci mekândaki hareketidir.³²⁹ Buna göre Nazzâm sükûnu da bir tür hareket olarak görmüştür. O, cismin bulunduğu yerdeki bu hareketi, i'timâd olarak adlandırmıştır.

³²⁶ Hüseyin Aydın, “Mezhep Taassubu Bağlamında Nassların Sübjektif Algılanması Problemi Eş'ari Bağdadi'nin Mu'tezili Nazzâm'ı Tekfiri Örneği”, İslam ve Yorum, C. 1, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, s. 490.

³²⁷ Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, s. 109.

³²⁸ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 182.

³²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1977, C. 26, s. 121.

Nazzâm sükûna lügavi bir anlam yükleyerek onu, cismin bir mekânda iki zamanda i'timâd etmesi şeklinde ortaya koyar. Ona göre insanın bir mekânda sükûn etmesi demek, orada iki defa bulunması ya da iki defa hareket etmesi demektir.³³⁰

Nazzâm, kümûn teorisinde âlemin birbirinden gizli ve farklı tabiatta zıt unsurlardan oluştuğunu kabul etmektedir. Örneğin odunu oluşturan, ateş, kül, duman ve sudur. Bu unsurlar tabiatları gereği birbirinden farklıdır. Bu zıt nesnelere tabiatı dışında yön veren ve birleştiren Allah'tır.³³¹ Her unsur yaratılmış tabiatı gereği tabiatın devamını temin eder. Bu amaca dayanarak odunun tüm unsurları kendi cevheri yönünde harekete geçerek buna engel olan şeyi iter. Odundaki bu hareket onu oluşturan unsurların tabii mekânına meyli anlamında i'timâdî bir hareketi ifade eder. Bu tarz hareketler eşyayı oluşturan bütün terkiplerde mevcuttur.³³²

Nazzâm'a göre i'timâd, cismin bulunduğu mekâna uyguladığı güç, direnç, dayanma ya da meyl-i tabii'dir. Buna göre dışarıdan cisme gelen hareket, cismin kendi doğal hareketi ile karşılaşınca cisim hareketsiz kalır ve sükûn eder. Bu sükûn aslında cisme dışarıdan gelen hareketlere karşı cismin bir tür direnç göstermesidir. Çağdaş düşünürlerden Ebû Rîde'ye göre Nazzâm, i'timâd ile eşyanın tamamına has bizim idrakimizi aşan sükûn zannettiğimiz bir tür bâtinî hareket ve değişimleri kastetmiş olabilir.³³³ Öte yandan bu durum modern fizikte karşıt yön ve güçteki vektörlerin hareketini andıran bir teoriye benzemektedir.

Nazzâm için sükûn, önem arz etmektedir. Çünkü o, i'timâd ile bir teori ortaya koymaktan çok sükûnun reddini hedeflemektedir. Mutlak olarak sükûnu reddeden Nazzâm, bu durumu açıklarken hareket diye nitelediği i'timâd görüşünden faydalanmıştır.³³⁴ Nazzâm'ın buradaki amacı yaratma problemi ile eşyanın meydana geliş aşamalarını ortaya koymaktır. Ona göre yaratma ile hareket bağlantılıdır. Nazzâm'a göre ilk yaratma anında âlem hareket halindedir. Bunu kabul etmeyen müttetikleri ile bu konuda çelişmemek için Nazzâm, sükûnun gerçekliğini kabul etmemiştir. Nazzâm, Allah'ın bütün eşyayı bir defada yarattığını kabul etmektedir. O, i'timâd ile eşyanın yaratma anındaki sükûnunu açıklamak istemiştir. Âlem yapısını

³³⁰ Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", s. 112.

³³¹ Agm., s. 113.

³³² Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 185.

³³³ Age., s. 184.

³³⁴ Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", s. 148.

cevherde bulunan zıt tabiatlara borçludur. O, cisimlerin hareket etmesini ise kevn olarak nitelemektedir.³³⁵

Nazzâm'a göre tek bir araz vardır. O da harekettir. O, hareketin baki olmadığını söyler. Eş'arî'nin arazların bekasını kabul etmeyenler arasında gösterdiği Nazzâm, Ebu Ride'ye göre de arazların devamlılığını kabul etmez. Ona göre atomcuların araz olarak kabul ettikleri pek çok şey araz değildir.³³⁶

Nazzâm'dan sonra i'timâdı ele alan ilk dönem kelamcıları onu, tabii varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini izah etmede bir teori olarak kullanmıştır. İ'timâda en geniş yer veren kelamcılardan birisi de Eş'arî kelamcısı İcî olmuştur. Onun felsefeciler ve kelamcılar arasındaki i'timâdın türleri ve hükümlerinden bahsederken Nazzâm'ı zikretmemiş olması dikkat çekicidir. Ancak Basra ekolünden Ebu Ali el-Cübbâi ile oğlu Ebu Haşim'in görüşlerine yer vermiştir. Kâ'bî, cisimlerin sabit tabiatları olduğuna inanır ve i'timâdı sükûn ya da hareket olarak yorumlar. Nisabûrî de i'timâdı ele alırken onun farklı anlamlarını ele alır. Ona göre cisimlerin (hava gibi) direnç gösterenler ve göstermeyenler şeklinde ayrılıyor olması i'timâdın varlığı için yeterli bir delildir. Aynı şekilde hareket ettirmekte zorlandığımız cisimlerle zorlanmadığımız cisimlerin arasını ayırmamıza imkân veren de i'timâddır. Burada o, i'timâda ağırlık ve direnç anlamı yüklemiştir. O, i'timâdın varlığını ispatlarken iki ucundan çekilen ip örneğini vermektedir. İp, güçleri eşit iki kişi tarafından çekildiğinde, bu kişilerden birinin diğerinin eylemini engelleyecek bir tutum ortaya koyması gerekir. Bunun sükûn ile olamayacağı aşikârdır. Çünkü aynı eylem ile bu durum gerçekleşmez. Her iki kişinin de kendi yönünde harekette bulunması gerekmektedir. Bu durum da cisimlerdeki meyl-i tabii şeklindeki bir hareketi göstermektedir. Nisabûrî ağır bir cismin aşağı doğru düşmesini zorunlu görür. Aynı cismin yükselmesini zorunlu kılan bu manayı cevherin zatının gerektirmesi ise muhaldir. Bu durum cisimde aşağı doğru bir i'timâdın varlığını ispatlamaktadır.³³⁷

Nazzâm sonrasında i'timâd kavramının kapalılığını gidermek için kelamcılar i'timâdı "lazım" ve "müctelib" diye ikiye ayırmıştır. Lazım i'timâd, aşağı yöndeki ağırlık ile yukarı yöndeki ateşte bulunan i'timâddır. Çünkü lazım i'timâd sadece bu iki

³³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 403.

³³⁶ Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümün ve Yaratma", s. 214.

³³⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 188.

yöne hareket edebilmektedir. Müctelib i'timâd ise altı yöne doğru hareket edebilmektedir. Taşı yukarı attığımızda müctelib i'timâd meydana gelir. Aynı şekilde ateşe üfleme suretiyle ateşin yukarı doğru olan lazım i'timâd hareketini tersine çevirerek müctelib i'timâdın varlığını ortaya koymuş oluruz. Kavrama verilen anlamları ele aldığımızda lazım i'timâd, cismin kendisinden doğal olarak aşağı ve yukarı olmak üzere zorunlu olarak kaynaklanırken, müctelib i'timâd ise cisme dışarıdan yapılan bir etki sonucunda meydana gelmektedir.³³⁸

Kelamcılar lazım i'timâdı da ikiye ayırmıştır. Bunlar ulvi yani yükselme, çekme ve itme ile süfli, düşme, direnç ve yerçekimine dayalı i'timâdlardır. Havaya attığımız bir cisim ulvi i'timâd gereği yükselmektedir. Ancak bir süre sonra yükselmesine direnen süfli i'timâd sayesinde düşüşe geçmektedir. Cisimdeki bu düşme, yukarı doğru hareketini ifade eden ulvi i'timâdına karşı aşağı doğru düşme hareketi ifade eden süfli i'timâdın galip gelmesi ile oluşur. Süfli ve ulvi i'timâdlar eşit olduğu durumda ise cisim asılı kalır ve düşmez.³³⁹

Mu'tezile içinde i'timâd konusunda örnekler üzerinden farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu örneklerden bir tanesi de yukarı doğru atılan bir taşın düşmesinin yorumlanmasıdır. Ebu Ali el-Cübbâi yukarı atılan taşın düşmesini onun yukarı doğru olan hareketinin i'timâdına bağlamıştır. Ebu Haşim taşın düşmesini taştaki lâzım ve süfli i'timâda bağlamaktadır. Bu düşünce Mu'tezile içerisinde pek benimsenmemiştir.³⁴⁰ Kâdî Abdülcabbâr'a göre ise taşın yukarı atılınca daha fazla ilerleyememesinin nedeni, havanın sağ ve soldan taşın önüne basınç uygulamasındandır. Bu yüzden taşın ilerlemesi durur ve yere düşer. Bu durumda ortaya çıkan, taşın direncinin kendinde bulunan müctelib i'timâdın azalıp lazım i'timâdın galip gelinceye kadar devam etmesidir. Taşın hareketi kendi hareketinden değil de onu atanın i'timâdından meydana gelmektedir. Bu yüzden yukarı atılan bir taş, aşağı doğru olan lazım i'timâd gereğince düşmektedir. Bu görüşe karşı çıkan Cüveynî'ye göre yukarı doğru bulunan i'timâdlar devamlı benzerlerini doğururlar. Böylece hareket sürer gider.³⁴¹ Bu sebepten, taşın cüzlerinin havada geçit bulduğu müddetçe herhangi bir i'timâda neden olduğunu söyleyemeyiz.

³³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 496.

³³⁹ Age, s. 497.

³⁴⁰ Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s. 36.

³⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507.

Kâdî Abdülcebbâr, cismin bir mekândan başka bir mekâna geçmesini sağlayan şeyin i'timâd olduğunu söyler. Ona göre cismin ikinci bir mekâna geçmesinin şartı, birinci mekândaki oluşturduğu ağırlıkla mümkündür. O, hareketin meydana gelmesini i'timâdın oluşmasına bağlasa da i'timâdın oluşmasında hareketin zorunlu olduğunu kabul etmez. Çünkü insandaki kudretin farklı yönlere açık olması gibi i'timâd da farklı yönlere açıktır.³⁴²

Mu'tezile'nin savunduğu i'timâd teorisi ile âdet teorisi birbiri ile bağlantılıdır. Kâdî Abdülcabbâr tabiat ile i'timâdı karşılaştırırken aradaki farkın, isimlendirmeden ileri geldiğini söyler. Ona göre tabiatçıların savunduğu ateşin yakmasından meydana gelen şeylerdeki farklılığı dayandırdıkları tabiat aslında i'timâddır. Suyun akmasını sağlayan ağırlıkta da durum böyledir. Burada Kâdî, i'timâd ile fail-i muhtar Allah inancını ilişkilendirerek fail-i muhtarın, i'timâdı, tevlidden ya da yapısındaki zorunluluktan alıkoymasını mümkün görür. Onun karşı çıktığı durum ise tabiata inananların bu tabiat ile Allah'ın fiili arasında zorunluluk görerek fiili failden bağımsız ele almalarıdır. İ'timâdî hareketi zorunlu görmeyen Kâdî, bir engel nedeni ile onun tevlidden alıkonulabileceğini inanır. Bu durumda ağır cisim durur, hareketli ve yuvarlak olan ise yuvarlanabilir.³⁴³

2.3.2. Eş'arîler'de İ'timâd Teorisi

Eş'arî, “bir şeyin mekânı, o şeyin sükûnu için düşmesine direnç gösterir” sözünün imkânsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre cansız varlıkların bir şeye direnmesi veya engel olması doğru değildir. Çünkü o, arazın arazı tevlid edemeyeceğini belirtir. Bir cismi düşmekten uzaklaştıran durum onda sürekli olarak yaratılan sükûn sayesinde olmaktadır. Bir nesnenin i'timâdı, onun düşmesinin nedeni olamaz. Eş'arî i'timâdın, iki cevherden birinin, diğerinin mekânında uzun süre kalması şeklindeki tanımını da kabul etmez. Ona göre i'timâd, özel bir tarza has olduğunda bir kevnin ya da özel bir dokunmanın adıdır. Buna dayanarak, ağırlık bir i'timâd türü olamayacağı gibi cisimlerin ağırlığının sebebi de olamaz. Eş'arî, Mu'tezile tarafından kabul edilen, yeryüzünün boşlukta durması i'timâdının, Allah'ın yeryüzünün sükûnunu sürekli olarak yaratmasından başka bir şey olmadığını söyler. Böylece o, arzın durmasındaki illeti,

³⁴² Yunus Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”, s. 162.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, Şeriketü'l-Mısriyye, ty. s. 92.

tabiatçılar ve tevlide inanan Mu'tezile'den ayrı düşünerek reddeder. Eş'arî'ye göre arzı ayakta tutarak içindeki tüm cisimlerin sükûnunu sağlayan ve arazları yaratarak tüm hareketlerin sürekliliğini sağlayan ancak Allah'tır. Bu konuda tevlid eden bir sebep veya zorunluluğu dayatacak bir tabiattan söz etmek imkânsızdır.³⁴⁴

Bâkılânî, i'timâd anlayışından dolayı Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Ona göre eğer Mu'tezile; elem, taş ve okun gitmesi gibi tabii fillerin atma ve i'timâd sonucunda oluştuğunu, bunun gibi kırma, mesafe kat etme ve cisimlerin birleşmesi gibi konuların bunları yapan kişinin hareketleri ve i'timâdları sonucunda meydana geldiğini iddia ediyorsa, tabiatın fiillerine inananlar gibi yanılığa düşmektedir. Çünkü tevlidi savunanlar bütün bu işlerin atma, vurma, taş atma, çarpma ve i'timâd anında oluştuğuna inanmaktadır. Hâlbuki tevlid ile tabiatçılara karşı çıkan Mu'tezile, bu konuda farklı bir yaklaşım sergilememektedir. Bâkılânî bunu savunanlara bazı durumlarda şarap içmenin ve cismin ateşe yaklaşmasının ne sarhoşluk ne de yanma fiilini gerçekleştirebildiğini söyleyerek cevap verir. Bu durumda tabiattan kaynaklanan yanma fiilinin zorunlu olarak meydana gelmesi bâtil olmuş olur. Ona göre varlığı duyu organları ile sabit olan i'timâdı inkâr etmek mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsa idi sebeplilik yolu ile arazları reddetmek de mümkün olurdu. Bâkılânî i'timâdın bir ma'nâ olduğunu ve sabit olduktan sonra yönlerin S.sınca altı i'timâdın mümkün olduğunu kabul eder.³⁴⁵

Cüveynî, Eş'arîler içinde i'timâda en geniş yer verenlerdendir. Cüveynî, Eş'arîlerin i'timâdı cevherde bulunan ağırlık olarak ele aldıklarını söyler. Ona göre ise i'timâdı kabul edenlerin yükselme ve düşme olarak tanımladıkları durum kevden kaynaklanmaktadır. Ağır bir cismin aşağı düşmesi Allah'ın onda aşağı doğru yönelmesini sağladığı oluşlar (ekvan) yaratması sayesinde meydana gelmektedir. Şayet Allah o cisimde farklı bir özellik dileyip yaratsa idi o yönde hareket ederdi. Tabiatçıların ve filozofların iddia ettiği gibi Tanrı âlemin zorunlu sebebi değildir.³⁴⁶

Cüveynî, i'timâdı yükselme ve düşme sebebi gören Mu'tezile'nin vehminin arttığını söyleyerek yönlerin izafiliğinden dolayı i'timâdın varlığına karşı çıkan Eş'arî'nin görüşüne yer verir. Ona göre i'timâdlar, bir cisimde hem aşağı hem de yukarı

³⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 275.

³⁴⁵ Bâkılânî, *et-Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986, s. 59.

³⁴⁶ Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s. 41.

doğru olacak şekilde zıt olamaz. Cevher-i ferdden sadece bir yöne i'timâd sabit olur. Zatı gereği zıt olamayan i'timâdların eğer tersini düşünecek olursak cevherde başka bir i'timâda da ihtiyaç duyulur. Bu durumda atom teorisinin temel özelliği olan “bir cevherde aynı anda iki zıt arazın bulunamayacağı” ilkesini ihlal etmiş oluruz. O zaman cevher üzerine ilave bir mana olarak vasıflanan i'timâd, aslında bir arazdır. Atom teorisine göre bir vasıfla niyetlenen cevher, zıddını taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu yüzden Eş'arîler cevherin bekâ arazına sahip olduğunu kabul ederler, yoksa onu fenâ arazı ile nitelemek gerekecektir.³⁴⁷

İ'timâdların zıt olamayacağını düşünen Cüveynî, onların bir arada bulunmasını açıklamaya girişir. Ona göre cevherin yukarı yükselmesi, Mu'tezile'nin kabul ettiği gibi ulvi (yukarı yönelik dikey hareket) i'timâddan kaynaklanır. Bu durumda cevher “hafif” olmakla nitelenir. Alçaldığı zaman ise süfli (aşağı yönelik dikey hareket) bir i'timâd gereği alçalan cevher, “ağır” olarak adlandırılır. Ona göre i'timâdlar cevherin mekânına ve yönlerine göre özellik kazanmaz. Mekânın onlar üzerinde bir etkisi yokken onlar üzerinde asıl etkili olan kevnlerdir. Buna göre Cüveynî, i'timâdın, mekânda bulunma özelliği taşımayan ilimler, iradeler şeklindeki arazlar gibi olduğunu düşünmektedir. Ona göre mekânın değişmesi ile de i'timâdlar farklılık kazanmaz.³⁴⁸

2.4. Fenâ-Bekâ Teorisi

Bekâ, sözlükte “sebat ve devam etmek, kesintiye uğramaksızın geleceğe doğru sürüp gitmek” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın varlığına herhangi bir yokluğun vuku bulamayacağı anlamına gelmektedir.³⁴⁹

Eşyadaki süreklilik problemine teorik çözüm getirmek isteyen kelamcılar fenâ-bekâ teorisini geliştirmiştir. Kelamcılara göre bekâ, eşyanın varlığının devam etmesi, fenâ ise eşyanın varlığının sona ermesidir. Yaratma, ilk varlık aşamasını ifade ederken, bekâ da nesnelere sürekliliğini ifade eden ikinci varlık aşamasıdır. Kelamda bu iki aşama arasındaki fark tartışılmış ve âlemdeki her şeyi Allah ile kaim gören kelamcılar

³⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 493.

³⁴⁸ Cüveynî, *age.*, s. 495.

³⁴⁹ Metin Yurdagür, “Bekâ”, *DİA*, C. 5, s. 359.

bu sürekliliğin nasıl olduğunu çözüme kavuşturmak için fenâ-bekâ teorisine başvurmuştur.³⁵⁰

Süreklilik meselesine Eş'arîler, "arazların yenilenmesi" şeklinde bir yaklaşım geliştirmiştir. Buradaki yenilenme, birbirini takip eden arazların benzerlerinin sürekli yaratılarak yenilenmesidir. Buna teceddüd-i emsâl denilmiştir. Arazların yenilenmeden devam etmesini yani varlığını aynen değişmeden sürdürmesini bir zaman diliminden öteki zaman dilimine intikal şeklinde algılayan Eş'arîler, bu durumu imkânsız görür. Süreklilik onlara göre sadece birinci zamandaki arazların ikinci zamanda tekrar yaratılması ile sağlanabilir.³⁵¹

Bu teorinin önemli bir parçası kelamcıların araz kavramına yaklaşımlarıdır. Araz kavramı üzerine kurdukları bu sistemde araz, cevher ve cisim arasında belirgin bir fark görmemişlerdir. Onlar eşyanın varlığını devam ettirmesini cevherde bulunan arazların yaratılmasına bağlarken, cismin varlığının son bulmasını da Allah'ın cevherde fenâ arazını yaratması veya bekâ arazının varlığını sonlandırması ile açıklamıştır. Eş'arî anlayış arazların süreksizliğini savunurken Mu'tezile âlimleri insanın fiillerindeki sorumluluğa yer açmak adına bazı arazların sürekli olduğunu savunmuştur.³⁵²

Tüm kelamcılar eşyadaki bekâ ve fenânın dış bir nedene bağlı olduğunu ve bu dış nedenin Allah olduğunu ittifakla kabul etmiş görünmektedir. Bunun yanında onlar eşyadaki bekâ ile ilahi varlıktaki bekâyı birbirinden ayırmıştır. Bir arazın bekâsının başka bir araz vasıtasıyla olamayacağını düşünen kelamcılar, bu teoriyi geliştirirken âlemin sonluluğundan hareketle, sonsuz varlığı ispat etmeyi de hedeflemiştir.³⁵³

2.4.1. Mu'tezile'de Fenâ-Bekâ Teorisi

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, ilahi kelamın, cisimlerin fenâ ve bekâsı ile doğrudan bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre arazlardan bir kısmı süreklilik özelliği taşıırken bir kısmı bu özelliğe sahip değildir. Renkler, tatlar, kokular, hayat, birleşme, bilgi ve kudret gibi arazlar bâki iken hareket ve irade gibi arazlar bâki değildir. O, hayat sahibi varlıkların sürekli olarak sükûn halinde olamayacağını ancak ölümlerin bu hal ile

³⁵⁰ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 201.

³⁵¹ Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", s. 12.

³⁵² Wollfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 415.

³⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217.

hallenebileceğini söylemektedir.³⁵⁴ Arazlar, araya herhangi bir bekâ aralığı girmeksizin devamlı olarak yaratılmaktadır. Arazlardaki bekâ durumu, yaratanın onlara “sürekli ol” sözünden kaynaklanmaktadır. Bu durum cisim ile varlığını sürdüren tüm arazlar için geçerlidir. Aynı şekilde Ebü'l-Huzeyl'in fenâ anlayışı da bekâ anlayışına benzemektedir. Araz ve cisimler mekânsız olarak yaratılan “yok ol” sözüyle ortadan kalkmaktadır. Bu durumda eşya, varlığında olduğu gibi sürekliliğinde de kendi dışında ilahi bir müdahaleye bağlanmaktadır.³⁵⁵

Dırâr b. Amr'dan nakledilen rivayetlere göre onun bekâ ve fenâ hakkında iki farklı görüşü bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde o, cisimlerdeki fenânın onda bulunan bekânın yok edilmesi ile değil de kesintiye uğratılması sonucu olduğunu söyleyerek Eş'arî ve Kâ'bî gibi düşünmektedir. Allah bir cismin yok olmasını dilediği an onda bulunan bu bekâyı keser ve bir daha yaratmayarak o cismi yok eder. Ona göre cisim, Allah'ın onda bekâyı yaratmaması sonucunda fâni olur. Diğer rivayette ise Dırâr, Cübbâilerdeki gibi cismin, bazı bölümlerinde zıtların ortaya çıkması ile cismin yok olduğunu düşünmektedir. Cisme arız olan bu iki zıt arazın birbirinden farklılaşması ile cismin sadece o bölümü yok olmaktadır. Allah cismin bir bölümünün zıddını yaratarak o bölümün yok olmasını sağlayabilir. Dırâr'ın araz hakkındaki görüşünü de ele aldığımızda Eş'arîlere daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o arazların iki zamanda bekâsını imkânsız görmektedir.³⁵⁶

Ebü Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Haşim bekâ ve fenâyı cismin kendisinde bulunan bir araz olarak görürler. Eşyanın zıddının ortaya çıkması ile fenâ arazı oluşur. Allah âlemi yok etmeyi istediğinde bütün cevher ve cisimleri yok edecek bir araz yaratır. Mekânsız bir şekilde yaratılan bu araz, cisim türünden olan her şeye zıttır. Yani bu, bir yere beyazlık hâkim olunca oradaki siyahlığın yok olması gibi bir duruma benzer. Cisim kendisinde var olan fenâ arazı ile fâni olma özelliğine sahip değildir. Cübbâiler, cevherlerin bir bölümünün bekâsını yaratan Allah'ın diğerlerini yok etmesini doğru bulmaz. Allah onları ayrı ayrı yaratmaya kadir iken ayrı ayrı yok etmeye kadir değildir. Çünkü fenâ arazı yaratılmadan evvel hiçbir arazın yok olması düşünülemez. Bazı cevherler bazısının altında değildir. Gök ve yeryüzünün varlığını sürdüren Allah, bu

³⁵⁴ Abdurrahman Bedevi, “Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, *Kelam Araştırmaları*, C. 11, S. 2, 2013, s. 291.

³⁵⁵ Bedevi, age., çev. Metin Yıldız, s. 292.

³⁵⁶ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 210.

esnada âlemdeki tek bir zerreyi bile yok edemez. Cisimler, mahalsiz yaratılan, başka bir araz ile kaim olmayan ve bütün cisimlere zıt durumda bulunan fenâ arazının Allah tarafından yaratılması ile yok olur. Ebû Ali ve oğlu bazı arazların yok olma vasfına sahip olmadıklarını düşünür. Buna göre ses, elem, hareket, fikirler, iradeler, kabahatler ve fenâ arazları bâkî olamazken; sıcaklık, ıslaklık, kuruluk, i'timâd, telif, renkler, hayat, kudret, acz, ilimler ve itikatların bekâsı caizdir.³⁵⁷

Câhız eşyayı bâkî görür ve yok olmasını imkânsız sayar. Ona göre arazlar değişebilme özelliği taşısa da cevherler yok olma özelliği taşımaz. O, maddenin cevherinin sürekli değişerek sırasıyla su, ekin, maden ve ot olabileceğini söyler. Maddeyi oluşturan ilk unsurlar olan bunlar, maddeye arız olan arazlar tarafından gerçekleşmektedir. Yaratma, maddenin cüzlerinin düzenli bir şekilde cisimlerde toplanması iken fenâ, cisimlerin cüzlerine ayrılmasından ibarettir. Allah cismin bu cüzlerini yok etmeye kadir değildir. Fakat onları cüzlerine ayırabilir ve terkiplerini iade edebilir. Câhız'ın eşyadaki yok olmayı reddeden bu anlayışı Mu'tezile ve Eş'ariler tarafından tenkit edilmiştir.³⁵⁸

2.4.2. Eş'ariler'de Fenâ-Bekâ Teorisi

Eşyadaki bekâ, kendisinde sürekli olarak yaratılan bekâ arazının varlığı ile oluşmaktadır. Fenâ ve bekâ konusunda ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında ufak farklar olsa da kelamcılarının çoğunluğu bu ikisinin varlığını kabul etmektedir. Eş'ariler cisimlerin bekâsını, sürekli olarak cisimlerde yaratılan bekâ arazında görmektedir. Cisimlerde bulunan fenâ diye bir araz yoktur. Cisimlerdeki yok olma olayı ise Allah'ın yarattığı bekâ arazını durdurması ile olmaktadır. Eş'ariler arasında bu konularda temelde aynı düşünülse de farklı görüşler de göze çarpmaktadır.³⁵⁹ Eş'arî, cismin bekâsını sağlayan bekâ arazının cisimde bulunmadığını düşünür. Çünkü ona göre bir şeyin kendi zıddı ile bekâsı mümkün değildir. Bu durum eşyanın yaratılmışlık vasfı ile çelişir. Aynı şekilde bir cismin kendi zatıyla bekâsı demek, sıfatın sıfatla kaim olması demektir. Eş'arî'ye göre ilahi varlık ile yaratılmış varlıkların bekâsı birbirinden farklıdır.

³⁵⁷ Age., s. 211.

³⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 105.

³⁵⁹ Cağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", s. 14.

Ona göre ilahi varlığın kendisi ile kaim bir bekâ arazi bulunurken O'nun yarattığı cisimlerin kendi ile kaim ve süreklilik arz eden bir bekâ arazının olması imkânsızdır. Cisimlerin arazının sürekli değişmesi cisimlerin arazlar ile bâki olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak Allah zâtı ile zorunlu bir bekâ ile bâkîdir ve değişmesi mümkün değildir.³⁶⁰

Allah'a nispet edilen bekânın hangi sıfat gurubu içinde ele alınacağı kelamcılar arasında tartışılmıştır. Eş'arî ve onun takipçileri tarafından bu sıfat ilim, hayat, kudret sıfatları gibi sıfat-ı meâni grubunda değerlendirilmiştir. Bâkılânî ve Cüveynî gibi Eş'arî âlimlere göre ise bu sıfat vücud sıfatı gibi sıfat-ı nefsiyyedir. Zât üzerine zâit olup ondan ayrı değildir. Zâttan ayrılmayan zât ile özdeş bir sıfattır.³⁶¹

Bâkılânî arazlardaki sürekliliği Allah'ın onları devamlı olarak yaratmasına bağlamaktadır. Fakat o, bu konuda Eş'arî'den farklı düşünerek cisimlerdeki sürekliliği bekâ ile değil de oluşlarla açıklamıştır. Ona göre kevn, cevherdeki hareket, sükûn toplanma ve ayrılma gibi durumları ifade etmektedir.³⁶² Bunlar sürekli olarak Allah'ın yaratması ile varlık bulur. Bekâ, bâkî olan varlığın kendine ait bir özelliği değildir. Cisimlerdeki yok olma da bekâ arazının ortadan kalkmasından çok, cisimde bulunan oluşların ortadan kalkması ile meydana gelir.³⁶³ Bu durum da cisimlerde var olan kevnlerin sona ermesi, yok olması anlamına gelmektedir. Bâkılânî için fenâ, Allah'ın cisimlerde renk ve kevn arazlarının yaratmamasıdır.

Cüveynî fenâ-bekâ konusunda Bâkılânî'yi izlemektedir. Bu hususa geniş yer ayırarak bekâyı cismin zâtı ile alakalı bir durum olarak değerlendirmiştir. O, cevherin bekâ arazının yaratılmaması sonucu yok olduğunu düşünerek yaratıcının dilemesi ile cismin bekâsının sürekli yaratıldığını veya yok olmasını dilemesiyle ortadan kalktığını söyler. Allah bâkî olan varlıkların yokluğunu dileyebilir ama bu iradesi yokluğun gerçekte sübutunu gerektirmez. Bu durum bir şeyin bilinmesi ile o şeyin sübutunun gerçekleşmemesi gibi bir şeydir. Çünkü bilinen şey varlık ve yokluğa ayrıldığı gibi, irade edilen de varlık ve yokluğa ayrılabilir.³⁶⁴

³⁶⁰ Cağfer Karadaş, *agm.*, s. 13.

³⁶¹ Metin Yurdagür, "Bekâ", *DİA*, s. 359.

³⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 40, 43.

³⁶³ Bağdâdî, *Usûlîd-dîn*, s. 45.

³⁶⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78.

Allah iradesi gereği varlığa da yokluğa da yönelebilir. Ancak yokluğun gerçekte var olarak bilinmesi söz konusu değildir. Bu yüzden yokluğun, kendinden ayrı bir fenâ arazına ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde kevnler ile varlığını devam ettiren bir cisim için bekâ arazına sahip olması gerektiği fikri ortadan kalkmaktadır. Yaratma anında cevherlerin oluşlardan yoksun olamayacağına anlaşılması, cevherlerin bekâsının bu arazlar sonucunda olduğunu ortaya çıkarır. Cüveynî bu konuda Bâkîllânî gibi düşünerek, yokluğun gerçekte bir şey olarak belirlenmesinin imkânı olmadığını düşünür. Cisimlerdeki bekâ arazi kaim değildir. Bekâ demek cismin varlığının sürekli olması demektir. Bir varlığın süreklilik kazanarak bekâ sıfatını alması mümkündür. Böylece cisimlerdeki bekâ ile ilahi sıfatların bekâsını ayırtmış oluruz. Cüveynî bekâ ve fenâ arazını cismin varlığı veya yokluğu için gerçek bir sebep görmez. Bu arazlar ona göre cismin varlığının bir gereğidir. Cisimlerdeki kevnlerin birbirini izlemesinin tek ve gerçek sebebi fail-i muhtar Allah'ın bu yöndeki iradesinden başka bir şey değildir.³⁶⁵

Allah'ın fâil-i muhtâr olarak nitelenmesi, Eş'arî kelamı açısından önemli bir ayrıma işaret etmektedir. Onların bu nitelenmesi, Mu'tezile kelamcılarının Allah'ı belirli varoluş yasaları ve nitelikleri gözetmek durumunda ve zorunda olan muhtar bir fâil olarak görmelerine karşı geliştirilmiş bir cevap özelliği taşımaktadır. Fenâ-Bekâ konusunda da aynı şekilde varlıkların yok iken var olmaları ve varlıklarını devam ettirmeleri ya da yok olmaları mutlak irade sahibi olan ve iradesi sınırlandırılmış olmayan Allah'ın dilemesi ve yaratması ile olmaktadır. Mu'tezile içinde Eş'arîlere yakın düşünen kelamcılar göze çarpmaktadır. Bununla birlikte ekolün tipolojik görüşü, Allah'ın cevher ve arazları yaratırken zıd niteliklerin aynı anda bir arada olmaması, aynı varlığın bir anda zıd nitelikleri kabul etmemesi gibi durumlara aykırı fiillerde bulunmasını O'nun için mümkün bulmamışlardır.

³⁶⁵ Mehmet Dağ, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (Doçentlik tezi) Ankara 1976, s. 72.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİNDE NEDENSELLİK

1. İNSAN FİİLLERİNDE DOĞRUDAN NEDENSELLİK

İslam düşünce tarihinde nedensellik tartışmaları ilk olarak insan fiilleri alanında ortaya çıkmıştır. İnsanın fiilleri ile olan münasebeti, onu sorumluluk açısından alakadar ederken uhrevî mükâfat veya cezaya hak kazanmasındaki tercihlerini de belirlemektedir. İnsanın fiilleri ile münasebetindeki etkisini yok saymak cebr görüşünü ifade eder. Tefviz görüşü ise bu sorumluluğu doğrudan insana yüklemektedir. Cebr ve tefviz görüşü insan fiillerindeki doğrudan nedenselliği ifade ederken tevlid ve kesb görüşü de dolaylı nedenselliği ifade etmektedir. Kelamcılar insan fiillerinin doğrudan veya dolaylı olarak Allah tarafından yaratıldığı noktasında hem fikir iken fiillerin doğrudan sebebinin Allah olarak gören Cebriye ile fiilleri doğrudan insana izafe eden Mu'tezile bu noktada farklı fikirler ileri sürmektedir.

1.1. Cebr Görüşü

Cebr kelimesi sözlükte “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” anlamlarına gelmektedir. Cebriyye, nispet ekinin eklenmesi ile zorlayıcı bir gücün hâkimiyetini benimseyenler için kullanılmıştır. Genel geçer bir tanımı olmasa da insanların kendilerine ait bir iradeye sahip olmadıklarını, onların zihni ve ameli bütün fiillerinin ilahi gücün zorlayıcı tesiri altında gerçekleştiğini savunanlar anlamında bir tanımı mevcuttur.³⁶⁶

Cehm b. Safvân tarafından ilk olarak ortaya atılan cebr anlayışı, insanın ortaya koyduğu tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanda bu anlamda hiçbir gücün bulunmadığını ifade eder. Bu anlayışın Cehm'den önce de telakki edildiği bilinmektedir. Cehm, cebr inancını ortaya atarken kader ve ilahi takdir içeren ayetlerden yola çıkmıştır. Âlemdeki mevcut olaylar ile insanın fiilleri arasında hiçbir fark görmeyen Cehm, konuyu ilahi nedensellik boyutunda ele almıştır. Buna göre insanın nasıl rengi, şekli, bedeni Allah tarafından yaratılmışsa onun davranışları da Allah tarafından yaratılmıştır. Fiillerin ortaya çıkmasında insanın hiçbir dahli bulunmamaktadır. İnsanın fail olma durumu ise taşın yuvarlanması, ağacın meyve

³⁶⁶ İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, C. 7, İstanbul 1993, s. 205

vermesi ve toprağın canlanması gibi mecazen düşünölen bir durumdur.³⁶⁷ Bakıldığında Cehm, insanda bulunan ve onu cansız varlıklardan ayıran irade, kudret ve ihtiyar gibi sıfatların varlığını kabul etmektedir. Ancak bunlar, taşın sert ve soğuk olması, ağacın gövdesinin ve yapraklarının olması gibi görsel ve dışsal özellikler olup, insanın fiilleri üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Sadece onun sorumlu kılınabilmesi için, onun üzerinde yaratılan niteliklerdir. İnsanın fiilde bulunduğu bu nitelikler sonuç üzerinde etkili değildir. İnsandaki bu özellikleri doğrudan yaratan Allah'tır. Bu yüzden kul zorunluluk altında bulunmaktadır.

Bu konuda farklı düşönen Ahmet Erkol, Cehm b. Safvan'ın bu tarz bir cebr düşöncesine sahip olmadığını düşünür. Emeviler döneminde yaşamış olan Cehm'in kendisine atfedilen bu cebri anlayış tarzını Emevi saltanatı sonuna kadar kullanmıştır. Onlar gayri meşru idarelerini ve despot yönetimlerini önceden belirlenmiş ilahi kadere bağlayarak cebr anlayışı ile toplumu diledikleri gibi idare etmiştir. Erkol, Cehm'in Emevilere karşı silahlı mücadeleye girdiğini ve onlara muhalefet ettiğini belirtir. Ayrıca onun Emeviler tarafından öldürölmesi de bu anlayışın onun tarafından şekillendirilme ihtimalinin bulunmadığını göstermektedir. Kısaca Erkol'a göre Cehm bu düşönceyi savunmamış fakat daha sonradan kendisine atfedilmiştir.³⁶⁸

İtikadi bir problem olan cebr tartışmalarının ortaya çıkışını kelamcılar üç farklı neden ile ilişkilendirmektedir. Bunlardan ilki, siyasi ve sosyal nedenlerdir. Hz. Peygamberden sonraki dönemde farklı siyasi görüşler neticesinde ayrılığa düşen Emevi idarecileri ve Hz. Ali taraftarlarının girişmiş oldukları mücadeleler sonucunda iktidarı elinde tutan Emeviler, kendilerini hâkim kılıp yanlış icraatlarını mazur göstermek amacı ile ilahi irade ve takdirin değişmediğini savunmuştur. İkinci neden, dinî-fikrî nedenlerdir. İnsanların hür iradelerine vurgu yapan nasslar yanında cebr anlayışını da destekleyecek müteşabih nassların varlığı ile ilahi sıfatlara getirilen yorumlar cebr düşöncesini desteklemiştir. Aynı zamanda tasavvuf çevrelerinin dillendirdiği tevhid anlayışı da cebr görüşünü tartışma alanına çekmiş dinî ve fikrî bir sebeptir. Son neden ise kültürel nedenlerdir. Bazı Müslöman düşünürler ile şarkiyatçıların ileri sürdüğü iddiaya göre fetihler vasıtasıyla yabancı kültürlerle karşılaşan Müslömanların,

³⁶⁷ Majid Fakhry, "Ahlaki Gönüllölük İlk Cebriler ve Eş'ariler", çev. Fethi Kerim Kazanç, S. 9, Samsun 1997, s. 315.

³⁶⁸ Ahmet Erkol, "İslam Düşöncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm B. SAFvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 7, S. 17, Güz 2003, s. 88.

ulaştıkları toplumlarda ön plana çıkan insanın fiillerinde hür veya mecbur oluşu yoğun bir şekilde tartışılmakta idi. Özellikle Hristiyan ve Yahudi teolojisinin bu konulardaki varlığı, Müslümanları ister istemez bu alanda İslam düşüncesini ortaya koymaya itmiştir. Bu durum da Cebriyye'nin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır.³⁶⁹

Cebriyye doğuşunun içsel nedenleri arasında ön sırada yer alan neden, İslam öncesi Arap toplumunun inanç sisteminde rastlanan dehr inancıdır. Dehr, felek ve kader inancına benzer bir anlayış olup, Arapların yaşam biçimleri ile de ilgili bir eğilimdir.

1.1.1. Mu'tezile'de Cebr Görüşü

Cebriyye'nin tersine insana fiilleri alanında tam anlamıyla özgürlükler tanıyan Mu'tezile cebr görüşüne karşı çıkmaktadır. İnsanların gerçek anlamda irade ve ihtiyar sahibi olmadıklarını dile getiren Cebriyye, zulüm ve sapkınlığı dahi Allah'ın yarattığını düşünmektedir. Bu noktada ciddi eleştiriler alan Cebriyye'ye karşı çıkmıştır. Aynı şekilde Mu'tezile kötülük hakkındaki görüşlerini tefvizin nedenlerinden biri olarak gördüğü için Cebriyye'ye ağır ithamlarda bulunmuştur.

Kâdî Abdülcabbâr, cebr görüşüne karşı çıkmıştır. O, insandaki iradenin varlığını ispatlayarak fiillerin insana nispet edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre fiillerin gerçek manada değil de mecazi manada insana ait olduğunu söylemek insanı gerçek anlamda kâdir olma konumundan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle Kâdî, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmayıp insanın özgür iradesi sonucunda gerçekleştiğini savunur. Bunun en büyük delili ise insanın kendi kasıt ve arzuları doğrultusunda fiiller meydana getirmesidir. Aynı şekilde insanın fiillerindeki zulüm ve kötülüklerin olması da bu fiilleri Allah'ın yaratmadığının bir delilidir.³⁷⁰ Kâdî, cebrî kudret ve sorumluluk ilişkisi yönünden de eleştirmektedir. Ona göre kudretin davranışa yakın bir şekilde gerçekleştiğini söyleyen Cebriyye, insanın tasarruflarında etkili olamayacağını savunur. Bu durum kâfirin iman noktasında sorumluluğunun bulunmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü gücü yetse idi kâfir de iman ederdi. Buna gücünün olmaması ise onun kudretinin de olmaması anlamına gelmektedir.³⁷¹

³⁶⁹ İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, s. 206.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 344-345.

³⁷¹ *Age.*, s. 396.

Mu'tezile kelamcıları, Eş'arî'nin savunduğu kesb anlayışının da cebrden başka bir şey olmadığını ileri sürerek, bu görüşü eleştirmiştir. İnsandan irade, kudret ve istitâatı kaldıran ve bunları insana değil de Allah'a nispet eden Eş'arî kesb anlayışına, Allah'ı hikmet ve adaletten uzak bir varlık olarak gösterdiği için şiddetle karşı çıkmışlardır.

1.1.2. Eş'arîler'de Cebr Görüşü

Cebr anlayışının ön plana çıkan en belirgin özelliği kulda hakiki anlamda hiçbir kudret ve iradenin varlığına imkân tanımamasıdır. Cehm, cansız varlıklarda bulunmayan ancak insanda bulunan bir iradenin varlığını kabul etmiştir. Ancak bu irade insanı cebrden alıkoyan bir iradeden çok Allah'ın yarattığı fiili insanın yapmasına bir vasıta olmaktadır. Burada insana verilen bu irade veya kudretin gerçek olup olmadığı tartışma konusudur. Bütün fiilleri yaratan Allah olduğu için buradaki kudret sadece lügat anlamında var olan bir kudretten ibarettir. Bu noktada Cebriyye Eş'arîler'e yaklaşmaktadır. Cebriyye ile Eş'arîler arasındaki en önemli yakınlık insan fiilleri alanındaki insanın ve yaratıcının kudretini içine alan bu noktada ortaya çıkmaktadır. Cüveynî, Cebriyye'nin kula ait kudreti nefyettiğini ve kulda kesb ya da fiil olarak isimlendirilen şeyin, fiil yapma potansiyeli olarak tanımlandığını söyler. İstitâati reddeden Cebriyye'ye göre kul bütün işlerinde zorunlu olarak eylemde bulunur. Bu hususta insan ne güç ne irade ne de ihtiyar sahibidir. Allah kula ait fiilleri diğer cansız varlıkların hareketleri gibi yaratmaktadır. Bu durum mecazilik ifade eder. Nasıl ki “güneş battı”, “ağaç meyve verdi” derken mecazi bir durumdan bahsediyorsak insan fiillerinde de durum böyledir. İnsan fiilleri gibi sevap ve ikâb da cebrin bir ürünü olduğu için teklif de cebr ile olmaktadır.³⁷² Bu noktada farklı düşünen Ahmet Erkol'un Cehm b. Safvan'a ait bu tarz bir cebr düşüncesinin olmadığını ileri sürdüğünü yukarıda ifade etmiştik.

1.2. Tefviz Görüşü

İnsanın ortaya koyduğu fiillerinin doğrudan kendisine atfedildiği anlayışa tefviz görüşü denir. Bu anlayışın Mu'tezile mezhebine ait olduğu kabul edilir. Ancak Mu'tezile öncesi kader tartışmaları etrafında benzer fikirlere de rastlanmaktadır. Bu

³⁷² Age., s. 222.

dönemde Kaderiyye adı ile anılan grup da aynı şekilde insanın fiillerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Bu isimlendirme çeşitli gruplara verilen ortak bir isimdir. Sadece insan fiillerini ön plana çıkaranlara değil, kaderi reddedenlere de Kaderiyye denilmiştir. Kimi zaman insanın fiillerindeki kudretini reddedip bunu Allah'a izafe eden Cebriyye kaderî olarak nitelenirken kimi zaman da kader konusunu sürekli olarak gündeminde tutup "Allah'tan başka hüküm yoktur." diyen Hariciler bu isimle nitelenmiştir. ehl-i sünnetin de Mu'tezile ile Kaderiyye'yi birbirlerine benzettikleri görülmektedir.³⁷³

1.2.1 Mu'tezile'de Tefviz Görüşü

Mu'tezile fiili yaratma yönü ile insana ait görmektedir. İnsan bütün tasarruflarına muhtardır. Genel Mu'tezile yaklaşımı, Allah'ı insan fiillerinde kudretli olarak vasıflandırmaz. Buna göre Allah'ın insan fiilleri üzerindeki iradesi demek, onları emretmesi demektir. O, insan için iman, küfür, isyan ve kesb fiillerini yaratmaya kadir değildir. Kâfir, kâfir olarak mümin de mümin olarak yaratılmamıştır. İnsan sonradan kendi istek ve iradesi ile kâfir veya mümin olmuştur. Esasen Mu'tezile'yi bu görüşe sevk eden en önemli nedenlerden birisi kötülük problemidir. Onlar kötü fiil işlemeyi Allah'tan uzak tutarlar. Onlara göre adil ve hâkim olan Allah, çirkin ve kötü olan hiçbir şeyi istemez ve yapmaz. Yaratıcının tüm fiilleri iyi ve güzeldir. Bu yüzden Allah'ın kullarının fiillerinde yaratıcı olarak yer alması imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan fiillerini ortaya koyarken zulüm ve kötülüklerden uzak duramaz. Eğer Allah insanın bu fiilinin yaratıcısı olsa idi zulmü yaratmış olmakla zalim olurdu ki, Allah bundan münezzehtir.³⁷⁴ Bu düşünce, Mu'tezile'nin esaslarını oluşturan ve yaratıcıyı tüm eksik ve noksanlıklardan tenzih etmeyi amaçlayan tevhid ilkesi ile de irtibatlıdır. Ebu'l-Huzayl el-Allaf'a göre Allah kötülük işleyecek kudrete sahip olmakla birlikte bunu merhameti ve hikmetinden ötürü yapmaz. O, Allah'ın hayır ve şer kavramlarını O'nun kudret sıfatı ile ilişkilendirerek açıklar. Bu durum Allah'ın kudret ve ilminin sınırlandırılacağı anlamına da gelmemektedir.³⁷⁵

Mu'tezile insanın sorumlu olabilmesi için Allah'ın adaleti gereği kulun fiillerinde gerçek anlamda irade sahibi olması gerektiğini düşünür. İnsan kendi

³⁷³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 228.

³⁷⁴ Fethi Kerim Kazanç, "Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları*, C. 6, S. 1, 2008, s. 85.

³⁷⁵ Kazanç, agm., s. 89.

fiillerinin faili olursa yapıp ettiklerinin bir karşılığı olarak ceza ve mükâfata müstehak olacaktır.³⁷⁶ Aksi taktirde insan kendine ait olmayan bir fiilden dolayı ceza görecek konuma düşecektir ki, bu durum da Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz.

Mu'tezile tefviz görüşü ile ilahi irade karşısında insan iradesini yok sayan ahlâkî determinizme (cebr) karşı ortaya koydukları tepkiyi ifade etmektedir. Bu durumu ortadan kaldırmak için insanın fiillerini yapma ya da terk etme kudretine sahip olması gerekmektedir. Bunun aksi ise mutlak olarak ıztırar ve cebri doğurmaktadır. Bu durum insanın fiillerini renkler, kevnler ve damardaki nabzın atışı gibi zorunlu bir fiil haline sokmaktadır. Allah'ın tüm fiillerin yaratıcısı olduğuna inanmak, insan ile Allah'ın arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Mu'tezile'ye göre bu durum insanın bizzat yaptıklarının failinin başkası olduğu anlamına gelir ki, bu, emir ve nehyin gerektirdiği hükümlerin insan ile olan ilişkisine engel olmaktadır.³⁷⁷

Câbirî, Mu'tezile'nin insanın yarattığı fiiller ile Allah'ın yarattığı fiiller arasında ayırım yaptığını söyler. Bunu yaparken fiilin failine baktıklarını, eğer failin kastı ve arzusu sonucunda fiil meydana geliyorsa veya yapmak istemeyip geri durduğunda fiil ortadan kalkıyorsa bu fiil o faile özgü bir fiildir ve fiili onun yarattığına hükmettiklerini belirtir. Eğer bir fiil, insana Allah tarafından verilen kudreti aşan mahiyette ise bu durumda fiilleri kendi zâtı ile yaratan Allah'tır. O'nun gücü dâhilinde fiiller gerçekleşir. Bu yüzden sükûn, hareket, telif, i'timâd ve konuşma gibi fiiller insanın kastı ve arzusu ile gerçekleştiğinden bunlar insana ait fiiller olarak nitelenir. Ancak insanın gücünü aşan rüzgâr, tat, renk, ısı ve soğuk gibi fiilleri yaratan sadece Allah'tır.³⁷⁸ Fiiller sadece Allah tarafından yaratılsa idi onlara sadece Allah'ın gücü yetmesi gerekirdi. Ayrıca Allah fiil yaratma hususunda insana bir kudret vermese idi, sadece kendi kendine emretmiş veya nehyetmiş olacaktı. Mu'tezile, insanların iyi fiiller yaptıklarında övülmelerinin ve kötü fiiller yaptıklarında yerilmelerinin bunu ispatladığını savunur. Aynı şekilde bizler insanları boyu, şekli ve renginden dolayı değil de fiillerinden dolayı överiz, Bu durum da fiillerin kullara ait olduğunu ortaya koymaktadır. Ok atmak isteyen bir kimse, oka ve yaya ihtiyaç duyduğu gibi ilim ve kudrete de ihtiyaç duymaktadır. Eğer ok atma fiili Allah'a ait olsa idi tüm bunlara ihtiyaç kalmaz idi. Aynı şekilde eğer

³⁷⁶ Kazanç, Fethi Kerim, agm., s. 88.

³⁷⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 232.

³⁷⁸ Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul Kitabevi, 1999. S. 264.

tüm fiiller Allah'a ait olsa idi emir, nehiy, peygamber gönderme ve emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker gibi konular batıl olurdu. Hesaba çekme ve cezalandırma da Allah'a yaraşmayan çirkin bir şey olurdu.³⁷⁹

İnsanın ortaya koyduğu fiillerinin sebebi olduğu noktasında Mu'tezile ittifak içindedir. Onlar bu konuda insana kudret verenin Allah olduğunu kabul etmiştir. Ancak Allah insan fiilleri üzerinde herhangi bir güç sahibi değildir. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu “İnsan fiillerinin hâlıkıdır.” sözü, onların tenzih noktasındaki duyarlılığı göz önüne alındığında “fiilin, Allah'ın insanda yarattığı kudret ile ortaya çıkması” anlamına gelmektedir.³⁸⁰ Ancak Allah bu kudreti insana verdikten sonra insanı yapacaklarının sonucunu meydana getirmesinde özgür bırakır.

Mu'tezile, insan fiillerinin meydana gelmesinde etkili olan kudreti, istitâat olarak nitelemiştir. Onlara göre kuvvet, takat ve kudret kelimeleri istitâat kelimesi ile eş anlamlıdır ve kulun, fiilinin sebebi S.İması'nın en önemli unsurudur. Mu'tezile'ye göre istitâat, insanın fiile ve onun zıddına güç getirmesinden ibarettir. Bu durum insanda fiilden önce mevcuttur ve kulun tercihlerinde özgür olması için gereklidir. Çünkü kâdir olan bir kimse kudret vasfını taşımak zorundadır. Kudret, bir kimsenin fiili yapıp yapmamasına imkân veren durumdur. Bu vasıf bir şey yapan ile yapmayı birbirinden ayıran en önemli özelliktir.³⁸¹ Kâdî Abdülcabbar fiili bu görüşe uygun olarak tanımlar. Ona göre fiil, “kudret sahibi yaratılmışların yaptığı şey”dir. O, failin fiil ortaya koymak için kudret ile ilim ve irade gibi özelliklere ihtiyacı olduğunu söyler. Bunlardan kudret fiilden önce, ilim fiile yakın ve onunla beraberken irade, hem fiilden önce hem de fiil ile beraber olmalıdır. Allah yok olan ile zayıf ve âciz olanı fiille sorumlu tutmaz. Kulda bulunan tüm bu durumların varlığı, onun fiilinin yaratıcısı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır ve bunda bir sakınca yoktur.³⁸²

1.2.2. Eş'arîler'de Tefviz Görüşü

Ehl-i sünnet kelimcilerinin bazıları Kaderiyye ile Mu'tezile'yi birbirine benzetir. Bu benzetmenin nedeni, onların insanın fiillerindeki doğrudan tasarrufunun

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muntasar fî usûlud-dîn*, nşr. Muhammed İmâre, Kahire, dârü'l-Hilal, 1971, s. 208.

³⁸⁰ Kâdî, Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. VIII, s. 162.

³⁸¹ Sait Yazıcıoğlu, “İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitaat”, *İslami Araştırmalar*, S. 1, Temmuz 1986, s. 52.

³⁸² Hulusi Arslan, “Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, C. 6, S. 16, s. 57.

bulduğuna inanmasıdır. Bâkılânî de bu benzetmenin nedenini her iki gurubun, Allah'ı dışarıda bırakmak suretiyle, amellerin ve fiillerinin yaratıcısı, sahibi ve takdir edicisini insan olarak gördüğü yanlış bir anlayışa bağlamıştır. Kaderiyye isimlendirmesi, şeriatta fiillerin yaratıcısı konusunda yalan söyleyerek insanı fail görenleri kınamak için konulmuştur. Böylece ehl-i sünnetin ispatını yaptığı kaderi, Allah'tan men etmekle, amellerin takdirini ve yaratılmasını kendilerine nispet etmişlerdir. Bâkılânî'nin aksine Eş'ari, Kaderiyye ile Mu'tezile'yi birbirinden ayrı görür. Aynı şekilde Mu'tezile mensupları da bu isimlendirmeyi kabul etmez.³⁸³

Eş'arîler özelinde ehl-i sünnetin Mu'tezile'ye tefviz konusunda karşı çıktığı bilinmektedir. Onlara göre insan fiilleri dâhil insanın bir şey yaratması mümkün değildir. “Kul fiillerinin hâlıkıdır.” diyenlerin Allah ile kul arasında bir ortaklık kurduklarını ve şirke düştüklerini söylerler. Kul fiillerinin ortaya çıkacak tüm sonuçlarını bilemediği için fiilin hâlıkı olamaz.³⁸⁴

İnsanın yaratmaya veya yaratamamaya olan kudreti onun hâlık olmasının şartıdır. Hayatı yaratmaya güç yetiren bunun zıddına da güç yetirmelidir. Kul fiil ortaya koyarken, kastedilenin tam aksini meydana getirebilir. İnsan yürümekten acı duyup ayakta durmaya mecali kalmadığı anda bile bu fiilleri kesb etmeye devam etmektedir. Bu durum, insanda yaratma ve icat kudretinin olmadığını ve bu tür fiillerin, failin kastı dışında bir başka fail tarafından ortaya konulduğunun delilidir. Cisimleri birbirinden ayıran onları birleştirmeye de muktedirdir. İnsan olarak bunu yerine getirmemizin olanaksız olduğu bilindiğine göre bizler hâlık değiliz. Ancak yaratıcı Allah, bütün bunlara ve bunların zıddına güç yetirmeye muktedirdir.³⁸⁵

Eş'arîlerin çoğu Allah'ın bütün fiillerinde bir maksada göre ve insanın menfaat ve maslahatına bağlı olarak eylemde bulunduğunu kabul etmez. Bu durum bir tür eksiklik ifade eder. Çünkü bir fiili bir maksat ve hikmete göre işlemek demek, o maksat ile eksikliği tamamlamak anlamına gelir. Bu taktirde fail, maksat sayesinde tamamlanmış olur. Başkasının yardımı ile olgunlaşan ise zatı bakımından eksik S.lır. Allah ise bu eksiklikten beridir.³⁸⁶

³⁸³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 230.

³⁸⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 174.

³⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 369.

³⁸⁶ Fethi Kerim Kazanç, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, s. 93.

Mu'tezile'nin kudret/istitâat anlayışı ehl-i Sünnet tarafından kabul görmemiştir. İnsanın bir şeye muktedir olması Allah'ın o şeyi yaratmasından sonra gerçekleşmektedir. Kudret ve güç sadece Allah'a aittir, O'ndan başka hâlık yoktur. Bu fikirleri savunan Eş'arîler de istitâati fiille birlikte düşünmüştür.³⁸⁷

İstitâat arazdır. Bu yüzden sürekli olarak meydana gelip yok olan arazlar arasında herhangi bir nedensellik veya süreklilik ilişkisi bulunmamaktadır. İnsan ancak Allah yarattıktan sonra fiili yapmaya güç yetirerek fiilin kâsibi olabilir. Mu'tezile bu konuda, fiilden önce var olan istitâati sebep olarak görmekte bir mazur görmez. Onlar bu durumu insan sorumluluğunun esası olarak görmektedir. Eş'arîler ise kulda kudretin sürekli olmasını illet-malul ilişkisi açısından sakıncalı görür. Kudretin sürekliliğini kabul etmek fiilin de sürekliliğini zorunlu kılmaktadır. Bu durum illet-malul ilişkisi ile tevliid prensibinde olduğu gibi bir zorunluluk meydana getirir. Allah'ın insanda bir şeyin bilgisini yaratması demek bu bilginin nesnesi olan şeyi de yaratması demektir. Ancak bu bilginin kendisinin, bu şeyin varlığı ve onun nesnesine sahip olmasında bir etkisi bulunmamaktadır.³⁸⁸

Eş'arî anlayış, Mu'tezile'nin insan fiillerini, kötülüğün Allah'tan tenzihi için insana havale eden anlayışına karşı çıkmaktadır. Bir şeyin iyi ya da kötü olmasının sebebini kulun fiilleri belirlemez. Allah'ın kulunu yaratırken elem verici bir azap yahut sürekli bir nimet içerisinde yaratması da mümkündür.³⁸⁹ Bu anlayışa göre kulun kudreti hâdistir ve fiilin kuldan sâdır olduğuna hükmetmek Allah'ın fiiller üzerindeki kudretini zedelemektedir. Ayrıca bu, fiilin aynı anda hem kadim hem de hâdis olan bir kudretle meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu anlayış kabul edilirse bir fiile iki yaratıcı nispet etmiş oluruz. Hâdis kudretin, fiil üzerinde gerçek anlamda bir etkisi bulunmamaktadır.

2. İNSAN FİİLLERİNDE DOLAYLI NEDENSELLİK

Allah-insan ilişkisinde insanın fiillerinin neliği konusu İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılmalıdır. Bu probleme yönelik üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, insanın etkinliğini tamamen ortadan kaldıran

³⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 111.

³⁸⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 173.

³⁸⁹ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 238.

Cebriyye'nin yaklaşımıdır. İkincisi, insanın eylemlerini ortaya koymada bağımsız olduğunu savunan Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Üçüncü yaklaşım ise insanın eylemlerinde hem ilahi iradeyi hem de insanın etkinliğini birlikte değerlendiren ehl-i Sünnet'in yaklaşımıdır. Bu bölümde İnsanın fiillerindeki dolaylı nedenselliği, Mu'tezile'nin savunduğu tevlid teorisi ile daha çok Eş'arilerin savunduğu kesb teorisini ele alarak inceleyeceğiz.

2.1. Tevlid Teorisi

Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilad kökünden türeyen tevlid kelimesi “meydana gelmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise insanın ihtiyari fiillerini Allah'ın müdahalesi dışında ve tabiattaki işleyişi bozmadan meydana getirmesi demektir. Bu şekilde bir fiilin meydana gelmesine veya bir sonucun ortaya çıkmasına tevellüd denir.³⁹⁰

Tevlid, vasıtaya bağlı bir fiil olup, insanın sebep olduğu fiillerden meydana çıkan fiil ya da fiilleri ifade etmektedir. İrade sahibi tarafından atılan bir taşın bir insana isabet edip onu öldürmesi örneğinde; taşın atılması irade sahibi bir insandan meydana gelmesi bakımından vasıtasız yani mübaşir bir fiil, ortaya çıkan ölüm ise vasıtaya bağlı mütevellid bir fiildir. Bu durumda fail/sebep olan taş ile ölüm arasındaki ilişki tevliddir. Mu'tezile insan fiillerini ortaya koyarken bu kavrama büyük bir önem vermiştir.³⁹¹ Onların tevlid teorisi ile amaçladıkları iki şey vardır. Bunlardan ilki; insanın kendi dışında fiil meydana getirme kudretini ve bu fiilin mahiyetini açıklamak, ikincisi ise sorumluluk yönünden insanın bu fiil ile olan bağlantısını ortaya koymaktır. Bu iki konu Mu'tezile'nin usulünün bir gereği olan adalet ilkesi ile ilişkilidir.³⁹²

2.1.1 Mu'tezile'de Tevlid Teorisi

Tevlid anlayışı Mu'tezile tarafından ortaya atılmış bir teoridir. Allah'ı kötülüklerden tenzih etme düşüncesi ilk dönem Mu'tezile âlimlerince, insanın ortaya koyduğu fiillerinin faili olması gerektiği fikrini ortaya çıkardı. Bu anlayış da insanın dolaylı olarak sebep olduğu fiillerin önemine dikkatleri çekti.

³⁹⁰ Osman Demir, “Tevlid”, *DİA*, C. 41, İstanbul 2012, s. 38.

³⁹¹ Hamdi Gündoğar, “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2, Aralık 2014, Sivas, s. 215.

³⁹² Hamdi Gündoğar, agm., s. 207.

Mu'tezile için önemli bir teorisyen olan Ebu'l-Huzeyl'in bu anlamda önemli tasnif ve kavramlaştırmalara girdiği görülür. İnsan fiillerine farklı bir yer açan Mu'tezile, bu hususta ilk sınıflandırmayı Vâsıl b. Atâ'ya borçludur. Ona göre insan fiilleri; hareket, sükûn, i'timâd, nazar ve bilgidir oluşmaktadır. Aynı dönemde Kâdî Abdülcebâr'ın da benimsediği bir başka tasnif Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a aittir. Ona göre fiiller kalbin fiilleri ve azaların fiilleri olmak üzere ikiye ayrılır. O ilave olarak üçüncü bir tür olan "bir insanın fiilinden doğan fiil" anlamındaki mütevellid fiili de ekler.³⁹³

Kâdî Abdülcebâr bir kimsenin, insanın fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'ı görmesini büyük bir hata olarak görür.³⁹⁴ Eğer Allah'ın belirli fiilleri yapmada insanı zorladığı düşünülecek olursa bunun sonucundaki cezanın insana aidiyeti zulüm olurdu. Hâlbuki Allah adil ve kullarına hiçbir vakit haksız muamelede bulunmayandır.³⁹⁵ Bu yüzden Allah'ın adaletinin bir gereği olarak insan fiillerinde iradesi ile özgür olmalıdır. Özgür iradeye sahip olmayan bir kimseyi Allah'ın sorumlu tutması O'nun hikmet ve adaletine yakışacak bir durum değildir.

Mu'tezile'nin fiiller hakkındaki genel eğilimi, fiilleri doğrudan vasıtasız olarak ele alan mübaşir fiiller ile dolaylı ve vasıtaya bağlı olarak ele alan mütevellid fiil anlayışıdır. Mübaşir fiil insanın kudret sahası içinde bulunan ve onun tarafından başlatılan fiildir. Bu fiiller için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. İnsan bu fiilleri yaparken Allah'ın onda yarattığı azim ve kast ile kendi üzerinde fiil ortaya koyabilir. Kişiyi fiil yapmaya sevk eden sebep aynı zamanda onu iradeye de sevk eder. Kısaca mübaşir fiil, insanın hiçbir dış etki olmaksızın azledip, kastettiği ve irade ettiği fiildir.³⁹⁶

Mütevellid fiil ise bir ya da birden çok vasıta ile gerçekleşen fiildir. Bir şeyden bir başka şeyin meydana gelmesi, anlamına gelen tevliid, Mu'tezile içinde farklı tanımlarla gündeme gelmiştir. Eş'ari tarafından temas edilen bu tanımlar dikkat çekicidir. Onun bildirdiğine göre mütevellid, sebebi benden olduğu halde başkasından vaki olan fiildir. Yine kendi nefsimde olduğu gibi başkasında da yapabildiğim, benim

³⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 402.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. III, s. 3.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988, s. 301.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, C. IX, s. 37.

sebeup olup terk etmemin mümkün olmadığı fiil demektir. İskâfi'ye göre ise kasıt ve irade dışı meydana gelmeye hazır her fiil mütevellid bir fiildir.³⁹⁷

Eş'ari'ye göre ise tevlid fiil, bizden meydana gelen sebeplerden doğan fiil demektir. Örnek olarak düşen birinin ayağını kırmasını veren Eş'arî, buradaki düşme sonucu ayağın kırılmasını mütevellid bir fiil olarak görür. Bu fiilde gerçek fail, düşme fiilini yapan kimsedir. Kâdî Abdülcabbâr tevlidi bir yerde, failin kudret mahalli dışında yaptığı fiil, bir başka yerde de, var olmak için bir başka sebebe ihtiyaç duyan fiil diye tanımlar. Nîsabûrî bu terimi tanımlarken, failin bir başka fiil sebebiyle yaptığı fiil tanımını kullanır.³⁹⁸

Mu'tezile tevlid konusunda kendi içinde farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu anlamda onları dört grupta ele almak mümkündür. Bunlardan ilki ve en çok kabul göreni tevlidin failinin insan olduğunu savunmalardır. İkinci grup tevlidin failinin Allah olduğunu söylerken, üçüncü grup bu failin cisim olduğunu dile getirir. Son grup ise tevlidin failinin olmadığını ortaya koymaktadır.

Tevlidin failinin insan olduğunu savunanların lideri Bişr b. Mu'temir olarak bilinmektedir. Ona göre insan kendi üzerinde mütevellid olmayan fiil yapmaya güç yetirebildiği gibi mütevellid bir fiile de güç yetirebilir. Ona göre vurma fiilindeki elem, bir şey yenilince ağızda oluşan lezzet, atılan taşın gitmesi ve gözümüzü açığımızda oluşan algı gibi fiiller, insandan sâdır olan sebeplerden dolayı meydana geldiği için insana ait fiillerdir. Bişr b. Mu'temir tevlid konusunda daha ileri giderek insanın, tevlid yolu ile renk, tat, koklama, görme, işitme ve diğer tüm duyu algılarını, onlara sebep olan şeyin faili olması hasebiyle yaratmasının mümkün olduğunu düşünür. Hatta o, bu görüşünün sıcaklık, soğukluk, kuraklık ve yaşlık gibi fiillerde de aynı olduğunu fakat hayat ve ölüm fiillerinde bu durumun caiz olmadığını düşünür.³⁹⁹

Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ve onun takipçileri tevlid konusunda, insanın fiillerinden doğan her şeyin, keyfiyetini bilmek kaydı ile insana ait olduğunu kabul ederler. Ebu'l-Huzeyl, lezzet, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, korkaklık, yiğitlik, açlık, tokluk, idrak ve insan filminden dolayı başka birinde meydana gelen bilginin

³⁹⁷ Hulusi Arslan, "Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", s. 64.

³⁹⁸ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 241.

³⁹⁹ Arslan, agm, s. 63.

Allah'a ait olduğunu söyler. Çünkü insan bu fiillerin keyfiyetinden habersizdir.⁴⁰⁰ O, insanın keyfiyetini bildiği fiillere örnek olarak vurma sonucu meydana gelen acı ile atılan taşın gitmesini gösterir. Çünkü bu fiiller başka varlıklar üzerinde, kendisinde olduğu gibi bir fiil meydana getirmektedir. Ona göre atma fiilindeki oku atan kişi ölür ve bu sırada ok gider başka birini yaralar veya öldürürse, buradaki acının sebebi ilk olarak oku atan kişidir. Olayın sonucu oku atan kişinin sebep olduğu bir fiil sonucu meydana geldiği için oku atan hayatta imiş gibi bu fiilinden sorumludur. O, bu konuda aciz kişiden fiil meydana geldiğini kabul ettiği için eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁰¹

Câhız tevlid konusuna yaklaşırken tabiat teorisini kullanmaktadır. Ona göre insandan irade dışında kendi tercihi sonucunda herhangi bir fiil meydana gelmez. İradeden sonra meydana gelen bütün fiilleri ise tabiatı gereği insana ait fiillerdir.⁴⁰²

Kâdî Abdülcabbâr, tevlid konusuna en geniş yer ayıran Mu'tezile âlimlerindedir. Tevlidin failinin insan olduğunu ortaya koymaya çalışan Kâdî'ye göre sebep failin zâtıdır ve sonucun bundan hükmen ortaya çıkması zorunlu değildir. Engeller ortadan kalkar ise mübaşir fiil ile mütevellid fiil arasında hiçbir fark yoktur. Bu yüzden insanın sebep olduğu fiilden meydana gelen ve böylece devam eden her fiil kula aittir. Aksi takdirde insan seçme özgürlüğünün olmadığı bir fiilin sonuçlarından sorumlu tutulamaz.⁴⁰³ Ona göre mütevellid fiil, meydana geliş keyfiyeti bakımından kişinin doğrudan yaptığı mübaşir fiilden farklı olsa da, her iki fiilin aynı kudretten meydana gelmesi gerçeğini bu durum değiştirmez. Her iki fiil de ortak bir irade sonucu meydana gelmiştir. Kâdî buna örnek olarak yuvarlanan taşın meydana getirdiği acıyı göstermektedir. Acı az veya çok failin fiilidir, bunun inkârı mümkün değildir. Yuvarlanan bu taş her ne kadar süreç içerisinde hızını artırsa da, failinin aynı olduğu gerçeğini bu durum değiştirmez. Bunun gibi insanlar kendi fiilleri sonucu meydana gelen bina yapmak, yazmak, cisimleri taşımak vb fiillerin sebebinin kendileri olduğunu bilirler.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Arslan, agm., s. 65.

⁴⁰¹ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", s. 216.

⁴⁰² Eş'arî, *Makâlât*, s. 407.

⁴⁰³ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", s. 216.

⁴⁰⁴ Hulusi Arslan, "Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", s. 66.

Tevlidin failinin Allah olduğunu savunanların başında Nazzâm gelmektedir. Âlemdeki düzende hareket dışında fiil kabul etmeyen Nazzâm'a göre insan bunu ancak kendi üzerinde yapabilir. O, namaz, oruç, kerahat, ölüm, cehalet, doğruluk, yalan, konuşma, susma gibi fiilleri de hareket kapsamında değerlendirmektedir. İnsanın bir mekândaki durması, onun orada iki vakitte hareket etmesi anlamına gelmektedir. Nazzâm'a göre birisi tarafından taşın ileri, aşağı veya yukarı doğru atılması ile idrak fiili, hilkati gereği Allah'ın yaptığı fiillerdendir. Bu şu anlama gelmektedir: Allah taşın bir tabiat verdi ve bu nedenle atılan taş, atıldığı yöne doğru gider.⁴⁰⁵ İnsan hareket dışında kalan renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, ses ve elem gibi fiillere müdahale edemez; çünkü bunlar latif cisimlerdir. Bu fiiller eşyayı yaratmanın bir gereği olarak Allah'a aittir.⁴⁰⁶

Tevlidin failinin cisim olduğunu söyleyenlerden en bilineni Muammer'dir. Ona göre hareket, sükûn renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlere hulûl eden ve tevlid yolu ile meydana gelen arazlar, tabiatlarından ötürü içinde buldukları cismin fiilleridir. O, Allah'ın arazlar üzerinde fiil kudretinin bulunmadığını söyler. İşitme, duyma ve görme gibi fiiller bunları gerçekleştiren kişinin fiilidir. Aynı şekilde Kur'an da kendisinden işitilen kişinin bir fiilidir. Allah ancak, araz olmadığı için diriltme, öldürme ve renk verme fiillerinde bulunabilir.⁴⁰⁷

Muammer insanın irade dışında herhangi bir fiili olmadığını söyler. İnsana ait oturma, kalkma, hareket ve sükûn gibi teklifi fiiller ise insanın iradesine dayanmaktadır. Bu fiiller doğrudan veya sebebe bağlı olarak meydana gelmez.⁴⁰⁸ Muammer, insanın fiilinden tevlid eden fiilin ne insana ne de Allah'a ait olduğunu söyler. Aksine bu fiil, kendisi vasıtası ile meydana geldiği cismin bir fiilidir. Ona göre bir başka fiilin ardından meydana gelen fiil mecazen "tevlid etti" anlamına gelmektedir. Aslında ok atma fiilinde okun gitmesi, hedefe ulaşması ve yaralaması oka ait bir fiildir.⁴⁰⁹

Tevlidin failinin olmadığını söyleyerek Mu'tezile'nin farklı bir tavrını ortaya koyan Sümâme b. Eşres'tir. Ona göre insanın iradesi dışında herhangi bir fiili yoktur.

⁴⁰⁵ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehli Sünnetin Eleştirisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 36, 2009/1, s. 69.

⁴⁰⁶ Hulusi Arslan, "Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı", s. 63.

⁴⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 405.

⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C. IX, s. 11.

⁴⁰⁹ Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 250.

Atılan taşın havada gitmesi gibi fiillerde ise mecazi bir durum söz konusudur. Mecazen insana nispet edilen bu tarz fiillerin gerçekte bir faili bulunmamaktadır.⁴¹⁰

2.1.2. Eş'arîler'de Tevlid Teorisi

Ehl-i Sünnet kelmacıları Mu'tezile'nin ortaya attığı tevlid anlayışını iki sebepten ötürü eleştirmiştir. İlk sebep, tevlidin cansız bir varlığa fiil atfediyor olmasıdır. İkinci sebep ise tevlid anlayışının âlemdeki işleyişte sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkiye alan açıyor gözükmemesidir.⁴¹¹ Eş'arî anlayış, insan fiilleri ile tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini yakınlaşma (iktirân), bu ilişkide ortaya çıkan düzenliliği de âdet terimi ile açıklamıştır. Eş'arîler, Mu'tezile tarafından mütevellid fiil olarak nitelenen fiillerin gerçekte Allah'ın fiilleri olduğunu söyler. İnsan kendi kudretini aşan bir şeyden ötürü fail olarak nitelenemez. Bu yüzden sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Allah dilerse sebep ile sonuç arasına girebilir.⁴¹² İnsan ne kadar okun atıldığında gitmesini istese de Allah istemezse bu ok gitmeyebilir. Ok yaydan çıksa da Allah onun hedefine ulaşmasını durdurabilir ve bu şekilde ölümün gerçekleşmesine imkân tanımayabilir. Aynı şekilde ok hedefe ulaşsa da insan ölmeyebilir.⁴¹³

Eş'arî, tevlide inanan Mu'tezile âlimlerinin, Ebû Ali el-Cübbâi dışında çoğunun sebebin müsebbibi gerektirdiğine inandıklarını söyler. O, arazın arazi doğurması anlamına gelen tevlid anlayışını kabul etmez. Ona göre varlıklar hiçbir sebep veya sonucu gerekli kılacak bir hâdise olmaksızın ilk olarak Allah tarafından ve onun özgür iradesi ile yaratılmıştır. Tab' veya tabiat düşüncesine inananlara da karşı çıkan Eş'arî, birbirine benzeyen bu iki durumun sebep-sonuç arasındaki ilişkide zorunluluğu kabul etme anlamına geldiğini ifade eder.⁴¹⁴

Eş'arî, arzın boşlukta durması konusunda tabiatçılar ve tevlide inananlara karşı çıkar. Ona göre boşluk, sürekli olarak Allah'ın sükûnu yaratmasından başka bir şey değildir. Arzı ayakta tutup bunu sürekli olarak gerçekleştiren, âlemdeki tüm cisimleri durduran ve arazları yaratmak suretiyle âlemi hareket ettiren yalnızca Allah'tır. Burada

⁴¹⁰ Hulusi Arslan, "Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı", s. 66.

⁴¹¹ Osman Demir, "Tevlid", s. 39.

⁴¹² Vecihi Sönmez, "Mu'tezilî Düşüncede Mütevellid Fiiller İle Mübaşir Fiiller Arasındaki Fark", *Yüzüncü Yıl Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 28, Bahar 2015, s. 110.

⁴¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127.

⁴¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 282.

tevlid eden bir sebep ya da zorunluluğu gerekli kılacak bir tabiat bulunmamaktadır. Eş'arî'ye göre ateşte bulunan ve onun yukarı doğru hareketini tevlid eden, taşa bulunup onun aşağı doğru hareketini tevlid eden doğal bir eğilim yani i'timâd anlayışı aynı gerekçe ile kabul edilemez.⁴¹⁵ Bu yüzden filozoflar, tabiatçılar ve tevlide inanan Mu'tezile bu konuda Eş'arî tarafından eleştirilmiştir. Tüm bu eylemler hiçbir gerekçe ve sebebe ihtiyaç duymayan dileğini yapan hikmet ve kudret sahibi bir varlık tarafından yaratılmıştır.

Bâkılânî, tevlid yolu ile meydana geldiği iddia edilen fiillerin Allah tarafından yaratıldığını söyler. Ona göre kulun bu konuda herhangi bir kesbi bulunmaz. Allah'ın insana bir sebebe dayanarak tevlid kudreti verdiğini ispatlayacağımız bir deliliniz de bulunmamaktadır. Mu'tezile tarafından mütevellid olarak nitelenen fiiller gerçekte doğrudan yapılan fiiller kapsamındadır. Meydana gelen fiiller belirli bir düzen içinde gerçekleşmektedir. Bâkılânî tüm bu fiillerin Allah'ın âdeti gereği meydana geldiğini söyler.⁴¹⁶

Cüveynî, sebebin sonucu zorunlu kılması anlamındaki tevlide karşı çıkararak akıl yürütmenin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, tevlidin illetin malulünü gerektireceği, bir ilim meydana getiremeyeceğini söyler. Mu'tezile anlayışı mübaşir bir kudretin başka bir mahalde mütevellid bir fiil meydana getirebildiğini savunur. Cüveynî, Mu'tezile'nin iddia ettiği bu anlamdaki tevlid anlayışının bâtil olduğunu söyler. Onların verdiği ok örneğini ele alan Cüveynî, burada meydana gelen bütün hadiselerin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek tevlid anlayışına karşı çıkar.⁴¹⁷

Gazâlî, akla aykırı bulduğu ve bir cismin bir başka cisimden çıkması şeklinde tanımladığı tevlid fikrine karşı çıkar. Bu konuda selefleri ile aynı fikirde olan Gazâlî, bu şekilde meydana gelen fiillerin âdet yolu ile meydana gelen Allah'ın fiilleri olduğunu belirtir.⁴¹⁸

⁴¹⁵ İbn Fûrek, age, s. 275.

⁴¹⁶Galip Türkcan, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, 2005, s. 156.

⁴¹⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 208.

⁴¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 90.

2.2. Kesb Teorisi

Kesb, sözlükte “ kazanma, çalışma, toplama, rızık arama, isteme, elde etme, gayret gösterme ve kazanç yolu” gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da geçen bir kavram olan kesb, bazen kalbin bir kesbi ve azmi, bazen ticaretle mal kazanmak, bazen de sa'y ve amel manasında kullanılmıştır.⁴¹⁹ Kesb bazen fayda vereceği sanıldığı halde zarar getiren fiiller için de kullanılmıştır. Kalam alanında kesb, genellikle “kuldaki hadis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” anlamında tanımlanmıştır.⁴²⁰

Kesb teorisi ehl-i sünnet kelamcıları tarafından ortaya atılan, özelde Eş'arî ve Eş'arîler ile geniş kullanım alanı bulan bir teoridir. Bu teorinin savunulmasında kader ve insan özgürlüğü sorunlarının çözümüne ulaşmaya çalışmak etkili olmuştur. Ceza veya mükâfata hak kazanması için insanın fiillerinden sorumlu olması gerekmektedir. Kesb teorisinin amacı insanın fiile etkisini belirlemeye çalışmaktır. Bu dönemde insana sebep ve etkin olma şansı vermeyip tüm fiillerin sebebi olarak Allah'ı gösteren Cebriyye ile ilâhi sebepliliği sınırlama pahasına da olsa insanın faaliyetlerine yer açan Mu'tezile'nin fikirleri gündemi meşgul etmekteydi. İşte bu iki uç görüşün ortasını bulma gayreti şeklinde nitelenebilecek kesb anlayışı bir tür orta yol bulma, ilâhi kudret ile insanın sebepliliğini uzlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kendisinden önceki dönemlerde insanın kesbinin olduğuna inananlar olmakla birlikte kesb anlayışının bir teoriye dönüşmesi Eş'arî aracılığıyla olmuştur. Bu tabiri ilk kullananın Ebû Hanife olduğu bilinmektedir. Cebriyye karşısında konumlanan Ebû Hanife, kulların ortaya koyduğu fiillerin ilâhi ilim ve iradeye göre Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte bu fiillerin meydana gelişinde insanın gücüne de vurgu yapmıştır.⁴²¹ O, insanın her şeyi ile yaratılmış olmasını, insanın fiillerinin de yaratılmış olmasına delil gösterir. Ancak insanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için kendisine verilen gücü, isyan veya itaat yönünde kullanması imkân dâhilinde olmalıdır.⁴²²

⁴¹⁹ *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 373.

⁴²⁰ Vecihi Sönmez, “Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, Diyarbakır 2008, s. 126.

⁴²¹ Vecihi Sönmez, “Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 127.

⁴²² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992, s. 72.

Allah yarattıklarını küfür veya iman konusunda cebr altında bırakmaz. Bir kimse ne kâfir ne de mümin olarak yaratılmıştır. Kulun ortaya koyduğu sükûn ve hareketten ibaret olan tüm fiilleri gerçekte kendisinin kesbidir. Allah bunları sadece yaratmaktadır. Tüm bunlar O'nun ilmi, kazası ve kaderi ile gerçekleşmektedir. Ebû Hanife kötülük konusuna da değinerek bu fiilleri yaratan Allah'ın, bunlara rızası olmadığını bu fiillerin, O'nun sevgisi, rızası ve emri ile değil de ilmi, kazası, takdiri ve meşietini ile meydana geldiğini söyler.⁴²³

Dırâr b. Amr, Ebû Hanife'den sonra fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ancak kulun bu konuda kesb sahibi olduğunu söylemiştir. O, iki fail tarafından meydana getirilen bu fiili yaratma olarak Allah'a nispet ederken, kazanma (kesb) olarak da insana nispet etmektedir.⁴²⁴ Eş'ari, Dırâr'ın bu düşüncesini Mu'tezile'den ayrılma nedeni olarak görmektedir.⁴²⁵ Hatta ona göre Dırâr kesb konusunda Mu'tezile içinde yalnız değildir. Şehham da aynı şekilde bir eylemin, biri insandan diğeri Allah'tan olmak üzere iki farklı kudretten meydana geldiğini kabul etmiştir.⁴²⁶

2.2.1. Mu'tezile'de Kesb Teorisi

Mu'tezile'nin kesb teorisine yaklaşımı onu eleştirmek suretiyle olmuştur. Genel olarak bu eleştiriler, kullara ait olan fiillerde kesbin Allah ile kul arasında bir ortaklık meydana getirdiği yönündedir. Aynı şekilde kesbe hâdis kudret ile meydana gelen fiil anlamı yüklendiğinde, kulun fiillerinin yaratılmasına bir ihtiyacın olmayacağı noktasında ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Abdülcabbâr, Mu'tezile içerisinde kesb eleştirisine en fazla yer veren kelimelilerdendir. Ona göre gerçekliği olmayan bu teori, insan sorumluluğunu temellendirmekten, insanın kudret, ilim ve ihtiyarını ispatlamaktan oldukça uzaktır. O kesbe “başkası tarafından menfaat ya da zararı elde edilen her şey” anlamı yüklemiştir. Bu yönü ile insan fiillerine uygulanabilen kesb sayesinde kişiye fayda veya zarar veren şey insanın kesbi olmaktadır. Kâdî'ye göre insana fayda verse de vermese de ortaya koyduğu her fiil onun kesbidir. Arapların kesbi böyle tanımlandığına ve meslekî kazanç

⁴²³ İmâm-ı A'zam Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmamı Azamın Beş Eseri* içinden, trc. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992, s. 72.

⁴²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 383.

⁴²⁵ Age., s. 281.

⁴²⁶ Age., s. 199.

yolları olarak nitelediklerine değinen Kâdî'ye göre bunlar dışında kesbe inanmak tabiatların varlığı veya teslise inanmak kadar abes ve akıl dışı bir mevzudur.⁴²⁷

Eleştirilerine hem aklî hem de naklî zeminde devam eden Kâdî, kesbin akıl planında anlaşılmasının onun tarifini imkânsız hâle soktuğunu söyler. Çünkü bir etkisi olmayan kudretin ispatı, kudreti nefyetimeye denktir. Bu kudretin fiile taalluku ise ilmin maluma taallukuna benzemektedir. Bunun da hiçbir etkisi yoktur. İnsan, malum ve meçhul olan iki hareket arasında bu iki unsur dışında bir ayırım yapamadığı gibi iki makdur arasında da birinin makdur diğèrinin makdur olmadığı dışında bir ayırım yapamaz. Kâdî, kullara ait fiillerin bir sonucu olarak gördüğü kesbin her kâsibinin aynı zamanda fail olduğunu söyler. Kulun kasib olduğunu söyleyip fail olduğunu dile getiremeyen Eş'arî anlayış Kâdî'ye göre tutarsızlık içerisindedir. Bu tarz tutum içinde olanları Mücbire olarak nitelendirir. Çünkü ona göre kesb fiilin bir neticesidir ve fiilde bulunmaksızın herhangi bir fayda veya zarar meydana getirmesi imkânsızdır.⁴²⁸

Mu'tezile, savunduğu adalet ilkesi gereği Allah'ın hiçkimseye zulmetmeyeceğini söyler. Buna göre ahirette cezalandırılacak kimse ancak kendi yaptıklarının bir sonucunu görmektedir. İrade hürriyetine sahip olan insan, Allah'ın kendine verdiği yapabilme gücü (istitaat) ile dilediği fiili yapabilmektedir. Bu yüzden insan fiillerinin yaratıcısı ve yapıcısı konumundadır. Zaten sorumluluk da bundan ötürü meydana gelmektedir. İnsanın ortaya koyduğu fiillerde Allah'ın takdiri ve yaratmasından söz etmek imkânsızdır.

Önemli iki Mu'tezile kelamcısı olan Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim de kesbe karşı çıkararak onu eleştirmiştir. Bu kişilere göre fiil sadece güç sahibinden meydana gelir. Bu durumda sebebin kudreti, müsebbibin de kudreti durumundadır. Bu yüzden bir müsebbibin iki sebepten meydana gelmesi imkânsızdır.⁴²⁹

Kesbi savunanların tezine göre insan fiillerinin yegâne faili Allah'tır. Bu konuya farklı bir yaklaşım sergileyen Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd'a göre ise insan fiilleri için bir yaratıcıya ihtiyaç yoktur. Ona göre Allah 'beden'in yaratıcısıdır fakat fiillerin yaratıcısı değildir. İnsanın yapıp etmeleri fiil olarak değerlendirildiğine göre ve fiiller de

⁴²⁷ Abdulhamit Sinanoğlu, "Kâdî Abdülcebbâr B. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'arî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 1, 2003, s. 54.

⁴²⁸ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", s. 212.

⁴²⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 115.

Allah'ın mahlûku olmadığına göre Allah insanın fiillerinin yaratıcısı konumunda değildir. Muammer'e göre insan, kendi fiillerinin gerçek faili de değildir. Çünkü fiillerin sebebi beden tabiatıdır ve insan beden değildir. Bu yüzden insan fiillerinin faili olarak kabul edilemez.⁴³⁰

2.2.2. Eş'arîler'de Kesb Teorisi

Kesb teorisinin kudret meselesi üzerine bine edildiğini söylemek mümkündür. Bir fiilin iki kadirin etkisi ile meydana gelmesi anlamına gelen bu teorinin ilk kadiri mutlak kudret sahibi Allah, diğeri ise hâdis kudret sahibi olan insandır. Kesbi savunanlar insanın sahip olduğu irade, ihtiyar ve kudret vasıflarının sebepliliğe etkisi üzerinde farklı görüşleri savunmuştur.

Eş'arî'nin kesb teorisini ele alacak olursak karşımıza üç unsur çıkar. Bunlar: a) Allah'ın insanın ortaya koyduğu fiili yaratması, b) Allah'ın bu fiili insanın kesb etmesine yönelik güç ve kapasitesini (kuvvet veya istitaat) yaratması, c) İnsanın Allah tarafından kendisi için yaratılan bu fiili kesb etmesi (iktisab).⁴³¹

Eş'arî'nin kesb kavramını teori haline dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Onun sisteminde ilahi kudret ön plana çıkmıştır. Kulların fiilleri dâhil bütün her şeyin ilahi kudret tarafından meydana getirildiğine inanan Eş'arî, yaratılmış varlık olan insanın bir şeyleri yaratma gücünün olmadığını söyler.

Mu'tezile'nin yaptığı gibi insana “hâlık” veya “fail” kavramlarını nispet etmek, ona fiil yapabilme gücü nispet etmek anlamına geldiği için bu durum, Eş'arî tarafından karşı çıkılan bir durumdur. İnsanın yapıp etmelerinin de göz ardı edilemeyeceğinin farkında olan Eş'arî, insan için “fiil” kavramı yerine geçen “kesb” kavramını kullanmıştır. Ona göre kadim bir kudret sahibi fiil ortaya koyduğunda ancak o hâlık veya fail olabilir. Muhdes bir kudretle fiil ortaya koyan insan ise sadece müktesib olabilir. Eş'arî Allah'ın kullara ait olan bütün fiillerin yaratıcısı olduğuna inanmaktadır.⁴³²

⁴³⁰ Mohammed Yusoff Hussain, “Eş'arî'nin insan Fiilleri Doktrini”, çev. Hamdi Gündoğar, *Şirnak Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1-2, 2010, s. 168.

⁴³¹ Binyamin Abrahamow, “Kitabü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, 2011/1, s. 188.

⁴³² Fethi Kerim Kazanç, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4, 2007, s. 181.

Eş'arî, insanın ortaya koyduğu bir fiilin kesb ve yaratma olarak iki yönünün bulunduğunu söyler. Ancak onun bu ayrımı, iktisabı bazı yerlerde Allah'a nispet etmesinden anlaşılacağı üzere mutlak bir ayrım değildir. O, kulda fiil yaparken ortaya çıkan kudretin insana nispet edildiğinde kesb, Allah'a nispet edildiğinde ise hâlk olduğunu belirtir.⁴³³ Bu yüzden iktisab, bir tarafı Allah'a bakan diğer tarafı kula bakan bir olgudur. Bu anlayış ortaya koymaktadır ki kula fiil yapması için nispet edilen kesb, tam olarak kulun kontrolünde değildir.

Eş'arî'ye göre iktisab, “Bir şeyin muhdes bir kudretle meydana gelmesi ve kudreti ile meydana gelen kişi için kesb olması”dır.⁴³⁴ Yine o iktisâb için “Allah'ın özel bir sıfatı olarak yaratmanın muhdes varlıklar üzerinde icra edilmesi” tanımını kullanır.⁴³⁵ İnsan sorumluluğuna değinen Eş'arî, bir emir veya nehyin müktesibe olan taallukunu iktisâb sıfatında görür. Bu taalluk, hâlık ya da hudûs vasfı ile gerçekleşmez. Her ne kadar fiillerin gerçek faili Allah olsa da fiil alanında bir müktesibe ihtiyaç vardır. Ancak bu durum Allah'ı gerçek müktesib konumundan çıkarmaz.⁴³⁶ Eş'arî, müktesibin kudretinin yaratılmışlığına dikkat çekerek, bir şeyin yaratılmasında eş zamanlı olarak insana iktisâb fiilini isnat ederken gerçekte bu kudreti yaratanın Allah olduğunu belirtir.

Eş'arî kesbi ispat ederken Mu'tezile'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini hedef tahtasına koymaktadır. O, bu yüzden mutlak kudret belirten ayetlerden hareketle insanı, fiilleri üzerinde sebep olacak şekilde ifade etmekten kaçınmıştır. Çünkü bu kudretin var etme etkisinin olması, bu etkinin bütün varlıklara teşmil edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durumda insan, var edilen bütün şeylerin oluşumuna etki edebilecek, renk, tat ve koku gibi cevher ve cisimlerin oluşumunu mümkün kılabilecektir.⁴³⁷

Eş'arî sadece sorumluluğun temellendirmesini yapmak adına insanda yaratılmış bir kudret olan istitâatın varlığını kabul eder. Bu vasıf, insanda fiil işleme potansiyelini ortaya koymakla beraber fiilden önce bulunması imkânsızdır. Fiilin yaratılması anında

⁴³³ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, s. 78.

⁴³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 539.

⁴³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

⁴³⁶ Vecihi Sönmez, “Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 130.

⁴³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 377.

fiille birlikte bulunan bu kudretin vasıta olmaktan başka bir etkisi yoktur. Bu vasıta durumu da Allah'ın yaratma sıfatına ilişkindir.⁴³⁸

Kudret problemi üzerinde yoğun mesai harcayan Eş'arî'ye göre insanda yaratılmış olan kudretin mahalli istitâattir. İstitâat ise bir arazdır ve araz iki zamanda baki olamaz. Yaratıcının kulda var ettiği kudret, anlık varlığı olan bir görüntüden başka bir şey değildir. Bu sebepten Mu'tezile'nin kullandığı sebep ve illet kavramlarına Eş'arî yer vermez. Yaratılmış bir kudrete sahip olan insan, sebep olarak nitelenmesinde gerçek anlamda fiilin faili konumunda olurken, illet olarak nitelediği zaman ise fiilin malulü ile arasında bir tür zorunluluk ortaya çıkacaktır.⁴³⁹ Eş'arî insanın sorumluluğunu ortaya koymaya çalışırken cebre varmıştır. Hatta o, “ kulları için kesb yaratmaya kadir olan varlığın onları kesbe zorlamaya da kadir olduğunu” söyleyerek durumu daha da karmaşık hale getirmiştir.⁴⁴⁰ Bu noktada Eş'arî, ulûhiyet ve tabiat alanlarında olduğu gibi insan fiilleri noktasında da zorunluluk anlayışına karşı çıkmıştır. Zorunluluğa karşı çıkan Eş'arî insanı ilâhi kudret altında zorunlu olarak fiilde bulunan bir varlık derecesine indirmiştir.

Eş'arî insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığına dair önemli bir aklî delil ileri sürer. Buna göre eğer insan fiillerinin yaratıcısı olsa idi, onun gerçek tabiatını ve muhtevasını bilmesi gerekirdi. Ancak insan kendi fiilinin ayrıntılı bilgisine sahip değildir. O halde insan kendi fiillerinin yaratıcısı konumunda değildir. Onun fiilleri üzerindeki etkisi sadece kesbten ibarettir.⁴⁴¹ Zaten kesb üzerinde de tam bir etkinliği bulunmayan insanın, kesbi de Allah tarafından yaratılmaktadır.

Eş'arî sonrasında kesb anlayışı bazı farklılıklarla varlığını devam ettirmiştir. Bu noktada fikir üreten Bâkılânî, Allah'ın insanın fiillerini yarattığını kabul eder ve kesbin insanda bir kudret olduğunu, insanın ortaya koyduğu fiilleri üzerinde etkisiz olmadığını ispat etmeye çalışır. Onun bu tavrı Eş'arî geleneğinde insan sebepliliğini ispata yönelik önemli bir adımdır. İnsanın sebep olarak değerlendirilmesi, onun ortaya koyduğu fiili üzerinde kudretinin ve seçme özgürlüğünün olmasına bağlıdır.⁴⁴² Bu noktaya vurgu

⁴³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 552.

⁴³⁹ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 265.

⁴⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 552.

⁴⁴¹ Veysi Ünverdi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muin En-Nesefî'de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlim Dergisi*, C. 51, S. 1, Ocak-Şubat-Mart 2015, s. 77.

⁴⁴² Fethi Kerim Kazanç, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, s. 184.

yapan Bâkılânî, kesbi tanımlarken, “kulun fiili üzerindeki kendi ihtiyarı ve fiilin mahalline yakın bir kudretle tasarrufta bulunması” diye tanımlar. O, insanda Allah'ın var ettiği bu kudretin cevher, tat, koku gibi varlıkların meydana gelmesinde bir etkisi olduğunu kabul etmez. Ancak insanın ceza ve mükâfatı hak edeceği teklifi fiilleri üzerinde bu etkiyi kabul eder.⁴⁴³ Buna göre insana verilen bu kudret fiillerin bir yönüne etki ederken diğerleri üzerinde etkisiz kalmaktadır.

Bâkılânî insanın kudretinin yaratıcıdan alınması yönü ile hâdis olduğunu sıklıkla belirtir. Ona göre insanın hâdis bir kudret ile kesbde bulunmasının delili; insanın bir defa yapmaya güç yetirdiği bir hareketin bir benzerini ikinci bir defa yapmaya kadir olmamasıdır.⁴⁴⁴ Bâkılânî kötülük problemine de değinir. Kötülük problemi noktasında, Allah'ın masiyeti yaratmasının emretme anlamında olmayıp insanın kastına uygun olan isyanı yaratması olarak anlaşılması gerektiğini savunan Bâkılânî, çözümü bu şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁴⁵ Allah, zulmü başkası için yaratır, ancak insan Allah tarafından yasaklanan bu zulüm fiilini gerçekleştirdiği için günahkâr olur.⁴⁴⁶

Cüveynî'nin insan fiilleri hakkında iki farklı yaklaşımı vardır. O, *el-İrşad* adlı eserinde Eş'ari'nin sıkı bir takipçisi iken, *el-Akidetü'n-Nizamiyye* adlı eseri ile kesbe farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Cüveynî ilk eserinden hareketle kulun fiilinin yaratıcısı olmadığını düşünür. Ona göre bir fiil iki kadir tarafından ortaya konulabilir. Bir fiilin kesb yönü ile insana ait olması, aynı fiilin hudûs ve yaratma yönüyle Allah' ait olmasına engel olmaz. Ona göre asıl muhal olan, Allah tarafından yaratılan bir fiilin yaratıcısının tek başına insan olduğunu düşündürmektir.⁴⁴⁷

Âlemdeki tüm fiiller ilim, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının eseridir. Cüveynî ilk zamanlardaki Mu'tezile mensuplarının kula yaratan adını vermekten kaçındıklarını söyler. Ona göre insana var edicilik vasfını verenler sonraki Mu'tezile mensuplarıdır.⁴⁴⁸ İkinci eserinden anlaşıldığı üzere Cüveynî, kulun fiilleri üzerinde kudretinin

⁴⁴³ Hamdi Gündoğar, “Eş'ariliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*, 21-23 Eylül 2014, Siirt Üniv. İlahiyat Fakültesi, s. 80.

⁴⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 324.

⁴⁴⁵ Age., s. 336.

⁴⁴⁶ Age., s. 347.

⁴⁴⁷ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 174.

⁴⁴⁸ Age., s. 173.

bulunmadığını söylemenin, onun kudretini temelden inkâr etme anlamına geldiğini söyler. O, fiillerin yaratma anında olmamak kaydı ile kula nispet edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre kul kendisinde sezgisel olarak fiil ortaya koyma gücünün bulunduğunu hisseder.⁴⁴⁹ Fiilin Allah tarafından yaratılması, kulun ortaya koyduğu kudretin çeşitli sebepler aracılığı ile son merhalede Allah'a dayanması şeklinde algılanmalıdır. Bu görüşü ile Mu'tezile'ye yaklaştığı söylenen Cüveynî, kulun fiillerini Allah'ın doğrudan değil de dolaylı olarak yarattığını benimser. Bu şekilde Cüveynî kulun sorumluluğunu daha tutarlı bir zemine oturtmuş olur.⁴⁵⁰

Cüveynî'ye göre insanda bulunan hâdis kudretin fiile etkisi kabul edildiğinde Allah'ın fiiller üzerindeki mutlak kudret vasfını zedelemiş oluruz. Ona göre bu durum, fiilin hem kadim hem de hâdis iki kudretle meydana gelmiş olmasıdır. Yani bir varlığın iki hâlık tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Hadis kudret ona göre fiile hiçbir etki etmez. O, bu yüzden kudret-fiil ilişkisindeki sebepliliğe karşı çıkmaktadır.⁴⁵¹ Cüveynî'nin sebepliliğe karşı çıkmasında onun tabiat hakkındaki görüşlerinin etkisi vardır. Eş'arîler kudreti bir araz olarak tanımlar ve diğer arazlardaki gibi onunda sürekliliğinin bulunmadığını belirtir. Bu konuda Mu'tezile kudretin bekâsını kabul ederek fiilleri insana nispet etmiştir. İnsandaki bu kudretin sonlanması için zıddının ortaya çıkması veya bir şart ve sebep olmaksızın bizzat Allah tarafından yok edilmesi gereklidir.⁴⁵²

Eş'arîler içinde Cüveynî, fiilin meydana gelişinde insan kudretinin etkisini en açık şekilde ortaya koyan kimsedir. Ona göre kulun kudret ve ihtiyarına karşı çıkanın aklından zoru vardır. Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu belirtip kulun kudretini fiili üzerinde etkisiz sayan kimseler doğru yolda değildir. İnsanın fiilleri hakkındaki hâdis kudret-fiil, ilim-malûm arasındaki etkileşimi kabul etmeyenlerin sözü gerçek dışıdır. Ona göre hâdis kudret fiile tesir eder ancak bu "yaratma" anlamında bir tesir etme değildir. Kulun ortaya koyduğu bir fiilin kadim ve hâdis kudretin ortak ürünü olması da

⁴⁴⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188.

⁴⁵⁰ Fethi Kerim Kazanç, "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", s. 185.

⁴⁵¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 188, 189.

⁴⁵² Age., s. 196.

doğru değildir. Çünkü bir fiili iki kadir meydana getiremez. Zira “bir” ikiye bölünemez. İlahi kudret kendine göre müstakildir ve hâdis kudret onda bir tesir gerçekleştiremez.⁴⁵³

Kulun fiillerini gerçekleştirecek kadar Allah'ın ona kudret verdiğini belirten Cüveynî, Mu'tezile'den farkını da ortaya koymaya çalışır. Buna göre kulun fiilini Allah'ın takdirine bağlamak, O'nun ilmi ile kapsayabileceği oranda bir kudreti insanda var etmesi demektir.⁴⁵⁴ Allah fiilin sebeplerini hazırlayarak insana bu konuda kapsamlı bilgi verir. İnsanın yapmasını istediği bir fiile, insanda ona karşı arzu, istek, ihtiyar ve ilim yaratır. Bununla birlikte fiillerin bilinen bir kadere göre meydana geleceğini Allah bilmektedir. Kulun ortaya koyduğu fiil, Allah'ın bildiği ve irade ettiği gibi kulda yarattığı bu kudret ile gerçekleşir. Kulda bulunan ihtiyar ve iktidar vasıflarını ilk olarak yaratan ise Allah'tır. Bu yüzden kulun ortaya koyduğu fiil; meşiet, ilim, kaza, halk ve fiil olarak Allah'a aittir. Eğer Allah bu fiilin meydana gelmesini irade etmezse insan o fiili gerçekleştirmeye kadir olamaz. İnsanın fiilleri Allah'ın takdiri, muradı ve yaratmasına bağlıdır.⁴⁵⁵

⁴⁵³ Demir, *Kelamda Nedensellik* s. 275.

⁴⁵⁴ Veysi Ünverdi, “Eş'arî ve Ebu'l-Muin En-Nesefî'de Kesb Teorisi”, 84.

⁴⁵⁵ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, s. 194.

SONUÇ

İlk dönem kelamcılarının Allah'ın sıfatlarına dayanarak ortaya koydukları nedensellik problemi, önceleri insan fiilleri üzerinden ortaya çıkmıştır. Daha sonra kelamcılar aynı probleme tabiat olaylarını açıklamada da değinerek onu bir yöntem haline getirmiştir. Bu hususta ön plana çıkan yaklaşımlar, Allah'ın tabiat ve insan ile olan ilişkisinde O'nun nedensel bağlamda kudret ve ulûhiyetinin tenzihi ile insanın özgürlüğü ve sorumluluğu arasında bir dengenin gözetilmesini esas almıştır.

Âlemdeki nedenselliğe değerlendiren kelamcılar Allah-âlem ilişkisini ortaya koymuştur. Kelamcıların yaratılan âlemi yaratan ilahi kudretle ilişkilendirmesi ilâhi sıfatlar aracılığı ile mümkün olmuştur. Bu yüzden kelim ekollerinin ilahi sıfatlara yaklaşımı onların Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisindeki konumunu belirlemiştir. Kelamcıların bu ilişkide ele aldıkları ilâhi sıfatlar; ilim, irade kudret ve tekvin sıfatlarıdır. Çalışmamızın esasını oluşturan Mu'tezile ve Eş'arîlerin ilahi sıfatlara yaklaşımları onların genelde farklı uçlarda fikir beyan etmelerine sebep olmuştur. İlâhi sıfatlara Eş'arîler fail-i muhtar ve kadir-i mutlak Allah anlayışları üzerinden yaklaşarak Allah'ı âlem üzerinde daima etkili bir güç konumunda görmüştür. Bu yüzden ortaya çıkan tabiat anlayışlarının ilâhi kudrete zarar vereceğini düşündüklerinden tabiat kavramına tavır almışlardır. Eş'arîler tabiatı savunanların eşya ve onun fiili arasında Allah'ın irade ve kudretini engelleyen zorunlu bir ilişkiyi kabul ettiğini söyler. Bu ilişkinin O'nun irade, kudret ve yaratma sıfatlarını sınırlandırdığını düşündüklerinden onları eleştirmişlerdir. Mu'tezile ise aynı konuya insan fiilleri alanında ilâhi kudreti sınırlandırarak bir yaklaşım sergilemiştir. Onlar tabii alanda tevliid teorisine yer vererek sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunluluğa bağlamıştır. İlâhi fiillerin zorunluluğu meselesini Mu'tezile aslah prensibi gereği kabul ederken Eş'arî anlayış buna ilâhi varlığa zorunluluk yükleyeceği ve ilâhi fiilleri bir illete dayandıracağı için karşı çıkmıştır.

Eş'arîler fail-i muhtar Allah anlayışı ile eşyayı sürekli yaratarak ona daima etki eden bir varlık ortaya koymuştur. Tabiatla determinizme yer vermeyen bu anlayış, âleme sürekli müdahale edebilen ilâhi varlığın bir âdetinin olduğuna dikkat çekmiştir. Bu anlayışa göre Allah peygamberini desteklemek üzere tabiatdaki âdetini kesintiye uğratarak mucize ortaya koyabilmektedir.

Kelamcılar ulûhiyet anlayışlarını desteklemek ve buna karşı olanlara cevap vermek için tabiata yönelmiştir. Tabiattaki her türlü nedenselliği reddeden cevher-i ferd anlayışı zaman içerisinde birçok kesim tarafından benimsenerek değer kazanmıştır. Öyle ki bu anlayış Allah'ın varlığını ispatlamada dini bir delil olan hudûs deliline dönüşerek klasik kelamın temel özellikleri arasında yerini almıştır. Bu teori sayesinde âlem hakkında fikir üreten kelamcılar cisim, hareket, sükûn, zaman, boşluk, mekân ve mesafe gibi birçok bilimsel kavramın da tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile kelamcılarını eşyaya salt gözleme dayanan akıl yürütme ile yaklaşarak onda tab', tabiat, ma'nâ gibi sabit bazı niteliklerin varlığını kabul etmiştir. Allah bu nitelikleri eşyaya ilk yaratma anında vermiştir. Onlar tabiatta sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını benimsemiştir. Bu zorunluluk hayatın devamı ve ilâhi varlığın ispatı için gereklidir. Ancak bu düşünce ilahi varlığı irade ve kudret sıfatı ile değerlendiren Eş'arîleri rahatsız etmiştir.

Âlemin yapısına dair ortaya konulan ilk teori araz teorisi. Bu teori ile cisimlerin arazların birleşiminden oluştuğu kabul edilir. Bu düşünce kelamcılar tarafından benimsenmemiştir. Ancak sonradan ortaya çıkacak birçok teoriye zemin hazırlamıştır. Aynı şekilde cisim teorisini savunanlar da âlemde cisim dışında bir varlık kabul etmemiştir. Onlara göre araz diye nitelenen her şey aslında bir cisimdir. Yukarıda bahsettiğimiz araz teorisi ile bu cisim teorisini pek sahiplenen bulunmasa da sonraki dönemde ortaya atılan kesb, kümûn, müdahale, tafra ve atom teorilerine katkı sağlamıştır.

Genelde Eş'arî kelamcılarının âlemin işleyişini açıklarken kurtarıcısı konumunda olan âdet teorisi, eşyadaki düzen ve mucize problemine çözüm olarak üretilmiştir. Kelamcılar tabiattaki zorunluluk ve sürekliliğe karşı çıkarken ilâhi kudretin âleme müdahalesine ve mucizeye imkân veren zorunsuzluk anlayışına yer verir. Gazâlî tarafından meşhur olan âdet teorisi, ondan önce de ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından kullanılmıştır.

Hareket dışında araz kabul etmeyen Nazzâm kümûn teorisi sayesinde yaratma ile âlemdeki düzen arasındaki nedensellik ilişkisini açıklamak istemiştir. Arazları latif birer cisim gören Nazzâm, cisimlerin birbirinin içinde yer kaplaması anlamına gelen tedâhül fikrini de benimsemiştir. Ortaya koyduğu bu düşünceler ile o, Eş'arîler

tarafından savunulan sürekli yaratma fikri ve atom teorisine karşı çıkmıştır. Ona göre Allah kâinatı bir anda yaratıp ona kûmûn ve zuhûr esasına dayanan ve zorunlu olarak işleyen bir takım kanunlar yerleştirmiştir. Allah-âlem ilişkisinde yaratma yerine zuhûru tercih eden Nazzâm, tabii ilişkileri açıklarken de i'timâd kavramını kullanır. Kelamcılar i'timâdı açıklarken cismin tabii eğilimi ve cisme dışarıdan etki eden bir güç şeklinde izahlar ortaya koymuştur. Mu'tezile'nin Basra kolu i'timâdı tevlid teorisi ile ilişkilendirip kudret mahalli dışında cereyan eden tüm olayları onunla açıklamıştır. Eş'arîler de i'timâdı benimsemişler ancak onu sebep olarak görmemiştir. Onun sadece özel bir kevn, itme gücü ve ağırlık olduğunu kabul etmişlerdir.

Fenâ-bekâ teorisi, ilk dönem kelamcılarının eşyadaki süreklilik problemini çözmek için ortaya attığı bir teoridir. Araz kavramı üzerine bina edilen bu teoriye göre cisimlerin sürekliliği arazların ard arda yaratılması sonucu oluşur. Aynı şekilde cisimlerin yok olması da bu arazın yaratılmaması veya ona zıt bir arazın yaratılması ile gerçekleşir. Arazların sürekliliğini ittifak halinde kabul eden Eş'arîlerdir. Ancak Mu'tezile insan özgürlüğüne alan açmak adına istitâat gibi bazı arazların bekâsını kabul etmiştir. Kelamcılar eşyadaki sürekliliği doğrudan veya dolaylı olarak sağlayan ilahi irade olduğu fikrinde birleşmiştir.

İnsan fiillerinin sebebinin yani failinin kim olduğu problemi ilk dönemlerden beri tartışılmıştır. Cebr düşüncesi fiillerin doğrudan sebebinin Allah olduğunu belirterek insanı rüzgâr önünde sağa sola savrulan yaprak konumuna sokmuştur. Bunun karşısında olan tefviz görüşü ise fiilin gerçek sebebinin Allah olduğunu söyleyerek insana mecazi bir sebeplilik alanı açmıştır. Cebriyye, insan-fiil ilişkisinde irade ve kudreti ortadan kaldırarak insanın sorumluluğunu ve özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır. Allah'tan başka fail tanımayan bu düşünce ceza ve mükâfatı açıklamakta zorlanmıştır ancak kötülük probleminin tartışılmasına ön ayak olmuştur.

İnsanı teklifi fiillerinde özgür kabul eden Mu'tezile, tefviz görüşü ile insan iradesini yok sayan cebri determinizme karşı durmuştur. Onlar sorumluluk fikri ile ahlâk ve kötülük problemlerine çözüm arayarak bu fiillerin Allah'a nispeti sorununu çözmeyi amaçlamıştır. Onların anlayışına göre adil ve hâkim olan Allah'ın kötülükleri yaratması anlamında insana etki eden bir nedensellik ilişkisi yoktur. Mu'tezile fiil

konusunda Allah'ın insana sebep olma kudreti verdiğini söyleyerek dolaylı bir etkiye işaret etmiştir. Onlar insan ile fiili arasında zorunlu bir ilişkiye karşı çıkmıştır.

Mu'tezile tevlid teorisi ile insanın kudretini aşan fiiller ile kendi arasındaki nedensellik ilişkisini ele almıştır. Onlar kudret mahallindeki doğrudan fiillerin, failin fiili olduğu noktasında hemfikirdir. Ancak bir sebebe dayalı gerçekleşen fiilin faili konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin çoğu sonucunu bilerek ve buna kast etmek şartı ile mütevellid fiillerin faile ait olduğunu kabul eder. Mu'tezile düşüncesinin genel eğilimine göre sebep aracılığı ile meydana gelen bir fiilin faile nispeti gereklidir.

Eş'arî tarafından teori haline getirilen kesb, insan fiillerindeki nedensellik ilişkisine çözüm getirmek amacı ile ortaya konmuştur. Bu düşünce kudret meselesi üzerinden şekillenirken bir fiilin iki faili olduğunu ileri sürer. İnsanın sorumlu olabilmesi için bir kudret alanının açılması gereklidir. İşte bu alanı açma derdinde olan Eş'arî, insanda bir kudretin varlığını kabul etmiş fakat bunu ilahi kudrete bağlı kılmıştır. Yani bir fiil yaratma olarak Allah'a ait iken sorumlu olan insan da bu fiili kesb etmektedir. Yaratılmışların kudretini Allah'ın irade ve kudretine tabi kılan bir anlayış söz konusudur. Kesb teorisini mantıklı bir zemine oturtmakta zorlanan düşünürler Eş'arî anlayışın cebr anlayışına kaydığını dillendirmiştir. Çünkü bu düşünce her ne kadar insanın kudretine alan açma hedefi ile ortaya çıkmış olsa da onu ilahi kudret karşısında oldukça pasif bir konuma düşürmüştür. Eş'arî'den sonra kesb teorisini Bâkılânî ve Cüveynî büyük oranda benimsemiştir. Bâkılânî, hâdis kudrete fiilin sıfatında özel bir tesir alanı açarak Eş'arî'den ayrılmıştır. Başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezhepler kesb anlayışını, Allah ile kul arasında ortaklık meydana getirdiği için eleştirmiştir.

Son olarak kelim düşüncesinin nedensellik yaklaşımını ele alırken gördük ki kelamcılar âlemdeki fiil ve olayları ele alırken ne Allah'ın iradesini, kudretini ve yaratmasını ne de insanın özgür iradesi ile tercih ve kazanımını göz ardı etmemiştir. Bunun aksine onlar birlikte işleyen bir düzenin varlığına dikkat çekmiştir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, “Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi”, (Ed. Yaşar Türkben), *Gazâlî ve Nedensellik*, Elis yay. Ankara, 2012, ss. 11-35.
- , “Kitabü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, 2011/1, ss. 187-200.
- Adıgüzel, Nuri, “Meşşai İslam Filozoflarında “Tabiat” Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, C. 5, S. 13, Mayıs-Ağustos 2002, ss. 41-56.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1998.
- Akkuş, Süleyman, “İbn-i Haldun'un Kelam İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler”, *Usûl* 8, Sakarya, 2007.
- Akman, Mustafa, “Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar”, *Journal Of İslamic Research*, 2011, 22(2), ss. 71-88.
- Alnoor, Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları*, C. 9, S. 1, 2011, ss. 393-400.
- , “Kelamcılarının Atomları ve Epükürcü Minimal Parçalar”, çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, 2011, ss. 245-258.
- Alper, Hülya, “İbni Sina ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları İle Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışlarının Kur'ani Perspektifte Değerlendirilmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2005, ss. 53-73.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1993.
- Arpaguş, Hatice, K. “Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bi Örneği”, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, 7-9 Kasım 2008, İstanbul, ss. 157-185.
- Arslan, Hulusi, “Mu'tezile Düşüncesinde İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, C. 6, S. 16, ss. 55-73.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

-----, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yayınları,, Ankara 2009.

Aydın, Hasan, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları*, C. 6, S. 2, 2008, ss. 115-130.

Aydın, Hüseyin, “Mezhep Taassubu Bağlamında Nassların Sübjektif Algılanması Problemi Eş’arî Bağdadi’nin Mu’tezili Nazzam’ı Tekfiri Örneği”, *İslam ve Yorum*, C. 1, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, ss. 471-498.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne ’l-fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, 1948.

-----, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlüd-dîn*, İstanbul, Darü’l-Fünun İlahiyat fakültesi, 1928.

Bahçeci, Muhittin, “Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Kayseri 1983, ss. 167-177.

Bâkîllânî, *el-Beyân ani ’l-fırak beyne ’l-kerâmâtî ve ’l-mu ’cizât*, thk. Richard Mccarthy, Beyrut, el-Meketbü’ş-Şarkıyye, 1958.

-----, *et-Temhîdü ’l-evâil ve telhîsü ’d-delâil*, thk. İmâdüddîn ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü’l-Kütübi’s-sekâfiyye, 1986.

Baktır, Mehmet, “Câhız’ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, 2006, ss. 237-256.

Bayraktar, Mehmet, “İbn-i Haldun’un Sosyal Atomculuğu”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 26, Ankara 1983, ss. 625-628.

Bedevi, Abdurrahman, “Ebu’l-Huzeyl el-Allaf’ın Dakiku’l-Kelam Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, *Kelam Araştırmaları*, C. 11, S. 2, 2013, ss. 283-298.

Bulut, Halil İbrahim, “Dini Bilimler Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik Ya da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi”, *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, 06-08 Eylül 2002, Çorum, ss. 225-244.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul Kitabevi, 1999.

Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbü ’l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, C. V. Beyrut 1969, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.

Cengiz, Yunus, “Nazzâm’ın Doğa Felsefesinde İ’timâd Hareketi: Ne’liği ve İşlevi”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, Ocak-Haziran 2014, ss. 143-168.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999.

Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed ez-Zebîdî, Beyrut, Dârüs-Sebîlü’r-Reşâd, 2003.

-----, *el-İrşâd fi’l Kelâm*, thk. Esad Temîmî, Beyrut, Müessesetü’l-Kütüb’s-Sekâfiyye, 1985.

-----, *eş-Şâmil fi usûlü’d-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, İskenderiye, Münşetü’l-Meârif, 1969.

Çaksu, Ali, “İbn-i Haldun ve Hegel’de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek”, *Divan* 1, 2002, ss. 51-94.

Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*. İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık ve Kağıtcılık Ltd. Ş., 1958.

Çelebi, İlyas, “Nazzam”, *DİA*, C. 32, 2006.

Dağ, Mehmet, “İmam El-Harameyn El- Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Samsun 1987, ss. 35-53.

-----, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî’nin Alem ve Allah Görüşü*, (doçentlik tezi) Ankara 1976.

Demir, Osman, “Tevlid”, *DİA*, C. 41, İstanbul 2012,

-----, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlid Düşüncesi ve Ehli Sünnetin Eleştirisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 36, 2009/1, ss. 63-82.

-----, *Kelamda Nedensellik*, İstanbul, Klasik Yay. 2015.

Demirli, Ekrem, “Yaratma”, *DİA*, C. 43, 2013.

Dini Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Düzgün, Şaban Ali, “Tabiat”, *DİA*, C. 39, İstanbul 2010.

-----, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus, Ankara 2012.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmamı Azamın Beş Eseri* içinde, Trc. Mustafa Öz, İstanbul 1992, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı,

Erdemci, Cemallettin, “İslam Kelâmında Kozalite Problemi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, Siirt, 2014.

Erkol, Ahmet, “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm B. Safvan’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 7, S. 17, Güz 2003, ss. 77-94.

Eş’arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ, Haydarabad, Dâiretü'l-meârifî'n-Nizâmiyye, 1322.

-----, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe, Kahire, el-Heyetü'l-Âmme, 1975.

-----, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, Franz SteinerVerlag, 1963.

Evkuran, Mehmet, *Ahlak Hakikat ve Kimlik*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

-----, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam*, Araştırma Yay. Ankara 2005.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul, İklim yayınları, 1987.

Fakhry, Majid, “Ahlaki Gönüllülük İlk Cebriyer ve Eş’ariler”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, S. 9, Samsun 1997, ss. 315-329.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1955.

-----, *el-İktisâd fi'l-İtikâd, İtikadda Orta Yol*, Nşr. ve Trc. Osman Demir, İstanbul, Klasik, 2014.

Güçlü, Abdülbaki, *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Gündoğar, Hamdi, “Eş’arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, 21-23 Eylül 2014, Siirt Üniv. İlahiyat Fakültesi, ss. 77-88.

-----, “Mu’tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2, Aralık 2014, Sivas, ss. 205-218.

H. Bekir, Karlığa, “Cisim”, *DİA*, C. 8.

- Holoğlu, Hatice, Yavuz, Yusuf Şevki, “Câhız’da Tabiat Felsefesi”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiri Kitabı-IV*, 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, ss. 87-101.
- Hussain, Mohammed Yusoff, “Eş’arî’nin insan Fiilleri Doktrini”, Trc. Hamdi Gündoğar, *Őırnak Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1-2, 2010, ss. 167-175.
- Işık, Kemal, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 3, Ankara 1977, ss. 101-113.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr: D. Gimart, Beyrut 1987.
- İbn Meymun, “Delaletü’l-Hairin”, çev. Bilal Taşkın, Kelamcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimenin Tercümesi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 15, S. 1, 2017, ss. 219-246.
- , *Delâletü’l-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara İlahiyat Fakültesi, 1974.
- İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, thk. Isâmuddîn b. Muhammed Ali, İskenderiye, Dârü’l-Marifeti’l-Câmiyye, 1985.
- İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara 1977.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd min el-Kitabi’l-Muğnî, Nedensellik Kitabı*, C. XI, Nşr ve Trc. Osman Demir, Klasik Yay. İstanbul 2015.
- , *el-Muğnî fi ebvâbi’l-adl ve’t-tevhîd*, nşr. İbrâhim Medkûr, Taha Hüseyin, Kahire, 1962.
- , *el-Muhît bi’t-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, Şeriketü’l-Mısriyye, ty.
- , *Muntasar fi usûlud-dîn*, nşr. Muhammed İmâre, Kahire, dârü’l-Hilal, 1971.
- , *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988.
- Karadaş, Çağfer, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, S. 2:1, 2004, ss. 57-72.
- , “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usul İslam Araştırmaları*, S. 8, Temmuz-Aralık 2007, ss. 7-22.
- , “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife*, Yıl 2, S. 2, Güz 2002, ss. 81-100.
- Kazanç, Fethi Kerim, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 4, 2007, ss. 125-212.

-----, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, C. 6, S. 1, 2008, ss. 77-106.

Koloğlu, Orhan Şener, “İbn Hazm’da Kumûn ve Yaratma”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, 2008, ss. 193-218.

-----, “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2, 2007, ss. 169-194.

Ku’ran-ı Kerim

Kutluer, İlhan, ‘İllyet’, DİA, C. 22, İstanbul 2000.

-----, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002

-----, “Cevher”, DİA, C. 7, İstanbul 1993.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul, İSAM, 2003.

Marulcu, H. Tefik, “Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelam’ın Kozmolojik Yapılanması”, Süleyman Demirel Üniv, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, 2006, ss. 77-88.

Muhammed Basil et-Tai, “Kelam Kozmolojisinin (Dakiku’l-Kelam) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulğen, M.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, 2010, ss. 149-162.

Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, 3. Cild, Nebioğlu Matbaacılık ve Kağıtcılık, İstanbul, 1958.

Nisâbü’rî, *el-Mesâil fi’l-hilâf bene’l-basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Muhammed Ebû Rîde, Kahire, Vizâretü’s-Sekâfe, 1969.

Okşar, Yusuf, “Gazâlî’nin Nedensellik ve Adetullah Düşüncesi”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, ss. 277-303.

Rahman, Yusuf, “Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı”, *Sakarya Üniv, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 2001, ss. 287-310.

Richard M. Frank, “Eş’arî Tahlilde Madde ve Atom”, çev. Hüseyin Aydın, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 1, Diyarbakır 2001, ss. 95-109.

- Sinanoğlu, Abdulhamit, “Kâdî Abdülcebbâr B. Ahmed’in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş’arî’nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 1, 2003, ss. 51-55.
- Smirnov, Andrey, “Nedensellik ve İslam Düşüncesi”, çev. Fethi Kerim Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 1, 2010.
- Sönmez, Vecihi, “Mu’tezile’nin Eş’arî’nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, Diyarbakır 2008, ss. 123-141.
- , “Mu’tezili Düşüncede Mütevelled Fiiller İle Mübaşir Fiiller Arasındaki Fark”, *Yüzüncü Yıl Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 28, Bahar 2015, ss. 95-122.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkemîr, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Kahire, 1961.
- Şık, İsmail, Arıcı, Mehmet, “Abdülkahir Bağdadi’nin Mucize ve Keramet Anlayışı”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, ss. 93-112.
- Topaloğlu, Bekir, “Kudret”, *DİA*, C. 26, İstanbul 2002.
- , Çelebi, İlyas, “Adet”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- , *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, ty.
- Türkben, Yaşar, *Gazzâlî ve Nedensellik*, Elis yay. Ankara 2012.
- Türkcan, Galip, “Kelamda insan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, 2005, ss. 139-158.
- Türker, Ömer, “İlahî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S. 17, İstanbul 20017, ss. 1-24.
- , “Hareket”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1977, C. 26, ss. 120-121.
- Uludağ, Süleyman, “Keramet-II”, (Ed. Ethem Cebecioğlu), *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 6, S. 15, Temmuz-Aralık, Ankara, 2005, ss. 7-35.

Ünverdi, Veysi, “Eş’ari ve Ebu’l-Muin En-Nesefi’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlim Dergisi*, C. 51, S. 1, Ocak-Şubat-Mart 2015, ss. 71-100.

Wolfson, Harry Austrin, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, İstanbul Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, C. 3.

-----, “İlim” *DİA*, C. 22, İstanbul 2000.

-----, “İllyet”, *DİA*, C. 22, İstanbul 2000.

-----, “İrade”, *DİA*, C. 22, İstanbul 2000.

-----, “Kumun”, *DİA*, C. 26, 2002.

-----, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6, İstanbul 1987-1988, ss. 71-83.

Yazıcıoğlu, Sait, “İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitaat”, *İslami Araştırmalar*, S. 1, Temmuz 1986, ss. 50-53.

Yücedoğru, Tevfik, “Tekvin”, *DİA*, C.: 40, İstanbul 2011.

