T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MU‘TEZİLE KELÂMINDA TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

AHMET MEKİN KANDEMİR

DANIŞMAN
PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK

KONYA-2019

T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MU‘TEZİLE KELÂMINDA TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
AHMET MEKİN KANDEMİR

DANIŞMAN
PROF. DR. SÜLEYMAN TOPRAK

Bu çalışma; TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB) tarafından desteklenmiştir.

KONYA-2019

KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Mekin KANDEMİR
	Numarası	148106013007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
	Tezin Adı	**MU'TEZİLE KELÂMINDA TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ**

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Mu'tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi** başlıklı bu çalışma 10/10/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
3	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
4	Prof. Dr.	Cemalettin ERDEMCİ	
5	Doç. Dr.	Osman DEMİR	

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin				
	Adı Soyadı	Ahmet Mekin KANDEMİR		
	Numarası	148106013007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	**MU'TEZİLE KELÂMINDA TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ**		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ahmet Mekin KANDEMİR

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Mekin KANDEMİR	
	Numarası	148106013007	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / KELAM	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	
		Doktora	X
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	
	Tezin Adı	**MU'TEZİLE KELÂMINDA TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ**	

Bu çalışmada, kelâmın ilk dönemlerinde Mu'tezilî âlimlerden Mu'ammer (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Ka'bî (ö. 319/931) tarafından savunulan tabiat teorisi ile bunun üzerine inşa edilen nedensellik düşüncesi ele alınmıştır. Tabiat teorisi hicri II. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve yaklaşık iki asır boyunca atomculuğa alternatif bir teori olarak varlığını sürdürmüştür. Bu teoriyi benimseyen âlimler varlıklarda sabit ve kalıcı tabiatları ve doğada buna dayalı nedenselliği ve sürekliliği savunmuşlardır. Ancak tabiat teorisi, atomcu kelâmcıların teoriye ve onu savunanlara yönelttiği eleştirilerin etkisiyle zayıflamış ve tarih sahnesinden silinmiştir.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, öncelikle çalışmaya ilişkin kavramsal bir çerçeve sunulmuş ve çalışmanın problemi, yöntemi, temel kaynakları ve terminolojisi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra nedensellik anlayışları ve nedenlerin sınıflandırılmasına ilişkin teorik bir zemin oluşturulmuş; felsefî ve kelâmî gelenek üzerinden düşünce tarihinde nedensellik anlayışları ve nedensellik probleminin tartışıldığı bağlamlar ortaya konmuştur. Birinci bölümde, tabiî nedensellik düşüncesine temel teşkil eden kavramlara yer verilmiş; bu bağlamda tabiatın yapısına dair cevher, araz, cisim ve halâ kavramları; tabiatın işleyişine dair ma'nâ, tabiat, kümûn-zuhûr, i'timâd, hareket-sükûn, fenâ-bekâ ve tevlîd/tevellüd teorileri incelenmiştir. İkinci bölümde ise öncelikle tabiat teorisinin felsefî kökleri araştırılmış, ardından bu teoriye dayanan tabiî nedensellik düşüncesi ile bunun karşısında yer alan i'timâd-tevlîd ile âdet-iktirân teorilerinde neden-sonuç ilişkilerinin nasıl izah edildiği ele alınmıştır. Daha sonra tabiî nedensellik düşüncesinin isbât-ı vâcib, ilâhî fiiller ve bunların tabiat ile ilişkisi, tabiat kanunları, mucize ve sürekli yaratılış konularındaki sonuçları, bu düşünceye yöneltilen eleştiriler göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Tabiî nedensellik, Tabiat Teorisi, Nazzâm, Mucize.

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Mekin KANDEMİR	
	Student Number	148106013007	
	Department	Temel İslam Bilimleri / KELAM	
	Study Programme	Tezli Yüksek Lisans	
		Doktora	X
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	
	Title of the Thesis/Dissertation	**THE THOUGTH OF NATURAL CAUSALITY IN MU'TAZİLA KALĀM**	

In this study, the theory of nature (tab') which advocated by Mu'tazilî scholars such as Al-Mu'ammar, Al-Nazzâm, Al-Jahiz and Ka'bi in the early periods of Kalām and the idea of natural causality constructed it has been discussed. Scholars who adopt this theory have defended the innate and permanent nature of beings and the causality and continuity based on it in universe. However, the theory of nature has been weakened by the criticism of atomistic theologians towards the theory and its defenders and has been gone out of existence.

The study consists of an introduction and two parts. In the introduction, firstly, a conceptual framework related to the study is presented and information is given about the problem, method, basic sources and terminology of the study. Then, the concepts of causality in the history of thought and the contexts in which the problem of causality are discussed has been put forward. In the first part, the concepts that form the basis of natural causality are given; in this context, the concepts related with the scructure of universe such as nature, essence, accident, body and void; the theories related functioning of nature such as ma'nâ, nature, kumûn-zuhûr, i'timâd, motion-rest, fenâ-bekâ and tevlîd / tevellüd are examined. In the second part, firstly the philosophical roots of the theory of nature have been researched, and then the idea of natural causality based on this theory and how the cause-effect relations are explained in the theories of i'timâd-tevlîd and âdet-iktirân are discussed. Afterwards, the results of the idea of natural causality on proofs of God, divine acts and their relationship with nature, laws of nature, miracles and continuous creation have been discussed by having regard to the criticisms directed against this idea.

Keywords: Mutazila, Natural causality, The theory of nature, Al-Nazzâm, Miracles.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
KISALTMALAR iv
ÖNSÖZ v

GİRİŞ
KURAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKAPLAN

A. KURAMSAL ÇERÇEVE 2

A.1. Problem 2
A.2. Yöntem ve Sınırlılıklar 4
A.3. Kaynaklar 5
A.4. Terminoloji 8

B. DÜŞÜNCE TARİHİNDE NEDENSELLİK 13

B.1. Nedensellik Anlayışları ve Nedenlerin Sınıflandırılması 13

B.1.1. Zorunlu Nedensellik Kuramı 15
B.1.2. Düzenli Tekrar Kuramı 18
B.1.3. Etkinlik (Fâil Neden) Kuramı 20

B.2. Felsefede Nedensellik 21

B.2.1. Antik Yunan Filozofları 21
B.2.2. Aristoteles 23
B.2.3. İslam Filozofları 25

B.3. Kelâmda Nedensellik 31

BİRİNCİ BÖLÜM
MU'TEZİLE KELÂMINDA TABİATIN YAPISI VE İŞLEYİŞİ

1.1. TABİATIN YAPISI 38

1.1.1. Cevher 44
1.1.1.1. Cevherin Tanımı 46
1.1.1.2. Cevherin Nitelikleri 48
1.1.1.3. Bölünemeyen Cevherlerin Reddi 55

1.1.2. Araz 59

1.1.2.1 Arazın Çeşitleri ve Sayısı 63
1.1.2.2 Arazların Bekâsı 64

1.1.3. Cisim 67
1.1.3.1. Cismin Yapısı 68
1.1.3.2. Cismi Meydana Getiren Cevher Sayısı 71
1.1.4. Halâ 73
1.2. TABİATIN İŞLEYİŞİ 78
1.2.1. Ma'nâ 78
1.2.2. Tabiat 86
1.2.2.1. Atomcu Tabiatçılık: Mu'ammer ve Ka'bî 88
1.2.2.2. Anti-Atomcu Tabiatçılık: Nazzâm ve Câhız 94
1.2.2.3. Tabiatçılığın Reddi 101
1.2.3. Kümûn-Zuhûr 104
1.2.3.1. Mücâvere Şeklinde Kümûn 105
1.2.3.2. Müdâhale Şeklinde Kümûn 109
1.2.3.3. Kümûn Teorisine Yöneltilen Eleştiriler 113
1.2.4. İ'timâd 116
1.2.4.1. Nazzâm'ın İ'timâd Teorisi 117
1.2.4.2. Nazzâm Sonrası İ'timâd Anlayışları 121
1.2.5. Hareket-Sükûn 129
1.2.5.1. Hareket –Sükûn Anlayışları 132
1.2.5.2. Hareketin Oluşumu 134
1.2.5.3. Tafra Teorisi 138
1.2.6. Fenâ-Bekâ 144
1.2.6.1. Yaratmanın Bekâyı İhtivâ Ettiğini Kabul Edenler 145
1.2.6.2. Yaratmanın Bekâyı İhtiva Etmediğini Kabul Edenler 151
1.2.7. Tevlîd 154
1.2.7.1. Mütevellid Fiilin Tanımı 155
1.2.7.2. Mütevellid Fiillerin Fâili 156
1.2.7.3. Mütevellid Fiillerin Kapsamı 162
1.2.7.4. Tevlîd-İ'timâd İlişkisi 165
1.2.7.5. Tevlîd-Tabiî Nedensellik İlişkisi 167

İKİNCİ BÖLÜM
TABİÎ NEDENSELLİK İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

2.1. TABİÎ NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI 176

2.1.1. Kelâm-Felsefe Karşılaşması 178
2.1.2. Tabiat Teorisinin Felsefî Kökleri 183

2.1.2.1. Anaksagoras 183
2.1.2.2. Stoa Felsefesi 186
2.1.2.3. Aristoteles 188

2.1.3. Kelâm Tabiatçılığı ile Ateist ve Deist Tabiatçılığın Farkı 192

2.2. NEDENSELLİK, ZORUNLULUK VE İMKÂN 197

2.2.1. Zorunlu Nedensellik: Ma'nâ ve Tabiat Teorileri 197
2.2.2. Kısmî Zorunluluk: İ'timâd ve Tevlid Teorileri 207
2.2.3. Zorunsuzluk Ya Da Nedenselliğin Reddi: Âdet ve İktirân Teorileri 213
2.2.4. Kısmî Zorunluluk-Zorunsuzluk Farkı 218

2.3. İKİNCİL NEDENLER VE İLAHİ FİİLLER 220

2.4. TABİAT KANUNLARI VE İLAHİ FİİLLER 226

2.4.1. Tabiî Nedensellik ve Kanunlar 228
2.4.2. Tabiat Kanunlarına İlahi Müdahale: İmkân ve Sınırlar 234
2.4.3. Tabiat Kanunları ve Kur'ân 243

2.5. NEDENSELLİK VE İSBÂT-I VÂCİB 247

2.6. TABİÎ NEDENSELLİK VE MUCİZE 257

2.6.1. Mucize-Nedensellik İlişkisi 259
2.6.2. Tabiatçı Kelâmcıların Mucizelere Yaklaşımı 262

2.7. NEDENSELLİK, SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM 274

2.7.1. Atomculuk ve Süreksizlik 275
2.7.2. Tabiatçılık ve Süreklilik 281
2.7.3. Nazzâm ve Sürekli Yaratma 283

SONUÇ 290
KAYNAKÇA 294

KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, ibn
Bk. / bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
Der. / der.	: Derleyen
DTCF	: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Ed. / ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz. /haz.	: Hazırlayan
Hn.	: Hadis numarası
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş. / krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan önce
Nşr. / nşr.	: Neşreden
OMÜ	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Trc. / trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
YEK	: Yazma Eserler Kurumu
y.y.	: Yayıncı bilinmiyor

ÖNSÖZ

İslam inanç esaslarını savunmak ve temellendirmek kelâm ilminin varlık sebebi ve en önemli gâyesidir. Ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklinde üç başlıkta özetlenen bu esasların ilk ikisinin temellendirilmesinde şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemi esas alınmış; âlemden hareketle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvetin imkânı ispat edilmeye çalışılmıştır. Yani bir bakıma İslam kelâmında metafizik düşünce fizik üzerine bina edilmiştir. Bu bakış açısıyla hareket eden kelâmcılar ilk olarak varlığın bir hakikati olduğunu kabul etmiş ve içindeki her şeyle birlikte âlemi Allah'ın kevnî ayetlerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu sâiklerle tabiata yönelmişler ve tabiattaki düzeni ve işleyişi Allah'ın varlığını, birliğini ve onlar üzerindeki kudret ve iradesini ispat edecek tarzda açıklamaya çalışmışlardır.

Kelâmcıların tabiat anlayışında en belirleyici ilkelerden biri de nedenselliktir. Zira tabiatı inceleyen ve onunla ilgili fikir yürüten insan öncelikle burada meydana gelen olayları izler, bunların nedenlerini ve sonuçlarını sorgular ve aralarında neden-sonuç ilişkisi kurmak suretiyle ilk izlenimlerini elde eder. Buradan hareketle de tabiattaki varlıkların birbiriyle etkileşimine ve bunlara neden olan tabiat dışı bir varlığın olup olmadığına dair fikir yürütmeye çalışır. Bir iman esası olmasından dolayı Allah'ın varlığı kelâmcılar için bir ön kabuldür. Ancak onlar hem tabiî varlıklar arası etkileşimleri hem insan fiilleri ve varlıklarla ilişkisini hem de Allah'ın âlemle olan ilişkisini izah ederken zorunlu olarak nedensellik kavramına başvurmuşlardır. Bundan dolayı nedensellik konusu anlaşılmadıkça kelâmcıların Allah-tabiat-insan arasındaki ilişkilere dair düşüncelerinin anlaşılması ve bu üç varlığın yapısı, rolü ve sınırlarının tespit edilmesi mümkün olamayacaktır.

Bu çalışmada kelâmın ilk dönemlerinde evren tasavvuru anlamında ortaya çıkmış iki yaklaşımdan bir olan *tabiat teorisi* ve bunun nedensellik bağlamındaki sonuçları ele alınmıştır. Tabiat teorisi hicri II. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve yaklaşık iki asır boyunca atomculuğa alternatif bir teori olarak varlığını sürdürmüştür. Daha sonra atomcu kelâmcıların tabiat teorisine ve bu teoriyi savunanlara yönelttiği eleştirilerin de etkisiyle zayıflamış ve tarih sahnesinden silinmiştir. Çalışmamızda tabiat teorisi, bunun üzerine inşa edilen nedensellik düşüncesi ve bunların etrafında cereyan eden kelâmî tartışmalar ele alınmıştır.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, öncelikle çalışmaya ilişkin kavramsal bir çerçeve sunulmuş ve çalışmanın problemi, yöntemi, temel kaynakları ve terminolojisi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra nedensellik anlayışları ve nedenlerin sınıflandırılmasına ilişkin teorik bir zemin oluşturulmuş; felsefî ve kelâmî gelenek üzerinden düşünce tarihinde nedensellik anlayışları ve nedensellik probleminin tartışıldığı bağlamlar ortaya konmuştur.

Birinci bölümde, tabiî nedensellik düşüncesine temel teşkil eden kavramlara yer verilmiş; bu bağlamda tabiatın yapısına dair cevher, araz, cisim ve halâ kavramları; tabiatın işleyişine dair de ma‘nâ, tabiat, kümûn-zuhûr, i‘timâd, hareket-sükûn, fenâ-bekâ ve tevlîd/tevellüd teorileri incelenmiştir.

İkinci bölümde ise öncelikle tabiat teorisinin felsefî kökleri araştırılmış, ardından bu teoriye dayanan tabiî nedensellik düşüncesi ile bunun karşısında yer alan i‘timâd-tevlîd ile âdet-iktirân teorilerinde neden-sonuç ilişkilerinin nasıl izah edildiği ele alınmıştır. Daha sonra tabiî nedensellik düşüncesinin isbât-ı vâcib, ilâhî fiiller ve bunların tabiat ile ilişkisi, tabiat kanunları, mucize ve sürekli yaratılış konularındaki sonuçları, bu düşünceye yöneltilen eleştiriler göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok bilim insanının emeği ve katkısı olmuştur. Bu hususta öncelikle yüksek lisans ve doktora döneminde danışmanlığımı üstlenen ve çalışmanın her aşamasında engin bilgi ve tecrübesiyle bana yol gösteren Prof. Dr. Süleyman Toprak hocama sükranlarımı sunarım. Tez izleme komitesinde yer alan ve ihtiyaç duyduğum konularda desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ve Prof. Dr. Naim Şahin’e de teşekkür ederim. Ayrıca tezin çerçevesini ve seyrini belirlememde yaptığımız müzakerelerle ve yazdıklarıyla bana yol gösteren Prof. Dr. M. Basil et-Tâî, Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Doç. Dr. Mehmet Bulğen, Doç. Dr. Osman Demir, Dr. Metin Yıldız ve Arş. Gör. Hasan Cansız’a teşekkürü borç bilirim. Son olarak bu çalışmayı doktora ve yurt dışı araştırma bursu ile destekleyen Tübitak Bilim İnsanı Destekleme Dairesi Başkanlığına (BİDEB) teşekkür ederim.

Ahmet Mekin Kandemir

Meram, 2019

GİRİŞ

KURAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARKAPLAN

A. KURAMSAL ÇERÇEVE

A.1. Problem

Kelâm ilminin teşekkülünde etkili olan tarihi ve sosyolojik zemin, onun büyük ölçüde apolojetik (savunmacı) bir ilim olarak gelişmesine neden olmuştur. Zira ilk kelâmcıların muhatap olduğu farklı din, felsefe ve inanışların her birinin kurumsallaşmış mezhepleri, müesses akideleri ve teferruatlı felsefî sistemleri mevcut idi. Bu durum tevhîd ve nübüvvet gibi İslâm'ın temel umdelerine tehdit oluşturmuş ve kelâmcıları kendi inançlarını savunmaya sevk etmiştir. İslâm itikâdının ilk savunucuları olan kelâmcılar muhalif akımlara karşı koyabilmek için iki bilgi türüne başvurmuşlardır. Bunlardan ilki varlıklara ilişkin gözlem ve tecrübeden elde edilen duyu verileri, ikincisi ise bu verilerin üzerine inşa edilen akıl yürütmelerdir (nazar). Fakat bu saiklerle başlayan tabiata ilişkin gözlem ve araştırmalar sadece teolojik gayelerle sınırlı kalmamıştır. Özellikle bazı Mu'tezilî düşünürler varlığın hakikatini kavramaya dönük entelektüel bir merak ve ilgi de duymuşlar ve sonuçta doğa felsefesi ve kozmolojiye dair yoğun ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır.

İlk dönem kelâm düşünürlerinin ortaya koyduğu varlık ve tabiat felsefesinin iki ayırt edici karakteri bulunmaktadır. Birincisi Allah ile âlem ayrılığının kesin olarak ortaya konması ve buradan hareketle âlemin hâdis olduğunun ispat edilmesi. İkincisi ise âlem ve içindeki şeylerin varlıklarını sürdürmek için bir yaratıcıya muhtaç olduğunun ispat edilmesi. Birinci ilke Allah'ın irade sahibi ve yaratıcı bir varlık olduğunu, Allah dışındaki tüm varlıkların yaratılmış (hâdis) olduğunu ortaya koymak için gerekli görülmüştür. İkincisi ise Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğunu, tabiat üzerinde her türlü tasarruf ve etkinlikte bulunabileceğini kanıtlamayı amaçlamaktadır.

Kelâmcılar ikinci ilkeyi ispat etmek için nedensellik konusunu gündemlerine almış; neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti, bu ilişkide öncelik-sonralık durumunun ne olduğu, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluk mu yoksa yaratma mı olduğu, nedenin sonucunu gerektirip gerektirmediği gibi konuları yoğun bir şekilde tartışmışlardır. İlk dönem kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu iki nedenden dolayı nedensellik ilkesini kabul etmeye yanaşmamışlardır. Birincisi, varlıklarda değişmez bir takım tabiatların olduğu, bunların zorunlu olarak bir takım

sonuçlar doğurduğu ve tabiatın yapısında ve işleyişinde sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu kabul edildiğinde, tabiatın normal işleyişine Allah'ın müdahale etmesinin imkânsız olacağını düşünmeleridir. Bu durumda Allah'ın varlıkla olan ilişkisi ilk hareketi veren veya ilk sebep olmanın ötesine geçemeyecektir. İkincisi ise kelâmcıların, tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlal edilemeyeceğini kabul etmenin (zorunlu nedensellik), tabiatın akışına aykırı bir şekilde gerçekleşen mucizeleri reddetmeyi ve bunları imkânsız görmeyi gerektireceğini, bu durumda da nübüvveti ispat etmenin mümkün olamayacağını düşünmeleridir.

Bu iki kaygı kelâmcıların nedensellik ilkesini ya tümüyle reddetmesine ya da Allah'ın müdahalesine ve mucizelere imkân tanıyacak bir tarzda ele almalarına sebep olmuştur. Bu düşüncelerini desteklemek için onlar atomculuk doktrinini sistemlerine uyumlu hale getirerek benimsemiş; böylece âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil, süreksiz bir yapıya sahip olduğunu ve Allah'ın cevherler üzerinde her an arazları yaratması ile tabiatın işleyişini sürdürdüğünü kabul etmişlerdir.

Ne var ki bazı düşünürler tabiat ve nedenselliğin kabul edilmesini kudret ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmeye engel görmemişlerdir. Bilakis onlar, varlıklardaki tabiatları ve doğadaki nedenselliğe dayalı düzeni Allah'ın varlığına delil getirmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları atomculuğa dayalı bir nedensellik anlayışını benimserken, bazıları ise atomculuk karşıtı bir nedensellik düşüncesi geliştirmiştir. Her iki yaklaşımda da nedensellik anlayışı varlıklardaki sabit ve değişmez tabiatlara dayandırıldığı için bu anlayışı "tabiî nedensellik" şeklinde isimlendirmenin doğru olacağını düşündük.

Bu çalışmada tabiî nedenselliği kabul eden ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin tabiatın yapısı ve işleyişine ilişkin düşüncelerine yer verilmiştir. Söz konusu âlimlerin savunduğu nedensellik teorisi ve bunun etrafında meydana gelen tartışmalar ile bu düşüncede Allah'ın mutlak kudretinin ve âleme müdahalesinin nasıl açıklandığı ve ayrıca mucize fikrinin tabii nedensellik düşüncesinde yerinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

A.2. Yöntem ve Sınırlılıklar

Çalışmada literatür taraması, yapı-söküm ve yorumlama yöntemleri esas alınmıştır. İlk bölümde, nedensellik düşüncesini oluşturan kavram ve teorilerin ilgili âlimlerin genel düşünce sistemindeki konumu, sistemin diğer unsurlarıyla ilişkisi ve nedensellik düşüncesi ile bağlantısı belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle söz konusu âlimlerin nedensellik düşüncesi analiz edilmiş; bir ucunda mekanikçi determinizmin diğer ucunda indeterminist teorilerin yer aldığı nedensellik skalasındaki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra bu düşüncelere yönelik eleştiriler çerçevesinde, nedensellik anlayışlarının İslam dininin temel esasları açısından gündeme getirdiği bazı problemler tartışılmıştır. Tabiî nedensellik düşüncesine yöneltilen eleştirilerde öncelik Mu‘tezile’nin kendi içinden gelenlere verilmiştir. Daha sonra Eş‘arî ve Mâtûrîdîlerin eleştirilerine yer verilmiştir. Fakat Mâtûrîdîlere kıyasla Eş‘arîler nedensellik konusunda Mu‘tezile ile daha yoğun tartışmalara girdiğinden, burada Eş‘arî âlimlerin görüşleri ağırlık kazanmıştır.

Eleştirilere yer verilirken, tabiatçılığın temel kaynaklarının birçoğunun günümüze ulaşmadığı, konuların büyük ölçüde ikincil kaynaklardan okunduğu dikkate alınmıştır. Başka bir deyişle tabiatçılığın, atomculuk gibi doğal gelişimini ve takâmülünü sağlamadığı ve onun sahip olduğu imkânlara sahip bir teori olmadığı göz önünde bulundurulmuştur. Bu esnada ele alınan görüş ve fikirlerle ilgili nihai bir yargıda bulunmaktan kaçınılmış, daha ziyade bu fikirlerin dayandığı düşünce ve teorilerin güçlü-zayıf yönlerinin değerlendirilmesi ve ortaya koydukları verilerin analizi ve yorumlanması hedeflenmiştir. Ancak zaman zaman kişisel bazı değerlendirmelere de yer verilmiştir. Diğer taraftan elde edilen veriler, dönemin sosyo-kültürel ve tarihi şartları dikkate alınarak okunmaya gayret edilmiş, günümüz düşünce ve değer kalıplarından hareketle bir yargılama yapmaktan kaçınılmıştır.

Yöntem olarak konular ele alınırken öncelikle varsa ilgili âlimlerin kendi eserlerine, daha sonra diğer Mu‘tezilî kaynaklara, son olarak ise fırak eserlerine ve Sünnî kaynaklara müracaat edilmiştir. Doğrudan temel kaynaklara başvurulmadan önce çalışmanın konusu olan kişi, kavram ve problemlerle ilgili yazılmış kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddeleri taranmış, böylece klasik metinlerin anlaşılması için bir zemin oluşturulmuştur. Daha sonra klasik eserlerde konu ile ile ilgili bütün

pasajlar tespit edilerek bütüncül bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmıştır. Mu‘tezilî kaynaklarla diğer kaynaklar arasında bir uyuşmazlık söz konusu olduğunda Mu‘tezilî kaynaklardaki bilgiler esas alınmıştır.

Çalışma kapsam, zaman ve şahıs bazında bazı sınırlılıklara sahiptir. Kapsam yönününden çalışma, nedensellik probleminin tabiat boyutuyla sınırlandırılmış olup, konunun ilahî ve insanî boyutları dışarıda bırakılmıştır. Başlıkta yer alan tabiî kavramı, tabiatla ilişkili olan ve bir şeyin zâtından/özünden kaynaklanan anlamında bu sınırlılığı ifade etmek üzere tercih edilmiştir. Ancak tabiî alanda nedensel ilişkilerin izah edilmesi için ihtiyaç duyulduğunda bu iki alana da temas edilmiştir. Zaman ve şahıs bazında ise konu, hicri II-IV. yüzyıllar arasında yaşamış Mu‘tezilî âlimler Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu Osman Amr b. Bahr el- Câhız (ö. 255/869) ve Ebu’l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî’nin (ö. 319/931) nedensellik düşünceleri ile sınırlandırılmıştır. Gazzâlî ve sonrasında ivme kazanan *Tehafüt* merkezli nedensellik tartışmaları ise çalışmaya dâhil edilmemiştir.

A.3. Kaynaklar

Çalışmamızda yararlandığımız kaynakları “Mu‘tezilî kaynaklar”, “Mu‘tezilî olmayan kaynaklar” ve “çağdaş kaynaklar” şeklinde üç gruba ayırmak mümkündür.

Görüşlerini ele alacağımız âlimlerden Mu‘ammer ve Nazzâm’ın hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Câhız’ın ise çok sayıda eseri elimizde mevcuttur. Bunlar arasında en önemlisi *Kitabü’l-Hayevân*’dır.[1] Bunun dışında daha çok risâlelerinden yararlanılmıştır. Bunlar dört cilt halinde *Resâilü’l-Câhız*[2] başlığıyla neşredilmiştir. Ancak bunların hiç birinde konumuz açısında tatmin edici düzeyde bilgi bulunmamaktadır. Câhız, tabiat ve kümûn-zuhûr konularına *Kitâbü’l-Hayevân*’ın beşinci cildinde uzunca temas etmektedir. Ancak burada meseleleri daha çok hocası Nazzâm’ın görüşleri üzerinden ele almaktadır. Ka‘bî’nin ise elimizde sadece yakın

---

1 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu’l-Hayevân,* thk. Abdüsselam Harun (Mısır: y.y., 1965-1969.)

2 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız I-II,* thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1963.) a. mlf. *Resâilü’l-Câhız III-IV,* thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1979.)

zamanda tahkikli neşri yayımlanan *Makâlât*[3] adlı eseri bulunmaktadır. Bunun yanında çeşitli tefsir kaynaklarından derlenen görüşlerinin yer aldığı *Tefsîr*'inden[4] de bazı görüşlerini tespit etmek mümkündür. Bunların dışında Mu'tezilî âlimlerden Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı[5]; Şeyh Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât*'ı;[6] Ebû Reşid en-Nîsâbûrî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf*'ı;[7] Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinin dokuzuncu cildi, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*', *el-Mecmû' fi'l-muhît* ve *el-Münye* adlı eserleri[8] ile İbn Metteveyh'in *et-Tezkire*'si[9] en çok yararlanılan kaynaklar olmuştur.

Mu'tezili olmayan kaynaklar büyük ölçüde doksografik literatürden oluşmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi ve muhteva bakımından en çok istifade ettiğimiz eser Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseridir.[10] Eş'arî, bu eserinde eserleri günümüze ulaşmayan birçok âlimin tabiat felsefesine ilişkin cevher, araz, cisim, hareket-sükûn, illetler, tevlîd/tevellüd, ağırlık-hafiflik, zaman ve mekân gibi, kendi tabiriyle kelâmın dakik/latîf konularındaki görüşlerini aktarmıştır. Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı,[11] Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i,[12] İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı[13] yararlanılan diğer fırak eserlerini oluşturmaktadır. Bunların dışında İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn*'i[14] ve İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'i[15] de başvurulan diğer eserlerdendir.

---

3 Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû uyûni'l-mesâl ve'l-cevâbât,* thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

4 Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, cem' ve thk. Hıdır M. Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007).

5 Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993).

6 Şeyh Müfîd Ebû Abdillah, *Evâilü'l-makâlât* (Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993).

7 Ebû Reşid en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. M. Ziyâde-R. es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâi'l-Arabî, 1979).

8 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* Metin-çeviri, İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Yayınları, 2013); a. mlf. *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı),* Neşir ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); a. mlf. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf,* ed. J. J. Houben (Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962); a. mlf. *el-Münye ve'l-emel,* Cem', İbnü'l-Murtazâ (İskenderiye: y.y., 1985).

9 Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz,* thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975).

10 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn,* thk. M. M. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955).

11 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* thk. M. O. el-Huşt (Kahire: y.y., 1988.)

12 Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Mile ve'n-nihal,* thk. E. A. Mehnâ-A. H. Fâ'ûr (Beyrut: y.y., 1993).

13 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal,* Metin-çeviri, Halil İbrahim Bulut (İstanbul: YEK Yayınları, 2017).

14 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y).

15 Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, y.y., 1971).

Bunların dışında hem tabiî nedensellik düşüncesini hem de bu düşünceye yöneltilen eleştirileri tespit etmek için Sünnî kelâm eserlerinden de yararlanılmmıştır. Eş'arîlerin görüşleri için Eş'arî'nin *el-Lüma'*[16] ve *el-İbâne*;[17] İbn Fûrek'in *Mücerred*;[18] Bâkillânî'nin *et-Temhîd*[19] ve *el-İnsâf*;[20] Cüveynî'nin *eş-Şâmil*[21] ve Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn*[22] adlı eserlerine başvurulmuştur. Mâtûrîdî âlimlerin görüşleri ise Mâtûrîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*[23] ve *Te'vilât*;[24] Sâbûnî'nin *el-Bidâye*[25] ve Nesefî'nin *Tabsira*[26] adlı eserlerinden tespit edilmiştir.

Çağdaş kaynaklardan en çok yararlanılan eserlerin başında Ebû Rîde'nin *en-Nazzâm*[27] isimli eseri gelmektedir. Bunun dışında Wolfson'un *Kelâm Felefeleri*[28] Shlomo Pines'ın *İslam Atomculuğu*[29] Dhanani'nin *The Physical Theory of Kalâm,*[30] M. Basil et-Tâî'nin *Dakîku'l-kelâm*[31] Munâ Ahmed'in *et-Tasavvuru'z-zerrî*[32] Raşid Hayyûn'un *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*[33] adlı eserleri istifade edilen başlıca

---

16 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-redd ilâ ehli-z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Hamûde Garube (Kahire: y.y., 1955).

17 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-İbâne* (Haydarâbâd, 1948).

18 Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986).

19 Ebû Bekr el-Bakillânî, *Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1987).

20 Ebû Bekr el-Bakillânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu li cehli bihi*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: y.y., 2000).

21 İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye: y.y., 1969).

22 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. A.Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002).

23 Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

24 Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005-2007).

25 Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtûrîdîyye Akâidi)*, haz. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005).

26 Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* I, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004); a. mlf. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* II, thk. Claud Salâme (Dımaşk, 1993).

27 Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989). Eserin tabiat felsefesi ile ilgili kısmının çevirisi için bk. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, trc. Hüseyin Aydın (Malatya: Nehir Yayınları, 2003).

28 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).

29 Shlomo Pines, İslam Atomculuğu, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yaynları, 2017).

30 Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill Academic, 1994).

31 M. Basil et-Tâî, *Dakîkul'l-kelâm: er-ru'yetü'l-İslâmiyye li felsefeti't-tabî'iyye* (Ürdün, Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2010).

32 Munâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: y.y., 1994).

33 Raşîd Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd* (London: Dâru'l-Hikme, 1997).

kaynaklardır. Ülkemizde yapılan çalışmalardan ise özellikle Cemalettin Erdemci,[34] Osman Demir[35] ve Mehmet Bulğen'in[36] kelâm kozmolojisine ilişkin çalışmaları yol gösterici olmuştur.

A.4. Terminoloji

Çalışmanın detaylarına girmeden önce sıkça kullandığımız tabiat, nedensellik, sebep ve illet kavramlarını tanımlamanın ve bu kavramları kullandığımız bağlamları izah etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Tabiat ve tabiî kelimelerinin kendisinden türediği *tab'*, bir şeyi herhangi bir şekilde biçimlendirmeyi ve onu mühürlemeyi;[37] tab'ın çoğul formu olan *tibâ'* kelimesi ise daha çok irade ve şuur sahibi varlıkların yaratılışlarına yerleştirilen karakteristik özellikleri ve eğilimleri ifade etmektedir.[38] İnsan için daha çok yaratılış itibarıyla yapısına yerleştirilmiş ve ondan ayrılmayan kuvvet, zayıflık, cimrilik ve cömertlik gibi huylar (seciyye, cibilliyet) anlamında kullanılmaktadır.[39]

Aynı kökten türeyen *tabiat (nature)* kelimesi, cansız varlıkların özlerinde yerleşik olarak bulunan ve arızî olmayan, hareketin ve sükûnun ilkesi olan özellikler anlamına gelmektedir. Bundan kasıt bu özelliklerin harici bir sebebe ihtiyaç duymaksızın tek başına etkin olabilmesidir.[40] Terim olarak ise cisimlerin yapısında bulunan ve varlıkların kendisiyle tabiî olgunluğa ulaştığı kuvvet şeklinde

---

34 Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007); a. mlf. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 11-32.

35 Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); a. mlf. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1):

36 Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (İstanbul: TDV Yayınları, 2015); a mlf. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017);

37 İbn Manzûr, "t-b-'a", *Lisânü'l-Arab*, thk. A. Ali Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4: 2634. Seyyid Şerif Cürcânî, "Tab'", *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 145; Râgıb el-İsfehânî, "t-b'a", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî. (Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, t.y.) 301; Muhammed Ali et-Tehânevî, "Tabiat", *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1127; Mütercim Âsım Efendi, "t-b-'a", *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 4: 3434.

38 Tehânevî, "Tabiat, 2: 1127-1129.

39 Şerif el-Murteza, *Resâilü'l-Murtezâ,* thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: 1405 H.), 2: 276; İbn Manzûr, "t-b-'a", 4: 2634-2635; Âsım Efendi, "t-b-'a", 4: 3434.

40 Tehânevî, "Tabiat", 2: 1127-1129; Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 325.

tanımlanmaktadır.[41] Tabiat kavramı felsefede bir varlığı diğer şeylerden farklı kılan türsel özelliklerinin toplamını ifade etmek üzere zât, hakikat, mahiyet, tıynet, cibilliyet, hilkat, haslet ve fıtrata karşılık olarak kullanılmaktadır.[42] Nedensellik açısından bakıldığında tabiat, bir varlığın başka varlıklar üzerinde etki meydana getirmesine imkân sağlayan içsel/sabit özellikleri ifade etmektedir.

Kısaca, tab‘ ve tabiat kavramlarının varlıklara yaratılış itibarıyla yerleştirilen ve dışsal bir irade ve müdahale olmaksızın doğal bir şekilde eylemlerini meydana getiren, içsel ve arızî olmayan nitelikleri ifade ettiği söylenebilir. Tabiat kavramı daha çok cansız varlıklar için; tab‘ ve tibâ‘ kavramları ise insan ve diğer canlı varlıklar için kullanılmaktadır. İnsanın sürekli tekrar ile alışkanlık haline getirdiği ve doğal olarak kendisinden sâdır olan fiil ve nitelikler için de aynı kavram kullanılmaktadır. Çalışmada tabiat kavramı daha çok varlıkların içsel/sabit özellikleri anlamında, bazen de doğa/evren anlamında kullanılmıştır.

Tabiat kavramından türeyen *tabiî (natural)* kavramı ise müktesebin zıddı olarak yaratılıştan gelen fıtrî/doğal ihtiyaçlar veya kalıtsal/doğal deformasyonları; irâdînin zıddı olarak nefes alma ve duyumsama gibi düşünmeden sergilenen istemsiz davranışları; suni olanın zıddı olarak doğal ormanlar ve göller gibi insan eli değmemiş varlıkları; mucizevî olanın zıddı olarak ise canlı ve cansız varlıkların maddî tabiatına uygun olarak meydana gelen fiilleri ifade etmek için kullanılmaktadır.[43]

Neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılan *nedensellik* kavramı, zaman dizisi içinde neden adı verilen ilki ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikincisinin de kaçınılmaz olarak birincisini izlediği olay, olgu ya da fenomenler arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle nedensellik bir olay, süreç ya da fenomen ortaya çıktığı zaman, onun var oluşunu açıklayan başka bir olay, fenomen ya da sürecin bulunması durumunu, nedenin sonucundan zamansal olarak önce olma halini, nedenle sonucu arasında en azından düzenli bir ardışıklık, birliktelik olması durumunu betimlemektedir. Bu bakımdan nedensellik hem olaylar

---

41 Cürcânî, “Tab‘”, 145; Cemil Saliba, *el-Mu‘cemu’l-felsefî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-‘Âlemî, 1994), 2: 13.

42 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.), 450; Saliba, *Mu‘cemu’l-felsefî*, 2: 13.

43 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 450-451; Saliba, *Mu‘cemu’l-felsefî*, 2: 16-17.

arasındaki *nedensel bağ*a karşılık gelen bir kategoriyi, hem genel nedensellik yasası olarak bir *ilke*yi, hem de nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini savunan bir öğretiyi ifade etmektedir. Felsefî bir ilke olarak genellikle "hiçbir şey sebepsiz değildir" veya "her olgunun bir sebebi veya illeti vardır" şeklinde tümel bir önerme şeklinde ifade edilmektedir. Nedensellik kavramına karşılık Arapçada *sebebiyye* ve *illiye*, İngilizcede *causality* ve *causation*; Osmanlıcada ise *illiyet* kavramları kullanılmaktadır.[44]

Nedenselliğin kendisinden türetildiği *neden* kelimesi bir şeyi değiştirmeye, bir fenomen ya da olayı meydana getirmeye yetili olan şey ya da koşul, yaratıcı etken; bir şeyi etkileyen, oluşturan, ortaya çıkaran, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey anlamına gelmektedir.[45] Neden kavramına karşılık olarak İngilizcede *cause*, Arapçada *sebep* ve *illet* kelimeleri kullanılmaktadır. Kelâm terminolojisinde de nedensel ilişkilere karşılık *sebep* ve *illet* kavramları tercih edilmektedir. Bu bakımdan bu kavramlara temas edilmesi gerekmektedir.

Sebep kelimesi sözlükte, kendisi aracılığıyla başka bir şeye ulaşılan vasıta anlamına gelmektedir.[46] Bu anlamda kuyudan su çekmek için kullanılan veya ağaca tırmanmak için kullanılan ipe ve urgana sebep denmiştir.[47] Ayrıca "falancaya ulaşmak için filancayı kendime sebep kıldım" şeklinde bir kimseyi aracı/vesile kılmak anlamında da kullanılmaktadır.[48] *İllet* kelimesi ise sözlükte hastalık, sebep, gerekçe, bir şeyin varlığının sebebi, bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şey ve ihtiyarı dışında bulunduğu mahallin niteliklerini değiştiren güç şeklinde tanımlanmaktadır.[49] Fıkıhta ise şer'î bir hükme tesir eden, ona işaret eden veya

---

44 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 85; Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 1: 649; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İnkılâp Yayınları, 1998), 132; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 618-619.

45 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 131; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 617.

46 İbn Manzûr, "s-b-b", 3: 1911; Cürcânî, "Sebeb", 121; Tehânevî, "Sebeb", 1: 924; M. Murtezâ ez-Zebîdî, "s-b-b", *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. A. el-İzbavî (Kuveyt, 1978), 3: 38.

47 İsfehânî, "s-b-b", 220.

48 Âsım Efendi, "s-b-b", 1: 453. Kur'ân-ı Kerim'de sebep kelimesinin bu anlamıyla kullanıldığı ayetler için bk. Bakara, 2/166; Kehf, 18/84-85; Hacc, 22/15.

49 Cürcânî, "İllet" 160; Tehânevî, "İllet", 2: 1206; Âsım Efendi, "illet", 5: 4658. İliştiği kişiyi güçten düşürdüğü ve zayıf bıraktığı için hastalığa illet denmiştir. (Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 2: 68.) İllet, Kur'ân-ı Kerim'de geçmemekle birlikte hadislerde "hastalık, sebep ve gerekçe" anlamlarında kullanılmıştır. Wensick illet kelimesinin geçtiği 12 hadis zikretmektedir. Hadisler için bk. Arent Jan Wensick, *Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* (Leiden: E. J. Brill, 1962), 4: 308.

hükmün kendisine bağlandığı durum, ma‘nâ ve gerekçe anlamında kullanılmaktadır.[50]

Kelâm terminolojisinde illet kavramı hem mecâzî hem de hakikî anlamda kullanılmıştır. Hakikî anlamda, kendisi dışındaki bir şeyin durumunu değiştiren şeyler için kullanılır. Örneğin “hareket için, hareketlinin hareket etmesini gerektiren illettir” denir. Mecaz anlamda ise bir şeyin ismine ve vasıflarına etki eden sebepler için kullanılır. Örneğin siyahlık bir şeyin siyah olarak isimlendirilmesinin illeti olarak nitelenir. İlletin sıfatlara etkisi ise olumlu veya olumsuz yönde olabilir. Beyazın siyahlığı gidermesi olumsuz etkiye, cevher olmanın mütehayyiz olmayı gerektirmesi olumlu etkiye örnektir. Mu‘tezile âlimleri illeti nadiren mecâzen, çoğunlukla hakiki anlamda kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak onların tüm bunları illet olarak isimlendirmesinin nedeni, hiçbir şart olmaksızın sonuçlarını zorunlu olarak gerektirmesinden dolayıdır.[51]

İlk dönem kelâm metinlerinde sebep ile illet arasında belirgin bir farklılık bulunmamaktadır. Gerek kelâmcılar gerekse de fakihler ve dilciler sebep ve illet kelimelerini hem sözlük anlamında hem de terim anlamıyla birbirinin yerine kullanmışlardır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte iki kavram arasında net bir ayırım yapılmıştır. Ona göre illet tanımı gereği sonucunu zâtından dolayı zorunlu olarak gerektirir. Yani illetin sonucunu zorunlu kılmaması onun illet olması ile çelişir. Ancak aynı şey sebep için söz konusu değildir. Sebep sonucunu illet-malûl ilişkisinde olduğu gibi zâtı gereği zorunlu kılmaz. Bazı engeller bulunduğunda ve ortam fiile uygun olmadığında, sebebin sonucunu doğurmaması mümkündür. Ancak ortam (mahal) uygun olduğunda ve engeller ortadan kalktığında sebep de illet gibi sonucunu zorunlu kılar.[52]

Sebep ile illet arasında iki temel fark bulunmaktadır. Birincisi sonuç sebebin bizzat kendisinden kaynaklanmaz, ancak sebeple birlikte ortaya çıkar. Yani sebep

---

50 Kavramın fıkıhtaki kullanımına ilişkin detaylı bilgi için bk. İbrahim Kâfî Dönmez, “İllet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 117-120.

51 Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü’l-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh*, thk. M. Hamidullah (Dımaşk, 1965), 2: 704-705; Şerif el-Murteza, *Resâil*, 2: 278. Eş‘arî, Mu‘tezile’nin illet konusunda on farklı görüşe sahip olduğunu belirtmektedir. Buna göre illet konusundaki görüşler, illetin tanımı, illet-malûl arasında zorunluluk, zamansallık ve öncelik-sonralık ilişkileri gibi konularda farklılaşmaktadır. (Bk. Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 69-71.)

52 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 180-181.

sonucun ortaya çıkmasının şartıdır. İllet ise sonucun bizzat kendisinden çıktığı şeydir. İkincisi ise sonuç illetten, herhangi bir şart ve vasıta olmaksızın ortaya çıkar. Sebep ise bazı vasıtalarla sonucu meydana getirir. Bu nedenle şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkması için sonucun sebepten meydana gelmesi gecikebilir. İlletin sonucunu meydana getirmesinde ise herhangi bir gecikme olmaz. Çünkü herhangi bir şarta ihtiyacı yoktur. Aksine illet bulunduğu anda sonucunu zorunlu olarak gerektirir. Bu da sebebin illetten daha genel bir kavram olduğunu göstermektedir. Yani her illet sebeptir, ancak her sebep illet değildir.[53] Özetle illet nesneye ait bir vasıf olup onda bir tür tesir meydana getirir.[54] Sebep ise iki şey arasında salt bir vasıta veya bağlantı olup hiçbir tesir gücü yoktur. Bu nedenle illet ve sebep kavramlarının birbirinin yerine kullanılması yalnızca neden-sonuç ilişkisi dikkate alınmadığında ve illet sebep yerine kullanıldığında kabul edilebilir. Sebep illet yerine kullanılamaz.[55]

Felsefeciler ise sebep ile illet arasında bir ayırım yapmamışlardır. Onlar illeti bir şeyin varlığı ve mahiyeti için muhtaç olduğu ilke anlamında kullanmışlardır.[56] Sebepleri ise maddî, sûrî, fâil, gâî, tam, nâkıs, uzak, yakın, bizzat, bilaraz, tikel (cüz'î), tümel (küllî), bileşik ve bileşik olmayan (basit) sebepler şeklinde tasnif etmişlerdir. Varlığı tek başına sonucu meydana getiren sebeplere tam sebep; sonucun meydana gelmesi için gerekli, fakat tek başına yeterli olmayanlara ise nâkıs sebep denir. Nâkıs sebepler ise dâhilî ve hâricî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Dâhilî sebepler maddî ve sûrî; hâricî sebepler ise fâil sebep ve gâi sebep olarak ikiye ayrılmıştır.[57]

Kelâmî ve felsefî doktrinlerde sebep ve illet kavramlarına yüklenen anlam farklılıkları, iki disiplinin Tanrı, tabiat ve insan tasavvurları arasındaki farklılıkların

---

53 Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 1: 648; Richard Taylor, "Causation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1972), 56.

54 Adudüddîn el-Îcî, *Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 92.

55 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 260. İllet ve sebep arasındaki farklar için ayrıca bk. Semih Duğaym, *Mevsû'âtu mustalahâti'l-Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbâr* (Beyrut: Mekbetü Lübnan, 2002), 2: 420-421; Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 2: 96.

56 İbn Rüşd sebep ve illet kavramlarının eşanlamlı olduklarını belirtir. Bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* (*Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 27.

57 Cürcânî, "Sebeb", 121-122; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi,* 27; Tehânevî, "Sebeb", 1: 924.

ve aralarındaki problemlerin anlaşılmasında önemli bir role sahiptir.[58] Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu farklılıklara yer yer temas edeceğiz. Ancak bundan önce neden ve nedensellik ilkesinin düşünce tarihindeki serüvenine dikkat çekmek istiyoruz.

B. DÜŞÜNCE TARİHİNDE NEDENSELLİK

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren insanlar, yaşadıkları doğayı anlamaya ve burada meydana gelen olayları ve değişimleri açıklamaya çalışmışlardır. Bunun için de gözlemledikleri olayların nedenlerini araştırmış ve bunlara ilişkin bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Zira bir olayı açıklamak için nedenlerini araştırmak hem insan zihninin doğal bir eğilimidir hem de çağlar boyu kabul edilmiş bir yöntemdir. Temel bazı doğa olayları arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantılar herhangi bir doğaüstü açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde ilk insanlar tarafından da tespit edilmiştir. Ancak zehirli bir bitkinin insan üzerindeki etkileri gibi ilk bakışta nedensel ilişkilerin tam olarak tespit edilemediği durumlar için bir takım mitolojik açıklamalar yapılmıştır. Öte yandan bir sandalın küreklerle hareket ettirilmesi, taşın yere düşmesi, odunun suda batmaması gibi gözlem ve deneye konu olaylar herkes tarafından aynı şekilde tespit edilmiştir. Ancak bunların arka planındaki nedenlere ilişkin açıklamalarda çok farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Çünkü bu tarz nedensel temele dayanan açıklamalar, karmaşık bir yapıya sahiptir; kuramsal ve üst düzey açıklamalar gerektirir.[59] Bu nedenle çalışmanın detaylarına girmeden önce, doğadaki nedensellik ilişkisi ve nedenlerin sınıflarındırılmasına ilişkin farklı açıklamalar ile nedensellik konusunda kelâmî ve felsefî gelenekteki temel yaklaşımları hatırlamak yararlı olacaktır.

B.1. Nedensellik Anlayışları ve Nedenlerin Sınıflandırılması

Bir değişim, etki ve hareketten sorumlu olan şey anlamına gelen neden kavramı düşünce tarihinde çok farklı şekillerde anlaşılmıştır. Örneğin Aristoteles

---

58 M. Cüneyt Kaya, "Cause and Effect", *The Oxford Encyclopedia of Philophy, Science and Technology in Islam*, ed. İbrahim Kalın (UK: Oxford University Press, 2014), 123.

59 Bu konuda bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*) (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 76; Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 15-16.

öncesi felsefede Miletli filozoflar var olan her şeyin nedenini tek bir şeye indirgeyen monist bir yaklaşımla maddî nedene, Empedokles fâil nedene, Platon formel nedene yoğunlaşmıştır. Aristoteles ise nedenleri *maddî, fâil, formel* ve *gâi* neden olmak üzere dört başlıkta toplamış ve sistemli bir hale getirmiştir. Dört neden kuramına ileride temas edeceğiz. Fakat bu temel ayırımın dışında, sonuç ile ilişkisi ve sonuç üzerindeki etki düzeyine bağlı olarak nedenlere ilişkin bazı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bunları kısaca ifade etmek yararlı olacaktır.

Nedenler konusundaki en temel ayırım bir şeyin var oluş nedeni ile o şeyin özünü ve hakikatini ifade eden neden arasındaki ayırımdır. Ortaçağ düşünürleri ve Skolastikler birincisini *causa essendi (varlık nedeni),* ikincisini ise *causa cognoscendi (bilgi nedeni)* olarak isimlendirmişlerdir. Nedenler konusudaki diğer bir ayırım *içkin/aşkın* ayırımıdır. Bizzat kendisinde, kendi içinde bir değişimi başlatan nedene *içkin neden,* başka bir varlıkta bir değişime yol açan nedene *ise aşkın neden* adı verilmektedir. Varlığın niteliklerini belirleyen nedenler ise ikiye ayrılmaktadır. Bir varlığın zorunlu ve özsel niteliklerini belirleyen nedenler *temel nedenler,* özsel olmayan arızî niteliklerini belirleyen nedenler ise *temel olmayan nedenler* olarak isimlendirilmektedir. Kendisiyle sonucu arasında başka bir terimin, başka bir nedenin bulunmadığı nedene *yakın neden,* kendisiyle sonucu arasında, kendisinden önceki şeyin sonucu, kendisinden sonraki şeyin nedeni olma işlevini gören bir dizi ara terimin bulunduğu nedene ise *uzak neden* adı verilmektedir. Nedenlerin sonucu zorunlu kılması ile ilgili olarak ise tam neden/spesifik neden ayırımı yapılmaktadır. Sonucu zorunlu olarak gerektiren hal ve şartların bütününe *tam neden,* sonucun ortaya çıkmasını sağlayan başka şartların var olmasıyla birlikte sonucu meydana getiren nedenlere ise *spesifik neden* denmektedir.[60] Nedenleri etkin olduğu alanlara göre ayıranlar da olmuştur. Bu bağlamda irâdî eylemlerdeki nedensellik için *fâil neden*, cansız varlıklarda hüküm süren nedensellik için ise *fizikî neden* kavramı kullanılmıştır.[61]

---

[60] Nedenlerin sınıflandırılması ile ilgili bk. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, 1980), 84; M. Rosenthal-P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü,* trc. Aziz Çalışlar (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 355. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 270-271; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 617.

[61] Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion,* 84; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 617.

Nedenlere ilişkin bu ayırımlar farklı nedensellik anlayışılarına işaret etmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkinin son derece sıkı ve zorunlu olduğu katı determinist anlayışlar olduğu gibi, çoklu nedenlerin söz konusu olduğu daha yumuşak nedensellik anlayışları ya da nedensel ilişkileri düzenli tekrarlardan ibaret bir yapı şeklinde tanımlayan yaklaşımlar da söz konusudur.[62] Nedenselliğin doğası ve neden-sonuç ilişkisinin ontololojik durumu ile ilgili felsefî kuramları üç kategoride ele almak mümkündür.[63]

B.1.1. Zorunlu Nedensellik Kuramı

Bu yaklaşıma göre öncüller ile sonuç arasındaki mantıksal zorunlulukta olduğu gibi tabiatta da nedenler ve sonuçlar arasında mutlak bir zorunluluk vardır. Bu zorunluluğun kaynağı nedenin içsel doğasıdır ve bu kabul edilmediği takdirde tabiattaki düzenli tekrarların açıklanması imkânsızdır.[64] Neden-sonuç ilişkisini bu şekilde zorunlu ve belirlenmiş kabul eden anlayışlar determinizm kavramı ile karşılanmaktadır.

Latince *determinatio* (tayin, belirleme) kelimesinden batı dillerine geçen determinizme karşılık Osmanlı Türkçesinde *îcâbiyye, vucûbiyye, zarûriyye*; günümüz Türkçesinde ise *belirlenimcilik* ve *gerekircilik* kelimeleri kullanılmaktadır. Modern Arapçada ise buna karşılık olarak *hatmiyye* kavramı kullanılmaktadır. Ancak bu kavram bütünüyle yenidir ve klasik Arapçada bir karşılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte klasik metinlerdeki illet-sebep kavramları etrafında gelişen tartışmalarda zorunlu nedensellik düşüncesinin izlerine rastlamak mümkündür.[65]

Determinizmde evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiği, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla insanlık tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini kabul eden, her şeyin nedensel yasalara göre ortaya

---

62 Örneğin Runes dokuz farklı nedensellik tanımı yapmaktadır. Bk. Dagobert D. Runes, *The Dictioanary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1942), 47. Katı ve yumuşak nedensellik tanımları için ayrıca bk. Alfred C. Ewing, *Felsefenin Temel Sorunları*, trc. Nurşen Özsoy (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003), 204; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 618-619.

63 Burada Ewing'in sınıflandırmasını esas aldık. Ancak mekanizm düşüncesini zorunlu nedensellik kuramına dâhil ettik. Bk. Ewing, *Felsefenin Temel Sorunları*, 204-233.

64 Ewing, *Felsefenin Temel Sorunları*, 207-208.

65 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsef*e, 181; Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 1: 442; İlhan Kutluer, "Determinizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 215.

çıktığını, yeryüzünde hiçbir şeyin nedensiz olamayacağını, bir olayın kendisinden önceki olay, şart ve tabiat yasaları tarafından belirlendiğini savunan yaklaşıma ise *nedensel determinizm* denmektedir.[66] Bu bağlamda determinizm nedenselliğin özel bir türüne karşılık gelmektedir. Nedensellikte neden ile sonuç arasındaki ilişki her zaman zorunlu olmak zorunda değildir. Buna karşılık determinizm zorunluluk ve belirlilik anlamlarını içermektedir.[67]

Determinizm düşüncesi tarih boyunca farklı şekillerde anlaşılmış ve savunulmuştur. İnsanın duygu, düşünce ve kararları dahil olmak üzere bütün fenomenlerin evrensel nedenselliğe dayandığını ve dolayısıyla belirli nedenler tarafından belirlenmiş olduğunu ileri süren katı determinist anlayışların yanısıra nedenselliğin insani eylemleri kapsayacak şekilde evrensel olduğunu kabul etmeyen ılımlı determinizm çeşitleri de var olmuştur.[68]

Determinist doktrinler uygulandıkları alanlar bakımından farklı kategorilere ayrılmaktadırlar. Fizik, kimya, biyoloji gibi tecrübî ilimlerde hâkim olan ve bütün olayların mutlak bir şekilde önceden tayin edildiğini savunan determinizm türüne *tecrübi (empirik) determinizm* denmektedir. Bu anlayışa göre belli durum ve şartlar bir araya geldiğinde sonucun meydana gelmemesi imkânsızdır. Meydana gelen olayların nedenleri tabiatta mevcuttur, tabiatın üstünde bir sebebin, yani Tanrının varlığı kabul edilemez. Determinizm kanunları küllî, düzenli ve değişmezdir, bu nedenle imkân, tesadüf, mucize, özgür irade diye bir şey kabul edilemez. İnsanın irade özgürlüğünü inkar eden, insanın bütün eylemlerinin onun özgür iradesiyle yaptığı tercihlerin bir sonucu olmadığını, önceden bilinen sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu savunan anylayış ise *psikolojik/ahlâkî determinizm* olarak adlandırılmaktadır. Bu iki türün yanısıra uygulandığı alana göre fizikî, coğrafî, biyolojik, kültürel, iktisâdî ve tarihî determinizm türleri de bulunmaktadır.[69]

---

66 Carl Hoefer, "Causal Determinism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/. Erişim Tarihi: 05.02.2019; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 43; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 223, 618.

67 Nedensellik-Determinizm farkına ilişkin bir değerlendime için bk. Emin Çelebi, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak Hürriyeti* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 34-36.

68 Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, 102; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 223.

69 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 181-182; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 44; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 140-142.

Determinizm ile ilgili diğer bir ayırım doğadaki zorunluluğun kaynağı ile ilgilidir. Evrendeki her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğini savunan anlayışa *metafizik/teolojik determinizm*; ister fizikî, kimyasal ve biyolojik olsun isterse ruhî, sosyal ve manevi olsun evrendeki tüm hareket ve değişimleri maddenin kendisi ve mekanik kanunlarla açıklayan anlayışa *mekanik/materyalist determinizm* adı verilmektedir.[70] Metafizik determinizmde tabiattaki tüm olaylar sonuç itibarıyla bilfiil Allah'a dönen, fakat maddi âlemde saklı olan vasıtalarla gerçekleşmektedir. Allah bunların uzak nedeni olarak kabul edilmektedir.[71]

Mekanizm fikrinin temelleri Demokritos atomculuğuna kadar uzanmaktadır. Çünkü Demokrit maddenin hertürlü dış etkiye kapalı olduğunu, bu nedenle ancak mekanik nedenselliğe imkân verdiğini düşünmekteydi. Onun bu düşünceleri modern dönemde Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Galileo (1564-1642), Spinoza (1632-1677), Newton (1687-1727), Laplace (1749-1827) ve XVIII. Yüzyıl Fransız materyalistleri tarafından canlandırılmıştır. Ancak mekanizm fikri asıl gücüne tabiat bilimlerine uygulanmasından sonra ulaşmış ve Newton mekaniğine dayanan mekanikçi determinist anlayış XIX. Yüzyıldan itibaren bilimin temeli kabul edilmiştir. Böylece tabiatın sistematik bir yapıya sahip olduğu ve bütün parçalarının tıpkı bir makine gibi zorunlu ilişkilerle birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu kabul edilmiştir. Mekanizmde tabiatın bir parçası olan insan da onun kanunlarına tabidir. Dolayısıyla onun fikirleri ve düşünceleri de mekanik zorunluluk ile meydana gelmektedir.[72] Mekanizm fikri en çarpıcı şekilde Laplace tarafından dile getirilmiştir. Ona göre belli bir anda evrende hareketi meydana getiren tüm kuvvetleri ve evreni oluşturan varlıkların bütün konumlarını bilebilecek ve tüm bu verileri analiz edebilecek kadar güçlü bir zekâ olsaydı, en büyük cisimlerden en hafif atomlara kadar evrendeki her şeyin hareketi tek bir formülle ifade edilebilirdi. Böylece hiçbir şey belirsiz kalmaz ve geçmiş gibi gelecek de gözümüzün önüne serilirdi.[73]

Evrendeki tüm hadiselerin kendisini meydana getiren şartlar tarafından kesin olarak belirlendiğini savunan ve dolayısıyla insan özgürlüğünü de ortadan kaldıran

---

70 Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 308-309; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 137.

71 Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmu's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1976), 19.

72 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 182; Runes, *The Dictionary of Philosophy*, 78. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 45.

73 Carl Hoefer, "Causal Determinism".

mekanikçi determinist anlayış David Hume (1711/1776) ve Emile Boutroux (1845-1921) başta olmak üzere bir çok filozof tarafından eleştirilmiştir. Mekanikçi anlayışlar bilim insanları tarafından da sorgulanmış ve özellikle Heisenberg (1901-1975), De Broglie (1892-1987) ve Von Neumann (1903-1957) gibi fizikçilerin eleştirileriyle sarsılmış ve zayıflamıştır. Son yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmelerle birlikte klasik fizikte bile determinist yasalarla açıklanamayan bazı durumların olduğu anlaşılmış, kuantum teorisinin ortaya konması ile evreni meydana getiren atomların yapısında indeterminist (belirlenimsiz) bir tablonun hakim olduğu öne sürülmüştür.[74]

B.1.2. Düzenli Tekrar Kuramı

Empirist filozofların öncülük ettiği düzenli tekrar kuramı, katı determinist ve mekanikçi anlayışların tam karşısında yer almakta ve nedenselliği epistemolojik bir kategori olarak ele almaktadır. Örneğin Hume'a göre birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı olduğuna inanılan iki olay arasında sadece mekânsal süreklilik ve zamansal öncelik ilişkisi tespit edilebilir. İki olay arasındaki neden-sonuç ilişkisi mantıksal, ispatlanabilir ve apaçık bir ilişki olmayıp, alışkanlığa bağlı tutumlarımızdan ve zihnimizde olup bitenlerin dışa vurumundan ibarettir.[75] Kant'ın felsefesinde ise nedensel bağ ya da nedensellik, deneyimle doğrulanabilir olma fakat deneyimden türetilememe ve analiz edilememe anlamında sentetik; bir şeyi anlamanın ve dış dünyaya ilişkin bilginin zorunlu ön koşulu olması bakımından ise apriori bir ilke olarak kabul edilmektedir.[76] Bundan dolayı nedensellik varlıkların bir özelliği değil, yalnızca onlara ilişkin algı ve bilgimizle ilgilidir. Tabaitta algıladığımız nedensellik ise deney ve gözleme konu olayların düzenli tekrarından ibarettir. Nedenin sonucu her durumda zorunlu olarak gerektirdiğini söylemek için bir neden yoktur. Çünkü sadece nedenin sonuçtan önce geldiği gözlemlenmektedir.

Neden-sonuç arasındaki zorunluluğun yadsındığı bu yaklaşıma *indeterminizm* adı verilmektedir. Bu düşünceye göre sebepler sonuçlar için belirleyici değildir.

---

74 Jeremy Butterfield, "Determinism and Indetereminism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/determinism-and-indeterminism/v-1#, Erişim Tarihi: 12.04.2019; Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 45.

75 Hume'un nedensellik düşüncesi için bk. Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi,1996), 174-181.

76 Ahmet Cevizci, *Felsefe* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 74.

Olaylar kendilerinden öncekilere zorunluluk bağı ve sabit bir kanunla bağlı değildir, bu nedenle zorunlu değil mümkündürler. Evrendeki hiçbir şey belirlenmiş değildir, bazı olayların bir nedeni olmadığı gibi, bunlar yasa ya da ilkelerle de açıklanamazlar.[77] Bu düşünce Kuantum fiziği ile birlikte bilim çevrelerinde de kabul görmüş, Heisenberg'in belirsizlik ilkesini ortaya koymasından sonra atomaltı seviyede determinist/belirlenimci bir yapının hakim olmadığı, aksine indeteriminist/belirlenimsizliğin geçerli olduğu savunulmaya başlanmıştır.[78]

Düzenli tekrar kuramına dâhil edilebilecek diğer bir nedensellik anlayışı okasyonalizmdir. Fırsat ve vesile anlamındaki *occasion* kelimesinden türetilen ve İngilizcede *occasionalism*; Fransızcada *occalionalisme/okkasionalismus* şeklinde ifade edilen bu düşünce akımı Türkçeye *okasyonalizm, vesilecilik* ve *ara nedencilik* şeklinde çevrilmektedir.[79] Terim olarak okasyonalizm, bütün nedensel güçlerin sadece Tanrı'nın elinde toplandığı ve tabiattaki tüm neden-sonuç ilişkilerinin ilahi yaratmanın vesileleri olarak tanımlandığı bir teoridir.[80]

Okasyonalizm, Descartes düalizminin doğurduğu zihinle beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği problemini açıklamak üzere Hollandalı filozof Arnold Geulincx (1624-1669) ve Fransız filozof Nicolas Malebranche (1638-1715) tarafından geliştirilmiş olan, zihinle beden arasındaki her türlü ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığı ile gerçekleştiğini savunan ve tüm ikincil nedenleri reddeden bir akımdır.[81] Kapsamlı bir teori olarak tarihte ilk kez Eş'arî ve Mâtûrîdî âlimler tarafından ortaya konduğu; İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve İbn Meymûn (ö. 601/1264) aracılığıyla İslam dünyasından batı düşüncesine intikal ettiği, daha sonra Kartezyen filozoflar tarafından tekrar gündeme getirildiği ileri sürülmektedir.[82]

Okasyonalizme göre cisimlerin birbirini hareket ettirmesi, karşılaşması, çarpışması ve bölünmesi gibi tabiatta meydana gelen bütün olaylar, yalnızca bir vesileden ibarettir. Tüm bu olaylarda etkileri ve sonuçları ortaya çıkaran görünür

---

77 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 110

78 Ian Barbour, *Issues in Science and Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, 1966), 303-305.

79 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 471.

80 Nazif Muhtaroğlu, "İndroduction", *Occasionalism Revisited*, ed. Nazif Muhtaroğlu (Abu Dhabi: Kalam Research Media, 2017), ix.

81 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 637; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 446.

82 Macid Fahri, *Islamic Occasonalism and its Crigique by Averroes And Aquinas* (USA: Routledge, 2008), 9 vd.; Nazif Muhtaroğlu, "Ash'arites, Cartesians and Occasionalism", *Occasionalism Revisited,* ed. Nazif Muhtaroğlu, (Abu Dhabi: Kalam Research Media, 2017), 111 vd.

nedenler, aslında hiçbir etki meydana getirme gücüne sahip değildir. Tabiatta meydana gelen olaylar arasında bir neden-sonuç ilişkisi yoktur. Bize sebep olarak görünen şeyler sadece asıl etkiyi meydana getiren gücün vesilesi konumundadırlar. Tabiatta meydana gelen tüm etkileri doğrudan Allah meydana getirmektedir. O'nun dışında hiçbir müessir sebep yoktur. Bu bakımdan insan zihninin ve iradesinin bir etki gücü olduğu da söylenemez. Gerçek irade sadece Allah'a aittir ve tüm etkileri doğrudan yaratan O'dur. İnsanın istemesi Allah'ın iradesinin taalluku için yalnızca bir vesiledir.[83] Tabiatta algılanan neden-sonuç ilişkisi ve düzenli işleyişin temelinde ise ilahi yaratmadaki düzenli tekrar yatmaktadır.

B.1.3. Etkinlik (Fâil Neden) Kuramı

Etkinlik kuramına göre nedenin bir sonuç meydana getirebilmesi için etkin (fâil) olması gerekir. Bundan dolayı sonuç üzerinde etkili olabilecek tek neden iradeye sahip varlıklar olabilir. Tabiatta başka olayların nedeni olan bu varlıklar da hareket edebilmesine ve başka nesneleri etkileyebilmesine karşın, kendi başına hareketi doğuramazlar. Bu varlıkların hareketi en nihayetinde bir ilk hareket ettiriciye dayanmak durumundadır. Bundan dolayı etkin nedensellik düşüncesi, hareketin başlaması için Tanrı'nın varlığının esas olduğunu öne süren varsayımların temeli olarak kullanılmaktadır.

Etkinlik kuramında nedensellik ilkesi kabul edilmektedir. Ancak bu nedensellik zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği, bunun mutlaka kendisinin nedeni olmayan bir *ilk neden*de son bulması gerektiği savunulmaktadır. Birçok düşünür ilk neden terimini Tanrı anlamında kullanmıştır. Örneğin Aristoteles bunu İlk Muharrik kavramı ile İslam filozofları ise İlk İllet (İllet-i Ûlâ) ile ifade etmişlerdir.[84] Her iki düşüncede de tabiat alanında determinist bir yapı öngörülmektedir, ancak bunun mekanik determinizm değil, *gayeci determinizm* olduğunu belirtmek gerekir.[85]

---

[83] İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 472; Runes, *The Dictionary of Philosophy*, 218; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 192-193; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 446; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 638.

[84] Bk. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1071b; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik,* trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 230; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı),* trc. Murat Demirkol (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 206.

[85] Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3* (Aristoteles), 180 vd.; İlhan Kutluer, "İlliyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 121.

Allah'ı ilk sebep ve ilk hareket ettirici olarak kabul eden, fakat bunun dışındaki tüm süreçleri tabiatın kendi içsel süreçleriyle açıklayan, Tanrısal bir müdahaleyi tabiatın işleyişi için gereksiz ve imkânsız gören natüralist ve deist akımları bu gruba dâhil etmek mümkündür. Çünkü bunlar da âlemin işleyişini bütünüyle kendi kendine işleyen bir nedensellik zinciriyle izah etmektedirler.[86]

Nedensellik yaklaşımları ve nedenlerin sınıflandırılmasına ilişkin bu temel kategorileri belirlemek, çalışmada konu edineceğimiz nedensellik kuramlarını değerlendirmede bize kolaylık sağlayacaktır.

B.2. Felsefede Nedensellik

Felsefe tarihinde nedenselliğe ilişkin ilk sorgulamaların *Fizikçiler/Tabiat Filozofları* olarak anılan düşünürler tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Kendilerinden önceki teologların âlemin kökenine ilişkin mitolojik açıklama biçimlerine karşın onlar tabiatı bir takım ilkelerle açıklamaya çalışmış;[87] tabiatın menşeini, her şeyin kendisinden geldiği ve değişenin altında değişmeden kalan arkhesi/ilkesi ve nedenini tespit etmeye çalışmışlardır.[88]

B.2.1. Antik Yunan Filozofları

Miletli ve Elea'lı filozofların bir kısmı tabiatı maddî nedenlerle, bir kısmı ise teleolojik etkenlerle açıklamaya çalışmıştır.[89] Bunlardan Thales'e (M.Ö. 625-546) göre var olan şeylerin temel ilkesi "su" iken;[90] Anaksimandros'a (M.Ö. 610-547) göre sonsuz ve sınırsız olan "*apeiron*",[91] Anaksimenes'e (M.Ö. 585-528) göre "hava"[92]; Pytagorasçılara göre "sayılar";[93] Herakleitos'a (M.Ö. 535-475) göre ise "ateş"tir.[94] Bu dönemde evrendeki her şeyin var oluşunu ve varlığını sürdürmesini

---

86 Allah'ın varlığın şekil vericisi ve ilk hareket ettiricisi olduğunu, tabiat işlerine karışmayacağını kabul eden Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî'yi buna örnek vermek mümkündür. (Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1958), 78.)

87 Aristoteles, *Metafizik*, 983b 5.

88 Hüsamettin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2010), 66-67.

89 Aristoteles, *Metafizik*, 987a 5-10.

90 Aristoteles, *Metafizik*, 983b 20; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 88.

91 Walter Kranz, *Antik Felsefe*: *Metinler ve Açıklamalar,* trc. Suad Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 25.

92 Aristoteles, *Metafizik*, 984a 5; Kranz, *Antik Felsefe*, 27; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 118-119.

93 Aristoteles, *Metafizik*, 986a 5-10; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 149-150.

94 Kranz, *Antik Felsef*e, 50, 51, 54.

tek bir Tanrıyla açıklayan ilk filozof Ksenophanes (M.Ö. 569-477) olmuştur.[95] Ancak onun Tanrısı aşkın bir varlık değil, aksine evrenle özdeş bir Tanrıdır. Bundan dolayı Ksenophanes'in panteist bir filozof olduğu kabul edilmektedir.[96]

Evrenin var oluş nedenini tek bir maddeye indirgeyen monist yaklaşımlar Empedokles (M.Ö. 494-434) ile birlikte son bulmuştur. Empedokles çoğulcu bir yaklaşımla evrenin hava, toprak, su ve ateşten meydana geldiğini savunmuştur.[97] Ona göre evrendeki oluş ve bozuluş süreçleri bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelmektedir.[98] Benzer şekilde Anaksagoras (M. Ö. 500-428) da maddî nedenlerin çokluğunu kabul etmiş, ancak bunların dört değil sonsuz sayıda olduğunu ileri sürmüştür.[99] Nedensellik konusunda Sokrates öncesi felsefenin en dikkat çekici fikirleri atomculuk teorisini savunan Leukippos (M.Ö. 500-440) ve Demokritos'a (M.Ö. 460-370) aittir. Onlara göre varlığın nihai temel yapıtaşları ezelî, ebedî, sürekli, eş türden, değişmez ve kendinden hareketli bölünemeyen atomlardır. Âlemdeki her şeyin nedeni, bu atomların tamamamen mekanik bir şekilde gerçekleşen hareketleridir. Bunlara ilk hareketi veren bir hareket ettirici yoktur.[100]

Görüldüğü üzere Sokrates (M. Ö. 469-399) öncesi doğa filozofları tabiatı maddî ilkelerle açıklama eğiliminde olmuşlardır. Anaksagoras ve Empedokles gibi maddî nedenin yanı sıra ilk defa hareket ettirici bir nedeni kabul eden filozoflar ise bu ilkeyi evreni açıklamakta yeterince kullanmamışlardır. Aristoteles'in ifadesiyle onlar, yalnızca ilk hareketi açıklamak ve herhangi bir şeyin hangi nedenden ötürü zorunlu olduğunu açıklamakta güçlük çektiklerinde bu ilkeye başvurmuş, doğa felsefesinin geri kalanını salt mekanik nedenlerle açıklamışlardır.[101]

Sokrates ve Platon (M.Ö. 427-347) ile birlikte nedensellik düşüncesinin daha sistematik bir görünüme kavuştuğu görülmektedir. Sokrates, doğa filozofları ve Atomcuların evrene getirdikleri mekanist açıklama yerine gayeci bir model ortaya

---

95 Aristoteles, *Metafizik*, 986b 25.
96 Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 170-172.
97 Kranz, *Antik Felsefe*, 83.
98 Aristoteles, *Metafizik*, 985a 5-30; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 265, 268, 269, 271.
99 Kranz, *Antik Felsefe*, 110-111; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 298-300.
100 Kranz, *Antik Felsefe*, 126; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 317, 321, 329.
101 Aristoteles, *Metafizik*, 985a 20, 987a 10; 988a 20. İlkçağ Filozofların nedensellik düşüncesine ilişkin detaylı bilgi için bk. Cavit Sunar, *İslâm FelsefesininYunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1973), 13-24; Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 20-35.

koymaya çalışmıştır.[102] Onun düşüncesine göre evrenin varoluşunun ve meydana gelen tüm doğa olaylarının nedeni her şeyi yöneten akıllı, bilinçli bir varlık yani Tanrı'dır. Platon ise hocası Sokrates'in gayeci nedensellik anlayışını idealar öğretisi çerçevesinde geliştirmiş ve sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Atomcu materyalizme karşılık evrenin var oluşunu ve işleyişini tümüyle teolojik temelli açıklayan Platon, fizik nedenleri kabul etmiş fakat bunları tabiatın gerçek nedenleri olan gayesel nedenlerin gerçekleşmesine yarayan yardımcı etmenler olarak değerlendirmiştir.[103]

B.2.2. Aristoteles

Nedensellik konusunda Müslüman düşünürleri en çok etkileyen isim hiç şüphe yok ki Aristoteles'tir (M.Ö 384-322). Ona göre bir şeyin bilgisini elde etmek, ancak o şeyin nedenlerinin araştırılması ve tespit edilmesiyle mümkün olabilir; doğa biliminin konusu fiziksel değişme ve oluş olduğuna göre, doğa bilimcisinin değişmenin nedenlerini tespit etmesi ve bilmesi gerekmektedir.[104] Aristoteles kendisinden önceki filozofların bu nedenlere belirsiz bir tarzda işaret ettiklerini, fakat kendisinin bu nedenleri ele aldığı tarzda ortaya koyamadıklarını ifade etmektedir.[105] Ona göre ister tabiî olsun ister sun'î, Tanrı'nın dışındaki her şeyin varlığı dört nedene dayanmaktadır:[106]

a. Maddî neden: Bir şeyi meydana getiren ve onda içkin olan madde veya dayanaktır. Örneğin tunç heykelin, gümüş bardağın nedenidir.[107]

b. Formel/sûrî neden: Bir şeyin formu (şekli) veya modelidir. Yani bir nesnenin ne olduğunun tanımı. Çünkü bir şeyin "niçin"i, sonuçta onun tanımına indirgenir.[108]

---

[102] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 (Sofislerden Platon'a)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 101-102.

[103] Platon, *Timaios*, trc. Erol Güney-Lütfi Ay (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 49; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, trc. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayınları, 1995), 107; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H.Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993), 61-62.

[104] Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 184a, 195a 15-20; *Metafizik*, 983a 25.

[105] Aristoteles, *Metafizik*, 993a 10.

[106] Weber, *Felsefe Tarihi*, 72-74.

[107] Aristoteles, *Metafizik*, 983a 30, 1013a 20-25; *Fizik*, 195a 25.

[108] Aristoteles, *Metafizik*, 983a 25, 1013a 25; *Fizik*, 195a 25

c. Fâil/etkin neden: Değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir. Diğer bir ifadeyle değişmenin ya da durağanlığın ilk kaynağıdır. Örneğin karar veren, eylemin; baba, çocuğun nedenidir. Genel olarak bir şeyi yapan yapılan şeyin; bir şeyi değiştiren değişmeye uğrayan şeyin nedenidir.[109]

d. Gâi/ereksel neden: Bir şeyin yapılma amacıdır. Örneğin sağlık, yürüyüş yapmanın nedenidir; çünkü insan niçin yürüyüş yapar sorusuna, sağlıklı olmak için cevabının veririz. En genel anlamda gâye iyi olandır. Çünkü iyi olan, her türlü oluş ve değişmenin gâyesidir.[110]

Bu sınıflandırmayı Aristoteles'in verdiği heykel örneği üzerinden daha anlaşılır kılmak mümkündür. Bir heykeltıraşın yaptığı güzel bir aslan heykelini düşünecek olursak heykelin maddesini oluşturan mermer onun maddî nedeni; heykelin şekli (aslan formu) formel nedeni; mermeri oyarak heykeli meydana getiren heykeltıraş fâil nedeni; heykeltıraşın kafasında bir aslan heykeli tasarımına sahip olması ve heykelin yapılış amacı ise (güzellik, estetik) gâi nedeni olmaktadır.

Aristoteles'e göre maddî ve formel nedenler varlığa, fâil ve gâi nedenler ise oluşa ilişkindir.[111] Böylelikle Aristoteles gerçek nedenleri maddî ve formel neden olmak üzere ikiye indirmektedir. Nedenleri bu şekilde sınıflandırması Aristoteles'in düşüncesinde nedenselliğin olgular arasındaki ilişkiyi belirlemeye yarayan bir açıklama ilkesi olmanın ötesinde, aynı zamanda varlığın kendisini yani özsel doğasını oluşturan bir varlık ilkesi olduğunu göstermektedir.[112] Yani o nedenselliğe hem epistemolojik hem de ontolojik bir değer atfetmektedir.

Aristoteles'in nedensellik düşüncesini ortaya koyan önemli bir kavram da "doğa/tabiat" kavramıdır. Ona göre doğa, varlıklardaki hareket ve durağanlığın arazî olmayan ilkesidir. Bu "doğa"nın bir sonucu olarak alev yukarıya doğru yükselirken, su ve toprak aşağıya doğru hareket etme eğilimindedir. İnsan ürünü olan şeylerde ise kendiliğinden hareket kabiliyeti yoktur, ancak kendisinden yapıldığı maddenin

---

109 Aristoteles, *Metafizik*, 983a 30, 1013a 30; *Fizik*, 195a 25-35.

110 Aristoteles, *Metafizik*, 983a 30, 1013a 30-35; *Fizik*, 195b 20-25. Aristoteles'in nedensellik düşüncesi ile ilgili detaylı bir değerlendirme için bk. David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 93-94.

111 Mario Bunge, *Causality and Modern Science* (New Jersey: Transaction Publishers, 2009), 32.

112 Şahin Özçınar, "Aristoteles'in Nedensellik Anlayışı", *Ankara Ünversitesi DTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi* 16 (2003): 81.

doğasına uygun olarak bir tür hareket gücüne sahip olabilirler.[113] Doğa kavramına yüklediği bu anlam dört neden kuramı ile birlikte ele alındığında onun determinist bir nedensellik anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu, ne doğa filozofları gibi sadece maddî nedene dayanan bir zorunluluktur ne de atomcular gibi mekanik determinist bir zorunluluktur. Ona göre varlıkta etkili olan zorunluluk ancak gaye neden ile açıklanabilir. Bu nedenle onun nedensellik anlayışını "gayeci determinizm" olarak adlandırmak daha doğru olacaktır.

Aristoteles'in nedensellik ile ilgili bu sistemli ve kapsamlı düşünceleri hem İslam filozoflarını hem de tezimizde fikirlerini ele alacağımız bazı Mu'tezilî kelâmcıları önemli ölçüde etkilemiştir. Bu hususa tabiî nedensellik düşüncesinin kaynakları konusunda tekrar değineceğiz.

B.2.3. İslam Filozofları

İslam filozoflarının ilki, Meşşâî/Aristotelesçi geleneğin öncüsü ve aynı zamanda kelâm ile felsefe arasında bir geçişi temsil eden Kindî (ö. 252/866),[114] Aristoteles'in eserlerinin tümünü tanımış ve onun felsefesini benimsemiştir. Nedensellik düşüncesini de bu doğrultuda inşa eden Kindî'ye göre sebeplilik bağlantısı olmadan hakikatin bilgisini elde etmek mümkün değildir.[115] Bu nedenle herhangi bir ilim dalında araştırma yapan kimsenin öncelikle o ilmin alanına giren şeylerin sebeplerini araştırması gerekir.[116] Çünkü sahip olunan bilgilerin her birinin sebebi tam olarak bilinmedikçe, gerçek anlamda o bilgiye sahip olunamaz.[117]

Kindî varlık felsefesini "İlk Gerçek", "İlk Sebep" ve "İlk Fâil"[118] olarak isimlendirdiği, her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi olan Allah'ı merkeze alarak şekillendirmiştir. Ona göre âlemdeki tertip, düzen ve nedensellik ilişkisinden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmak mümkündür.[119] Bu düşüncesini nedensellikle ilgili dört ilkeye dayandırmaktadır: Bunlardan ilki, hiç bir şey kendi kendisinin sebebi olamaz, hareketin sebebi hareket, hareketlinin sebebi hareketli değildir.

---

113 Aristoteles, *Fizik*, 193a 20-25.
114 Mahmut Kaya, "Kindî" , *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 41- 42.
115 Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 126.
116 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 134.
117 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 126.
118 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 126, 127, 206.
119 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 208, 209.

Aksini iddia etmek imkânsız bir çelişki meydana getirir. İkincisi, nedensellik zinciri sonsuza dek geriye götürülemez. Üçüncüsü, hiyerarşik düzende neden nedenlinin dışındadır, ondan öncedir ve ondan üstündür. Dördüncüsü ise, oluşan varlıklar mutlaka bir nedene bağlıdır, neden ortadan kalkarsa nedenli de ortadan kalkar.[120]

Tabiat söz konusu olduğunda Kindî, Aristoteles'in dört nedenini olduğu gibi benimsemektedir. Ona göre ay-altı âlemde ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların bileşikleri bulunmaktadır. Burada meydana gelen tüm oluş ve bozuluşların yakın sebebi dört neden; uzak fâil sebebi ise Allah'tır. Ancak tabiî alanda bir cismin başka bir cisme etki etmesi, yani bir cismin başka bir cisimdeki hareket ve değişmenin sebebi olması mümkündür. [121] Ona göre Allah dışındaki bütün nedenler ancak mecâzî olarak bu şekilde isimlendirilir. Çünkü gerçek fiil var olanları yoktan var etmek; gerçek fâil de etki türlerinden hiç birinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. Diğer bütün fâiller ise bir bakımdan etkide bulunurken, başka bir bakımdan etki altında kalabilirler. Dolayısıyla diğer bütün fâiller aslında edilgin durumdadır. Çünkü mecâzî fâillerin ilki yüce Allah'tan etkilenmiş, daha sonra başka varlıkları etkilemeye başlamışlardır.[122] Ay-üstü âlemde bulunan varlıklar (yıldızlar, gezegenler, güneş ve ay) ise değişime uğramazlar.[123]

Kindî, Aristoteles'in felsefî sistemini büyük oranda benimsemekle birlikte, bu felsefenin İslam'a aykırı yönlerini kabul etmemiştir. Âlemin yaratılışı konusunda İslam düşüncesine uygun olarak ezelîlik fikrini reddetmiş, yoktan yaratılışı temellendirmeye çalışmıştır. Aynı hassasiyeti nedensellik konusunda da göstermiş ve "İlk Sebep" olarak isimlendirdiği Allah'ın âlemi iradesiyle ve yoktan yarattığına vurgu yapmıştır. Tabiattaki bütün varlıkların gerçek sebebi olarak Allah'ı görmesi, diğer tüm sebepleri mecâzî ve ikincil sebepler olarak nitelemesi de onun İslam düşüncesine bağlı kalmaya çalıştığını göstermektedir.

Meşşâî felsefeyi sistematik hale getiren ve Aristoteles'in en büyük şârihlerinden biri olarak kabul edilen Fârâbî (ö. 330/950), nedensellik düşüncesinde

---

120 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 126, 134, 144, 158-160, 234.
121 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 211, 212.
122 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 190.
123 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 211-212.

büyük oranda Yeni Platonculuğun etkisinde kalmıştır.[124] Allah-âlem ilişkisini sudûr teorisi ile izah eden Fârâbî'ye göre Allah zâtı gereği zorunlu tek varlıktır.[125] Diğer tüm varlıklar ise O'nun zatından taşmak suretiyle meydana gelmiştir. Ancak bu tam bir hiyerarşik düzen ve nedensel zorunluluk içerisinde gerçekleşmiştir.[126] Bu bakımdan O'nun dışındaki tüm varlıklar zâtları itibarıyla mümkin, varlıklarının Allah'a dayanması itibarıyla da zorunludur.

Böylece âlemdeki her varlık ve olay bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelmekte ve varlığını da bu ilişki içerisinde sürdürmektedir. Fârâbî'ye göre bu sebep-sonuç ilişkisi ay-üstü âlemde mutlak bir zorunluluk şeklinde gerçekleşmekte, yani neden sonucunu mutlak anlamda zorunlu kılmakta ve her şey mükemmelden daha az mükemmele doğru dikey bir hiyerarşi içinde var olmaktadır.[127] Ay-altı âlemde ise Fârâbî, hem doğal varlıklar hem de suni varlıklar için Aristoteles'in dört nedenini kabul etmekte; dört neden, irade, tabiat ve gök cisimlerinin etkilerinin de içinde olduğu daha esnek bir yapı ortaya koymaktadır. O, bu yapıda varlıkların sahip oldukları tabiatın ve birbirleri üzerindeki etkilerin mutlak bir zorunluluk içermediğini belirtmektedir. Çünkü tabiatın gereği olan fiillerin ortaya çıkması bu etkinin ortaya çıkacağı nesnenin bu etkiyi kabule uygun olmasına bağlıdır. Sözgelimi ateş yakıcıysa, yanmayı kabule hazır bir şey bulunmadıkça yanma gerçekleşmez. Benzer olaylarda da durum böyledir. Bu nedenle ona göre tabiî varlıklara ait özellikler çoğunlukla gerçekleşen mümkin olaylar olarak kabul edilmelidir.[128] Ayrıca ona göre tabiî alanda canlı varlıklar için nefis, cansız varlıklar için ise tabiat, ortaya konan fiillerin gâî nedeni olarak etkili olmaktadır.[129] Gök

---

124 Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1996), 103. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Aydın, *Neden ve Nedensellik Sorunu*, 123.

125 Ebû Nasr el-Fârâbî,"'Uyûnü'l-mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)" *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 118-119.

126 Fârâbî'nin sudûr teorisi için bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, nşr. A. Nasri Nader, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 57-58, 61 vd.; a.mlf. "'Uyûnü'l-mesâil', 120; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 150; amlf. "Sudûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 467.

127 Aydın, *Neden ve Nedensellik Sorunu*, 131.

128 Ebu Nasr el-Fârâbî, "Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 186-187.

129 Fârâbî, "'Uyûnü'l-mesâil", 122.

cisimleri de yaydıkları parlak ışıklar aracılığıyla bu varlıklar üzerinde, onların tabiatına göre bir etkide bulunmaktadırlar.[130]

Sonuç olarak Fârâbî'nin nedensellik düşüncesinin merkezinde İlk Sebep olan Allah'ın bulunduğunu, O'nun doğrudan ilk aklın dolaylı olarak ise diğer tüm varlıkların ve olayların nedeni olarak tasvir edildiğini söylemek mümkündür. Onun düşüncesinde ay-üstü âlemde mutlak bir zorunluluk hâkim iken, ay-altı âlemde ise bu zorunluluğun esnetildiği görülmektedir.

Meşşâî filozoflar arasında nedensellik konusunu en sistematik biçimde ifade eden kişinin İbn Sînâ (ö. 428//1037) olduğunda şüphe yoktur.[131] Varlıktaki nedensellik ilişkisi kabul edilmeden mutlak sebep olan Allah'ın varlığına ulaşılamayacağını belirten İbn Sînâ, doğa ilminin konusunu cisimlerdeki hareket, değişim ve bunların sebepleri olarak; metafizik alanın konusunu ise fiziksel varlıkların ilk sebeplerinin ve ilkelerinin incelenmesi olarak tespit etmektedir.[132]

Kendisinden önceki İslam filozofları gibi İbn Sînâ da sebepsiz olan ve varlığı bizatihi zorunlu olan tek varlığın Allah olduğunu ve O'nun, sebeplerin ilkesi ve "İlk Sebep" olduğunu kabul etmektedir.[133] Ona göre zorunlu varlık dışında kalan tüm varlıklar zâtı bakımından mümkindir, varlık ve yoklukları bir illete bağlıdır. Bu yönüyle âlem sebep-sonuç zinciriyle birbirine bağlı olayların oluşturduğu bir bütündür. Bir sebeple meydana gelen mümkin varlıklar var oluşları bakımından zorunludur, çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-malûl arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkindir.[134] Bu şekilde İbn Sînâ zorunlu varlık-mümkin varlık ayırımını tamamen nedensellik ilkesini referans alarak yapmaktadır. Buna göre zorunlu varlık nedensiz, mümkin varlık ise nedenlidir.

---

130 Fârâbî, "Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm", 188.

131 İbn Sînâ'nın nedensellik düşüncesi için bk. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

132 İbn Sînâ, *Metafizik,*1: 24.

133 Kutluer, "İlliyyet", 22: 121.

134 İbn Sînâ, *Metafizik,* 1: 108; Kutluer, "İlliyyet", 22: 121. Âlemin varlığı, zorunlu olarak başka bir şeyden meydana gelmektedir. Bu da, bir kimsenin ev yapmasında olduğu gibi bir şeyin diğer bir şeyi meydana getirmesi veya aydınlanmanın güneşten olması gibi bir şeyin varlığının onunla meydana gelmesi ve devam etmesi şeklinde olabilir. (İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 218; İbn Sînâ, *Metafizik,* 1: 104.)

Aristoteles'in dört neden teorisi ise, İbn Sînâ'nın sisteminde dâhilî ve hâricî sebepler olmak üzere ikiye ayırılmaktadır. Maddî ve sûrî sebepler meydana gelen şeyin varlığına dâhil iken; fâil ve gâî sebepler ise o şeyin varlığının bir parçası değildir ve onun dışındadır.[135] Madde ve sûretin dâhili sebepler oluşu, onların tabiî cisimleri meydana getiren iki prensip oluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla mahiyete ilişkin olarak bir nesnenin kuvve halinde var olmasını sağlayan maddî illetlerle fiil halinde var olmasını sağlayan sûri illetler hakkındaki bilgiler tabiat ilmini oluşturmaktadır.[136] Maddî ve sûrî sebepler hem fiziki varlığın dinamik yönünü hem de tabiatını yansıtır.[137] Fâil ve gâî sebepler ise mümkin varlığın haricinde ve var oluşuna ilişkin sebeplerdir. Mümkin varlık mevcudiyetini bunlardan alır veya bunlar sayesinde varlık alanına çıkar. Evin inşa edilmesiyle hedeflenen barınma gaye neden, evi inşa eden usta fâil nedendir. Ancak gayenin olduğu yerde bütün sebeplerin sebebi gayedir.[138]

İbn Sînâ, fâil nedeni doğa filozofları ve Aristoteles'ten daha geniş bir anlamda kullanmaktadır. O, fâil neden ile sadece kendisinden başka bir varlıktaki hareketin ilkesini kastetmez. Bilakis bu kavramı âlem için, Tanrı gibi varlığın ilkesini ve ona varlık vereni kapsayacak şekilde kullanmaktadır.[139] Hatta ona göre hakiki fâil sebep olan ve hiçbir şeyin malûlü olmayan kâmil illet sadece Allah'tır (İllet-i Ûlâ). Bunun dışındaki fâilleri ise tabiî, irâdî ve arızî olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Tabiî olan, ona göre, kendi tabiatıyla yakan ateş gibidir. İrâdî fâil, bir şeyi hareket ettiren insan gibidir. Arazî fâil ise bir şeyi doğal olarak değil de içindeki arızî bir hal nedeniyle yakan su gibidir.[140]

---

135 Kutluer, "Determinizm", 9: 218;

136 İbn Sînâ, *Metafizik,* 2: 6-8; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 198.

137 Kutluer, "İlliyyet", 22: 121.

138 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 198-200.

139 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik I,* trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 59-60; a.mlf. *Metafizik,* 2: 6.

140 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 202. Ona göre fâilin etkide bulunduğu bir maddesi olmalıdır. Madde üzerindeki bu etkiyi fâil bazen aniden yapar, bazen hareket ettirmeyle yapar ve hareketin ilkesi olur. Bazen fâil, zatıyla fâil olur; bazen de bir güçle fâil olur. Sıcaklık gibi zatıyla fâil olan, eğer soyut olarak mevcut olursa etkide bulunur ve ondan çıkan, yalnızca sıcaklık olması bakımından ondan çıkar. Bir güçle fâil ise sıcaklıkta etki eden ateş gibidir. (İbn Sînâ, *Metafizik,* 2: 44.)

İbn Sînâ, meydana gelen fiile etki etme şekilleri bakımından nedenleri hakiki ve mecâzî neden şeklinde ikiye ayırmaktadır.[141] Ona göre nedenler bunun dışında bazen bizzat, bazen bilaraz, bazen yakın, bazen uzak, bazen özel, bazen genel, bazen tikel, bazen tümel, bazen yalın, bazen bileşik, bazen bilkuvve, bazen bilfiil olur. Bazen de bunlardan bir kısmı diğerleriyle birleşik halde bulunur.[142] Onun sebepleri bu şekilde ayırıma tabi tutması sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir terminoloji içinde açıklamaya elverdiği gibi fizik ve metafizik sebepleri ayırmaya da yardımcı olmaktadır.[143]

İbn Sînâ'ye göre neden ile sonuç arasındaki ilişki mantıksal bir zorunluluk olmayıp, duyu ve tecrübe sonucu ulaşılmış meşhur bir bilgidir. Fakat o, tabiat alanında uygun şartlar oluştuğunda ve bir direnç ve engel ile karşılaşılmadığında neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Ancak zorunluluğun boyutunu tespit etmek için meydana gelen olayın irâdî bir eylem mi yoksa tabiî bir olay mı olduğunu tespit etmeyi gerekli görmektedir. Zira irâdî eylemlerde belli şartlar oluştuğunda ve engelleyici bir durum söz konusu olmadığında neden-sonuç ilişkisi zorunlu olabilir.[144] Ancak onun da Aristoteles gibi kurduğu sistemde gaye nedeni nedenselliğin merkezine aldığını ve evrende mutlak bir gayeliliğin hüküm sürdüğünü kabul ettiğini görmekteyiz.[145] Ona göre tabiî olayların gerçekleşmesinin nedeni olan bu gaye "hayır"dır. Mutlak hayır olan ve evrensel hayır nizamını bilen Allah gayeler gayesi olarak âlemdeki teleolojik düzenin de ilkesidir. Bütün tabiî hadiselerin bir gayeye yöneldiği böyle bir âlem anlayışında ise saçmalığa, şansa ve kör talihe yer yoktur.[146]

Özetlemek gerekirse, İslam filozofları fiziki sebepleri tabiattaki olayların yakın sebepleri olarak kabul etmiş ve onları yalnızca tabiat alanıyla sınırlandırmışlardır. Tabiatta gerçekleşen tüm olaylarda bir gayeliliğin hüküm

---

141 Örneğin, bir kimsenin çatının altındaki sütunu kaldırması çatının yıkılmasına neden olur, fakat çatıyı asıl yıkan bu kimse değil, çatının ağırlığıdır. Çünkü sütun çatının yıkılmasını önler. Sütun ortadan kalkınca ağırlık kendi işini yapar. Burada sütunun kaldırılması mecâzî neden, ağırlık ise hakiki neden olmaktadır. (İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 202.)

142 İbn Sînâ, *Fizik I,* 68. Nedenlerin halleri ve sınıflandırılması ile ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Sînâ, *Fizik I,* 68-73.

143 Kutluer, "İlliyyet", 22: 121.

144 İbn Sînâ, *Fizik I,* 77.

145 Muhittin Macit, "Meşşai Gelenekte Nedensellik", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012): 44.

146 Kutluer, "İlliyyet", 22: 121.

sürdüğünü, bu gaye ve düzenin ise ilim, hikmet ve kudret sahibi bir varlığı gösterdiğini kabul etmişlerdir. Zaten metafizik sahaya geçildiğinde bütün bu nedenler zinciri ilk sebep olan Allah'ın varlığına bağlanmakta, sebep oluşlarını ondan almaktadırlar. Kindî'den itibaren Allah'ın hakiki sebep oluşuna nazaran bunlara ancak mecazen sebep denilebileceği sık sık vurgulanmıştır. Örneğin Aristoteles'e göre ilk sebep yaratıcı özelliği olmayan ve sadece ilk hareketi veren bir varlık olarak tasvir edilirken, İslam filozofları O'nun varlığın ve oluşun gerçek sebebi ve mutlak yaratıcısı olduğunu vurgulamışlardır.

B.3. Kelâmda Nedensellik

Nedensellik konusunun Müslüman kelâmcıların gündemine niçin girdiğini ve ilk olarak hangi bağlamlarda ele alındığını tespit etmek güçtür. Bu konudaki değerlendirmelere bakıldığında, bazılarının iç dinamiklere bazılarının ise dış dinamiklere işaret ettiği görülmektedir.

Söz gelimi Wolfson, Müslümanların nedensellik probleminden, Yunan felsefesinden Arapçaya tercüme edilen eserler vasıtasıyla haberdar olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Müslüman âlimler tercüme faaliyetleri sonucunda nedensellik ile ilgili iki anlayışla karşılaşmıştır. Birincisi Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, onu âlemdeki olayların uzak sebebi gören, tabiattaki tüm olayların zorunlu bir şekilde meydana geldiğini savunan Aristelesçi nedensellik anlayışı; ikincisi ise Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve tabiattaki her şeyin tesadüf yoluyla meydana geldiğini savunan Epikürcü nedensellik anlayışıdır. Wolfson'a göre bu iki anlayış karşısında Müslümanlar hem Tanrı'nın iradesiz uzak sebep olmasını ve varlıkların nedensel güce sahip olmalarını hem de tabiattaki hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddetmişlerdir. Bunun yerine onlar Kur'an'daki beyanlara uygun olarak[147] Allah'ın hiçbir aracı olmaksızın âlemdeki tüm olayları idare ettiğini savunmuşlardır.[148]

---

147 Abese, 80/25-32; İbrahim, 14/32; Yâsin, 36/82.

148 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398-399. Benzer bir iddiayı Burrel de gündeme getirmektedir. Ona göre İslam düşüncesindeki nedensellik tartışmaları Yunan felsefesi ile Kur'âni öğretilerin uzlaştırılması çabalarının, özellikle de âlemin Allah tarafından yaratıldığını felsefî bir metotla ispat etme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. (David Burrel, "Causality and Necessity in Islamic Thought", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/causality-and-necessity-in-islamic-thought/v-1/sections/natural-philosophy-9#, Erişim Tarihi: 04.03.2019.

Andrey Smirnov ise İslam nedensellik düşüncesinin şekillenmesinde Allah-âlem arasındaki ilişkinin doğasına dair iki problemin etkili olduğunu belirtmektedir: Birincisi ilahi yaratma fiili için herhangi bir neden/illet/maksat/garaz olup olmadığı. İkincisi ise insanlara emredilen ilahi buyruklar için herhangi bir neden/hikmet/maksat olup olmadığı. Ona göre ilahi yaratma ve fiillere ilişkin bu sorgulamalar, daha sonra âlemde meydana gelen değişimlerin nedenlerinin araştırılmasına yönelmiştir.[149]

Nedensellik tartışmalarının kökenini Kur'an-ı Kerim'e dayandıranlar da vardır. Ali Parsa'ya göre Kur'an'da hem ilahi kudret ve kadere hem de insanın irade hürriyetine ve sorumluluğuna atıfta bulunan ayetlerin bir arada bulunması;[150] Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan siyasi tartışmalar, daha sonra yaşanan iç çatışmalar ve savaşlar gibi dramatik tarihi olayların nedenlerinin sorgulanmasında etkili olmuştur. Emevîler döneminde yazılan kader risaleleri de bu çabalara katkı sunmuş; daha sonra Mu'tezile kelâm mektebinin teşekkülü ile birlikte tabiatta meydana gelen olayların ve değişimlerin nedenleri sorgulanmaya başlanmıştır.[151] Macit Fahri ise kelâmda nedensellik problemini kader ve irade tartışmalarıyla ortaya çıkan, tevlîd teorisiyle daha sistematik hale gelen, daha sonra Nazzâm ve Mu'ammer tarafından tabiat teorisinin ortaya atılmasıyla fizik alanına doğru evrilen bir kronoloji ile sunmaktadır.[152]

Nedensellik tartışmalarının kader ve irade problemleriyle başlatılması isabetli görünmektedir. Bir disiplin olarak kelâmın teşekkülünde etkili olan tarihi nedenler de bu tezi güçlendirmektedir. Buna göre Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru başlayan siyasi karışıklıklar Cemel ve Sıffîn savaşlarıyla sonuçlanmış, bu savaşların sonunda çok sayıda müslüman birbirini katletmiştir. Bu konu Müslümanların gündemini uzun süre meşgul etmiş ve yaşanan bu trajik olayların nedeni sorgulanmaya başlanmıştır. Siyasi iktidarın da desteğiyle Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) öncülük ettiği cebir doktrini büyük

---

149 Andrey Smirnov, "Causality and Islamic Thougt", *A Companion to World Philosophies* (USA: Blackwell, 1997), 493-495.

150 Ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/160; Nisâ, 4/56-57; Yunus, 10/99-10; Nahl, 16/93; Sâf, 61/5, 125; Müddessir, 74/54; İnsan, 76/30; Tekvir, 81/27.

151 Ali Parsa, *Causation and Perso Islamic Hıstory A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi* (Doctoral Dissertation, *University of California*, 2000), 6-34.

152 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 67-69, 73-80; a. mlf. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, trc. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 34-36.

ölçüde kabul görmüş, bu olayların nedeninin ilahi takdir olduğu benimsenmiştir. Ancak Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) gibi isimler bu anlayışı reddetmiş ve meydana gelen olayların insanın hür iradesiyle gerçekleştiğini, dolayısıyla fâillerin tüm fiillerinden sorumlu olduğunu savunmuşlardır.[153]

Eş'arî'nin illetler konusundaki aktarımları da nedensellik tartışmalarının büyük ölçüde irade problemi çerçevesinde şekillendiğini teyit etmektedir. Zira onun Mu'tezile'nin illetler konusunda on farklı görüşe sahip olduğunu belirttikten sonra yaptığı tasnifler, çoğunlukla insan fiilleri ve tevlîd teorisi ile ilgilidir.[154] Ancak *Makâlât*'ın satır aralarında erken dönemde nedensellik konusunun tartışıldığı farklı bağlamların olduğu da görülmektedir. Örneğin ilahi emirlerin bir illete dayanıp dayanmadığı, Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin mahiyeti, isim ile müsemma arasında nasıl bir nedensel bağ olduğu gibi konuların erken dönemde tartışılmış olması,[155] nedensellik probleminin fıkıh, metafizik, dil ve mantık gibi farklı disiplinler çerçevesinde ele alındığını göstermektedir.

Bilhassa fıkıh alanındaki tartışmaları kelâmdan ayrı görmek mümkün değildir. Zira gelişen yeni durumlar karşısında ictihad yapabilmek amacıyla ilahi emir ve nehiylerin illeti ve hikmeti bu disiplin içinde tartışılmaya başlamış, bu konu daha sonra kelâm litaratüründe hüsün ve kubuh şeklinde devam etmiştir. Hüsün ve kubuh meselesi temelde iyilik ve kötülüğün nesnelerde objektif olup olmadığı ve aklın bunu tespit edip edemeyeceği noktalarında yoğunlaşsa da, konunun diğer bir boyutunda bir şeyin ilahi emir ve nehye konu olmasının gerçek nedenini tespit etmek bulunmaktadır.[156] Başka bir deyişle burada gerçekte bir fiili iyi veya kötü kılan şeyin ne olduğu ve Allah'ın bu fiili emretmesi veya nehyetmesinin illetinin ne olduğundan hareketle bir nedensellik sorgulaması yapılmaktadır. İlahi hükümlerin nedenine/gayesine ilişkin bu araştırma fıkhta ta'lil olarak isimlendirilmektedir.[157]

---

153 Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974), 6-7; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 38. Kader tartışmaları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Lütfi Cengiz, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 34 vd.

154 Bk. Eş'arî, *Makâlât,* 2: 69-71; Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 24.

155 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 222, 224, 230-232; 2: 42-43, 144,

156 Hüsün-kubuh konusu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, "Hüsün ve Kubuh", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 453-457.

157 Bk. Dönmez, "İllet", 22:117.

Kelâm ilminde ise bu ameliye, ilahi fiillerin ta'lili bağlamında ele alınmıştır. Taabbüdî konuların dışında kalan, dini ve sosyal hayata ilişkin hükümlerin bir nedene/amaca dayanıp dayanmadığı hususunda iki yaklaşım söz konusudur. Mu'tezilî âlimler ilahi fiillerin abes ve hikmetsiz olamayacağından hareketle onları bir nedene dayandırmış, Mâtûrîdîler de aynı saikle hikmet kavramını kullanmışlardır. Eş'arîler ise ilahi fiilleri bir illete dayandırmanın Allah'ı bunlara muhtaç duruma düşüreceğini düşünmüş ve bu nedenle O'nun fiillerinde hiçbir gayeye, sebebe ve gerekçeye dayanmadığını savunmuşlardır.[158]

Neticede nedensellik tartışmalarının seyrine ilişkin şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Kader ve irade konusunda başlayan tartışmalar sonucunda, hür irade yanlısı ilk düşünürler ve bu hususta onların takipçileri olan Mu'tezilî âlimler, bu tezlerini kanıtlamak amacıyla irade-fiil arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışmış, bu da sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkilere dair genel bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Daha sonra bu tartışmalar tabiî alandaki nedensellik tartışmalarına zemin hazırlamıştır.

Nedensellik tartışmalarının bu seyrinde dış faktörlerin de etkileri olduğu söylenebilir. Zira İslam dünyasında nedensellik konusu itici gücünü iç dinamiklerden almış fakat entelektüel zemininini tercüme faaliyetleri sonucu ulaşılan felsefî mirasta bulmuştur.[159] İslam'ın iç dinamiklerinin etkisiyle başlayan tartışmalar, felsefî birikimin etkisiyle farklı bir boyuta taşınmış; özellikle atomculuk ve tabiatçılık gibi teoriler öğrenildikten sonra bir sistem çerçevesine oturtulmuştur. Yani insan fiilleri alanında başlayan sorgulamalar, bu fiillerin doğadaki sonuçları üzerinden devam etmiş, daha sonra kelâm-felsefe etkileşimi ile birlikte yaratmanın hikmeti ve gayesi bağlamında ilahi fiillerde nedensellik konusuna evrilmiştir.

Nedensellik tartışmalarının seyrinde bazı teolojik kaygı ve gayeler de etkili olmuştur. Bunların başında Kur'an'da tasvir edilen Allah'ın tasavvurunun ispatı gelmektedir. Bu amaçla neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti kelâmcılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda, ilahi düzlemde Tanrı-âlem ilişkisinin bir icâd mı yoksa illetin malulünü gerektirmesi gibi bir icâb mı

---

158 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 292, 2: 42-43; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd XI (et-Teklîf)*, thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr, ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin (Kahire: t.y.), 91-92; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152; Bakillânî, *Temhîd*, 50-53; Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Alfred Guillamume (London: Oxford, 1934), 397.

159 Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 62.

olduğu; insani düzlemde insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı; tabiî düzlemde ise varlıklar arasında nedensel ilişkilerin olup olmadığı sorularına cevap aranmıştır. Bu üç düzlemde de nedensellik düşüncesi Allah'ın yaratıcılığını ve âlemdeki etkinliğini ispat edecek tarzda tesis edilmeye çalışılmıştır.

Fiziki varlıkların dışında madde üstü herhangi bir fâil veya illet anlayışını kabul etmeyen inkârcı tabiatçı akımlarla muhatap olan ilk kelâmcılar, varlıklarda yerleşik tabiatları ve varlıklar arası tabiî nedensel ilişkileri bütünüyle yadsıma eğiliminde olmuş ve bu akımlara karşı birçok reddiyeler yazmışlardır.[160] Yine erken dönem sûfîleri de bütün illetlerin inkâr edilmesini ve Allah'ın dışında hiçbir fâil kabul edilmemesini tevhidin ispatı için gerekli görmüşlerdir.[161] Çünkü bu düşünürlere göre eşyanın özünde değişmez bir takım tabiatların olduğu ve bunların zorunlu olarak bir takım sonuçlar doğurduğu ve dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olduğu kabul edilirse, Allah'ın varlığa müdahalesi yaratma ile sınırlı tutulmuş olacak ve bu da bazı filozofların savunduğu gibi O'nun ilk sebep veya ilk muharrik olmanın ötesinde bir role sahip olmaması anlamına gelecektir. Bu nedenle onlar, Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve tabiata ilişkin tüm süreçlerde aktif olduğunu ispat edecek şekilde bir âlem tasavvuru inşa etmeye çalışmışlardır.

Nedensellik tartışmalarının seyrinde belirleyici olan ikinci konu mucizedir. Kelâmcılar Allah'ın gönderdiği peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse (mütenebbî) arasındaki farkın, peygamber elinde Allah tarafından yaratılan ve onun peygamberliğini tasdik eden mucizeler olduğunu savunmaktadırlar. Ancak onlara göre mucizeler harikulade olaylardır ve ancak ilahi müdahale ile gerçekleşebilirler. Tabiatın yapısında ve işleyişinde sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek ise tabiatın normal işleyişine dışarıdan bir müdahale fikrini imkânsız kılacaktır. Bu nedenle kelâmcıların çoğu, tabiatta zorunlu bir işleyişin kabul edilmesinin mucizeyi imkânsız kılacağını düşünmektedir.[162] Bundan dolayı da onlar tabiattaki neden sonuç ilişkisini ya tümüyle yadsımış ya da

---

160 Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204-207.

161 Bk. Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 126, 153; Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İs'âd Abdülhâdî Kandil (İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiye, 1974), 2: 208; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Müessesetü Dârü'ş-Şa'b, 1989), 28, 31, 493.

162 Bk. Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile'de Nedensellik Tartışmaları", *Marife* 3/3 (2003): 276.

bu ilişkilerin zorunlu olmadığı ve mucizelerin imkân dâhilinde olduğu anlayışını tercih etmişlerdir.

Sonuçta nedensellik konusunda kelâm ekolleri arasında dört farklı anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir. Cebriyye'nin temsil ettiği birinci anlayışa göre insan fiilleri dâhil kâinattaki bütün varlık ve olayların nedeni doğrudan ilahi yaratmadır. Bunun dışında varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur. Hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun temsil ettiği ikinci yaklaşımda da yaratma konusunda aynı ilke kabul edilmektedir. Ancak fiile yönelmesinden dolayı insan eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Tabiatta ise belli sebeplerden sonra belli sonuçların geldiği ve zahiren de olsa sebeplerle sonuçlar arasında bir ilişki ve düzen olduğu benimsenmektedir. Bununla birlikte bu sebeplerin zorunlu olmadığı, tabiattaki işleyişin ilahi âdete uygun olarak sürdüğü ve bütün varlık ve olayların gerçek sebebinin ve yaratıcısının Allah olduğu kabul edilmektedir.[163] İnsan fiilleri de yaratma yönünden Allah'a, fiillere yöneliminden dolayı kazanma (kesb) yönünden insana izafe edilmektedir.

Üçüncü yaklaşım Mu'tezile'nin Basra ekolü tarafından temsil edilmektedir. Onlar nihai anlamda her şeyin varlık nedeninin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte insanın ve diğer varlıkların bazı olayların sebebi olabileceğini, tabiî alanda da uygun şartlar oluştuğunda sebebin sonucunu zorunlu kılacağını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bazı olayları Allah'ın âdeti ile açıklamış ve zorunsuzluk fikrine de yer vermişlerdir. Dördüncü anlayış ise çalışmamızın konusunu teşkil eden tabiî nedensellik anlayışıdır. Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte bu anlayışı benimseyenler varlıklarda sabit ve değişmez tabiatlar bulunduğunu, bu tabiatların varlıkların tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediğini, dolayısıyla evrende buna dayalı nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğünü kabul etmişlerdir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde bu nedensellik anlayışlarını, tabiî nedensellik düşüncesini merkeze alarak tahlil etmeye çalışacağız. Ancak bundan önce tabiî nedensellik anlayışının üzerine bina edildiği âlem tasavvurunu, bu tasavvurda tabiatın yapısı ve işleyişininin nasıl izah edildiğini ele almamız gerekmektedir.

---

[163] Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet (Kelâm)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 122.

BİRİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLE KELÂMINDA TABİATIN YAPISI VE İŞLEYİŞİ

MU‘TEZİLE KELÂMINDA TABİATIN YAPISI VE İŞLEYİŞİ

Nedensellik, ilk dönem kelâm düşüncesinde fizik ile metafizik arasında kurulan ilişkiyi tespit etmede anahtar kavramlardan biridir. Zira hem Allah-âlem arasındaki hem de insan fiilleri ve tabiat alanındaki nedensel ilişkiler kelâmcıların ilgi alanında olmuştur. Varlık hakkındaki ilk fikirleri ortaya koyan erken dönem kelâm âlimlerinin zihninde ilahi kudret, irade ve adaletin mutlaklığını vahye dayalı olarak temellendirme gayesi olmuştur. Bununla birlikte onlar akla, sağduyuya ve müşahedeye dayalı bir evren tasavvuru oluşturmaya da gayret etmişlerdir. Bu gayeye matuf olarak tabiata yönelmiş, buradaki dünya, güneş, toprak, ateş, bitki, hayvan vb. varlıkların yapısını ve hareketlerini incelemişlerdir. Böylelikle hem Kur’ânî beyanlara uygun bir anlayış geliştirmeyi hem de İslam’ın hâkim olduğu bölgelerde varlığını sürdüren ve İslam inancına tehdit oluşturan bazı felsefî ve dinî akımlarla mücadele etmeyi hedeflemişlerdir.

Bu bakımdan, çalışmamızın konusunu teşkil eden Mu‘tezilî âlimlerin nedensellik anlayışlarını kavrayabilmek için, onların tabiatın yapısına ve işleyişine ilişkin tasavvurlarını genel olarak izah etmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Böylelikle onların varlık düşüncesini nasıl inşa ettiklerini, bu düşüncede Allah-âlem ilişkisinin nasıl tesis edildiğini, tabiat ve unsurlarının bu düşüncedeki konumunu ve rolünü anlamak mümkün olacaktır.

1.1. TABİATIN YAPISI

Kelâmda varlık düşüncesi, düal bir karakter taşır ve ontolojik olarak Allah-âlem zıtlığı üzerine inşa edilmektedir. Buna göre varlık kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye kategoriye ayrılmaktadır. Kadîm olan tek varlık, sonsuz ilim ve kudret sahibi olan, her şeyi yaratan ve yöneten Allah’tır. Onun dışında kalan tabiat, insan, melek, cin, şeytan, uzay ve zaman gibi maddî-manevî varlıklardan müteşekkil olan âlem ise hâdis kategorisini oluşturmaktadır.[1] Âlem kavramı, bilmek anlamındaki *‘ilm* veya işaret ve nişan koymak anlamındaki *‘alm* kökünden türemiş olup,[2] buradan hareketle “yaratıcısının varlığına delâlet eden” ve “O’nun varlığının bilinmesini sağlayan”

---

1 Bakillânî, *Temhîd*, 36.

2 İbn Manzûr, “‘a-l-m”, 4: 3085; İsfehânî, “‘a-l-m”, 344.

anlamında kullanılmıştır. Kelâm eserlerinde âlem kavramı yukarıda ifade ettiğimiz ontolojik zıtlığı ifade etmek üzere "Allah ve sıfatları dışındaki her şey" şeklinde tarif edilmektedir.[3] Bu tanımdaki "dışında=sivâ" tabiri, hulûl (enkarnasyon), tenasüh (reenkarnasyon), sudûr ve panteizm gibi inançları dışarıda bırakmak için bilinçli olarak tercih edilmiştir.[4]

Âlem tanımındaki bu hassasiyet İslam'ın hızlı bir şekilde yayılması sonucu İslam toplumunun ateist, materyalist ve düalist din, kültür ve felsefe akımlarıyla karşılaşması ve tevhid inancının bunlar karşısısında savunulması refleksini yansıtmaktadır. Bu misyonun öncüleri olan Mu'tezilî kelâmcılar âlemin ezelî olduğunu savunan felsefî akımlarla ciddi anlamda mücadele etmiş, onların bu tezlerini çürütmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Onlar, inşa ettikleri âlem düşüncesinde, onun Allah tarafından sonradan yaratıldığını, sonlu ve sınırlı olduğunu özellikle vurgulamışlardır. [5]

Ne yazık ki, ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin âlemin tanımı, unsurları, fiziki yapısı, işleyişi vb. gibi kozmoloji konularındaki düşüncelerini bütün yönleriyle ortaya koyabilecek kaynaklara sahip değiliz. Çünkü onların bu konularda telif ettiği, tabakât eserlerinde ve fırak kaynaklarında ismi zikredilen eserlerin tamamına yakını günümüze ulaşmamıştır.[6] Ancak bir kısmı fırak eserlerinde bir kısmı da yirminci yüzyılın başlarında açığa çıkarılan Mu'tezilî kelâm kaynaklarında yer alan aktarımlar bu âlimlerin tabiat anlayışı ile ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Bu kaynaklara bakıldığında ilk dönem kelâm âlimleri arasında dünyanın yeri ve şekli, hareketli olup olmadığı ve bunun keyfiyeti ile ilgili bazı tartışmaların olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili rivayetler Ebu'l-Huzeyl, Câhız, Eş'arî, Ka'bî ve Kâdî Abdülcebbâr başta olmak üzere kelâmcıların tamamına yakınının dünyanın

---

3 Bakillânî, *İnsâf*, 16; Bağdâdî, *Usûl*, 53; Nesefî, *Tabsira*, 1: 179; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 36.

4 Cağfer Karadaş, *Bakıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 38.

5 Nazzâm'ın âlemin ezelî olmadığına ilişkin düşünceleri için bk. Hayyât, *İntisâr*, 52; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 112-113.

6 Örneğin İbnü'n-Nedîm birçoğu kozmoloji konularında olmak üzere Nazzâm'a ait on dokuz, Mu'ammer'a ait beş, Ebu'l-Huzeyl'e ait elliye yakın eser adı zikretmektedir. Ancak bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. (Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204-207.) Ess, sadece Nazzâm'a ait 39 eserin isminin bilindiğini söylemektedir. Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 269. Eş'ari de Nazzâm'ın bazı eserlerini (örneğin *el-Cüz'* adlı eserini*)* bizzat okuduğunu belirtmektedir. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 14.

hareketsiz olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.[7] Câhız yeryüzünün, varlıkların yer edinmesi, insanların, hayvanların ve bitkilerin işlerini görmeleri, uyumaları ve beslenmeleri gibi hikmetlere binaen bu şekilde yaratıldığını belirtmektedir. Eğer yer hareketli olsaydı üzerinde bina yapmak veya herhangi bir sanatı icra etmek mümkün olmazdı.[8] Ka'bî'ye göre ise yeryüzünün hareketsiz olması onun âlemin merkezinde olmasından dolayıdır.[9] Ona göre güneş, ay ve diğer yıldızlar yeryüzünü dairevi bir şekilde saran feleklerdir. Güneşten kat kat büyük olan dünya ise dairenin ortasındaki bir nokta gibi bunların merkezinde yer almaktadır. Basra ekolünden bazı kelâmcılar ise buna karşı çıkmaktadır.[10]

Dünyanın nasıl hareketsiz bir şekilde durduğuna ilişkin her âlimin kendi kozmoloji anlayışına uygun bir açıklaması bulunmaktadır. Bazılarına göre Allah âlemin altında, kaldırma kuvvetine sahip bir cisim yaratmıştır. Âlemin düşme eğilimine karşılık bu cisim kaldırma kuvveti uygular. Bu cismin uyguladığı kuvvet âlemin düşme kuvvetine denk olunca âlem ve yer sabit durur. Bazılarına göre ise Allah yerin altında birbirine denk biri ağır diğeri hafif iki cisim yaratır, böylece yer hareketsiz durur. Bazılarına göre ise Allah yerin altında sürekli olarak bir cisim yaratır. Sonra ikinci vakitte bu cismi yok eder. Onu yok ettiği anda başka bir cisim yaratır. Böylece yer bu cisim üzerinde durur. Yaratılan bu cismin yaratılışı esnasında düşmesi ve kendisini kaldıracak bir mekâna ihtiyaç duyması caiz değildir. Çünkü bir şeyin yaratılması esnasında hareket etmesi ve sâkin olması caiz değildir.[11]

Eş'arî'ye göre yerin hareketsiz durması Allah'ın onda her an bir sükûn yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Yani dünyayı durgun ve sabit kılan, Allah'ın onu tutması ve bu şekilde muhafaza etmesidir.[12] İbn Hazm da, yeryüzünün Allah'ın sürekli yarattığı bir cisim sayesinde havada sabit durduğu şeklindeki düşünceyi

---

7 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 22; İbn Fûrek, *Mücerred*, 274-275, 277; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 226.

8 Ebû Osman el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr* (Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 14. Eserden bazı pasajların çevirisi için bk. Câhız, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller", trc. Yunus Cengiz, *Mu'tezile Geleneki I*. ed. Recep Alpyağıl, 775-792 (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

9 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 192; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 500; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 99.

10 Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, cem' ve thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 79-80; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 99.

11 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 22, 222.

12 İbn Fûrek, *Mücerred*, 274-275, 277.

ahmaklık olarak nitelemektedir. Ona göre Allah dünyayı bir direk, cisim vb. hiçbir fazlalık yaratmaksızın havada sabit tutmaktadır.[13] Kâdî Abdülcebbâr'a göre normalde yeryüzünde bulunan i'timâdın alt yarımkürede harekete sebep olması gerekirken, Allah bu harekete engel olur ve onda sükûnun tevlîd etmesini sağlar. Bu şekilde i'timâdların dengelenmesi ve bu durumun sürekli olması nedeniyle yeryüzü hareketsiz bir şekilde durmaktadır.[14] Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr aslında yeryüzünün sahip olduğu i'timâdlardan dolayı normal şartlarda hareketli olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak kendi dönemindeki kozmoloji anlayışının etkisiyle bunun mümkün olmadığını, bu nedenle Allah'ın müdahalesiyle durgun bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ispat etmeye çalışmaktadır.

Bu dönemde tartışılan diğer bir husus dünyanın şeklidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Nîsâbûrî, Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki ihtilafları ele aldığı eserinde Basra ekolünün dünyanın düz olduğunu;[15] buna karşılık Bağdat ekolünden Ka'bî'nin, Kur'an-ı Kerim'den bir takım ayetleri[16] delil getirerek dünyanın küre biçiminde olduğunu savunduğunu aktarmaktadır. Bu ayetlerin yanı sıra onun Aristo ve Batlamyus'tan mülhem bazı delillere başvurduğunu ifade eden Nîsâbûrî, bu delilleri dört maddede özetlemektedir.[17]

Bu aktarımlardan anlaşıldığı üzere, kelâmcılar kendi dönemlerinde cari olan kozmoloji anlayışına uygun olarak dünyanın evrenin merkezinde ve uzay boşluğunda bulunduğunu, düz ve hareketsiz olduğunu kabul etmiştir. Ancak burada ilginç olan husus bu şekildeki bir dünyanın bu şartlarda düşmesi gerektiğinin farkında olmaları bu nedenle Allah'ın başka bir kuvvet yaratmak suretiyle onu düşmekten koruduğunu savunmalarıdır. Onların bu düşüncelerini ise yine fizik kurallarına dayanarak temellendirmeleri dikkat çekicidir. Öte yandan kaynaklarda bu tür tartışmalara yer verilmiş olması o dönemde bu konudaki tartışmaların yaygın ve kelâmcıların bu tür fizik konularına karşı son derece ilgili olduğunun bir göstergesidir.

---

13 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 779.

14 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 226.

15 İbn Metteveyh, Ebû Ali'nin bu fikirde olduğunu ancak Ebû Hâşim'in bu konuda tereddüt ettiğini ve net bir şey söylemediğini belirtir. Ancak onun dünyanın durgun olduğunu ispat sadedinde sarfettiği sözlerin dünyayı küre kabul ettiğine işaret ettiğini belirtir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527.

16 Bk. Ğâşiye, 88/20; Nâziât, 79/30.

17 Deliller için bk. Nîsâbûrî, *Mesâil,* 102-103. Krş. İbn Metteveyh, *Tezkire,* 529-531.

Dünyanın mahiyeti ve bileşenleri o dönemde kelâmcıların gündemini meşgul eden diğer bir problemdir. Eş'arî'nin Züheyr el-Eserî'ye atfettiği bir görüşe göre dünya hava ve boşluktan meydana gelmiştir. Bazılarına göre ise dünya sözcüğü Allah'ın yaratmış olduğu bütün cevherleri, arazları ve ahiretten önce yarattığı her şeyi kapsamaktadır.[18] Nazzâm'a göre evren çeşitli cisimlerden ve birbirine zıt cevherlerden meydana gelmiştir. Bunlardan bazısı yükselme özelliği olan hafif, bazıları ise düşme özelliğine sahip ağır cevherlerdir. Bu zıt cevherlerin bazıları kendiliğinden hareket eden canlı, bazıları başkası tarafından hareket ettirilen cansız; bazıları da sıcak-soğuk, ıslak veya kuru olabilir.[19] Varlıkların belli tabiatlara sahip olduğu konusunda Câhız ve Bağdat ekolünden Ka'bî de Nazzâm gibi düşünmektedir.[20]

Eserleri günümüze en çok ulaşan Mu'tezilî âlimlerden biri olan Câhız, tabiatın yapısı ve unsurları ile ilgili nisbeten detaylı bilgiler vermektedir. O, canlıların yapısını ve davranışlarını ele aldığı ansiklopedik eseri *Kitâbul'l-Hayevân*'da âlemdeki cisimleri *aynı, farklı* ve *zıt* olanlar şeklinde üç kategoriye ayırmaktadır. Ona göre âlemde bulunan her şey benzer ya da zıt unsurların tek tek bir araya gelip birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bunların tamamı ise *canlılar* ve *cansızlar* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre canlı-cansız tabiattaki tüm varlıklar *toprak, su, ateş* ve *hava* olmak üzere dört unsurdan meydana gelmiştir. Cansızların örneği taş, toprak gibi maden cinsinden varlıklardır. Canlıları ise *bitkiler* ve *hayvanlar* olarak ikiye ayırmaktadır. Hayvanları yürüyenler, uçanlar, yüzenler ve zıplayanlar şeklinde sınıflandırmaktadır. İnsan hayvanların yürüyenler kısmına dâhildir. Çünkü ona göre hayvan kelimesi tüm canlılar için kullanılabilir. Yıldızlar, gezegenler, ay ve güneş ise ona göre ne canlı ne de cansızdır.[21]

En temelde bir varlığı meydana getiren şeylerin ne olduğu hususunda, tabiat teorisini kabul eden kelâmcılar hariç tutulsa bile, kelâmın ilk dönemlerinde atomculuğun tek hâkim görüş olmadığını belirtmek gerekmektedir. Eş'arî'nin

---

18 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 117.

19 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 39-40; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 113.

20 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 149; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 102; Josef van Ess, "Ebu'l-Qâsem Ka'bi", *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah Erişim: Tarihi: 30.09.2018.

21 Câhız, *Hayevân*, 1: 26-27; a. mlf. "Kitâbu'l-Kıyân", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1963), 2: 146.

aktarımları o dönemde âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki atomcu düşünce ile birlikte on iki farklı cisim teorisi olduğunu göstermektedir.[22] Bunlar bir bütün olarak ele alındığında, cisim ve özellikleri konusunda kelâmcıların temelde üç teoriyi benimsediği görülmektedir. Bunlar *cisim teorisi*, *araz teorisi* ve *cevher-araz teorisi* şeklinde özetlenebilir.[23]

Hafs el-Ferd (ö. 195/810), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), ve Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845) cismin araz demetlerinden oluştuğunu savunurken;[24] Hişâm b. Hakem (ö. 179/975), Ebû Bekir el-Esâm (ö. 200/815) ve Nazzâm ise, maddî cisimlerin evreni oluşturduğunu ve bu nedenle renk, tat vb. ikincil nitelikler dâhil olmak üzere bütün nesnelerin iç içe geçen belirli sayıdaki maddî cisimlerden oluştuğunu savunmaktadır.[25] Ebu'l-Huzeyl, Mu'ammer, Bişr b. Mu'temir ve Abbâd b. Süleyman ise âlemin cevher ve arazların bileşiminden oluştuğu şeklindeki klasik atomculuğu kabul etmektedir.[26] Yapılan tanımlar ve kurulan ilişkiler farklı olsa da bu üç teoride de, cevher ve arazın temel unsurlar olarak kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Şeyh Müfîd'in; "âlemin yer ve gökten ibaret olduğu ve bu ikisi arasında da cevher ve arazların bulunduğu hususunda Mu'tezile'den hiç kimsenin aksi bir düşünceye sahip olmadığı"[27] şeklindeki ifadesi bir bakıma geçerliliğini korumaktadır.

Kelâmcıların tüm varlıkları Allah-cevher ve araz şeklinde üç ontolojik birime ayırmış olmaları, nedensellik konusu da dâhil olmak üzere ister fiziksel ister psikolojik olsun evrendeki tüm fenomenleri ve bunlar arasındaki ilişkileri bu üç varlık çerçevesinde açıklamayı zorunlu hale getirmektedir.[28] Bu bakımdan nedensellik konusunu ele almadan önce kelâmcıların evren tasavvurunun temelini teşkil eden bu kavramları yakından incelememiz gerekmektedir.

---

22 Bu görüşler için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 4-7. Cevher-araz teorisi için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 276; Bakillânî, *Temhîd*, 37.

23 Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", trc. Mehmet Bulğen, *Kader Dergisi* 9/1 (2011): 394. Benzer bir ayrımı Bekir Topaloğlu kelâmcıların âlemin hudûsunu ispat yöntemleriyle ilgili yapmaktadır. Buna göre hudûs delillerini "cevâhir", "araz" ve cevâhir ve araz" metotları şeklinde tasnif etmektedir. (Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib* (Ankara: DİB Yayınları, 2001), 84-86.)

24 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 6-7, 15-16;

25 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 77, 2: 34-35; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 99; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 7-8.

26 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 5-6, 35; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı,* trc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), 99.

27 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 99.

28 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 17.

1.1.1. Cevher

Kelâmcılar, âlemin ezelî olmadığını, bilakis sonlu ve sınırlı olduğunu ispat etmek amacıyla onu oluşturan tüm varlıkların miktar ve hacim bakımından sonlu olduğunu; bunların da sonsuza kadar bölünemeyen küçük birimlerden oluşması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre tabiattaki nesnelerin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek, maddenin ezeliliği düşüncesini doğuracağından dolayı mümkün değildir. Âlemi oluşturan en küçük ve bölünemeyen birimlerin varlığı, sonlu ve belirli sayıda olduğunda ise onlardan oluşan âlemin de sonlu olması aklî bir zorunluluk olur. Bu aynı zamanda Allah'ın sonsuz ilmini ve kudretini ispat etmek için de gerekli görülmüştür.[29] Kelâmcılar atomun varlığını ispat etmek gibi bir gayretin içine girmemişlerdir. Çünkü varlığın açıklanması için atomların kabulünü aklî/teorik olarak zorunlu görmüşlerdir.[30]

Bu saiklerle hareket eden kelâmcılar âlemin hudûsunu ispat etmek için son derece uygun olan atomculuk düşüncesini sistemlerine dâhil etmişlerdir. Mu'tezile'nin temellerini attığı ve Eş'arîler ve Mâtûrîdîlerin de sürdürdüğü atomculuk doktrini, bir varlık anlayışının ve buna bağlı bir dünya görüşünün esasını oluşturmaktadır. Bu teoriyle ortaya konan ontolojik perspektif, kelâmcıların muhatap olduğu yabancı felsefî ve dinî varlık telakkileri karşısında Kur'an'a dayalı bir bakış açısı geliştirmelerine imkân sağlamıştır.[31] Bu teoriyle onlar Allah'ın âlemi yaratması sürecinde, Allah ile âlem arasında aracı varlıklar ve zorunluluk ilişkisini reddetmiş ve tabiatın işleyişini Allah'ın her an faal olmasına imkân tanıyacak tarzda tasvir etmişlerdir.

Atomculuğu ilk defa kelâma dâhil eden ve sistemli bir şekilde formüle eden kişinin Ebu'l-Huzeyl olduğu kabul edilmektedir.[32] Kadîm varlığın bir sonu ve sınırı olmadığını bu nedenle onun için bütün (küll) ve parça (cüz) kavramlarından söz edilemeyeceğinden hareket eden Ebu'l-Huzeyl; muhdes varlıkların bir sonu ve sınırı olması gerektiğini, bu nedenle onların bütününden ve parçalarının toplamından söz edilebileceğini söylemiştir. Ona göre eğer böyle olmasaydı Allah'ın her şeyi

---

29 İlhan Kutluer, "Cevher", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 543.
30 Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulğen, *Kader Dergisi* 10:1 (2012): 255.
31 Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006), 59-60.
32 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1: 157.

kuşatması[33] ve her şeyi tek tek sayması[34] mümkün olamazdı. Çünkü sayılma ve kuşatılma ancak sonlu ve sınırlı varlıklar için mümkün olabilir.[35] Onun bu akıl yürütmesi atomculuğun ilk sistemli ifadesi kabul edilmektedir.

Kelâmcıların, yaratıcı fikrini içeren Aristoteles'in varlık anlayışını benimsemek yerine, özünde materyalist ve ateist bir karakter taşıyan atomculuğu tercih etmesi ilk bakışta şaşırtıcı görünmektedir. Bu hususta atomculuğun, âlemin ezelîliğini savunan ateist ve materyalist dinî/felsefî akımlara karşı elverişli argümanlar içerdiği, hudûs fikrinin ve mutlak kudret sahibi bir yaratıcının ispatı için daha uygun bir teori olduğu tezi genel olarak kabul görmektedir.[36] Çünkü sürekli bölünebilen bir madde algısı sonsuzluk problemini beraberinde getirecek ve kelâmcılar açısından âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu ispat etmek mümkün olmayacaktır. Bu değerlendirmeler büyük ölçüde doğrudur. Ancak kelâmcıların atomculuğu tercih etmesinin önemli bir nedeni daha vardır: Onlar, Aristocu ve Yeni Eflatuncu kozmolojilerde, âlemin ezeliliğinin dışında başka şirk unsurlarının da bulunduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü bu evren tasavvurlarında ay-altı âlemdeki varlıklar var olma ve varlıklarını sürdürme sürecinde doğrudan Allah'a değil, ay-üstü âleme bağlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Ayrıca ay-üstü âlem kevn ve fesâda uğramayan, ezelî ve insan kaderi üzerinde etkili varlıklar olarak kabul edilmektedir. Bunlar kelâmcıların tevhid ilkesine aykırı bulduğu hususlardır. Oysa Demokritos ve Epiküros (M.Ö. 341-270), Tanrı fikrini reddetseler de evreni doğaüstü güçlerden arındırmış ve tüm varlıkları atomlardan meydana gelmiş, aynı ontolojik statüye sahip varlıklar olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle kelâmcılar tevhîd-tenzîh anlayışlarına uygun bir evren tasavvuru için atomculuğu daha elverişli bulmuşlardır.[37]

---

33 Fussilet, 41/54.

34 Cin, 72/28

35 Hayyât, *İntisâr*, 10. Kâdî Abdülcebbâr bunu dört mukaddimeden oluşan felsefî bir delil olarak şöyle ifade eder: "a. Cisimlerde birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi nitelikler (ma'nâlar) vardır. b. Bu nitelikler hâdistir. c. Cisimler bunlar olmadan olamaz ve onlardan önce de var olamaz. d. Hâdis bir varlık olmadan var olamayan ve varlığı onu öncelemeyen varlıklar da hâdis olmak zorundadır." (Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1: 157)

36 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 359-361; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 57; Kasım Turhan, *Âmiri ve Felsefesi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 109-110. Hüsam Alousi bunun nedenlerini sıralamaktadır. Bk. Hüsam Muhî Eldîn Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Though* (Cambridge: The National Printing, 1965), 273-277.

37 Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 190-191.

Daha önce belirttiğimiz gibi atomculuk erken dönemde kelâmcıların maddeyi tasvir etmek için kullandığı tek teori değildir. Ancak IX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bu teori, diğerlerini büyük ölçüde gözden düşürmüş ve kelâmın hâkim tabiat teorisi haline gelmiştir.[38] Bu teoriyi kullanarak kelâmcılar, evreni yaratıcı gibi metafiziksel ilkelere başvurmaksızın tümüyle mekanik bir şekilde açıklayan materyalist akımlara, köken itibarıyla materyalist olan atomculuğu kullanarak karşı koymuşlardır.[39] Öte yandan atomculuğun fonksiyonu alemin hudûsunu ispatla sınırla kalmamış, başta tabiat düşüncesi olmak üzere, varlık, ahlak ve hatta ahiret düşüncesini de etkileyen temel bir paradigma haline gelmiştir.[40]

Âtomculuk doktrininin bu denli işlevsel olması, kelâmcıların onu büyük ölçüde dönüştürmesi ve itikadi ilkelerine uygun bir şekilde yeniden formüle etmesiyle mümkün olmuştur. Zira atomculuğun Demokritos ve Epikür versiyonları Allah'ın varlığını ve âlemdeki etkinliğini temellendirme noktasında son derece problemliydi. Bu bakımdan, kelâmcıların atomculuk anlayışının özgün taraflarının neler olduğu ve bu anlayışta cevher ve niteliklerinin nasıl tasvir edildiği konularına temas etmemiz gerekmektedir.

1.1.1.1. Cevherin Tanımı

İlk zamanlarda kelâmcılar atoma karşılık genellikle *cüz'* kavramını kullanmışlardır.[41] Ancak tercüme faaliyetleriyle birlikte Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan *ousia* kavramı *'ayn* şeklinde çevrilmiş, daha sonra bunun yerini *cevher* terimi almıştır.[42] Kelâmcılar Aristoteles'in ve İslam filozoflarının

---

38 Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 394.

39 Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", 259.

40 Atomculuğun fıkıh ve ahlak üzerine etkilerini için bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007); Yunus Cengiz, "Atomculuktan Ahlak Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Bilim Tarihi ve Felsefesi,* ed. Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 281-296. Cevherin Kelâmcılar arasındaki önemine ilişkin Câhız şöyle bir hikâye anlatır: Ebû Lokman isminde biri Kelâmcılardan cüz kavramını o kadar çok işitmiş ki, bunun çok önemli ve büyük bir şey olduğunu, felsefi ilimlere açılan en büyük kapı olduğunu zannetmiş. Bu nedenle ne zaman büyük ve önemli bir şey/şahısla karşılaşsa bunu "el-cüz' ellezi lâ yetecezza" olarak adlandırırmış. Nitekim kendisine cüz nedir diye sorulduğunda Ali b. Ebî Tâlip şeklinde cevap vermiş. Başka kim cüzdür diye sorulduğunda Hamza ve Cafer cevabını vermiş. Kendisine Abbas, Ömer, Ebû Bekir ve Osman'ın cüz olup olmadığı sorulduğunda bunların da cüz olduğunu; ancak Muaviye'nin kesinlikle cüz olmadığını söylemiş. (Câhız, *Hayevân*, 3: 37-38.)

41 Bu kullanımlar için bk. Hayyât, *İntisâr*, 10, 55; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 4 vd.

42 Aristo felsefesinde cevher terimi hem bir mantık kategorisidir hem de metafizik bir kavramdır. Onun tanımına göre cevherin ayırıcı özelliği asla bir mevzuda bulunmamasıdır. Bu özelliğiyle

kullandığından tamamen farklı anlamda, Antik Yunan Felsefesindeki atoma karşılık olarak kullandıklarını ifade etmek için cevher kelimesini tek başına kullanmak yerine, genellikle *el-cevherü'l-ferd, el-cevherü'l-vâhid* ve *el-cevher ellezî lâ yenkasim* gibi terkiplerle kullanmışlar ya da *el-cüz'ü'l-vâhid* ve *el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ* gibi kendilerine özgü kavramları tercih etmişlerdir.[43]

Cevher kelimesinin kökeni ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. İlki bu kelimenin kendisinden yararlı bir şey elde edilen değerli taş anlamında farsça *gevher* kelimesinden türediği şeklindedir. Bu tanımda bir şeyin cevherinden kasıt o şeyin özü, yani üzerine yaratıldığı cibilliyettir.[44] İkincisi ise ortaya çıkmak, görünmek anlamındaki c-h-r kökünden türediği şeklindedir.[45] *Ta'rifât* müellifi *el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ*'yı kelâmî bir kavram olarak şöyle tanımlamaktadır: "Yer tutan, hem gerçek anlamda hem de vehmî, farazî ve aklî anlamda bölünme kabul etmeyen cevher anlamına gelir. Cisim bu şekilde bölünemeyen cüzlerin birbirine eklenmesiyle meydana gelir."[46] Tehânevî ise cevheri, hadis olsun kadim olsun, kendi başına (kâim binefsihî) bulunabilen varlık şeklinde tanımlamaktadır. Cevherin zıddı olarak ise araz kelimesi kullanılmaktadır.[47]

Eş'arî, cevherin tanımı konusunda dört farklı görüş olduğunu aktarmaktadır: Hıristiyanlara göre cevher, zâtıyla kâim olan şeydir, zatıyla kaim olan her şey cevherdir. Felsefecilerin bir kısmına göre cevher zatıyla kaim olan ve zıtları kabul eden şeydir. Cübbâî'ye göre cevher "var olduğu zaman arazları taşıyan şey"dir. Ona göre cevherler zatlarıyla cevherdir ve var olmadan önce de bilinirler. Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî cevheri "arazları taşıyan şey" olarak tanımlamaktadır.[48] Filozoflar cevherin "kendi kendine kaim, kendi başına bulunan ve bir mahalde bulunmayan" anlamına

---

cevher, bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkidir ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil etmektedir. Zaman, mekân, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazlardır ve cevher olmadan kendi başlarına var olamazlar. Cevherler ise hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategoridir. (Kutluer, "Cevher", 7: 450.)

43 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 4 vd.; Pines, *İslam Atomculuğu*, 13.

44 İbn Manzûr, "c-h-r", 1: 712.

45 İsfehânî, "c-h-r", 101.

46 Cürcânî, "Cüz", 78.

47 Tehânevî, "Cevher", 1: 602.

48 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 8.

vurgu yaparken, kelâmcılar "özü itibarıyla yer kaplayan arazın mukabili mevcûd" anlamını tercih etmişlerdir.[49]

Cevherin tanımı konusunda bir birlik söz konusu olmasa da kelâmcıların yaptığı tanımlarda cevherin dört özelliği ön plana çıkmaktadır*: Bölünme kabul etmemesi, yer kaplaması, arazın aksine var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymaması ve araz yüklenmesi.*

1.1.1.2. Cevherin Nitelikleri

Nedensellik açısından baktığımızda, atomculuk teorisi kelâmcılar tarafından nesnelerde kendi kendine iş gören tabiatların reddedilmesi ve tabiattaki tüm eylemlerin birinci dereceden fâilinin Allah olduğunun ispatı için kullanılmıştır. Ancak Mu'ammer ve Ka'bî gibi atom teorisini kabul etmekle birlikte tabiat düşüncesini ve nedenselliği savunanlar da bulunmaktadır. Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak için onların cevherlerin nitelikleri ile ilgili düşüncelerine ışık tutmak gerekmektedir.

a. Cevherin boyutları: İlk zamanlarda cevherle ilgili en temel tartışma onun bir boyutu ve hacminin olup olmadığıyla ilgilidir. Atomculuk doktrinini kelâma dâhil eden Ebu'l-Huzeyl'in etkisiyle cevherlerin tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsiz olduğu belli bir süre kabul görmüştür. Böyle düşünen kelâmcılara göre atomun kendisi boyutsuz olmakla birlikte, bir araya gelip oluşturdukları cisimler genişlik, uzunluk ve derinliğe sahiptir. Yani bu boyutlar atomların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.[50] Buradan hareketle Pines, erken dönem kelâmcılarının cevheri boyutsuz, matematiksel bir nokta olarak kabul ettiklerini öne sürmektedir.[51] Ancak boyutsuz cevherlerin boyutlu cisimleri meydana getirmesindeki güçlük erken dönemde fark edilmiş ve bu probleme ilişkin çözüm arayışına girilmiştir. Nîsâbûrî ilk olarak Basra ekolünden Ebû Hâşim'in cevherin bir uzamı (lehû qistun minel mesâha) olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır. Ebû Ali ve Ka'bî ise boyutsuz cevher fikrini savunmaya devam etmiş, cisme boyut kazandıran şeyin te'lif arazı olduğunu

---

49 Âsım Efendi, "c-h-r", 2: 1837.

50 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 13-14; Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 395.

51 Pines, *İslam Atomcluğu*, 16. Dhanani'ye göre de ilk dönem Kelâm atomculuğu ile Yunan atomculuğu arasında gerek atomların varlığını delillendirme hususunda gerekse de atoma atfedilen niteliklerde bariz benzerlikler olmakla birlikte boyutlu cisimleri oluşturan boyutsuz atomlar tasavvuru sadece kelâma özgüdür. (Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 395.) Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 255 vd.

savunmuşlardır. Yani onlara göre cismin sahip olduğu boyutlar, uzamsız atomlardan değildir, cevherlerin cismi oluşturmak üzere birleşmesi için gerekli olan te'lif arazının bir sonucudur.[52]

İlk dönem kelâmcıları cevherin boyutları ve hacminden söz etmezken[53] Ebû Hâşim ile birlikte bu konunun tekrar gündeme gelmesinin nedenini Eş'arî ve Nîsâbûrî'nin ifadelerinden anlamak mümkündür. Eş'arî, "Cevherin varlığını kabul eden bazı kimselere göre cevherin kendince bir uzunluğu vardır. Eğer bu olmasaydı cevherlerin oluşturduğu cismin uzun olması da mümkün olmazdı. Çünkü uzunluğu olmayan iki şey bir araya geldiği zaman asla bir uzunluk meydana getiremezler." demektedir.[54] Nîsâbûrî' de uzamının olması her cevherin sahip olduğu zâtî bir özelliktir dedikten sonra, "bundan dolayı cevherlerin birbirine eklenmesiyle üç boyutlu nesneler ortaya çıkabilmektedir" ifadesini kullanmaktadır.[55] İbn Metteveyh ise cevherlerin bir büyüklüğe (mesâha) sahip olduğunu, ancak uzunluk ve genişlik boyutlarına sahip olmadığını kabul etmektedir. Onun büyüklükten kastı ise her cevherin bir tehayyüze sahip olmasıdır. Bunun sayesinde cevher başka bir cevherle birleştiğinde boyutlu nesneler ortaya çıkmaktadır. Cevherin tehayyüz sahibi olması ise onun var olmasının bir gereğidir. Yani cevher için tehayyüz ve vücûd sıfatları aynı şeyi ifade etmektedir.[56]

Bu ifadelerden hareketle, boyutlu varlıkların oluşumunun açıklanmasında güçlük yarattığı için önceleri bazı kelâmcılar tarafından öne sürülen boyutsuz cevher fikrinden vaz geçilmiş ve cevherlerin bir boyutu/büyüklüğü olduğu ve boşlukta yer kapladığı kabul edilmiştir. Ancak cevherin boyut (kıst) ve yer kaplama (hayyiz) özelliklerinden söz edilmesi, onun cisim gibi üç boyutlu olarak tasavvur edildiği anlamına da gelmemektedir.[57] Bu durumda kelâmdaki cevherin en belirgin ve ayırt

---

52 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 58; Pines, *İslam Atomculuğu*, 17; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 192.

53 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 4-6.

54 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 16.

55 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 58.

56 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 47, 59, 181, 183.

57 Cevherin tehayyüze sahip olduğu halde, uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olmaması bir çelişki gibi görünmektedir. Alnoor Dhanani, Kelâmcıların bu düşüncelerinin temelinde (Epikürcü atomculuktaki gibi) "süreksiz/munfasıl uzay geometrisi"nin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre süreksizlik geometrisinde, parçaları olmayan şeklinde tanımlanan bir nokta, bölünemez hacim (yani atom) ile eşdeğerdir. Aynı şekilde iki son nokta tarafından sınırlanan bir çizgi, en az iki tane bölünemezi içermelidir. İki bölünemez en küçük çizgiyi oluşturuyorsa, bu en küçük, uzunluk boyutunu da oluşturmuş olur. İşte kelâm atomu da uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahip

edici özelliğinin yer kaplaması (mütehayyiz)[58] ve fiziksel bir varlık olarak tasvir edilmesi olduğunu söyleyebiliriz.[59] Cevher tasavvurundaki bu değişim kelâmcıların benimsedikleri cevher-i ferdin, filozofların kabul ettiği soyut cevherlerden ve Yunan atomculuğundan farkını da ortaya koymaktadır.

b. Cevherin tek tip (mütemâsil ve mütecânis) olması: Tabiatta zorunlu nedensel ilişkileri reddeden ana akım kelâm ekollerinin dayandığı temel argümanlardan biri, cisimleri meydana getiren en küçük birimlerin özü itibarıyla her bakımdan birbirine benzer olmasıdır. Kelâm eserlerinde bu durum cevherlerin *mütecanis, mütemasil* ve *müteşâbih* olması şeklinde ifade edilmektedir. Buradan hareketle kelâmcılar her bakımdan birbirine denk ve tek cins olan atomların birbiri üzerinde hiçbir etki oluşturamayacağını savunmaktadır. Çünkü bir atomun öteki üzerinde etki oluşturabilmesi için mutlaka ondan farklı bir yanının bulunması gerekir.

Eş'arî cevherlerin temasülü ile ilgili yedi farklı görüş aktarmaktadır: İslam dışı akımlardan Aristoteles taraftarlarına göre âlemin cevheri tek bir cevherdir. Cevherler kendilerine ilişen arazlar sebebiyle farklılaşır ve benzeşirler. Düalistlere göre cevherler nur ve zulmet olmak üzere iki cinstir. Markuniyye'ye göre ise cevherler birbirinden farklı üç cinstir. Ebû Ali cevherlerin tek bir cins olduğunu, birbirlerinden farkı olmadığını, aldıkları arazlara bağlı olarak farklılaştıklarını kabul etmektedir. Tabiat fikrini savunanlara (ashâbu't-tabâi') göre cevherler sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört zıt cinstir. Onların bir kısmına göre ise cevherler dört tabiat ve ruhtan oluşan beş zıt cinstir. Nazzâm ise cevherlerin zıt cinsler olduğunu savunmaktadır. Bunlar beyaz-siyah, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-ekşilik, yaşlık-kuruluk, şekil ve ruhlardır.[60]

Yukarıdaki aktarımlar Mu'tezilî kelâmcıların bu konuda üç farklı anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Bunlardan ilki Basra ekolünün, bütün cevherlerin tek bir cins, yani mütemâsil olduğu şeklindeki anlayışıdır. Onlara göre cevherlerin

değildir, fakat tıpkı süreksiz geometrinin bir bölünemezinde olduğu gibi bir hacme sahiptir. (Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 396. Bu konuda ayrıca bk. Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", trc. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1): 252 vd.

58 Kelâmcılara göre "hayyiz" cisim gibi yayılan veya cevher-i ferd gibi yayılmayan şeylerin kapladığı vehmî bir boşluk, yani takdiri bir mekândır. (Cürcânî, "Hayyiz", 99.)

59 Munâ Ahmed, *Tasavvur'z-zerrî*, 26-27.

60 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 9.

cevher olmak, yer kaplamak, var olmak ve bir yönde bulunmak şeklinde dört zâtî özelliği bulunmaktadır.[61] Ancak cevherlerin bu özellikleri ortaktır ve herhangi bir farklılığa sebep olmaz. Cevherler ancak arazları yüklendiklerinde birbirlerinden farklı olabilirler.

İkincisi, Ka'bî'nin savunduğu cevher anlayışıdır. Ona göre cevherlerler benzer (mütemâsil) olabileceği gibi birbirinden farklı (muhtelif) da olabilir.[62] Cevherin kevn (oluş), temeyyüz (farklılık), vücûd (var olmak), bir konumda bulunmak (kevnuhâ kâineten fi'l-muhâziyâti elletî tahsulu fîha) şeklinde dört özelliği olduğunu kabul eden Ka'bî, cevherlerin farklı olmasında cevherin bu *zâtî özellikleri*nin ve bu özelliklerin gereklerinin etkili olduğunu belirtmektedir.[63] Bu cevher tanımından hareketle Ka'bî, Allah Teâlâ için cisim denilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü cevherler benzer veya farklı olabileceğinden cisimler de birbirinden farklı veya benzer olabilir. Oysa Allah Teâlâ'nın benzeri olması düşünülemez.[64] Ka'bî'nin bu cevher tanımı, atomculuğu kabul ettiği halde, nedenselliği ve varlıklardaki sürekliliği nasıl temellendirdiğinin ipuçlarını vermektedir.

Üçüncüsü ise Nazzâm'ın cevher anlayışıdır. Onun cevher anlayışı bütünüyle farklıdır. O, bölünemeyen cevher fikrini reddetmekte ve diğer kelâmcıların araz kabul ettiği bütün niteliklerin cevher olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle onun sisteminde arazların sayısı kadar farklı türde cevher bulunmaktadır.[65] Nazzâm'ın bu konudaki düşüncelerine bir sonraki başlıkta tekrar temas edeceğiz.

Cevherlerin tek tip veya farklılığı ile bağlantılı olan bir konu da cevherlerin zâtî bir niteliğe sahip olup olmadığıdır. Bu hususta Ehl-i sünnet kelâmcıları tehayyüz ve araz taşımayı (kabûlu'l-a'râz) cevherlerin zâtî sıfatları olarak kabul etmişlerdir.[66] Basra ekolü ise cevherin, var olmak, cevher olmak, yer kaplamak (tehayyüz) ve bir yönde olmak şeklinde dört zâtî özelliği olduğunu kabul etmektedirler.[67] Ancak her

---

61 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 56-57.
62 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 137.
63 Ma'an Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid, "Ebû Reşid en-Nîsâbûrî ve Kitâbuhû", *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'an Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâi'l-Arabî, 1979), 17.
64 Ebû Reşid en-Nîsâbûrî, *Mesâil*, 29.
65 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 9.
66 Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 94.
67 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 56.

iki durumda da cevherlerin zâtında bulunan özelliklerin tüm cevherlerde ortak olması, onların temasülüne halel getirmemektedir.

Cevherlerin tek tip veya farklı olduğunun savunulması, cevherler arası etkileşimlerin kabul edilmesi veya reddedilmesinde belirleyici olmuştur. Cevherlerin temasülünü savunanlar, bunu cevherlerde sabit tabiatlar bulunduğu fikrini ve varlıklar arası nedensel ilişkileri reddetmek için kullanmışlardır. Çünkü her yönden birbirine benzer olan cevherlerden birinin diğerini etkilemesi için hiçbir neden yoktur. Ayrıca tek tip cevherlerin varlıkların sahip olduğu nitelik farklılıklarını meydana getirmesi de mümkün değildir. Çünkü cevherlerin cisimleri meydana getirmek için birleşmesi (te'lîf) dahi arazdır. Bu nedenle özel tarzda birleşimler de mümkün değildir. Cisimler tüm niteliklerini ancak onlara ilişen geçici arazlardan almaktadırlar.

c. Cevherlerin bekâsı: Yaratıldığı andan itibaren cevherlerin belli bir bekâya sahip olup olmadığına ilişkin yaklaşımlar, nedensellik açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Aslında hem Sünnî hem de Mu'tezilî kelâmcılar cevherlerin bâkî olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu bekânın nasıl sağlandığına ilişkin yaklaşımlar, farklı neticeleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin cevherleri yaratmanın onlara belli bir süreklilik sağladığı kabul edildiğinde, nedensel ilişkiler de bir ölçüde kabul edilmiş olmaktadır. Bunun aksine cevherlerin bekâsı için sürekli olarak bir bekâ arazı veya başka bir araz yaratılmasını zorunlu görmek, nedensel etkileşimlerin mümkün olmadığı süreksiz bir yapıyı gerektirmektedir.

Bu konudaki tek istisna Nazzâm ile ilgili rivayetlerdir. Hem Mu'tezilî kaynaklarda hem de Sünnî kaynaklarda onun, arazları cevher olarak kabul etmesinden dolayı, cevherlerin bekâsını kabul etmediği ve cevherlerin de arazlar gibi her an yeniden yaratıldığını savunduğu aktarılmaktadır.[68] Ancak bu rivayetlerin onun tabiat felsefesi çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Hem Nazzâm'ın süreklilik düşüncesini, hem de genel anlamda bekâ problemini çalışmamızın ilerleyen başlıklarında etraflıca tartışacağız.

d. Cevherin diğer özellikleri: Cevherlerin nitelikleri konusunda kelâmcıların ihtilaf ettiği bir çok husus bulunmaktadır. Bunlardan biri de tek bir cevherin hangi

---

[68] Hayyât, *İntisâr,* 52; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 96-97; Eş'arî, *Makâlât,* 2: 81; Cüveynî, *Şâmil*, 160; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 769; Bağdâdî, *Fark*, 12

nitelikleri alabileceğidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre bölünmeyen cevher tek başına olduğu zaman cismin alabileceği hareket, sükûn, bunlardan doğan birleşme, ayrılma ve insanoğlunun fiillerinden doğan (mütevellid) sûret gibi arazları alabilir. Ancak renk, tat, koku, hayat ve ölüm gibi niteliklerin ona ilişmesi mümkün değildir. Bunlar ancak cevherlerin birleşimiyle meydana gelen cisimde bulunabilir.[69] Ona göre tek bir cevher renk arazı alamayacağından, görülmesi de mümkün değildir. Başka bir deyişle, ona göre Allah Teâlâ tek başına bir cüz yaratmış olsa bile onu kimsenin görmesi mümkün olmazdı.[70] Bununla birlikte o, Allah'ın gözlerimizde idrak yaratarak cevherin görülebilir olmasını sağlamasını mümkün görmektedir.[71]

Abbâd b. Süleyman ve Hişâm b. Hakem'e göre cisimlerde bulunabilecek şeylerin cevherde bulunması mümkün değildir. Örneğin bir cevherin hareket etmesi, hareketsiz olması, tek kalması, temas etmesi, birleşme ve ayrılması mümkün değildir. Abbâd'a göre cevherin, uzunluğu, eni ve derinliği yoktur. Ayrıca cevherde yön, mekân kaplama, hareket ve sükûn da yoktur. Onun tek başına olması da mümkün değildir. Ebû Ali'ye göre cevher tek başına kaldığında bile hareket, sükûn, renk, oluş, temas, tat ve koku gibi arazlar taşıması mümkündür. Ancak onda te'lif, ilim, kudret veya hayat arazları bulunmaz. Bişr b. Mu'temir'e göre tek bir cevher arazları taşıyamaz. Mu'ammer'e göre tek bir cevherde ilim, kudret, hayat ve iradenin bulunması mümkün iken; temas, ayrılma, hareket, sükûn, renk, tat ve kokunun bulunması mümkün değildir.[72]

Kelâmcıların tartıştığı konulardan biri de cevherlerin bütün arazlardan soyutlanmasının mümkün olup olmadığıdır. Ka'bî'ye göre cevherin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi arazlardan hâli olması mümkün değildir. Ebû Ali de bu fikirdedir. Ebû Hâşim'e göre ise cevherler kevn (oluş) dışında bütün arazlardan hâli olabilir.[73] Ona göre cevherde bulunan kevn arazı başka bir cevherle bitiştiğinde te'lif arazına sebep olur. Tıpkı cevherde rutubet bulunduğu zaman alçalma, kuruluk bulunduğunda ise yükselme eğilimi (i'timâd) olması gibi. Ona göre

---

69 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 11, 13-14; Tritton, *İslam Kelâmı*, 88.
70 Bağdâdî, *Fark*, 118.
71 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 14.
72 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 11, 14, 16; Tritton, *İslam Kelâmı*, 99.
73 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 62; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 96.

Allah'ın renksiz bir cevher yaratması mümkündür. Ancak cevherde bir kez renk arazı yarattığında artık o bu renkten veya zıddından hâli olamaz.[74]

Sonuç olarak kelâmcıların cevher anlayışının, maddi bir cevher ve fiziksel bir gerçekliğe sahip olması bakımından Aristo'nun salt imkân olan soyut cevher anlayışından; bütün cevherlerin tek tip ve benzer olması yönüyle de Demokritos atomculuğundan ve Leibniz'in monadlarından ayrıştığını söylemek mümkündür.[75] Diğer taraftan kelâm atomculuğu bir yönüyle Epikür atomculuğuna benzemektedir. Epikür atomculuğunda cisimler atomlardan meydana gelmektedir. Ancak Epikürcü anlayışta atomlar, Demokritos atomculuğunda olduğu gibi heterojendir yani değişik şekillere ve büyüklüklere sahiptir. Kelâmcılar ise atomların farklı şekil ve büyüklüklere sahip olduğunu reddederler. Ancak Epikür'ün atomlarını meydana getiren minimal parçalar ile kelâmcıların atom tasviri arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Çünkü Epikür atomlarının kendileri bölünemeyen minimal parçalardan oluşmaktadır. Bu minimal parçalar kelâmcıların atomları gibi aynı şekil ve büyüklüğe sahiptir. Kelâm atomculuğunda ise atomların kendisi bölünemeyen en küçük parçalardır.[76]

Bazı anlayış farklılıklarıyla birlikte atomculuk düşüncesi Mu'tezile, Eş'arî ve Maturîdî mezheplerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Ancak ilk dönemlerde başını Nazzâm'ın çektiği atomculuğa muhalif bir kanadın olduğu da bilinmektedir. Bu dönemde atomculuğu reddedenler Hişâm b. Hakem (ö. 179/975), Ebû Bekir el-Esâm (ö. 200/815), Nazzâm, Câhız ve İbn Hazm'dır.[77]

---

74 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 62.

75 Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", 253; G. Wilhelm von Leibniz, *Monadoloji*, trc. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1997), 2-3.

76 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm,* 191-192; a. mlf. "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", trc. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1), 253-255. Epikürcü atomlar ile Kelâm atomculuğu arasında önemli farklar da vardır. Epikürcülerin atomları sonsuz ve ezelîdir, sürekli hareket halindedir. Kelâmcıların atomları ise sonludur, yaratılmıştır, hareket veya sükûn halinde olabilirler. Öte yandan Epikür atomculuğunda renk, tat vb. nitelikler atomların birleşiminden meydana gelirken, Kelâmcılar bunların atomlara sonradan ilişen arazlardan kaynaklandığını kabul etmişlerdir. (Dhanani, Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", 255.)

77 Eş'arî, *Makâlât,* 1: 77, 2: 34-35; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 99; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm,* 7-8, 184.

1.1.1.3. Bölünemeyen Cevherlerin Reddi

Bölünemeyen cevherlerin reddi, öncülüğünü Nazzâm'ın yaptığı bir fikir olduğu için konuyu onun görüşleri çerçevesinde izah edeceğiz. Eş'arî, Nazzâm'ın fikirlerini şöyle özetlemektedir: "Nazzâm'a göre cüz'ü olmayan hiçbir cüz, parçası olmayan bir parça, yarısı olmayan bir yarım yoktur. Bir cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Onun için bölünme açısından bir sınır yoktur."[78] Bağdâdî de onun "bütün cüzler sonsuza kadar bölünebilir" sözünü aktardıktan sonra, onun bu görüşüyle Allah'ın bütün âlemi ilmiyle kuşatmasını imkânsız kılmak istediğini ileri sürmüştür.[79] Şehristânî ise onun bölünemeyen cüzün inkârı konusunda felsefecilerle aynı kanaatte olduğunu, cevherlerin, bir araya gelen arazların birleşmesinden (te'lif) meydana geldiği, renkler, tatlar ve kokuların cisim olduğu konusunda Hişâm b. Hakem'in görüşüne uyduğunu ifade etmektedir.[80]

Nazzâm, atomculuk fikrinin taşıdığı bazı problemlerden hareketle bu düşünceye ulaşmıştır. Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Cüz'* adlı eserinden yaptığı bazı aktarımlar, onun özellikle uzamı olmayan atomların birleşip cismi oluşturması durumunda birbirine temas (mümâsse) etmesi gerektiğini; temas etmesi durumunda ise cevherin bir yönü (cihet) olup olmadığı, varsa onun bir cüzü mü yoksa ondan farklı mı olduğunun gündeme geleceğine işaret etmiştir.[81]

Esasında Nazzâm'ın gündeme getirdiği bu problem Zenon paradokslarından biridir. Zenon'a göre bir nesne iki parçadan (cüzden) oluşuyorsa iki parça birbirine temas edeceği için, bir parçanın diğer parçayı bölmesi ve ayırması gerekir. Bu durumda ortada iki parça varsa, üç parçanın, üç parça varsa dört parçanın olması gerekir ve bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. Bu parçalar ne kadar küçük olursa olsun, bir büyüklükleri varsa eğer, sonsuz sayıda büyüklükten meydana gelen nesnenin bütününün sonsuzca büyük olması ve sonsuz sayıda parçadan oluşması gerekir. Onun parçalarının sayı ve büyüklük bakımından sonsuz olması gerekir.[82]

---

78 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 16.
79 Bağdâdî, *Fark,* 126.
80 Şehristânî, *Milel,*1: 69-70.
81 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 14-15. Bu konuda *Mesâil*'de yer alan bir tartışma için bk. Nîsâbûrî, *Mesâil,* 61.
82 Richard Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 129.

İbn Meymûn da bölünemeyen atom fikrinin meydana getirdiği bazı geometrik güçlüklere işaret etmektedir. Örneğin bir doğruyu (hat) eşit iki parçaya bölmek istediğimizde, eğer bu doğruyu meydana getiren cevherlerin sayısı tek ise (örneğin beş), kelâmcıların bölünemeyen cüz teorisine göre bu doğrunun bölünmesi mümkün olmayacaktır.[83]

Nazzâm'ın, cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceği yönündeki ifadeleri, cisimlerin sonsuzluğunu gerektireceği ve bunun da Allah'ın ilmi açısından problem teşkil edeceği şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü kelâmcılara göre "bir şey sonsuza dek bölünmeyi kabul eder" demekle "sonsuz olan herhangi bir büyüklük mevcuttur" demek arasında hiçbir fark yoktur.[84] Örneğin İbn Metteveyh atomun inkârını, cisimlerin yaratılmışlığını inkârla eşdeğer tutmaktadır. Çünkü ona göre bir şeyin cüzlerinin sonsuz sayıda olduğunu kabul etmek onun sonsuzluğunu ve ondaki hareketlerin sonsuzluğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu da onun kıdemini kabul etmek anlamına gelir. Böylece bu cismin yaratılmışlığını ispat etmek mümkün olmaz. Çünkü hudûs delili cismin sonluluğu ve ondaki yaratılmışlık üzerine bina edilmektedir.[85] Ebû Ali ise cismin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmenin hareketi imkânsız kılacağını belirtmektedir. Çünkü cismin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek onda sonsuz sayıda oluşların (ekvân) bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir. Tek bir kevn için de sonsuz sayıda hareket olması gerekir. Bu durumda herhangi bir şeyi hareket ettirmek, sonsuz sayıda kevni gerektireceği için imkânsız olur.[86]

Tabiat teorisi konusunda Nazzâm'ın takipçilerinden olan Hayyât, onun cisimlerin parçalanamayan cüzlerden oluştuğunu reddettiğini onaylamakta, ancak bununla tüm cisimlerin her bir parçasının vehmî/zihnî olarak bölünebileceğini kastettiğini ifade etmektedir.[87] Ebû Rîde de Hayyât'ın yukarıdaki ifadelerini esas alarak buradaki bölünmenin bilkuvve bir bölünme olarak anlaşılması gerektiğini,

---

83 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 199.
84 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 212.
85 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 172.
86 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 170-171.
87 Hayyât, *İntisâr*, 33.

dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a "cisim sonsuza kadar bölünebilir" görüşünü atfetmesinin bir karalama olduğunu belirtmektedir.[88]

Hayyât, Nazzâm'ın hem düalistlere hem de materyalistlere karşı cisimlerin sonlu olduğunu ispat etmeye çalışmasını, onu savunmak için bir delil olarak öne sürmektedir. Buna göre onlarla yaptığı tartışmada Nazzâm, tecrübe ettiğimiz tüm cisimlerin alan ve cüz bakımından sınırlı, bölünme ve parçalanmaya müsait olduğundan hareketle bir genelleme yaparak tüm cisimlerin sonlu ve sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu konuda somut bir örnek veren Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bölünemeyen cevher fikrini reddetmesinin Nazzâm'ı bir hardal tanesi ile bir dağın büyüklük bakımından aynı olduğunu kabul etmeye götürdüğü iddiasını ele alır. Ona göre Nazzâm, dağın parçasının hardal tanesinin parçasından daha büyük olduğunu kabul etmektedir.[89] Üstelik Nazzâm'a göre bütün cisimler kapladıkları alan ve cüzleri bakımından sınırlı ve sonludur. Ancak ona göre zihnen ve kalben bölünemeyen ve yarısı tasavvur edilemeyen bir cevherin varlığı imkânsızdır.[90]

Eş'arî'nin aktardığı bir pasajdan, o dönemde bazı felsefecilerin de böyle bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır: "Bazı felsefeciler şöyle dedi: el-Cüz' lâ yetecezzâ için bölünmenin bilfiil bir sonu vardır, ancak bilkuvve ve imkân bakımından bir sonu yoktur."[91] Ancak Eş'arî, bu pasajın hemen öncesinde Nazzâm'ın görüşlerini aktarmakta, fakat onunla felsefecilerin bu görüşleri arasında hiçbir bağlantıya işaret etmemektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığı ve Nazzâm ile Ebu'l-Huzeyl arasında geçen bir tartışma da konu ile ilgili ipuçları vermektedir. Buna göre Ebu'l-Huzeyl cismin sonsuza kadar bölünmesinin kabul edilmesi durumunda bir karıncanın bir kayayı asla kat edemeyeceğini ileri sürmüştür. Nazzâm onun bu argümanına cevap verememiş ve gece boyu düşünmüştür. Hatta Ebu'l-Huzeyl onu ayaklarını suya koymuş bir şekilde düşünür halde görünce "koçlara toslayanların hali böyle olur" diyerek onun tartışmada mağlup olduğu imâsında bulunmuştur. O da buna karşılık "sana kesin bir delil ile cevap veriyorum, bir kısmını yürüyerek, bir kısmını ise sıçrayarak (tafra) geçer" demiştir. Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl "peki, yürüdüğü kısmı nasıl kat eder"

---

88 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 120-122.
89 Hayyât, *İntisâr*, 33-36.
90 Hayyât, *İntisâr*, 55.
91 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 16.

diye sormuştur.[92] Hayyât'ın öne sürdüğü gibi Nazzâm cisimlerin sadece bilkuvve sonsuza kadar bölünebileceği fikrine sahip olsaydı, tartışmada bunu dile getirip kolayca işin içinden çıkabilirdi. Fakat o, teorisinde tutarlı olmak adına tafra teorisine başvurmak durumunda kalmıştır.

Bütün bunları göz önüne aldığımızda Nazzâm'ın cisimlerin bilkuvve sonsuza kadar bölünebileceği düşüncesine sahip olduğuna ve bunu bir argüman olarak kullandığına ikna olmak zor görünmektedir. Bu hususta atom fikrini reddeden ve âlemde parçalanamayan bir cüzün olmadığı konusunda Nazzâm ile aynı düşünceye sahip olan İbn Hazm[93] konuya Allah'ın kudreti açısından yaklaştığını söyleyerek daha açık bir tutum sergilemektedir. O, alan ve boyut açısından bütün cisimlerin sonlu olduğunu bildiğini ve her cismin sınırlı bir alanının olduğunu kabul ettiğini açıkça beyan etmektedir. Ancak o, Allah'ın kudreti açısından her bir atomun sonsuza kadar parçalanabileceğini, bunun aksini iddia eden atomcuların O'nun kudretini sınırladığını ifade etmektedir. Ona göre bu husus cisimlerin alan bakımından sonlu olmasından farklı bir şeydir.[94]

Özetle, cisimlerin bölünemeyen atomlardan meydana gelmesi gerektiği hususunda Nazzâm ve birkaç isim dışında tüm kelâmcıların ittifak halinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu iki teori sadece cevher konusundaki bir ayrılığı değil, bilakis bütünüyle iki farklı tabiat anlayışını temsil etmektedir. Başka bir deyişle Ebu'l-Huzeyl'in atomculuğa dayalı tabiat tasavvuru ile Nazzâm'ın anti-atomcu sistemi arasındaki fark Aristoteles ile Platon arasıdaki fark kadar temel ve büyük bir farktır.[95] Diğer taraftan Nazzâm'ın atomculuğa yönelttiği eleştiriler, atomcu kelâmcıları kendi düşüncelerini savunmak için yeni deliller üretmeye

---

92 Kâdî Abdülcebbâr, *Münye*, 48; Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fî şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal, (*Haydarabâd: Dârü'l-Me'ârif, 1898), 29. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde hareket ve tafra teorisi detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

93 İbn Hazm atom fikrini reddetmektedir. Bunu yaparken Kelâmcıların atomun varlığını ispat etmek için öne sürdüğü delilleri beş başlıkta zikretmekte ve kendisi de bunlara karşı deliller öne sürmektedir. Bu deliller için bk. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 889 vd.

94 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 891.

95 Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 271.

yöneltmiş[96] ve atomculuk düşüncesini daha sağlam temeller üzerine oturtmaya zorlamıştır.[97]

Kelâm atomculuğunu orijinal kılan ve onu hem Demokritos hem de Epikür atomculuğundan farklı kılan yönü ise, atomların niteliklerini nasıl kazandığı ile ilgili izahlarıdır. Demokritos ve Epikür atomculuğunda varlıkların sahip olduğu farklı nitelikler ve geçirdikleri değişimler, farklı şekil ve büyüklükteki atomların değişik şekillerde birleşmesinin bir sonucu iken; kelâmcılar bu nitelikleri araz kavramı ile açıklamışlardır. Kelâmcıların varlık ve değişim anlayışını ortaya koyan bu kavramı, nedensellik düşüncelerini açığa çıkarmak için de yakından incelememiz gerekmektedir. Atomculuğu reddeden Nazzâm ise varlıklardaki değişimi ve sürekliliği kümûn-zuhûr kavramlarıyla izah etmektedir. Bunu da ayrı bir başlıkta ele alacağız.

1.1.2. Araz

Nesnelerin temel yapı birimi olan cevherlerin tek cins olduğunu ve herhangi bir niteliğe sahip olmadığını vurgulayan kelâmcılar, eşyadaki farklılıkları ve değişimleri onlara ilişen geçici niteliklerle açıklamışlardır. Ancak ilk dönemde bu niteliklerin isimlendirilmesi konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır. İsimlendirme konusunda üç farklı eğilim söz konusudur. Bunlardan ilki bu niteliklerin *sıfat* olarak isimlendirilmesi gerektiğini savunurken, ikinci yaklaşım *ma'nâ* olarak adlandırılmasından yanadır.[98] Üçüncü görüş ise bu nitelikleri *araz* olarak isimlendirmektedir.[99] Cevherlere ilişen nitelikler için araz kavramının ilk olarak Câ'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından kullanıldığı; Ebu'l-Huzeyl tarafından kavramsallaştırıldığı ve kelâm tabiat felsefesinin bir unsuru haline getirildiği kabul edilmektedir.[100]

---

96 Pines, *İslam Atomculuğu*, 20

97 İbn Hazm Kelâmcıların atomun varlığını ispat etmek için öne sürdüğü delilleri beş başlıkta zikreder ve kendisi de bunlara karşı deliller getirir. Bu deliller için bk. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 189 vd.

98 Dırâr b. Amr araz, Hişâm b. Hakem sıfat, İbn Küllâb el-Basrî ise araz, sıfat ve şey kelimelerini kullanmaktadır. (Eş'arî, *Makâlât*, 1: 121; 2: 34-35; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805.) Kâdî Abdülcebbâr ise *ma'nâ* kelimesini arazlara delâlet eden şey anlamında kullanmaktadır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 32 vd.; a. mlf. *Şerh*, 1: 157. Kâdî'nin sisteminde ma'nâ kavramı için bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi* (Doktora Tezi, AnkaraÜniversitesi, 2007), 119-122.

99 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 52.

100 Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 337.

Araz isimlendirmesini tercih edenler, buna ilişkin bazı gerekçeler sunmuşlardır. Nazzâm ve Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre cisimlerde bulunan ma‘nâlara araz denmesinin nedeni bunlar cisimlere ârız olduğu (belirdiği) ve cisimlerle kâim olduğu içindir. Onlara göre araz mahalsiz, yani kendisini taşıyacak bir cevher/cisim olmadıkça var olamaz. Ebu’l-Huzeyl’e göre arazlar cisimlerde iliştiği/ortaya çıktığı (ârız) için araz olarak isimlendirilmemiştir. Çünkü cisimde olmayan arazların ve mekânda bulunmayan zaman, Allah’ın iradesi, bekâ ve fenâ gibi arazların bulunması mümkündür. Bazılarına göre ise arazlar kalıcı olmadıkları için bu ismi almışlardır. Onlara göre bu isimlendirme Allah’ın “…bu ârız (ufukta beliren bulut) bize yağmur yağdıracak dediler”[101] sözünden alınmıştır. Burada kalıcı olmadığı için bulut ârız olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Allah “Siz dünya arazını istiyorsunuz”[102] ayetinde de dünya malını, gelip geçici niteliğinden dolayı araz olarak isimlendirmiştir.

Yapılan tanımlara bakıldığında Mu‘tezilî kelâmcıların arazı, kendi başına kâim olmamasından hareketle ıstılah haline getirdikleri anlaşılmaktadır.[103] Örneğin Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden Ebû Ali arazı bir başkasına ilişen şey; Ebû Hâşim ise, varlığa ilişen ve cevher gibi devamlılığı olmayan şey olarak tanımlamaktadır.[104] Bağdat ekolü de arazı “var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan ve hiçbir şekilde sürekliliği mümkün olmayan ma‘nâlar” şeklinde tarif etmektedir.[105]

Yukarıdaki tanımlar, tartışmalar ve arazın Kur'an-ı Kerim’deki anlamından hareketle kavramlaştırılmış olması, onun felsefî anlamda ortaya konmuş yeni bir teknik terim olmayıp, çok önceleri kelâmcıların düşüncesinde var olduğunu göstermektedir.[106] Daha sonraki tanımlarına baktığımızda da kelâmcıların kavramlaştırmasına uygun olarak arazın “bir varlığa ârız olan, sonradan ortaya çıkan ve varlığı geçici olan”,[107] “var olmak için dayanacağı bir mevzuya veya mahalle ihtiyaç duyan ve bunun dışında meydana gelemeyen”[108] ve “cevher ve cisim gibi sürekliliği olmayan nitelikler”[109] şeklinde tanımlandığını görmekteyiz.

---

101 Ahkaf, 46/24.
102 Enfal, 8/67.
103 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 53.
104 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 218.
105 Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 98.
106 Pines, *İslam Atomculuğu*, 27.
107 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 371, 373.
108 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 121; Cürcânî, “Araz”, 153.
109 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 373; İsfehânî, “‘a-r-d”, 331.

Sonraki dönemlerde araz kelimesinin kullanımı konusunda ittifak sağlanmıştır. Ancak ilk dönemlerde yapılan tartışmalar arazın isimlendirilmesiyle sınırlı değildir. Bu dönemde arazın ontolojik statüsü hakkında da bir takım tartışmalar söz konusudur. Arazları cevher olarak kabul edenler olduğu gibi arazların bir araya gelmesiyle cismin meydana geleceğini savunanlar da bulunmaktadır:

> "Dırâr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr, cüzlerin (cevherlerin) renk, tat, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklık olduğunu söylemiştir. Bu şeyler bir araya geldiği zaman cisim olur. Bu şeylerin toplamı cisimdir. Cüzlerin bu şeyler dışında bir anlamı yoktur. Bu şeylerden (cisimde) en az on tane bulunması gerekir ki bu cismin en küçüğüdür. Bunlar en latif şekilde bir araya gelmişlerdir (mücâvere). Bunların iç içe geçmelerini (müdâhele) ise inkâr ettiler."[110]

Dırâr b. Amr'ın yukarıdaki görüşünü doğrulayan başka bir ifadesi şu şekildedir: "Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nitelikler cismin kısımlarıdır (eb'âd). Bunlar birbirini çevrelemiştir. Hareketler, sükûn ve cisimlerden gelen diğer fiiller ise arazdır. Te'lif ise aynı şekilde cismin bir kısmıdır."[111] Hişam b. Hakem de cisimlerde bulunan nitelikleri sıfat olarak adlandırmış ve onun *ne cisim ne de cisimden başka bir şey* olduğunu söylemiştir.[112]

Burada arazları cismin bütününde bulunan ve ne cismin aynı ne gayrı olarak nitelemesinden hareketle Hişâm'ın arazların müstakil varlığını kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ancak gerek arazı cüz olarak kabul etmeleri gerekse de bir cismin oluşması için kaç arazın olması gerektiği yönündeki ifadeleri, bütünüyle arazlardan meydana gelmiş bir tabiat tasavvuruna sahip olanların da arazları atomik varlıklar (cüz) olarak gördükleri ve dolayısıyla atomcu bir perspektife sahip oldukları söylenebilir.[113]

Nazzâm araz olarak sadece hareketi kabul etmektedir. Ona göre bunun dışında araz yoktur. Renkler, tatlar, kokular, sesler, elemler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi şeyler latîf cisimlerdir. Bunlar cismin içinde iç içe geçmiş

---

110 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 15-16.

111 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 35.

112 Hişam b. Hakem'e göre âlemde sadece cisim vardır, renkler ve hareketler de cisimdir. Hareketler, kalkma, oturma, isteme, istememe, taat, günah gibi fiiller ve ispat edilen diğer arazlar cisimlerin sıfatlarıdır. Bunlar cismin kendisinde bulunmadığı için cisimde değişim meydana gelmez. (Eş'arî, *Makâlât*, 1: 121; 2: 34-35. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805.)

113 Bk. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 271 vd.

(mütedâhil) bir şekilde bulunmaktadır ve her biri mekân tutmaktadır.[114] Ebu'l-Huzeyl bu düşünceyi eleştirmektedir. Ona göre "bazı arazlar cisimdir" veya "bazı cisimler arazdır" şeklindeki bir söylem makul değildir. Ancak arazların cisimlerden başka bir şey olduğu kabul edilirse bu durumda her şeyin cisim ve arazlardan müteşekkil olduğu kabul edilmiş olur.[115]

Ebu'l-Huzeyl, Mu'ammer, Hişâm el-Fuvâtî, Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve İskâfî gibi Mu'tezilîler, arazları cisim ve cevherlerden ayrı varlıklar olarak kabul etmektedir. Onlara göre hareketler, sükûn, kalkma, oturma, birleşme, ayrılma, uzunluk, genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, konuşma, sükût, taat, günah, küfür, iman ve insanın diğer fiilleri ile sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, yumuşaklık ve sertlik gibi nitelikler cisimlerin dışında müstakil bir varlığa sahiptirler.[116]

Kâdî Abdülcebbâr arazların ispatı konusunda da ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Ebû Ali'ye göre hareket ve sükûn gibi arazların ispat edilmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü bunlar hem gözle hem de diğer duyularla bilinmektedir. Ancak bunların farklı zaman dilimlerindeki durumlarının araştırılması gerekir. Ebû Hâşim ise önce arazlar idrake konu olmasa da bunların bilinmesi zorunludur demiş, ancak daha sonra bu sözünden dönerek, bunların istidlal yoluyla bilinebileceğini söylemiştir.[117]

Arazların neler olduğu konusunda kelâmcılar arasında bir birlik söz konusu değildir. Sözgelimi Ebû Hâşim ve taraftarları, birçok kelâmcının kabul ettiği arazlardan bekâ, irade, kudret, elem ve şüphe gibi arazları kabul etmemektedir. Onlara göre bir musibet esnasında insanın hissettiği elem ile istemeyerek içtiği bir ilaçtan duyduğu elem, insanın tabii olarak kaçındığı şeyi idrak etmesinden başka bir şey değildir. İdrak ise bir ma'nâ değildir. Onlara göre lezzetler de ma'nâ değildir ve arzu edilen şeyi idrakten ibarettir.[118] Ebû Ali ise idrakin bir mana olduğunu kabul etmekle birlikte onun kulun güç yetiremeyeceği fiillerden olduğunu söylemektedir.[119]

---

114 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36, 44. Nazzâm'dan "cisimler arazdır" ve "arazlar cisimdir" şeklinde birbirine zıt gibi görünen iki görüş aktarılmaktadır. Ancak onun cevherler ve arazları aynı şey olarak kabul ettiği göz önüne alındığında bu iki tanımın da birbirine zıt olmadığı görülmektedir. (Nasser, "et-Tabiîyyât inde'n-Nazzâm", 208)

115 Hayyât, *İntisâr*, 15-16.

116 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 35, 37; Tritton, *İslam Kelâmı*, 99.

117 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 32.

118 Bağdâdî, *Fark*, 171-172.

119 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 21.

1.1.2.1 Arazın Çeşitleri ve Sayısı

Arazların sayısı ve tasnifi ile ilgili de çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Arazların sınıflandırılmasında idrake konu olması, bâki olması, mahalle muhtaç olması, illet olması ve insanın kudreti dâhilinde olması gibi farklı yönlerden tasnifler yapılmıştır.[120] Örneğin Ebu'l-Huzeyl'e göre arazlar iki çeşittir: a) Hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi mahiyeti bilinenler. Bunlar insanlar tarafından meydana getirebilir ve yenilenebilirler. b) Renkler, tatlar, kokular, kudret, işitme ve görme gibi mahiyeti bilinmeyenler. Bunlar ise insanlar tarafından meydana getirilemezler ve yenilenemezler.[121] Nazzâm da arazları insanların meydana getirmeye güç yetirebileceği hareket ve onun niteliklerini taşıyanlar ile künhünü sadece Allah'ın bildiği ve insanların güç yetiremeyeceği arazlar şeklinde ikiye ayırmaktadır.[122] Dırâr b. Amr ise arazları hayat, ölüm, ağırlık, hafiflik, sertlik ve yumuşaklık gibi cisimden ayrılamayanlar ve kudret, ilim, cehalet, elem ve lezzet gibi cisimden ayrı bulunmaları mümkün olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır.[123] Mu'ammer arazları, canlıların ve cansızların meydana getirdikleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[124] Kâdî Abdülcebbâr'a göre arazları bâki olan-olmayan, idrak edilebilen-edilemeyenler, illet olan-olmayan[125] veya var olmak için sadece bir mahalle ihtiyaç duyanlar ve mahallin yanı sıra bünyeye ihtiyaç duyanlar şeklinde tasnif etmek mümkündür.[126]

Arazların sayısı konusunda da kaynaklarda farklı görüşlere rastlamaktayız. Eş'ari, aktardığı bir pasajda Ebu'l-Huzeyl, Hişâm, Bişr b. el-Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve İskâfî'nin ismini zikrederek yirmi dört araz saymaktadır. "Onlara göre hareketler, sükûn, kalkma, oturma, birleşme, ayrılma, uzunluk, genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, konuşma, sükût, taat, günah, küfür, iman ve insanın diğer

---

120 Arazların tasnifi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 196-199; Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993): 74-76. Cürcânî farklı bir tasnif yapmaktadır: Birincisi siyah ve beyazda olduğu gibi cüzleri bir varlık olarak bir araya gelen ve sürekli/sabit olan arazlar, ikincisi ise hareket ve sükûn gibi cüzleri bir varlık olarak bir araya gelmeyen ve sürekli/sabit olmayan arazlardır. (Cürcânî, "Araz", 153.)

121 Tritton, *İslam Kelâmı*, 89.

122 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 81; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 352.

123 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 7.

124 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 246.

125 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 373.

126 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 28. İbn Metteveh daha detaylı bir sınıflandırma yapmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 38 vd.

fiilleri ile sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, yumuşaklık ve sertlik cisimlerin dışında arazlardır."[127] İbn Metteveyh ise renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, oluşlar, te'lif, i'timâd, elem, ses, hayat, kudret, şehvet, nefret, irade, kerâhet, itikad, zan, nazar ve fenâ olmak üzere yirmi iki araz saymaktadır.[128] Ancak bu sayının daha da arttırılabileceğini ifade etmektedir. Nitekim bu sayının doksana kadar çıktığını söyleyenler de vardır.[129]

Araz konusunda buraya kadar zikrettiğimiz ihtilaflar, farklı ontolojik tasavvurlara işaret etmektedir. Ancak nedensellik açısından en önemli tartışma arazların bâkî/sürekli olup olmadığı konusundadır.

1.1.2.2 Arazların Bekâsı

Öncelikle belirtelim ki burada bekâ ile kastedilen arazların varlığının sonsuza kadar sürekli olması değildir. Çünkü araz kavramı zaten sonradan var olan ve varlığı geçici olan anlamını ihtiva etmektedir. Bu yönüyle arazların geçici olduğu konusunda tüm Mu'tezile âlimleri hemfikirdir. Burada arazların bekâsı ile kast edilen İskâfî'nin ifadesiyle onların iki durumda ve iki anda varlığını sürdürebilmesidir.[130] Yani arazlar bir kez yaratıldıktan sonra belli bir süre tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymaksızın varlıklarını sürdürebilirler mi, yoksa her an Allah tarafından yeniden mi yaratılmaktadırlar? Tartışma konusu olan husus tam olarak budur.

Mu'tezile âlimleri bazı arazların bâkî olduğunu kabul etmektedir. Ancak hangi arazların bâkî olduğu konusunda farklı fikirlere sahiptirler. İbn Meymûn onların hangi araz türlerinin bâkî olduğu, hangilerinin olmadığı konusunda bir ilkeleri olmadığını belirtmektedir.[131]

Bişr b. Mu'temir'e göre sükûn bâkidir. Sakin olandan bir hareket meydana gelmedikçe sükûn sona ermez. Aynı şekilde siyah da bâkidir. Siyah olanda beyaz ve diğer bir renk gibi zıddı meydana gelmedikçe siyahlık sona ermez. Diğer arazlar için

---

127 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 35; Tritton, *İslam Kelâmı*, 99. Dhanani de eserinde araz sayısını sık sık yirmi dört olarak zikretmektedir. (Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 30, 33, 36, 179.)

128 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 34.

129 Bağdâdî arazların sayısını otuz olarak zikretmekte, Nesefî ise otuza yakın olduğunu belirtmektedir. Bk. Bağdâdî, *Usûl*, 59-64; Nesefî, *Tabsira*, 1: 73. Araz çeşitleri için ayrıca bk. Yavuz, "Araz", 3: 339.

130 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 52.

131 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 202.

de durum aynıdır.[132] Ebu'l-Huzeyl'e göre renkler, tatlar, kokular, hayat ve kudret arazları bâkidir. Sükûnun ise bir kısmı bâkidir, bir kısmı değildir. Ona göre sürekliliği olan arazlar Allah Teâlâ'nın bir mekânda olmayan "bâki ol (ibkâ)" sözüyle süreklilik kazanmaktadır. Hem cisimlerin hem de bâki olan arazların sürekliliği bu şekilde mümkün olmaktadır. Elemler ve lezzetler için ise durum farklıdır. Ona göre cehennemliklerin elemleri ve cennettekilerin lezzetleri kendilerinde bulunan bir bekâ ile bâkidir.[133] Basra ekolü Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşlerini sürdürmemiş, onun aksine cevherlerin, cisimlerin ve renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, hayat, kudret, ekvân ve ictimâ' gibi arazların Allah'ın emrine ve bekâ arazına ihtiyaç duymaksızın belli bir sürekliliğe sahip olabileceğini, çünkü bunun onların zâti niteliklerinin bir sonucu olduğunu benimsemiştir.[134]

Nazzâm ise hareketi tek araz olarak kabul etmekte ve bunun da sürekli olmadığını belirtmektedir. Ona göre hareketler bağlı bulundukları cisimde yalnızca bir an varlığını sürdürebilir,[135] bu nedenle de sürekli olarak yeniden yaratılmak durumundadırlar. Cisim olarak kabul ettiği diğer bütün nitelikler ise belli bir bekâya sahiptirler.[136] Ebu'l-Huzeyl ve Ebû Ali de hareketin sürekli olmadığı konusunda Nazzâm gibi düşünmektedir.[137] Ancak Ebû Ali sükûn konusunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre sükûn iki çeşittir. Cansızların sükûnu, canlıların sükûnu. Canlıların doğrudan kendinde meydana getirdiği sükûn bâki değildir. Ölülerin sükûnu ise bâkidir. Renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret ve sağlık gibi arazlar bâkidir. Baki olan arazlar bir bekâ arazına ihtiyaç duymaksızın bakidir. Canlıların doğrudan meydana getirdiği arazlar da bâki değildir. Bâki olan arazlar bir bekâ arazı olmaksızın bâkidir. Cisimler de aynı şekilde bekâsız bâki olur.[138]

Şeyh Müfîd, Bağdat ekolünün cevherlerin ve cisimlerin sürekliliğini benimsediğini, ancak arazların sürekli olmadığını kabul ettiğini aktarmaktadır.[139] Bu ekolün önde gelen isimlerinde Ka'bî renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret, acz, ölüm,

---

132 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 45.
133 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44.
134 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 46
135 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44.
136 Hayyât, *İntisâr*, 39.
137 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44.
138 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 45.
139 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 98.

kelâm ve sesler gibi arazların hiçbirinin iki vakitte bâki olamayacağını savunmaktadır.[140] Çünkü ona göre bâki olan ya kendi zatından ya da kendisinde bulunan "bekâ" arazından dolayı bâki olabilir. Bunların zâtlarından dolayı bâki olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda yaratıldıkları zaman bâki olmaları gerekirdi. Kendilerinde yaratılmış olan bir bekâ ile bâki olmaları da câiz değildir. Çünkü arazın araz alması mümkün değildir.[141] Cübbâîler ise, cisimler renk gibi zıddı olan arazları bir kez aldığında, Allah onun zıddını yaratıncaya kadar bu arazların cevherde sürekli bir şekilde bulunacağını kabul etmektedirler.[142]

Sonuç olarak bazı farklılıklarla birlikte araz kavramının tüm kelâmcılar tarafından kabul edildiğini söylemek mümkündür. Arazın isimlendirilmesi, tanımı ve ontolojik statüsü hakkında farklı düşüncelerin bulunması ise onu tanımlayanların farklı metafizik ve fizik anlayışlara sahip olmalarına ve arazın farklı özelliklerinden hareket etmelerine bağlanabilir.[143] Sözgelimi Ebu'l-Huzeyl'in temsil ettiği atomcu gelenek cevherin dışında kalan her şeyi araz kategorisinde kabul ederken, atomculuğu reddeden Nazzâm ve taraftarları ise hareket dışında araz kabul etmemekte, bunun dışındaki nitelikleri cevher/cisim sınıfına dâhil etmektedirler. Arazların sürekliliği konusunda ise Basra ve Bağdat ekolleri arasında temel bir farklılığın olduğu görülmektedir. Basra ekolü bazı arazların sürekli olabileceğini kabul ederken, Bağdat ekolü tüm arazların geçiciliğini savunma eğilimindedir. Kuşkusuz araz anlayışlarındaki bu farklılıklar nedensellik ve süreklilik konularındaki yaklaşımları da bir ölçüde tayin etmektedir. Bu hususu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tekrar ele alacağız.

Varlıkların temel yapı birimleri olan cevherler ve onların terkibi ile meydana gelen eşyanın niteliklerine ilişkin Mu'tezile kelâmcılarının düşüncelerini izah etmeye çalıştık. Şimdi de onların, bir cismin nasıl meydana geldiğine ilişkin görüşlerini ele alacağız.

---

140 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44. İbn Hazm, arazın iki vakitte bâkî kalamayacağını ve arazın araz taşıyamayacağını savunan kelâmcıları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Bk. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 931-933, 935.

141 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44. İbn Hazm'a göre Kelâmcıların "araz arazı taşıyamaz" görüşü şeriata, tabiata, akla ve duyulara aykırıdır. Çünkü tüm insanlık "hızlı hareket, yavaş hareket, koyu yeşil, açık kırmızı, iyi ve kötü huy gibi nitelemeler konusunda ittifak etmiştir. Ayrıca Kur'ân'da da bu kullanımların örnekleri mevcuttur. Ancak ona göre bir araz, nihayeti olmayacak şekilde başka bir arazı taşır demek de yanlıştır. (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 937.)

142 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 62, 122.

143 Yavuz, "Araz", 3: 338.

1.1.3. Cisim

İlk dönem Mu‘tezile âlimleri âlemin cisimlerden oluştuğu konusunda hemfikirdir; ancak cismin tanımı ve hangi unsurlardan meydana geldiği hususunda farklı düşüncelere sahiptirler.

Eş‘arî, cismin tanımıyla ilgili kelâmcıların on iki farklı görüşe sahip olduğunu aktarmaktadır. Atomculuğu benimseyen Mu‘tezilî âlimlerden Sâlîhî, cismi “arazları taşıyan şey” olarak tanımlamaktadır.[144] Bağdat Mu‘tezilesinden İsâ es-Sûfî’nin tanımı ise şöyledir: “Cisim, birleşme (te’lif) ve bir araya gelme (ictima‘) ile meydana gelen şeydir.” Aynı ekole mensup İskâfî de buna yakın bir tanım yapmaktadır. Ona göre cisim birleşik (mü’telif) olandır. Ebu’l-Huzeyl’e göre cisim sağ, sol, iç, dış, üst ve alt yönleri olan şeydir. Mu‘ammer’e göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir. Nazzâm ve Hişam b. Hakem de bu tanımı kabul etmektedir. Ancak Hişâm, cisim ile “var olan ve zâtıyla kâim olan” şeyi kast etmektedir.[145]

Kâdî Abdülcebbâr cismin tanımı konusunda Mu‘ammer’i takip etmektedir. Ona göre cisim, en, boy ve yüksekliği olan (üç boyutlu) olan şeydir.[146] Şeyh Müfîd ise yaptığı tanımda cismin hem birleşik hem de üç boyutlu oluşuna vurgu yapmaktadır: “Cisim uzunluk, derinlik ve genişliğe sahip birleşik (müteellef) cevherlerdir.”[147]

Bu tanımlarda cismin “arazları taşıması”, birleşme ve bir araya gelme ile meydan gelmesi”, “sağ-sol, iç-dış, üst ve alt yönleri olması”, “uzunluğu, genişliği ve derinliği olması” “var olması ve zatıyla kâim olması” gibi özellikleri ön plana çıkmaktadır. Özellikle cismin “üç boyutlu olan” tanımının dönemin Mu‘tezilî kelâmcıları arasında yaygın olduğu ve felsefecilerin de bu konuda onlarla hemfikir olduğu görülmektedir. Çünkü onlar da cismi “enli ve derin olan” şeklinde tanımlamışlardır.[148] Ancak Eş‘ari, cismin “arazları taşıyan”, “uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan” ve “kendi başına kâim olan” şeklindeki tanımlarını kabul

---

144 Sâlihî cevher ile cisim arasında bir fark gözetmez. Cevheri de arazları taşıyan şeklinde tanımlar. (Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 8.)

145 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 4-5, 6; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805; Nesefî, *Tabsira*, 1: 65. Bu nedenle Hişâm Allah için de cisim kelimesini kullanmaktadır. (Eş‘arî, *Makâlât*, 1: 102.)

146 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 351.

147 Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât,* 97

148 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 6.

etmemektedir. O daha çok Sâlihî ve İskâfî'nin tanımlarına uyarak cisim için "birleşik olan (müctema'/mü'telef/mürtekeb) şey" tanımını tercih etmektedir.[149]

Cismin *birleşik* ve *üç boyutlu* olma özellikleri lügatlerdeki tanımlarında da esas alınmıştır: İbn Fâris, dilde büyük cüsseli olan şey için cesîm denmesinden hareketle cismi "bir şeyin toplanmasına/birleşmesine delalet eden" şeklinde tanımlamış ve idrak edilen her varlık için bu kelimenin kullanıldığını belirtmiştir.[150] *Müfredât* müellifine göre ise cisim "uzunluğu, genişliği ve derinliği olan"dır. Parçalara ayrıldığında cismin parçaları cisim olmaktan çıkmazlar.[151] İbn Manzûr ise cismin insan veya hayvan gibi büyük canlıların vücut ve organlarından oluşan topluluk için kullanılan bir kelime olduğunu ve bu kelimenin hakikati olan şeyler için kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre bu nedenle araz ve cevher cisim olarak kabul edilmez. Cüsmân ve cesîm ise büyük bir bedene sahip insanlar için kullanılmaktadır.[152] Ta'rifât'ta ise "üç boyut kabul eden cevher şeklinde" tanımlanan cismin uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından bölünebilir ve sonlu olduğuna vurgu yapılmaktadır.[153]

Bu tanımların her birinde cismin farklı özelliklerinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu durum kelâmcıların bir cismin nasıl oluştuğu ve nelerden meydana geldiği konusunda farklı düşüncelere sahip olmasının bir sonucudur.

1.1.3.1. Cismin Yapısı

Kelâmın ilk dönemlerinde bir cismin nasıl meydana geldiğine ilişkin üç farklı teori bulunmaktadır. Bunlardan ilki cisimlerin renk, tat, koku ve sıcaklık gibi arazların birleşiminden meydana geldiğini savunmaktadır. Bu düşünce Hafs el-Ferd, Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr gibi âlimler tarafından temsil edilmektedir. Dırâr b. Amr'a göre cisim, bir araya getirilmiş ve birleştirilmiş, böylece kâim ve sâbit olmuş arazlardan oluşur. Bu şekilde meydana gelen cisim diğer arazları da taşır ve

---

149 Eş'arî, *Lüma'*, 23; İbn Fûrek, *Mücerred*, 210. Krş. Nesefî, *Tabsira*, 1: 68; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 48; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 97-98.

150 İbn Fâris, "Cisim", *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979) 1: 457.

151 İsfehânî, "c-s-m", 94.

152 İbn Manzûr, "c-s-m", 1: 624. Klasik dönem kelâmında dil, düşünce ve varlık arasında sıkı bir ilişki kurulmuş ve fiziğe dair birçok kavramın tanımı yapılırken dildeki kullanımından hareket edilmiştir. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-79.

153 Cürcânî, "Cisim", 79.

halden hale geçerek değişime uğrar. Örneğin hareket arazı herhangi bir arazda meydana gelemez, ancak cisimde meydana gelebilir. Cisimler bu şekilde arazlar veya zıtlarından meydana gelir.[154] Araz teorisini savunanlara göre cisim en az on arazın bir araya gelmesiyle oluşur. Bu arazlar bir arada bulunmak suretiyle (mücâvere) cismi meydana getirirler. Onlar arazların iç içe geçmesi anlamına gelen müdahaleyi ise reddetmektedirler.[155] Cisimlerin ve dolayısıyla bir bütün olarak âlemin arazlardan meydana geldiğini savunmalarından dolayı bu âlimler *araz taraftarları* (ashâbu'l-a'râz) olarak anılmıştır.[156]

Cismin oluşumu ile ilgili ikinci teori ise, arazların varlığını reddeden ve tabiatta sadece cisimlerin bulunduğunu kabul eden Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esâm tarafından savunulmaktadır. Onların cisim teorisine göre bütün varlıklar ve varlıkların taşıdıkları ikincil nitelikler, bir araya gelen cisimlerden oluşmaktadır.[157]

Nazzâm da bu teoriyi destekleyenler arasında zikredilmektedir.[158] Zira cevher veya cisim ile araz arasında bir fark gözetmeyen Nazzâm, cismin sonsuza kadar bölünebilen ve içe içe geçmiş cevher/cisimlerden meydana geldiğini kabul etmektedir. Ona göre kokular, tatlar, renkler ve elemlerin tümü cevher türünden latîf cisimlerdir. Ona göre tek bir araz vardır, o da harekettir. Ona göre cisimler birbirinin aynısı (mütemasil, mütecânis) cevherlerden ve arazlardan değil, birbirinden farklı özelliklere sahip cevherlerin iç içe geçmesiyle meydana gelmektedir. Cismi meydana getiren cevherler için bir sayı sınırı yoktur.[159] Ancak hareketi araz olarak kabul etmesi bu teori ile uyumunu bozmaktadır.

Cisim ile ilgili üçüncü teori cevher-araz teorisidir. Nazzâm, Esâm ve Dırâr dışındaki tüm Mu'tezilîler ile Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tamamına yakını tarafından benimsenen bu teoriye göre cisim, cevherler ve arazların birleşiminden oluşmaktadır. Bu teoriyi savunanlara göre cevherler te'lif arazı aracılığıyla

---

154 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 6-7; Cüveynî, *Şâmil*, 149-150; Bağdâdî, *Usûl*, 66; Nesefî, *Tabsira*, 1: 71.

155 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 15-16.

156 Câhız, *Hayevân*, 5: 15. Nazzâm cismin arazlardan meydana geldiği düşüncesini şiddetle eleştirmektedir (a.y.). İbn Metteveyh de araz teorisini eleştirmekte ve cismin arazlardan oluşmasının mümkün olamayacağını detaylı bir şekilde izah etmektedir. (İbn Metteveyh, *Tezkire*, 49 vd.)

157 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 77, 2: 34-35; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 805; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 99; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 78-79.

158 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 5.

159 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 6, 36, 44.

birleşmekte, birleşen bu cevherler daha sonra çeşitli arazlar yüklenmekte ve böylece cisim meydana gelmektedir.[160]

Mu'tezile âlimleri cisimlerin yaratılmış olmak anlamında hâdis, fakat belli bir süre var olmak anlamında bâkî olduğunu kabul etmektedirler. Bu konuda sadece Nazzâm ve Câhız'dan muhalif görüşler aktarılmaktadır. Buna göre Nazzâm, tüm cisimlerin her an Allah tarafından yeniden yaratıldığını ve değişime maruz kaldığını savunmaktadır.[161] Ancak Nazzâm'dan aktarılan bu görüşün tam olarak neye tekabül ettiğinin, daha açık bir ifadeyle bu sözlerin cisim ve cevherlerin sürekli yeniden yaratmaya konu olması anlamına gelip gelmediğinin tahkik edilmesi gerekmektedir. Bunu çalışmanın ikinci bölümüne bırakıyoruz.

Cisimlerin bekâsı ile ilgili olarak Câhız'ın, cisimlerin bir kez yaratıldıktan sonra asla yok edilemeyeceği görüşünü savunduğu rivayet edilmektedir.[162] Bağdâdî'ye göre bu fikir, Allah'ın bir şeyi yaratmaya güç yetirebileceği, fakat onu yok etmeye güç yetiremeyeceği ve Allah'ın varlıkları yaratmadan önce tek başına bâki olduğu fakat varlıkları yarattıktan sonra tek başına bâki olamayacağı anlamına gelmektedir.[163] Hayyât ise Nazzâm, Mu'ammer ve Câhız hakkında onların cismin kâdim olduğunu kabul ettikleri şeklinde iddialar olduğunu, ancak bunların tümüyle iftira olduğunu belirtmekte, çünkü bu âlimlerin âlemin kıdemini savunan inkârcı gruplara (Dehriyye) karşı mücadele ettiklerini, ayrıca onların tevhidi gerçek anlamda ispat eden, bu konuda deliller geliştiren, kitaplar telif eden materyalist ve düalist (Seneviyye) gruplara reddiyede bulunan ilk âlimler olduğunu vurgulamaktadır.[164]

Varlıkların cevher ve arazlardan meydana geldiği fikri ilk dönemlerden itibaren kelâmcılar arasında genel kabul görmüştür. Ancak bu teoriyi benimseyen âlimler, üç boyutlu bir cismi oluşturmak için kaç cevher gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

---

160 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 5-6, 35; Tritton, *İslam Kelâmı*, 99.
161 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 98.
162 Bağdâdî, *Fark,* 155; Nesefî, *Tabsira,* 1: 80.
163 Bağdâdî, *Fark,* 155.
164 Hayyât, *İntisâr*, 17. Hayyât, Nazzâm'ın cisimler sonsuza kadar bölünebilir şeklindeki düşüncesinin Allah'ın yanı sıra âlemin de sonsuzluğu şeklinde yorumlandığını, ancak onun tüm cisimlerin sonlu olduğunu, bir gayeleri olduğunu, miktar ve ölçü bakımından sınırlı olduğunu kabul ettiğini ifade eder. (Hayyât, *İntisâr,* 33)

1.1.3.2. Cismi Meydana Getiren Cevher Sayısı

Kelâm atomculuğunun öncü ismi Ebu'l-Huzeyl'e göre bir cismin meydana gelmesi için en az altı cüz/atomun birleşmesi gerekmektedir. O, bir nesnenin sağ, sol, iç, dış, alt ve üst olmak üzere altı yönünün bulunduğunu, bu nedenle bir cevherin (cüz'ü vâhid ellezî lâ yetecezzâ) bu yönlerden benzeri altı cevher ile birleşebileceğini (temas) kabul etmiştir. Bu şekilde altı yönün her biri bir cevher tarafından oluşturulacaktır.[165] Ona göre tek bir cevher hareket veya sükûn halinde olabilir, yani başka bir cevherle birleşebilir. Temas veya sükûn halinde olabilir. Ancak altı cevher birleşmedikçe renk, tat, koku gibi arazları bulundurması mümkün olmaz. Bunlar bir araya geldiği zaman artık o cisim olur ve bu arazları taşıyabilir.[166]

Mu'ammer'e göre cisimler en az sekiz cevherden oluşur. Bu cevherler bir araya toplandığı zaman araz almaları gerekir. Ona göre bir cevher bir cevhere eklendiği zaman uzunluk, bunlara iki cevher daha eklendiği zaman genişlik, bu dört cevherin üzerine dört cevher daha ilave edildiği zaman da derinlik meydana gelir. Böylece sekiz cevherden, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir cisim meydana gelir. Ancak Mu'ammer cisimlerin bu arazları tabiatları gereği meydana getirdiğini kabul etmektedir. Ona göre her cevher, alması gereken arazı kendi tabiatı gereği meydana getirir. [167]

Mu'ammer'in bu cisim teorisi, Basra ekolünün iki önemli temsilcisi Ebû Ali ve Ebû Hâşim tarafından da kabul edilmiştir.[168] Bağdat ekolünün lideri Bişr b. Mu'temir de bu tanımı kabul etmiştir. Bişr'e göre iki atom bir hat, dört atom bir kare ve sekiz atom bir küpü, yani cismi meydana getirir.[169]

Daha sonraki Mu'tezile âlimleri de Mu'ammer'in sekiz cüzden oluşan cisim tanımını benimsemişlerdir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr neredeyse aynı ifadeleri kullanarak bir cisim tanımı yapmaktadır: "Cisimde üç boyutun meydana gelmesi ancak sekiz cüzün bir araya gelmesiyle mümkündür. İki cüz bir araya geldiğinde uzunluk meydana gelir ve buna çizgi (hat) denir. Bunun sağına ve soluna iki cüz eklendiğinde genişlik meydana gelir ve buna yüzey (satıh) denir. Bunun da üzerine

---

165 Tritton, *İslam Kelâmı*, 88-89.
166 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 5.
167 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 5; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 97.
168 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 47-48.
169 Tritton, *İslam Kelâmı*, 99.

benzer dört cüz eklendiğinde derinlik meydana gelir. Bu şekilde bir araya gelen (mürekkeb) sekiz cüze cisim denir."[170] Kadî'nin öğrencisi İbn Metteveyh de *Tezkire*'sinde aynı tanımı tekrarlamaktadır.[171]

Hişam b. Amr el-Fuvâti (ö. 218/833) cismin otuz altı atomdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Ancak o bunların temelde altı rükün (yapı taşı) olduğunu, her bir rüknün altı cüzden oluştuğunu söyler. Yani Ebu'l-Huzeyl'in cüz dediğine o rükün demiştir. Ona göre cüzlerin birbirine temas etmesi mümkün değildir, bunlar için temas ve ayrılık söz konusu değildir. Ancak bunların bir araya gelip oluşturdukları rükünler birbirine temas eder. Bundan dolayı rükünler renk, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, soğukluk gibi bütün arazları taşıyabilir.[172]

Eş'arîler ve Mâtûrîdîler ise cisim için "birleşik (müctemi'/mü'telif) olan" tanımını esas aldıklarından, bir cismin meydana gelmesi için iki cevherin birleşmesini yeterli görmüşlerdir.[173] Onlar bu konuda ilk dönem Mu'tezilîlerden Sâlihî, İskâfî ve İsâ es-Sûfî'nin cisim tanımlarını takip etmişlerdir.[174]

Ka'bî, bir cismin meydana gelmesi için dört cüzü yeterli görmektedir.[175] Ona göre cismin sahip olduğu boyutlar bizzat cevherlerden ileri gelmez; bilakis cismin boyutları cevherlerin cismi oluşturmak üzere birleşmesi için gerekli olan te'lif arazının bir sonucudur.[176] Ebu'l-Huzeyl'e göre tek bir cevherin uzamı yoktur, ancak cevherler birleştiğinde boyutlu bir nesne meydana getirebilirler.[177] Ebû Hâşim ise cismin boyutlarının cevherin bir uzama sahip olmasından ileri geldiğini savunmaktadır. Ona göre uzam, cevherin zâtî niteliklerindendir.[178]

---

170 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,*1: 351.
171 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 48.
172 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 6.
173 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 4; İbn Fûrek, *Mücerred,* 206, 210; Nesefî, *Tabsira,* 1: 66, 68; Sâbûnî, *Bidâye,* 19.
174 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 4, 8.
175 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 47-48; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 97-98.
176 Pines, *İslam Atomculuğu*, 17. Pines, Kelâm atomculuğu ile Demokritos atomculuğu arasındaki temel farklardan birinin bu olduğunu söylemektedir. Çünkü Demokritos'a göre madde, varlığını teşkil eden zati/birincil niteliklere sahiptir. Bu nitelikler atomların kendinde mevcuttur. Kelâm'da ise cevherler birincil niteliklerden yoksundur. Madde sahip olduğu nitelikleri kendisini oluşturan cevherlerden değil, arazlardan almaktadır. (Pines, *İslam Atomculuğu,* 17-18.) Dhanani ise Ebu'l-Huzeyl'e ait olan boyutsuz cevher fikrinin boyutlu cisimlerin oluşumunu açıklamasında karşılaştığı güçlükten dolayı terkedildiğini, Ebû Hâşim'den itibaren cevherin cevher olmak, var olmak, yer kaplamak (tehayyüz) ve arazlara mahal olmak şeklinde dört zâtî özelliğinin kabul edildiğini belirtmektedir. (Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm,* 29, 34-36, 61-62.)
177 Tritton, *İslam Kelâmı*, 88-89.
178 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 58; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 181.

Sonraki dönem Mu‘tezile âlimleri bu konuda Ebû Hâşim’i takip etmişlerdir. Örneğin Nîsâbûrî, cismin sahip olduğu boyutları cevherin kendi uzamından mı yoksa te’lif arazından mı kaynaklandığı ile ilgili Ka‘bî ile Ebû Hâşim arasındaki tartışmayı zikrettikten sonra, şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır: “Uzamının olması ya cevherin zâtî bir niteliğidir ya da te’lif arazının bir sonucudur. Ancak bunun te’liften ileri geldiği söylenemez. Çünkü 20 birim (zir‘a) olan bir nesneyi 20 parçaya böldüğümüzde ondaki te’lifler (birleşmeler) azaldığı için yüzeyinin/yüzölçümünün de azalması (veya tamamen ortadan kalkması) gerekirdi. Ancak biliriz ki onun yüzeyinde bir değişiklik olmamıştır. Bu konuda kelâm eserlerinde zikredilen delil budur.”[179] İbn Metteveyh de cevherin mütehayyiz olmasından dolayı, boyutlu nesneleri meydana getirdiğini delilleriyle ortaya koymaktadır.[180]

Cismin oluşumu için bir araya gelmesi gereken cevherlerin sayısı ve bunların bir araya geliş keyfiyeti ile ilgili tartışmalar bu şekildedir. Yine bu konuyla bağlantılı ve nedensellik konusunu da ilgilendiren önemli bir tartışma daha vardır. O da bu şekilde bir araya gelen cevherlerin, aralarında hiçbir boşluk kalmayacak şekilde mi yoksa aralarında boşluk olduğu halde mi birleştiğidir.

1.1.4. Halâ

Arapçada boşluk kavramına karşılık olarak *halâ*, bunun zıddı olan doluluk anlamında ise *melâ* kavramı kullanılmaktadır.[181] Düşünce tarihinde ilk olarak atomcu filozoflar tarafından ortaya atılan boşluk fikri, hareketi açıklayabilmek için gerekli bir ilke olarak kabul edilmiştir. Nitekim Demokritos, Epiküros ve Lucretius gibi atomcular hem hareketi açıklayabilmek hem de varlığın sonsuzluğunu temellendirmek için atomlar ve onlardan oluşan tabiatta mutlak bir boşluğun varlığını kabul ederken; Aristo ve takipçileri mekân anlayışlarına paralel olarak tabiatın içinde ve dışında bir boşluğu kabul etmemişlerdir. Stoa filozofları ise âlemin içinde bir boşluğun varlığını reddetmiş fakat âlemin dışında bir boşluğun olduğunu kabul etmişlerdir.[182] Ancak Grek atomcularında boşluk kavramı evrendeki cisimlere ve atomlara mekân olması anlamında değil, mutlak yokluk olarak tasavvur edilmiştir.

---

179 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 58.
180 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 181-182.
181 İbn Manzûr, “h-l-e”, 2: 1254-55; “m-l-e”, 6: 4252-53.
182 Kutluer, “Halâ” , *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 221-222.

Yani onlar varlığın arasına yokluklar koyarak onu parçacıklı hale getirmişlerdir.[183] İslam düşüncesinde ise atomculuk fikrini benimseyen kelâm ekolleri genellikle boşluğu kabul eğiliminde olmuş; hilomorfist Aristocu akımlar ise boşluğu imkânsız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü, Eş'ariler ve kısmen Matûrîdîler cevher-i ferd teorilerinden dolayı boşluğu kabul etmiş; İslam filozofları ise (Ebû Bekir er-Râzî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî dışında) boşluğu kabul etmemişlerdir.[184]

İbn Meymûn'un da ifade ettiği gibi kelâmcılar atomun varlığını kabul etmekle boşluğun varlığını da kabul etmek zorunda kalmışlardır. Aksi halde atomların bir araya gelerek nesneleri meydana getirmesi ve hareket etmesi mümkün olmayacaktır. Ancak boşluk sadece hareketin meydana gelmesi için değil, atom kavramının temellendirilebilmesi için de zorunlu bir kavram olarak görülmüştür. Zira yokluk tarafından çevrelenmedikçe atomlar kendi başlarına fert, ayrık ve izole hale gelemezler. Evrende parçacıklı bir yapının oluşması için boşluğun kabulü gereklidir. Aksi halde her şey bitişik olur ve madde bölünme açısından süreklilik arz eden bir yapıya sahip olurdu.[185] Bu bakımdan kelâmcılar *halâ*yı ontolojik bir varlığı olmayan *itibari bir boşluk* şeklinde tanımlamışlardır.[186] Yani kelâmcılara göre boşluk Grek atomcularında olduğu gibi bir bakıma mutlak yokluk ile eşdeğerdir. Bu anlamda kelâm sisteminde boşluk cismin var olabilmesine ve "yoktan yaratmaya" imkân sağlayan ontolojik bir ilke olarak kabul edilmiştir. Yani bir şeyin Allah tarafından yaratılmadan önceki yeri boşluk, yaratıldıktan sonraki yeri ise hayyiz/mekân olarak isimlendirilmiştir.[187]

III./IX. yüzyıl kelâmcıları tarafından boşluk konusunun tartışıldığına ilişkin tatmin edici bir veri bulunmamaktadır.[188] Nitekim bu döneme ilişkin en önemli kaynaklardan biri olan *Makâlât*'ta herhangi bir tartışmaya yer verilmemiştir. Ancak Eş'arî'nin "âlemin ötesine elini uzatan kimsenin durumu" ile ilgili ifadeleri[189], İbn Fûrek'in *halâ* ve *melâ* ile ilgili Eş'arî'den yaptığı aktarımlar[190] ve son olarak

---

183 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 282.
184 Kutluer, "Halâ", 15: 221
185 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 283.
186 Cürcânî, "Halâ", 105.
187 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 291, 293.
188 Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 72; Kutluer, "Halâ", 15: 222.
189 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 107-108.
190 İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.

Nîsâbûrî'nin Eş'arî'nin çağdaşı olan Ebû Hâşim ve Ebû Ali'nin boşluğu kabul ettiği şeklindeki ifadeleri[191] konunun IV./X. yüzyıldan itibaren tartışıldığını ortaya koymaktadır.[192] Bu dönemde boşluk ile ilgili tartışmaların iki boyutundan söz edilebilir. Birincisi cismi oluşturan atomlar arasında bir boşluk (inter-kozmik) olup olmadığı ki kelâmda bu problem *iki cevher aralarına üçüncü bir cevher girecek şekilde ayrık olabilir mi* şeklindeki bir soru çerçevesinde tartışılmıştır.[193] İkincisi ise âlemin ötesinde bir boşluğun (ekstra-kozmik) olup olmadığı. Bu da *bir kimse elini âlemin sınırlarının ötesine uzatırsa ne olur* sorusu etrafında tartışılmıştır.

Eş'arî, ekstra-kozmik boşluk tartışmaları ile ilgili iki görüş aktarmaktadır: İlk görüşe göre elini âlemin ötesine uzatan kimse için burası bir mekân olur. Çünkü hareket eden ancak bir şeyin içinde hareket eder. İkinci görüşe göre ise elini âlemin ötesine uzatır ve yokluk (lâ fî şey') içinde hareket eder.[194] Onun çağdaşı olan Ka'bî'ye göre ise elin ya da başka bir şeyin âlemin ötesine/dışına uzatılması imkânsızdır. Çünkü elin uzatılması ancak hareket ile mümkün olur. Hareket eden şey ise ancak bir mekânda hareket edebilir. Âlemin ötesi ise mevcut değildir ki mekân veya mekânın dışında bir şey olsun. Âlemin dışına hareket etmek mümkün olmadığına göre, âlemin ötesinin görülmesi de mümkün değildir. Çünkü ancak var olan ve ışınların değdiği şeyler görülebilir.[195]

Bu ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere Ka'bî, âlemin dışında bir boşluğun olduğunu kabul etmemektedir. Ancak kelâmcılar arasında boşluk ile ilgili asıl tartışmalar âlemin içinde boşluğun bulunup bulunmadığı konusundadır. Özellikle cismi oluşturan atomların arasında boşluk olup olmadığı ile ilgili kaynaklarda birçok bilgi mevcuttur. Ka'bî ve onun temsil ettiği Bağdat ekolü yukarıdaki görüşlerine paralel olarak âlemin içinde bir boşluk fikrini de reddetmektedir. Onlara göre âlem cevherlerle doludur (melâ) ve onda boşluk (halâ) bulunmaz. Eğer âlemde boşluk olsaydı cevherlerin ve cisimlerin birleşik veya ayrı olması arasında herhangi bir fark olmazdı. İki cevherin aralarına üçüncü bir cevher girecek şekilde birbirinden ayrı bulunması mümkün değildir, çünkü aralarında herhangi bir boşluk bulunmamaktadır.

---

191 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 47 vd.
192 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 286-289.
193 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 116; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 47
194 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 107-108.
195 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 132-133.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in temsil ettiği Basra ekolü ise onların bu düşüncesine karşı çıkmış ve âlemde boşluğun varlığını kabul etmiştir.[196] Nîsâbûrî de eğer âlemde cisimler ve cevherler arasında boşluk olmasaydı, bunlar üzerinde her hangi bir eylemde bulunmamız mümkün olmazdı diyerek boşluğun var olduğunu savunmuştur.[197]

Boşluk fikrini benimseyen İbn Metteveyh'e göre âlemde boş yerlerin bulunması kaçınılmazdır. Eğer böyle olmasaydı onda hareket etmemiz imkânsız olurdu. Çünkü orada, bulunduğu mekâna hareket etmemize engel olan bir hava olurdu. Bu durumda biz ancak bu cismin kendi mekânından başka bir mekâna intikalinden sonra hareket edebilirdik. Bu ise sonsuza kadar devam ederdi. Bundan dolayı hareket imkânsız olurdu.[198] Burada İbn Metteveyh boşluğu reddedenlerin, âlemde boşluk gibi görünen her yerin hava ile dolu olduğu ve havanın da latîf bir cisim olduğu düşüncesinin hareketi imkânsız kılacağını ifade ediyor. Çünkü hareket, hareket edilecek mekânın boş olması ile mümkündür. Bu durumda havanın itilmesi ve yer değiştirmesi gerekir. Ancak onun da gideceği yerdeki havayı veya cismi itmesi ve yer değiştirtmesi gerekecektir ki bu sonsuza kadar sürebilir. Bu da hareketi imkânsız kılmaktadır.

Yukarıdaki ifadeler Bağdat ekolünün hem inter-kozmik hem de ekstra-kozmik boşluğu reddettiğini buna karşılık Basra ekolünün iki anlamda da boşluğun varlığını kabul ettiğini ve bunu ispat etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır.[199] İki ekol arasındaki tartışmanın detaylarını ve kendi düşüncelerini ispat etmek için serdettikleri delilleri Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh detaylı bir şekilde aktarmaktadır.[200]

Atomcu düşünceyi benimseyen Bağdat ekolünün boşluğu reddetmesi atomculuğun kabulüyle birlikte boşluğun reddedilebileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Onların bu konudaki tutumlarını cevher teorilerinin farklılığına (boyutsuz cevher fikrini savunmaları) ve mekân anlayışlarına bağlamak mümkündür.[201] Zira

---

196 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 116; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 47; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 100.

197 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 47.

198 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 117.

199 İbn Hazm bu konuda Bağdat ekolü gibi düşünmekte ve hem âlemde hem de âlemin dışında boşluğun varlığını reddetmektedir. (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 818.)

200 Basra ekolünün boşluğu ispat etmek için ileri sürdüğü deliller için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 117-119; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 47-51. Bağdat ekolünün boşluğun reddi için ortaya koyduğu deliller için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire,* 119-123; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 51-55.

201 İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 183.

kelâmcılar mekân konusunda da farklı düşüncelere sahiptir. Eş‘arî mekânın tanımı konusunda dört görüş aktarmaktadır: “Bazı kelâmcılara göre bir şeyin mekânı o şeyin taşındığı ve dayandığı şeydir. O şey orada mekân tutmuş olur. Başka bir görüş ise mekânı bir şeyin temas ettiği şey şeklinde tanımlar. İki şey birbirine temas ettiğinde birbirlerinin mekânı olurlar. Bazılarına göre ise bir şeyin mekânı ona dayansın veya dayanmasın onu düşmekten alıkoyan şeydir. Bazılarına göre ise bir şeyin mekânı havadır. Bütün her şey havadadır. Bazılarına göre ise bir şeyin mekânı onun sona erdiği şeydir.”[202]

Bu alıntıdaki ilk görüş Basra ekolünün tanımını yansıtmaktadır. Onlar mekâna karşılık olarak *cihet* ve *muhâzâ* terimlerini kullanmış ve onu, cismin kütlesinin dayandığı şey olarak tanımlamışlardır. Cismin oraya dayanması (i‘timâd) havanın ortaya çıkmasına engel olur.[203] Kullandıkları kavramlara ve yaptıkları tanımlara bakıldığında cismin varlığı için boşluğu gerekli gören Basra ekolünün mekânı da cismin var olmasıyla birlikte ortaya çıkan itibarî bir şey olarak tasavvur ettiği söylenebilir.

İkinci görüş ise Bağdat ekolünün mekân tanımına uymaktadır. Onlar mekânı bir şeyi bütün yönlerden saran şey olarak tanımlamaktadır. Cevherlerin mekân olmaksızın hareket etmeleri mümkün değildir.[204] Bu durumda cismi saran ve kuşatan şey hava olabileceği gibi başka cisimler de olabilir. Ancak Bağdat ekolünün mutlak yokluk anlamında boşluğu reddedip âlemin tümüyle dolu olduğu kabulünü dikkate aldığımızda, onların mekândan kasıtlarının cismin bulunduğu uzay olduğu ve bunun da hava ile dolu olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak boşluk ile ilgili tartışmaların sadece kavramsal bir tartışmadan ibaret olmadığı, aksine bir sistem tartışması olduğu dikkate alınmalıdır. Bu kavram cevher, mekân ve hareket gibi hem fizik hem de metafizik bağlamı olan birçok kavramla ilişkili olarak ele alınmış ve kozmoloji anlayışlarına paralel olarak kabul veya reddedilmiştir.[205] Bu bakımdan boşluk tartışmalarını aktardığımız ekollerin kendi düşüncelerini ispat etmek için ortaya koyduğu, bir kısmı antik düşünceden tevarüs etmiş bir kısmı ise kendi gözlemsel ve deneysel birikimlerinden elde edilmiş

---

202 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 115-116.
203 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 52; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 188.
204 Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 100.
205 İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 182

argümanlar, onların tabiata yaklaşımlarını, fiziki bir hadiseyi ele alış tarzlarını ve olaylar arası neden-sonuç ilişkilerini analiz etme gayretlerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Öte yandan boşluğun kabulü veya reddi nesneler arası etkileşimlerin ve nedensel ilişkilerin mümkün olup olmadığına ilişkin yaklaşımları da göstermektedir. Varlıklar arası boşluğun reddedilmesi, varlığın kesintisiz ve sürekli bir yapıda olduğu ve dolayısıyla nedensel etkileşimlerin mümkün ve hatta zorunlu olduğu fikrini ihtiva ederken; boşluğun kabulü nedensel ilişkilerin yadsınmasını ya da en azından zorunlu olmadığını imâ etmektedir.

Buraya kadar kelâmcıların tabiatın yapısı ve unsurlarına ilişkin tasvirlerini ele aldık. Ancak onların nedensellik düşüncesini daha açık bir şekilde ortaya çıkaracak olan konular, onların tabiattaki olayların ve değişimlerin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklamalarıdır. Özellikle tabiat teorisini benimseyen kelâmcıların ma‘nâ, tabiat, kümûn ve i‘timâd kavramlarına yükledikleri anlamlar bu konuda aydınlatıcı olacaktır.

1.2. TABİATIN İŞLEYİŞİ

1.2.1. Ma’nâ

Ma‘nâ teorisi Mu‘ammer tarafından ortaya konmuş ve onunla özdeşleşmiş bir teoridir. Bu nedenle kendisi ve takipçileri “*Ashâbü’l-me‘ânî*” şeklinde adlandırılmıştır.[206] Teori ile ilgili ilk bilgiler Hayyât’ın *İntisâr*’ında bulunmaktadır. Onun aktarımına göre “Mu‘ammer yan yana hareketsiz duran iki cisimden birinin, bir süre sonra diğeri hareketsiz kaldığı halde hareket ettiğini görünce, hareket eden bu cisme bir ma‘nânın iliştiğini ve bundan dolayı hareket ettiğini düşünmüştür. Çünkü ona göre bu ma‘nâ olmasa, cisimlerden biri hareketsiz iken diğerinin harekete geçmesi açıklanamazdı. Ona, cismi harekete geçiren ma‘nânın bu cisme ilişmesinin nedeni (illet) sorulduğunda ise bunun başka bir ma‘nâdan dolayı olduğunu, bu ma‘nânın da nedeni sorulduğunda, bunun da başka bir ma‘nâdan kaynaklandığını savunmuştur.”[207]

---

[206] İbn Metteveyh, *Tezkire*, 155; Şehristâni, *Milel*, 1: 81.
[207] Hayyât, *İntisâr,* 55.

Hayyât'a göre Mu'ammer ma'nâ teorisiyle hareketin varlığını ortaya koymaya çalışmış ve bununla da yaratılışı ispat etmeyi hedeflemiştir. Çünkü Mu'ammer, hudûsun ispatının hareket ve benzeri arazların ispatıyla mümkün olduğunu düşünmektedir.[208] Ka'bî de *Makâlât*'ında hareket arazı üzerinden ma'nâ teorisini şöyle izah etmektedir: "Mu'ammer'e göre hareket kendisi dışında bir ma'nâdan dolayı sükûndan farklıdır. Sükûn da aynı şekilde kendisi dışındaki bir ma'nâdan dolayı hareketten farklıdır. Bu ikisi de kendilerinde bulunan başka ma'nâlardan dolayı farklıdırlar. Böylece tüm manalar da başka ma'nâlardan dolayı farklılaşırlar ve bu sonsuza kadar devam eder."[209]

Teorinin Eş'arî'deki versiyonu hareket dışındaki arazlardan örnek vermesi itibarıyla daha detaylıdır: "Mu'ammer'e göre cisim sakin olduğu zaman bir ma'nâdan dolayı sakin olur. (Hareket ettiği zaman da bir ma'nâdan dolayı hareketli olur.) Eğer böyle olmasaydı, hareketli olmaya başkasından daha layık olmazdı, hareket ettiği vakitte hareket etmeye bundan önceki vakitten daha layık olmazdı. Aynı şekilde hareketin bir ma'nâsı olmasaydı, hareketlinin hareketi ona başkasından daha layık olmazdı. Bu ma'nâ da hareketin hareketli için hareket olmasını gerektiren başka bir ma'nâ sebebiyle olmuştur. Bu ma'nâların toplamı (cem') ve bütünü (küll) yoktur. Onlar tek bir vakitte meydana gelirler. Siyah ve beyaz için de durum böyledir. Onlara göre diğer cinsler ve arazlar konusundaki görüş de böyledir. İki arazın farklılaşması veya benzeşmesi durumunda sınırsız ma'nâlar ispat etmek gerekir."[210]

Mu'ammer'in hareket arazını ispat ederken kurduğu cümlelerin başlangıcı arazın varlığını ispat etmek için kelâmcılar tarafından kullanılan klasik argümanla aynıdır.[211] Eş'arî, Ahmed el-Furâtî'den bu durumu ortaya koyan şöyle bir görüş aktarmaktadır: "Hareket cisim için bir ma'nâdan dolayı hareket olmuştur. Cisim için hareketi hareket yapan ma'nâ, bir ma'nâ olmadan meydana gelmiştir. Nazar ehlinin çoğu şöyle dedi: Sakin olan cismi hareketli olarak ispat ettiğimiz zaman cismi hareket ettirecek bir hareket gerekir. Cisim için olan hareket, bir mananın meydana

---

208 Hayyât, *İntisâr,* 55.
209 Ka'bî, *Makâlât*, 164. Krş. Bağdâdî, *Fark,* 137.
210 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 55; Krş. Bağdâdî, *Fark*, 137; Şehristânî, *Milel,* 1: 80-81; İbn Hazm, *Fasl,* 3: 743-745.
211 Bk. Bağdâdî, *Usul,* 56.

gelmesi nedeniyle değildir. Diğer arazlar hakkındaki görüş de böyledir."[212] Yani kelâmcıların çoğu, cisme ilişen arazların cisimde farklı bir ma'nânın varlığını gösterdiğini kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu ma'nânın ilgili arazın kendisi olduğunu ifade etmiş, bu araza sebep olan başka bir ma'nâdan söz etmemişlerdir. Mu'ammer ise bu arazların kendileri dışında bir ma'nâdan dolayı cisimlere iliştiğini savunmuştur. Bu durumda hareket arazına neden olan ma'nâlardan söz etmesinin ona has bir düşünce olduğu söylenebilir.

Ma'nâ teorisi her kesimden şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Bütüncül bir okuma yapıldığında bu eleştirilerin iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi ma'nâ teorisinin arazların ve cisimlerin sonsuz sayıda olmasını gerektirdiği, bunun ise kelâm düşüncesiyle bağdaşmadığı yönündedir. Bu eleştiriyi yönelten Bağdâdî'ye göre Mu'ammer'in ma'nâ teorisi iki nedenden dolayı küfrü gerektirmektedir. Birincisi onun yaratılmış varlıkların sonsuz olduğu şeklindeki düşüncesidir. Bu görüş Allah'ın yaratılmış varlıkları sayamayacağı anlamına gelir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın her şeyi teker teker saydığını belirten ayet[213] bulunmaktadır. İkincisi ise arazların sonsuz olduğu düşüncesi onu cisimlerin Allah'tan daha güçlü olduğu sonucuna götürür. Çünkü ona göre Allah cisimler dışında bir şey yaratmamıştır. Cisimler ise ona göre de bize göre de sınırlı varlıklardır. Fakat ona göre cisimler sonsuz sayıda arazı yarattığına göre, sonu olmayan şeyleri yaratanın, sonlu olan şeylerden başka bir şey yaratmayandan daha güçlü olması gerekmektedir.[214]

Şehristânî de ma'nâ teorisinin sonsuz sayıda arazın varlığını kabul etmeyi gerektirdiğini söyler. Ona göre her arazın varlığı için bir ma'nâyı gerekli görmek teselsüle götürür. Onun diğer bir eleştirisi ise Mu'ammer'in hareketin zâtı gereği sükûnun karşıtı olmadığı, onun karşıtı olmasını gerektiren bir manâdan dolayı böyle olduğu, aynı şekilde benzerlerin benzerliği ve farklığı ve zıtların zıtlığının da bir manâdan dolayı olduğu[215] şeklindeki düşüncelerine yöneliktir. Bu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi Mu'ammer'in her arazın ardında bir ma'nâ olduğu şeklindeki kendine has düşüncesinin kabul görmediğini ortaya koymaktadır.

---

212 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 56.
213 Cin, 72/28.
214 Bağdâdî, *Fark*, 137-138; a. mlf. *Usûl*, 116.
215 Şehristânî, *Milel*, 1: 80-81.

İbn Hazm'a göre Mu'ammer'in âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu kabul ettiği halde arazları cisimlerin fiilleri olarak nitelemesi, dünyanın yarısını Allah'ın yarattığını inkâr etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca hayat ve ölümün de araz olduğu dikkate alındığında onun bu sözleri "O, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini denemek için ölümü ve hayatı yaratandır"[216] ayetini de açıkça inkâr anlamına gelmektedir.[217] İbn Hazm'ın diğer bir eleştirisi varlıklardaki ma'nâların sonsuzluğu ile ilgilidir. Ona göre Mu'ammer'in bu düşüncesi Dehrîler'in varlıkların sonsuzluğu düşüncesi ile aynıdır. Bu ma'nâların sonsuzluğu tezinin tutarsızlığını ortaya koymak için İbn Hazm bir takım deliller ileri sürmektedir.[218]

Kanaatimizce tüm bu nakillerde ma'nâ kelimesinin tam olarak hangi anlamda kullanıldığı hususu izaha muhtaçtır. Çünkü araz konusunu ele alırken ifade ettiğimiz gibi ma'nâ kelimesi kelâm literatüründe sıfatlar ve arazlar ile birlikte eşyanın nitelikleri anlamında kullanılabildiği[219] gibi illet anlamında kullanılması da söz konusudur.[220] Ma'nâ teorisine yöneltilen eleştiriler dikkate alındığında, eleştiri sahiplerinin tamamının bu kelimeyi araz olarak anladığı görülmektedir. Ancak Mu'ammer'den yapılan nakiller dikkatle okunduğunda onun bu kelimeyi araza karşılık olarak kullanmadığı, bilakis arazın varlığına sebep olan *illet* anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle ma'nâ teorisinin *cisimlerin ve arazların* sonsuz sayıda olmasını gerektirdiği şeklindeki eleştirilerin isabetli olmadığı söylenebilir.

Mu'ammer'e yöneltilen ikinci eleştiri ise onun cisimlerde meydana gelen fiillerin ve arazların cisimlerin tabiatı gereği meydana geldiği ve cismin fiili olduğu şeklindeki tabiat düşüncesi ile ilgilidir. Bakıldığında, onun tabiat düşüncesini benimsediği kaynaklarda açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ona göre Allah cevheri

---

216 Mülk, 67/2.

217 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 497.

218 Bu delillerden biri şöyledir: "Bir tek hareketteki manalar mı çoktur, yoksa iki hareketteki manaların toplamı mı? İkisi arasındaki manaların birbirinden farklı olduğu kabul edilirse bu durumda manaların sonsuzluğu fikri terk edilmiş olur. Eğer reddedilirse de bu kez duyularla idrak edilen bir husus inkâr edilmiş olur. Çünkü bir hareketin nedeni olan bir mana olduğu ileri sürülüyorsa bu durumda iki hareket için iki mananın varlığı kabul edilmelidir." (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 745.)

219 Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 35; Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 32 vd.; a. mlf. *Şerh*, 1: 157.

220 Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 292; 2: 43; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd V (el-Firaku ğayri'l-İslâmiyye),* thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin (Kahire: t.y.), 253.

yaratmıştır. Fakat cevherde bulunan bütün arazlar cevherin tabiatının fiilidir.[221] Bu hem tabiî cisimlerin fiilleri hem de fiillerini ihtiyarla ortaya koyan canlılar için geçerlidir.[222] Ona göre arazların illeti olan ma'nâlar da hulûl ettikleri mekânın, (yani cismin) fiilleridir.[223]

Mu'ammer'in tabiat ile ilgili sözleri Allah'ın, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık, kuvvet, acz, renk, tat ve koku gibi arazları yaratmadığı, bütün bunların tabiatları gereği cevherlerin fiilleri olduğu şeklinde anlaşılmıştır.[224] Örneğin Bağdâdî cisimlerde var olduğu öne sürülen ve arazların nedeni olan bu tabiatların Allah'tan daha güçlü olması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü Mu'ammer'e göre Allah'ın fiilleri cisimlerle sınırlıdır, tabiatın fiilleri ise sayı bakımından sınırı olmayan çeşit çeşit arazlardır.[225] Şehristânî ise, cismin var olması (hudûs) ve yok olmasının (fenâ) araz olduğu dikkate alındığında, tabiat düşüncesinin yaratma ve yok etme fiillerini Allah'tan alıp cisimlere verdiğini, bu durumda Allah Teâlâ'nın gerçekte hiçbir fiil işlememiş olduğunu kabul etmenin gerekeceğini savunmuştur.[226]

Şehristânî diğer bir eleştirisini Allah kelâmının araz olup olmadığı konusunda yöneltmektedir. Ona göre "Mu'ammer Allah'ın kelâmının araz veya cisim olduğunu kabul etmek durumundadır. Eğer Allah kelâmı arazdır derse, onu Allah yaratmıştır. Çünkü mütekellim olmak gerçekte kelâmın fâili olmayı gerektirir. Ya da Allah'ın araz olan bir kelâmı olmadığını söylememesi gerekir. Eğer Allah kelâmının bir cisim olduğunu söylerse bu durumda Allah'ın onu bir mahalde yarattığı şeklindeki kendi sözlerini geçersiz kılmış olur. Çünkü cisim cisimle kâim olmaz. Allah'ın ezelî sıfatlarını ve onun arazları yarattığını kabul etmediğine göre, onun mezhebine göre Allah'ın bir kelâmının olmaması gerekir. Kelâmı olmayınca da emretmesi ve nehyetmesi söz konusu olamaz. Emir ve nehyin olmadığı yerde de din diye bir şey olmaz. Bu sözleri onu büyük bir utanç içinde bırakır."[227]

Zikredilen eleştirilerdeki, Mu'ammer'in cisimlerin arazları tabiatı gereği meydana getirdiğini ve bu fiillerin fâili olduğunu kabul ettiğini Mu'tezilî kaynaklar

---

221 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 232; Bağdâdî, *Usûl,* 157.
222 Şehristânî, *Milel,* 1: 80.
223 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 55.
224 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 203.
225 Bağdâdî, *Fark,* 138.
226 Şehristânî, *Milel,* 1: 80.
227 Şehristânî, *Milel,* 1: 80.

da teyit etmektedir. Örneğin İbnü'r-Râvendî'nin iftiraları karşısında Mu'ammer'i korumaya çalışan Hayyât onun tabiat düşüncesini benimsediğini inkâr etmemekte, sadece İbnü'r-Râvendî'nin de benzer bir düşünceye sahip olduğunu söyleyerek ve tabiat ile ilgili sözlerini tevil ederek onu savunmaya çalışmaktadır. Ona göre Mu'ammer'in cismin yapıları/şekillerinin, tabiatları gereği cismin kendi fiilleri olduğu şeklindeki sözleri, Allah Teâlâ'nın cisimleri kendi şekillerini meydana getirecek bir tabiatla yaratması anlamına gelmektedir.[228] Dahası Mu'ammer, Allah Teâlâ'nın yeri, göğü ve renkli olan tüm varlıkları renklendirdiğini de kabul etmektedir.[229] Ka'bî de onun tabiat düşüncesine sahip olduğunu onaylamakta ve onun düşüncesinde cisimlerin biçimlerinin (hey'et) cisimlerin tabiatı gereği işlediğini, çünkü Allah'ın onları tabiatı gereği (tıba'en) iş yapacak şekilde yarattığını ifade etmektedir.[230] Onun Mu'ammer'i savunmak için sarf ettiği, "Mu'ammer sadece insanların iradeden başka fiili yoktur, diğer arazların tümü ise tabiatları gereği cisimlerin fiilleridir demektedir" sözleri de onun tabiatları kabul ettiğini teyit etmektedir.[231]

Kanaatimizce, Mu'ammer'in nedensellik düşüncesini anlaşılır kılmak için onun sisteminde ma'nâ, tabiat ve illet kavramları arasındaki ilişkiye dair daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Ancak kaynaklarda yeterli bilgi bulunduğunu söylemek zordur. Bu nedenle bu konuya ilişkin değerlendirmeler yorum düzeyinde kalmaktadır.

Bu hususta Wolfson Mu'ammer'in tabiat terimini ma'nâ anlamında kullandığını öne sürmektedir. Ona göre ma'nâ teorisinde, Allah âlemi yaratırken sadece birleşip cisimleri meydana getirecek bir özelliğe sahip cevherleri yaratmış, bunların içine kendilerine özgü bir tabiat yerleştirmiştir. Cevherler birleşip bir cismi meydana getirdiğinde ise cevherlerin tabiatlarının toplamı cismin tabiatını meydana getirir. Böylece her cevher tabiatına uygun bir şekilde arazları meydana getirirken,

---

228 Hayyât, *İntisâr,* 53-54.

229 Hayyât, *İntisâr,* 54. Mu'ammer'e göre Allah renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerini işler. Çünkü bunlar araz değildir. Ancak Allah Teâlâ bir cismi renklendirmek istediği zaman cisim bu rengi kabul etmek veya etmemek durumundadır. Eğer bu renkle renklenirse bu onun tabiatı gereği olmalıdır. Renk cismin tabiatı gereği var olduğu zaman ise cismin fiili olur. Başkasına bağlı olarak var olan şeyin tabiatı gereği olması caiz değildir. Tıpkı başkası tarafından yaratılan şeyin kesb edilmesi de mümkün olmadığı gibi. Renklenmek cismin tabiatı gereği değilse, Allah'ın onu renklendirmesi ve onun da bu rengi kabul etmemesi caizdir. (Eş'arî, *Makâlât*, 2: 82.)

230 Ka'bî, *Makâlât*, 164.

231 Bağdâdî, *Fark*, 138.

cisim de tabiatıyla kendi arazlarını meydana getirir. Cisimlerin bütün arazları bu cisimlerde bulunan bir tabiat yahut ma‘nâ tarafından yaratılır, ibkâ edilir ve yok edilir. Yani onların yaratılışı Allah tarafındandır ancak bekâları yaratılış esnasında tabiatına yerleştirilmiştir.[232]

Neşşâr ise Mu‘ammer’in ma‘nâ teorisini ilahi sıfatlar teorisi ile ilişkilendirmekte ve bu teoride ilahi sıfatların muhteşem bir yorumu ile karşı karşıya olduğumuzu belirtmektedir. Ona göre Hayyât dâhil olmak üzere klasik müelliflerin tamamı ma‘nâ teorisini yanlış anlamışlardır. Çünkü onlar Mu‘ammer’in “Allah’ın sıfatları ma‘nâlardan ibarettir” sözünü gözden kaçırmış, bu nedenle bu teorinin tam olarak ne anlama geldiği hususunda isabetli bir yorum yapamamışlardır. Ona göre ilahi sıfatlar ile ilgili düşünceleriyle birlikte değerlendirildiği zaman Mu‘ammer’in sonsuz ma‘nâlarının Allah’ın sıfatlarına karşılık geldiği görülecektir. Onun düşüncesinde ma‘nâlar itibari varlıklar olup ilahi sıfatlara râcidir. Tabiî âleme hükmeden ve tüm arazların sebebi olan bu ma‘nâlar, Allah’ın sıfatları ile ilişkilidir.[233]

Horovitz farklı bir yorum yapmakta ve Mu‘ammer’in ma‘nâ teorisinin Platonun ideler öğretisini çağrıştırdığını öne sürmektedir.[234] Ona göre, Mu‘ammer arazların cevherler tarafından meydana getirildiğini ve Allah’ın sadece cevherlerin yaratıcısı olduğunu söyleyerek Allah’ı her türlü kötülükten tenzih etmeyi amaçlamıştır. Bununla o, Allah’ın maddî âleme doğrudan müdahil olamayacağını savunan Yeni Eflatuncu bir bakış açısıyla hareket etmektedir.[235]

Kanaatimizce ma‘nâ teorisi ile ilgili nakiller dikkate alındığında hem Mu‘tezilî hem de diğer kaynakların, Mu‘ammer’in arazların cismin kendi fiili olduğunu; Allah’ın fiili olmadığını kabul ettiğini teyit ettiği görülmektedir. Eğer Mu‘ammer, arazlarla ilahi sıfatlar arasında böyle bir ilişkiyi kabul etmiş olsaydı, onları cismin fiili olarak değil Allah’ın fiili olarak nitelemesi gerekirdi. Bu nedenle Neşşâr’ın yorumuna katılmak mümkün görünmemektedir. Allah’ı zulüm ve kötülüklerden tenzih etmek için Allah’ı araz yaratmaya kudretli görmemesi iddiası

---

232 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429, 434-435.
233 Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 367-368.
234 Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 83.
235 Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 76-77.

ise, Mu‘tezilî hassasiyetlerle uyumlu görünmektedir. Ancak klasik kaynaklarda bu iddiayı doğrulayacak herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Bize göre, Mu‘ammer’in sisteminde Allah Teâlâ’nın, cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısı olmak bakımından arazların uzak fâili ve sebebi olarak kabul edildiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bunların ilk sebebi ise açık bir şekilde ma‘nâlardır. Ma‘nâ ve tabiat kavramları ile ilgili bir tahlil yapıldığında ise bu iki kavramın işlevleri açısından benzerlikler taşıdığı, ancak farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.[236] O, ma‘nâ kavramını daha çok “nesnelerin tabiatını belirleyen iç sebep” anlamında illet terimine yakın kullanmıştır. Ona göre nesnelerdeki bu iç sebepler, nesnelerin tabiatında bulunan çeşitli ihtimallerin gerçekleşmesini belirleyen etkin nedenlerdir (operative determinant causes).[237]

Bu durumda Mu‘ammer’in ma‘nâları, yaratılışı esnasında Allah tarafından cevherlere yerleştirilen zâtî nitelikler olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu zâtî niteliklerin gerektirmesiyle cevherler arazlarını, onlar da birleşip bir cisim meydana getirdiğinde ise bu arazların toplamı cismin tabiatını meydana getirmektedir. Cisimlerdeki tabiat ise kendisini meydana getiren cevherlerde bulunan ve kendi varlığına sebep olan bu ma‘nâlara uygun fiiller meydana getirmektedir. Nedensellik açısından ise onun tabiî nesnelerin yaratılışlarında içlerine yerleştirilen bir takım sebepler doğrultusunda Allah’tan bağımsız bir şekilde hareket ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun tabiatın yapısında ve işleyişinde zorunlu bir nedensellik düşüncesini benimsediğini göstermektedir.

Mu‘ammer’in atomculuk düşüncesini benimsemekle birlikte tabiatların varlığını kabul etmesi ve arazları bu tabiatlarla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Bu noktada atomculuk ile tabiatçılığın nasıl bir arada savunulabildiği hususu izaha muhtaç görünmektedir. Onun düşüncesinde arazların sürekliliğinin mümkün görüldüğü, bu nedenle ma‘nâ teorisinin atomculuk düşüncesiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Ancak onun nedensellik ve tabiat anlayışını sadece ma‘nâ teorisinden çıkarmak eksik olacaktır. Onun tabiat düşüncesini derinlemesine tahlil etmek ve diğer tabiat teorileriyle karşılaştırmak daha doğru bir netice verecektir.

---

236 Demir, *Kelâmda Nedensellik,* 106.

237 Richard M. Frank, “Al-Ma‘nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu‘ammar”, *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967): 257-258.

1.2.2. Tabiat

İslam düşüncesine atomculuğun dâhil edilmesinin en önemli nedenlerinden biri, tümü birbirinin aynı olan basit cevherlerden müteşekkil âlemin Allah'ın iradesinden bağımsız bir işleyişe sahip olmadığını, âlemi meydana getiren nesnelerde birbirini etkileme kabiliyeti bulunmadığını, buradan hareketle de nesneler arasında zorunlu nedensel ilişkilerin olmadığını ortaya koymaktır. Buna göre tabiatta meydana gelen tüm fiil ve değişmelerin kaynağı kendi doğaları değil, bilakis Allah'ın cevherler üzerinde anlık olarak arazlar yaratmasıdır. Özellikle atomculuğun baskın teori haline geldiği IV. yüzyıldan sonra kelâmda Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem telakkisi büyük ölçüde kabul edilmiştir.

Bu durumun erken dönem kelâmı için geçerli olduğunu söylemek zordur. Zira bu dönemde atomculuğa alternatif başka tabiat tasvirleri ve nedenselliğin kabulü de söz konusudur. Bu alternatiflerin en güçlüsü şüphesiz başını Nazzâm'ın çektiği *tabiat* teorisidir. Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte Mu'tezile'den Mu'ammer, Câhız, Hayyât,[238] Ka'bî, Burğûs[239] ve Sümâme b. Eşres;[240] ilk dönem

---

238 *İntisâr*'da Hayyât'ın tabiat düşüncesini benimsediği şeklinde yorumlanabilecek iki pasaj bulunmaktadır. Birincisi İbnü'r-Râvendî'nin "Sümâme Allah'ın âlemi kendi tabiatının bir gereği olarak yarattı" şeklindeki iddiasına cevap sadedinde onun sadece muhdes cisimlerde tabiatın varlığını kabul ettiğini, Allah'ı ise böyle bir şeyden tenzih ettiğini ifade ettikten sonra "Tabiatçılara göre sadece tek cins fiil meydana getirebilen varlıklar fiillerini tabiatı gereği meydana getirir. Ateşten sadece sıcaklığın, kardan ise sadece soğukluğun meydana gelmesi örneklerinde olduğu gibi. Ama farklı fiiller meydana getiren varlık ise ihtiyar sahibidir ve belirli bir fiil ile sınırlı (matbû') değildir." şeklindeki ifadeleri tabiat düşüncesini desteklediği izlenimi uyandırmaktadır. (Hayyât, *İntisâr*, 23.) İkinci ifadesi ise fırlatılan bir okun bir kimsenin ölümüne neden olması örneği üzerinden mütevellit fiillerin failini tartıştığı bir bölümdeki şu ifadeleridir: "(Okun adamı öldürmesinin) Allah'ın fiili olması mümkün değildir. Çünkü oku fırlatan kişi Allah'ı kendi fiiline dâhil edip o fiili işlemeye zorlayamaz. Zira Allah fiillerinde fâil-i muhtârdır. Ancak eğer Cebrail'in bir cevize dayanması, onu itmesi ve Allah'ın onun gidişini yaratmaması veya dünyanın en güçlü yaratığının kılıcıyla bir mızrağa vurması ve Allah'ın o mızrağın parçalanmasını yaratmamasından dolayı parçalanmayacağı, yine ateş ile ot bir araya gelmesine rağmen Allah'ın yanmayı yaratmamasından dolayı yanmamasının mümkün olacağı kabul edilirse; bu durumda bir kimse oku fırlatsa bile Allah'ın gitmeyi meydana getirmemesi ve okun hedefine varamaması da mümkün olurdu. Bu ise tecâhüldür, tecâhül ise Sofistlerin işidir." (Hayyât, *İntisâr*, 77.) Burada tabiata aykırı durumların kabulünü "tecâhül" olarak nitelemesi onun tabiat düşüncesini savunduğunu göstermektedir.
Eş'arî'de de bunu teyit eden şöyle bir nakil bulunmaktadır: "Kelâmcıların birçoğu Allah'ın bir taşı uzun bir süre düşmeksizin havada tutmasını, ateş ve pamuğu yakmadan bir arada bulundurmasını inkâr etmiştir. Aynı şekilde onlar körde idrak, dilsizin konuşabilmesini, olmayan bir kudretle fiil meydana gelmesini, kötürümün yürümesini ve ölüde ilim bulunmasını da inkâr etmişlerdir. Bu Bağdat Mu'tezilesinden Hayyât ve bir başkasının görüşüdür." (Eş'arî, *Makâlât*, 2: 12; 252.)

239 Adı tam olarak Muhammed b. İsa el-Burgûs'tur. Nazzâm'ın öğrencilerinden olan âlimin konu ile ilgili düşüncelerini teyit eden bir bilgi *Makâlât*'ta şöyle yer bulmaktadır: "Burgûs onun (Neccâr)

Sünnî kelâmcılarından Ebû Abbâs el-Kalânisî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]);[241] Zâhiri âlim İbn Hazm[242] ve Şia'dan Şeyh Müfîd[243] de bu düşünceyi savunmaktadır.

Kelâmcıların çoğunluğu "fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik" anlamındaki tab' ve tabiat düşüncesini benimsememiş ve bunun dış dünyadaki fenomenlerin kaynağı olarak kabul edilmesini reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre nesnelerde mevcut bir tabiatı kabul etmek âlemde zorunlu nedensel ilişkileri ve Allah'tan bağımsız fâilleri kabul etmek anlamına gelmektedir.[244] Örneğin Gazzâlî *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde filozofları nedensellik ve mucize konusundaki düşüncelerinden dolayı eleştirirken, onların nesnelerin belli tabiatlara sahip olduğunu kabul etmelerini neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu

görüşüne meyletti ve mütevellid fiillerin tabiatın bir gereği olarak Allah'ın fiili olduğunu iddia etti. Bu şekilde Allah taşa atıldığı zaman gitme, canlı varlıklara ise kesildiği veya vurulduğu zaman acı duyma tabiatı yerleştirmiştir." Eş'arî, *Makâlât*, 1: 316.) Ka'bî'nin *Makâlât*'ında ise benzer cümleleri Burgûs'un Dırâr b. Amr için naklettiği söylenir: "Fırlatıldığında bir taşın fırlatma eylemi ve tabiatından dolayı gitmesi gibi tevlid yoluyla meydana gelen her fiil bir sebep ve tabiat ile meydana gelir. Buna benzer konular için de o aynı şeyi söylemiştir." (Ka'bî, *Makâlât*, 477.)

240 Ka'bî, *Makâlât*, 474. Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17.

241 Nesefî, *Tabsira*, 2: 681.

242 Tabiat fikrini benimseyenlerden biri de İbn Hazm'dır. Ona göre "Allah varlıkta bulunan tabiatları ebediyen değişmeyecek şekilde düzenlemiştir. Bu tabiatlara bir afet ilişmediği ve bozulmadığı sürece tabiatlarda bir değişiklik söz konusu olamaz. Akıl sahibi bütün insanlara göre de eşyanın tabiatında bir değişiklik olamaz. Buğday tohumunun tabiatı arpa ve ceviz bitirmeyeceği gibi, şarabın ve katırın tabiatında da bir değişikliğin olması mümkün değildir. Bu tabiatlar bazı sıfatlar yüklenebilirler. Ancak bu sıfatlar onun zatına zaid olup, tabiatının gereği olan fiiller, bu sıfatların da taşıyıcısı olan tabiatların fesadı hariç, bunlardan sakıt olmaz. Çünkü şarabın vasıfları ondan sakıt olursa bu durumda şarap sirkeye dönüşür ve şarap ismi geçersiz olur. Aynı şekilde ekmek ve etin sıfatları da yok olduğunda ekmek ve et isimlerinin bunlar için kullanılması mümkün olmaz. Zatına ait bir sıfatı olan her varlıkta da durum böyledir." (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 643.) Örneğin "çekirdek, tohum ve menide Yüce Allah'ın yarattığı bir tabiat vardır. Bu tabiatlar bir kuvve olup, sudan, gübreden ve toprağın minerallerinden kendilerine gelen rutubeti çekerler. Rutubet bütün bunları tabiatlarında olan şeylere dönüştürür. Böylece çekirdek dal, kabuk, yaprak, gül, meyve, hurma dalı ve üzüm bağı olur. Meniye gelen kan da buna benzerdir. Kan, nutfeyi, Yüce Allah'ın onda yarattığı tabiatına dönüştürür ve et, kan, kemik, sinir, damar, adele, kıkırdak, deri, tırnak ve saç olur. Bütün bunları Yüce Allah yaratmıştır." (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 793.) İbn Hazm'a göre Kur'ân'ın indirildiği Arap dili tabiatların varlığını ispat etmektedir. Çünkü bu dilde *tabiat, huy, karakter, mizaç, içgüdü, hilkat* ve *seciye* kelimeleri eskiden beri kullanılmaktadır. Hz. Peygamber ve sahabeler de bu kelimeleri duymuş, kullanmış ve asla inkâr etmemişlerdir. Bu konuda birçok cahiliye şiirinde örnekler bulunmaktadır. (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 639-641.)

243 Şeyh Müfîd'e göre tabiatlar cevherlerde içkin olarak bulunan ve onunla mahallin fiile hazır hale geldiği niteliklerdir (me'ânî). Gözün, sağlam bir burnun ve damağın kendisinde bulunan tabiat sayesinde duyumsama ve idrake hazır hale gelmesi, aynı şekilde ateşte bulunan tabiatın yanmayı mümkün kılması ve ona sebep olması örneklerinde olduğu gibi. Bu ve benzer örneklerde durum oldukça açıktır. (Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 101.) Şeyh Müfîd'in tabiat düşüncesinin detayları için bk. Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd* (Beyrut: Dar el-Machreq, 1986), 215-217.

244 Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 100.

olduğunu kabul etmek olarak değerlendirmektedir.[245] İbn Rüşd de buna cevap verirken nedenselliği inkâr etmenin nesnelerdeki tabiatı inkâr etmek anlamına geldiğini belirtir.[246] Benzer şekilde Eş'arî, tab' ve tabiatı kabul etmenin iki şeyin birbirini gerektirmesini, doğurmasını (tevlîd) ve aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.[247] İbn Meymûn da kelâmcıların çoğunun "bir şeyin varlığını, yokluğunu ve ona ilişecek olan arazları belirleyecek bir tabiatın bulunması" şeklindeki bir inancı reddetmelerinden dolayı nedenselliği kabul etmediklerini, bazı kelâmcıların ise kabul ettiğini ancak bunların diğer kelâmcılar tarafından hoş karşılanmadığını belirtmektedir.[248]

Tabiat kavramının bu şekilde anlaşılması, onun sebep kavramı ile eş değer görülmesi; tabiat düşüncesinin benimsenmesi ise nesnelerin devinimlerinin içsel nedenlerinin ve dolayısıyla tabiattaki nedensel ilişkilerin kabul edilmesi olarak değerlendirilmiştir.[249] Biz de bu değerlendirmenin isabetli olduğunu ve nedensellik problemine yaklaşımlarda nesnelerin tabiatını kabul veya reddetmenin belirleyici olduğunu düşünüyoruz.

Tabiat düşüncesini, dolayısıyla nedenselliği kabul edenlerin isimlerini yukarıda zikrettik. Bunlardan Mu'ammer, Nazzâm, Câhız ve Ka'bî'nin tabiat düşüncesini daha detaylı bir incelemeye tabi tutacağız. Tespit ettiğimiz kadarıyla, ayrıntılarda birçok farklılık olmakla birlikte, tabiat düşüncesini benimseyenler arasındaki en temel farklılık atomculuğun kabul edilip edilmediğidir. Mu'ammer ve Ka'bî atomculuğu kabul etmekle birlikte tabiat düşüncesini savunurken; Nazzâm ve Câhız ise klasik atomculuğu reddetmektedir. Biz de tabiat düşüncesini bu ayırım ekseninde ele almanın isabetli olacağını düşünüyoruz.

1.2.2.1. Atomcu Tabiatçılık: Mu'ammer ve Ka'bî

Ma'nâ teorisini izah ederken Mu'ammer'in tabiat düşüncesini benimsediğini ifade etmiştik. Aslında o, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki kelâm atomculuğunun en temel ilkesini benimsemektedir. Ancak o, arazların Allah

---

245 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı),* Metin-Çeviri, Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014), 337.
246 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963), 783.
247 İbn Fûrek, *Mücerred*, 282.
248 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 202,203.
249 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 428.

tarafından sürekli olarak yenilenmesini kabul etmez. Ona göre Allah sadece cevherin yaratıcısıdır, cevherlerden başka bir şey yaratmamıştır. Cevherde bulunan bütün arazlar ise cevherin kendi fiilidir. Yani cevherlerdeki hayat, ölüm, işitme, görme, renk, tat, koku ve diğer bütün arazlar cismin kendisi tarafından öncelik durumuna göre meydana getirilir. Bütün bu arazlar ve cismin yapısal özellikleri, tabiatı gereği cismin kendi fiilleridir. Tıpkı ateşin ortaya çıkardığı yakma, güneşin yaydığı ısı, ayın saçtığı renkler veya bazı canlıların iradi olarak ortaya koyduğu hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma fiillerinin onların kendi tabiatları gereği yarattığı fiiller olması gibi.[250]

Mu‘ammer’e göre cansız varlıklar fiillerini tabiatla, canlılar ise arazları ihtiyarla meydana getirir.[251] Ancak tabiat cansız varlıklarda olduğu gibi canlılarda ihtiyari olarak ortaya konan fiillerde de etkili olmaktadır.[252] İnsanın kudreti dâhilinde meydana gelen her fiilin ona ait olduğunu kabul eden Mu‘ammer, insanın kudret alanını aşan fiillerin ise tabiat aracılığı ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre Allah’ın sair fiilleri de cismin tabiatıyla meydana gelen fiillerdir.[253] Başka bir deyişle o, irade dışında insandan kaynaklı bir sebepten meydana geldiğinde hareket etme, durma, duyularla idrak etme gibi insanın kudret mahallindeki (*fî hayyizi’l-insân*) fiillerden kaynaklanan tüm fiilleri insanın kendi tercihi ve fiili olarak kabul etmektedir. Kudretini aşan fiiller ise onun fiili ve tercihi değildir, bilakis bunlar tabiatı gereği bulunduğu cismin fiilidir. Yaşatma, öldürme, renklendirme ve hareket ettirme ve durdurma gibi insandan kaynaklanmayan fiiller ise Allah’ın fiilleri ve tercihleridir. Ancak renk, tat, koku, hayat, ölüm, hareket, sükûn, ayrılma, birleşme, uzunluk, genişlik, derinlik ve cisimlerin tüm biçimleri, ister ölü olsun ister diri, tabiatı gereği cisimlerin kendi fiilleridir.[254]

Mu‘ammer’in hayatı diri olanın, ölümü ise ölü olanın fiili olarak nitelemesi ve canlı ve irade sahibi olmayan varlıkların fiil meydana getirmesini kabul etmesi Ehl-i Sünnet âlimlerince sert bir şekilde eleştirilmiştir.[255] Yukarıdaki ifadeleri

---

250 Hayyât, *İntisâr,* 53-54; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 232; Bağdâdî, *Usûl*, 157; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 495; Şehristânî, *Milel*, 1: 80.
251 Tritton, *İslam Kelâmı*, 103
252 Şehristânî, *Milel*, 1: 80.
253 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 18.
254 Ka‘bî, *Makâlât*, 474-475.
255 Bağdâdî, *Fark*, 138; Şehristânî, *Milel*, 1: 80.

aktaran Ka‘bî bunlara açıklık getirmeye ve onun bu düşüncesini te’vil etmeye çalışmaktadır. Ona göre Mu‘ammer, yaşatma ve öldürme fiillerini hayat ve ölüm şeklinde isimlendirmeyi mümkün görmüş, Allah’ın, öldürmeyi ve yaşatmayı yaratan olması anlamında ölümün ve hayatın yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda “…Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır”[256] ayetini delil gösteren Mu‘ammer, Allah’ın bizatihi insanın fiillerinin değil, sonuçlarının yaratıcısı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “…ölümün ve hayatın yaratıcısıdır”[257] şeklindeki ayet ise O’nun ölüde ve diride meydana gelen ölüm ve hayat fiillerinin yaratıcısı olduğunu değil, öldürmeyi ve yaşatmayı yaratmış olmasını ifade etmektedir.[258]

Mu‘ammer’in tabiat konusundaki düşünceleri birçok yönden İslam düşüncesine aykırı bulunmuş ve hem mensubu olduğu mezhep âlimleri hem de muhalif mezhep mensupları tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin onun Allah Teâlâ’nın arazları yaratmasını kabul etmemesi ve fenâ-bekâ gibi doğrudan ilahi irade ile ilişkilendirilen arazları nesnelerin kendi fiilleri olarak nitelemesi Allah’ın yanı sıra cisimlere de yaratıcılık vasfı verilmesine yol açacağı ve varlıklar üzerinde Allah’ın bir kudretinin bulunmadığı, bu nedenle de onlara müdahale edemeyeceği (mucize) şeklinde değerlendirilmiştir.[259] Öte yandan kelâmı araz olarak kabul eden kelâmcılar onun bu düşüncelerinin, Kur’an tasavvuru ile ilgili problemler doğuracağını ileri sürmüşlerdir.[260] Bu ve benzeri problemleri çalışmamızın ikinci bölümünde tartışacağız.

---

256 Saffât, 37/96.

257 Mülk, 67/2.

258 Ka‘bî, *Makâlât*, 475. Ka‘bî Mu‘tezile’nin çoğunluğunun ölülerin, tab‘an veya tercih ile gerçekte bir fiil meydana getirmesini imkânsız gördüğünü aktarmaktadır. Çünkü onlara göre eğer ölülerin mütevellid fiillerin dışında gerçek anlamda fiil işlemesi mümkün olsaydı, onunla canlı arasında bir ayırım yapmak mümkün olmazdı. Sebebini gerektirse bile tüm fiiller fâilin tercihinin sonucu meydana gelir. İnsanın kudret alanı dışında fiil yapması mümkündür. Öte yandan onlar Allah’ın cisimlere çeşitli tabiatlar yerleştirdiğini, cisimlerin bazı fiillerinin tab‘an meydana geldiğini, tabiatlarında bulunmayan fiillerin meydana gelemeyeceğini kabul etmişlerdir. Tab‘an ortaya çıkan fiiller ise, hayat ve kudret sahibi olmadığı için cismin fiili olamaz. Aksine o fiili gerektiren veya fiilin sebebini gerektirenin fiilidir. Ancak bir kimse kudret alanında olsun veya olmasın cismin tabiatında olmayan bir fiili meydana getiremez. (Ka‘bî, *Makâlât*, 475-476.)

259 Bağdâdî, *Fark*, 136-137.

260 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 232.

Tabiat düşüncesini benimseyen diğer bir Mu‘tezili âlim Ka‘bî’dir. O, Ebu’l-Huzeyl’i takip eden ve tabiat düşüncesini reddeden Basra ekolünün[261] aksine bu konuda Nazzâm’ı takip etmektedir.[262] Ka‘bî’ye göre gözün, sağlam bir burnun ve damağın kendisinde bulunan tabiat sayesinde duyumsama ve idrake hazır hale gelmesi, aynı şekilde ateşte bulunan tabiatın yanmayı mümkün kılması ve ona sebep olması örneklerinde olduğu gibi, tabiatlar “cevherlerde içkin olarak bulunan ve onunla mahallin fiile hazır hale geldiği niteliklerdir (me‘ânî)”. Ona göre cevher, kendisinde bulunan bu ma‘nâdan dolayı illet olabilmektedir. Bu hususta cevher illet olmak için başka harici bir varlığa ihtiyaç duymamaktadır.[263] Bununla birlikte o “tabiatların hakikatte hiçbir fiili olmadığını”[264] söyleyerek tabiatların yaratılmış olduğuna, fiillerinin de Allah tarafından belirlenmiş olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Ka‘bî’nin tabiat görüşünü, bir dönem Bağdat ekolüne mensup olan Ebû Reşid en-Nîsâbûrî’nin *el-Mesâil fi’l-hilâf* adlı eserinden daha açık bir şekilde tespit etmek mümkündür. Nîsâbûrî bu eserinde, Mu‘tezilenin Basra ekolü ile Bağdat ekolünü karşılaştırmakta ve aralarındaki görüş ayrılıklarını ele almaktadır. Bağdat ekolünün görüşlerini büyük ölçüde Ka‘bî’nin görüşleri üzerinden ortaya koyan Nîsâbûrî, nedensellik konusu başta olmak üzere birçok konuda onu eleştirmektedir. Bu eserde Ka‘bî’nin tabiat düşüncesini tasvir eden en net ifadeler şöyledir: “Ka‘bî’ye göre âlemdeki tüm varlıkların sahip olduğu tabiatlar vardır. Varlıklar bu tabiat sayesinde fiil yapmaya hazır hale gelirler, kudret sahibi canlı varlıklar da bu tabiatlara uygun olarak eylemde bulunurlar. Örneğin buğdayda kendine has bir öz/tabiat (*hâsiyet*) bulunur. Bu tabiat ve özellik onda bulunduğu sürece ondan arpa bitmesi mümkün değildir. Aynı durum insan spermi için de geçerlidir. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın insan sperminden başka bir canlı yaratması mümkün değildir.”[265]

Ka‘bî’ye göre âlemdeki tüm cisimler –Allah dilediğinde onları bu tabiatlar olmadan yaratma kudretine sahip olmakla birlikte- dört tabiattan (unsur) yaratılmıştır. Ona göre tüm varlıklar ve insan çürüyüp dağıldığında dört tabiata

---

261 Aslında Mu‘ammer, Nazzâm ve Câhız da Basra ekolünün birer mensubudur. Ancak bu isimlerin nedensellik düşüncesi ekolün genelinden farklıdır. Bu nedenle çalışmamızda Basra ekolü tabirini bu üç isim dışında, ekolün genel kabul gören düşüncelerini ifade etmek için kullanıyoruz.

262 Josef Van Ess, “Ebu’l-Qâsem Ka‘bi”.

263 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 61.

264 Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât,* 101.

265 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 133.

dönüşecektir. Bu tabiatların birbirine dönüşmesi ise imkânsızdır.[266] Şeyh Müfîd'e göre de Nazzâm, Ka'bî ve onların takipçileri cisimlerin sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört tabiattan meydana geldiğini kabul etmektedir. Onlar, suyun buhara, buharın suya, ölünün diriye, dirinin ölüye dönüşmesini ve varlıklarda ateş, su, hava ve toprağın varlığını müşahede ettiğimiz gibi, ayrıştığında da tüm cisimlerden bu dört unsurun elde edileceğini delil olarak öne sürmüşlerdir. Onlara göre varlıkların bu dört unsur dışında bir şeyden oluşması veya ayrıştığında bunlar dışında bir şeyin ortaya çıkması düşünülemez. Bu çok açıktır ve Allah'ın varlığını, birliğini, hikmetini ve rubûbiyyetini destekleyici bir delildir.[267] Ka'bî'ye göre doğanın bir parçası olması itibarıyla insan için de aynı durum geçerlidir. Allah onu da dört tabiattan yaratmıştır. "Biz insanı süzülmüş bir çamurdan yarattık"[268] ayeti bunun delilidir.[269] Kâdî Abdülcebbâr da bilgi konusundan bahsederken bunu doğrulayan ifadeler kullanmakta ve Ka'bî'nin, iradenin insandan bazen tabiat bazen de tercih (ihtiyâr) ile meydana geldiğini kabul ettiğini aktarmaktadır.[270]

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere öncülüğünü Hayyât'ın yaptığı Bağdat ekolünün bir mensubu olarak Ka'bî, varlıkların eylemlerini tayin eden doğal nitelikleri (tabâi') ve dolayısıyla tabiatta bir düzeni ve sürekliliği kabul etmektedir.[271] Onun "Allah'ın ağır bir cismi havada tutması imkânsızdır"[272] şeklindeki ifadeleri de Allah'ın tabiî alanda eylemde bulunurken kendi koyduğu tabiat kanunlarını ihlal etmeyeceğini düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Buraya kadar aktardıklarımız, atomculuğu kabul etmekle birlikte tabiat düşüncesini savunanlar ile klasik kelâm atomculuğu arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Tabiat teorisini savunanlar cevherin fiillerinin tabiat tarafından belirlendiğini kabul etmektedirler. Klasik atomculukta ise cevherlerin herhangi bir fiil meydana getireceği kabul edilmez, tüm nitelik ve fiiller ilahi kudret tarafından

---

266 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 133.
267 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 102; Ess, "Ebu'l-Qâsem Ka'bi".
268 Mü'minûn, 23/12.
269 Nîsâbûrî onun bu sözlerini eleştirir ve bu ayetin delil olamayacağını öne sürer. (Nîsâbûrî, *Mesâil,* 149.) Ka'bî'nin dört tabiata delil getirdiği diğer ayetler A'râf 7/58 ve Necm Sûresi 53/32 ayetleridir. Bu ayetlerin tefsirinde Allah'ın yeryüzüne indirdiği su ile bitkileri bitirdiğini, hayvan ve insanların da bu bitkilerle beslenerek meydana geldiklerini, bu bakımdan diğer canlıların topraktan yaratıldığını belirtmektedir. Bk. Ka'bî, *Tefsîr,* 220, 291.
270 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd,* 17.
271 Josef Van Ess, "Ebu'l-Qâsem Ka'bi".
272 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 196.

arazların yaratılmasıyla açıklanmaktadır.[273] Bu noktada Mu'ammer'in atomculuğu kabul etmekle birlikte tabiatçılığı savunması, Allah'ın cevherleri yarattığı ancak onlara arazlarını meydana getirecek bir tabiat yerleştirdiğini kabul etmesiyle mümkün olmuştur. Ka'bî'nin tabiat düşüncesine ise cevher, araz ve boşluk ile ilgili fikirlerinin temel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Onun arazların iki anda baki olamayacağını kabul ettiğine ilişkin ifadeleri[274] bir çelişki gibi görünse de cevherlerin bazı zâtî niteliklere ve şekillere sahip olduğunu,[275] kendi fiillerini meydana getirmesinin mümkün olduğunu,[276] sürekli olduğunu,[277] belli bazı arazlardan hali olamayacağını[278] ve cevherler arasında boşluğun bulunmadığını kabul etmesi[279] atomculukla birlikte tabiat düşüncesini savunmasını mümkün kılmaktadır.

Ka'bî'nin çağdaşı ve Ehl-i Sünnet kelâmının en önemli temsilcilerinden biri olan Mâtûrîdî'yi de atomcu tabiatçılardan saymak mümkündür.[280] Çünkü o varlıkların kendine özgü bir tabiatı olduğunu kabul etmekte ve hem canlı hem de cansız varlılar için tabiat kavramını sıkça kullanmaktadır.[281] Mâtûrîdî'ye göre Allah Teâlâ insanları, hayvanları ve cansız varlıkları hayatlarını idame ettirmelerini, tehlikelerden korunmalarını ve kendileri için faydalı şeyleri bilmelerini sağlayacak tabiatlarla yaratmıştır. Bu tabiatlar sayesinde varlıklar uçma, yüzme, sürünme ve kendini savunma ve üreme gibi davranışlar için gerekli bilgi ve donanımlara sahip bir şekilde dünyaya gelmektedirler.[282] Cansız varlıklar ile ilgili olarak da Mâtûrîdî ateşin yakma, karın soğutma, taşın düşme, suyun ve gıdanın doyurma, demirin suda batma, tahtanın yüzme tabiatına sahip olduğunu kabul etmekte ancak bunların

---

273 Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 102.
274 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44.
275 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 17.
276 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 61.
277 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 96-97.
278 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 62.
279 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 132-133.
280 Mâtûrîdî'nin atomculuğu benimseyip benimsemediği tartışmalıdır. Konu hakkında bk. Mehmet Bulğen, "İmam Maturidi ve Atomculuk", *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 83-122.
281 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303-304; İlyas Çelebi, "İmam Mâtûrîdî'in Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık, Bilgi ve Hikmet", *İmam Maturidi ve Maturidiyye Geleneği,* ed. Hülya Alper (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 16; *Kitâbü't-Tevhîd*'de tabiat kavramının kullanıldığı bağlamlar için bk. Tahir Uluç, *İmam Mâtûrîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 43 vd.
282 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 141

varlıkların kendi başına elde ettikleri nitelikler olmadığını, Allah tarafından içlerine yerleştirildiğini vurgulamaktadır.[283]

Eserlerine bakıldığında varlıkların belli tabiatlara sahip olduğu ve bu tabiatlar sayesinde fiillerini meydana getirdiği konusunda herhangi bir eleştiriye de rastlanmamaktadır.[284] Onun eleştirileri tabiatların fâilliğine yönelik değil daha çok âlemin hudûsunun inkârına yöneliktir.[285] Mâtûrîdî, tabiat ile ilgili ifadelerinde daha çok âlemin kendiliğinden dört ezeli tabiattan meydana geldiğini ve bu tabiatların başka varlıkların oluşumunun sebebi olduğunu savunan inkârcı tabiatçılığı eleştirmektedir.[286] Bu nedenle tabiatçı kelâmcıların kavramlarını kendi sistemine dâhil etmekte[287] ve tabiat düşüncesini Allah'ın varlığına delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemektedir.[288]

1.2.2.2. Anti-Atomcu Tabiatçılık: Nazzâm ve Câhız

Hicri II. Yüzyılda kozmoloji bağlamında kelâmcılar arasında iki doktrinin rekabet halinde olduğunu söylemek mümkündür. İlki Ebu'l-Huzeyl'in öncülüğünü yaptığı atomcu doktrin, ikincisi ise Nazzâm'ın liderlik ettiği anti-atomcu doktrindir. Atomculuk düşüncesi kısa bir zaman dilimi içinde hem Mu'tezile içinde hem de daha sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnet kelâmında yaygın olarak kabul edilmiş ve hâkim tabiat görüşü haline gelmiştir. Nazzâm geleneği ise nispeten marjinal kalmış, Câhız

---

283 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 231; *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* 7: 383; 9: 404-405; 11: 226.

284 Mâtûrîdî tabiatçı Kelâmcılardan Ka'bî'nin çağdaşıdır ve *Kitâbü't-Tevhîd*'inde onun birçok görüşünü ismini zikrederek eleştirmiştir. Ancak tabiat düşüncesini eleştirdiği pasajlarda ne Ka'bî'nin ne de mezhebinin ismini zikretmemiştir. O, tabiat düşüncesini daha çok inkârcı tabiatçılar (tabâi'a) Dehriyye ve Seneviyye üzerinden eleştirmektedir. Sadece ma'dûm anlayışını eleştirirken mezhebin ismini anmakta, bu ifadelerin hemen devamında Burgûs ve Muhammed b. Neccâr'ı (ö. 230/845) Allah'a mekân izafe etmelerinden dolayı ismen eleştirmektedir. (Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 186.) Ka'bî'ye yönelttiği eleştiriler konusunda yapılmış bir çalışma için bk. Yuldus Musahanov, *Mâtûrîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında,* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009).

285 Alnoor Dhanani, "Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi'", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 69.

286 Mâtûrîdî'nin inkârcı akımların tabiat düşüncesini eleştirisi için bk. Uluç, *İmam Mâtûrîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 102 vd.

287 Marie Bernand, "Tabiat Kavramının Kelâmî Eleştirisi", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 586.

288 Mâtûrîdî, varlıkların kıdemini ve Allah'ın varlığını inkârı gerektiren tabiatçılığı reddetmekle yetinmiş, bunun ötesinde tabiat ve nedensellik konusunda Eş'arîler gibi derin tartışmalara girmemiştir. Nesefî bu durumu, "mezhebimizin müntesipleri âlemin hudûsunu ve inanç esaslarını ispata yaramayan konularda varlığın hakikatine dair bir araştırmaya girmemişlerdir" şeklinde ifade etmektedir. (Nesefî, *Tabsira*, 1: 72)

ve İbn Hazm gibi alimler tarafından sürdürülmüştür. Anti-atomcu düşünceyi benimsemeseler de Nazzâm'ın tabiat ve nedensellik düşüncesi Bağdat Mu'tezilesinde bir süre daha yaşamaya devam etmiştir.

Aslında Nazzâm âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu kabul etmektedir. Ancak onun cevher ve arazdan kastı bütünüyle farklıdır. Ona göre hareket dışında araz yoktur, sükûn ise i'timâdî hareketten ibarettir. Atomcuların araz olarak isimlendirdiği renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nitelikleri Nazzâm, cevher türünden iç içe geçmiş (mütedâhil) latif cisimler olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu latîf cisimler tek bir mekânda bir araya gelebilir.[289] Cisim bu cüzlerin bu şekilde iç içe geçmesiyle meydana gelir ve bunların sonsuza dek bölünmesi mümkündür.[290] Onu bu farklı düşüncelere yönelten temel saik, atomculuğun arazların ve dolayısıyla bir bütün olarak âlemin her an yeniden yaratılmasını gerektirmesi, bunun ise varlıklarda müşahede edilen sürekliliği ve nedensellik ilişkisini açıklamak için elverişli olmamasıdır.[291] Nazzâm bu problemi çözmek için nesnelerde mevcut ve sürekliliği olan tabiatların varlığını kabul etmiştir.

Nazzâm'a göre, cisimlerin bir tabiatı vardır ve bu tabiatların kendilerine özgü fiilleri bulunmaktadır.[292] O, Mu'ammer gibi cansız varlıklardan meydana gelen bütün eylemlerin, bu varlıklarda bulunan tabiatın bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmektedir.[293] Ona göre hafif olan şeyin tabiatı yükselmek, ağır olan şeyin tabiatı aşağıya düşmektir.[294] Örneğin ateşin yapısında her şeyin üzerine yükselme tabiatı vardır. Bu nedenle ateş, duman ve benzeri hafif şeyler serbest bırakıldıklarında kendi tabiatları gereği yükselir; taş ve benzeri ağır şeyler serbest bırakıldıklarında ise kendi tabiatları gereği aşağı düşerler.[295] Nazzâm'a göre Allah her cismi zorunlu olarak boyun eğdiği, kendine özgü bir tabiat ile birlikte yaratmıştır. Bu nedenle cisimler yoğunluk, ağırlık ve hafiflik (maddi yapıları) bakımından da birbirine eşit değildir.

---

289 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36, 44; Eş'arî, *Makâlât,* 2: 6.
290 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 16; Bağdâdî, *Fark*, 126; Şehristânî, *Milel,* 1: 69-70.
291 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (Doktora Tezi, *Marmara Ünviversitesi*, 2015), 156, 170.
292 Şehristânî, *Milel*, 1: 88.
293 Câhız, *Hayevân*, 1: 148; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 143.
294 Hayyât, *İntisâr,* 40.
295 Hayyât, *İntisâr,* 40; Bağdâdî, *Fark*, 125.

Nitekim cisimlerde normalde bir arada bulunamayacak olan zıt tabiatlar bir arada bulunmaktadır. Bunları onlarda bir araya getiren Allah Teâlâ'dır.[296]

Nazzâm, nesnenin tabiatına uygun fiiller meydana getirme sürecini tümüyle Allah'tan bağımsız görmez. Ona göre insanın kudret mahallini (hayyiz) aşan her fiil yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir. Çünkü insan kudret mahallinin dışında fiil meydana getiremez. Bu nedenle insanın kudret alanını aşan şeyler yaratılışı gereği onun fiilidir. Ka'bî onun bu sözlerini "Allah bu fiili cismin içine, onu gerektiren sebep ortaya çıktığında zorunlu olarak ortaya çıkacak şekilde, yaratılış itibarıyla yerleştirmiştir" şeklinde açıklamaktadır.[297] Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise bu söz "Allah taşa bir tabiat yerleştirmek suretiyle onu yarattı; bundan dolayı taş atıldığında gider" anlamına gelmektedir.[298] Şehristânî ise aynı ifadeleri; "Allah taşa taşlık tabiatı vermiş, bu nedenle bir itme kuvveti ile fırlatıldığı zaman gider, bu atma kuvveti ile ulaşacağı son noktaya ulaştığında ise tabiatı gereği taş yere düşer" şeklinde tefsir etmektedir.[299] Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Nazzâm, fırlatma fiilininin taşı fırlatan insana ait olduğunu, fakat taşın tabiatı gereği havada süzülüp gitmesi ve daha sonra da düşmesinin, ona bu tabiatı veren Allah'ın fiili olarak kabul etmektedir.

Daha genel bir ifade ile Nazzâm cisimlerden tabiatı gereği meydana gelen tüm fiilleri Allah'a izafe etmektedir. Çünkü ona göre varlıklardaki tabiatlar, tüm eylemlerinde Allah'a bağlıdır ve Allah'ın onlara her an müdahale etmesi mümkündür. Onun nesnelerin tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'ın fiilleri olarak nitelemesi, tabiatları bir bakıma Allah'ın emrinde hareket eden bir alet olarak kabul ettiğini göstermektedir.[300]

Nazzâm varlıkların tabiatlarının her durumda ve mutlak surette gerçekleşmesini zorunlu görmemektedir. Ona göre bazı engeller tabiatın fiilini meydana getirmesine engel olabilir. Taşın düşmekten, suyun akmaktan, ateşin tutuşup yükselmekten alıkonulması gibi dışarıdan bir etki ile varlıklar tabiatlarında bulunandan farklı bir davranış sergileyebilirler. Ancak bu etki ortadan kalktığında ve

---

296 Muhammed Abdüssettâr Nessar, "et-Tabiîyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî", *Havliyyâtü Külliyeti'ş-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 12 (2005), 208-209.
297 Ka'bî, *Makâlât*, 476.
298 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.
299 Şehristânî, *Milel*, 1: 69
300 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

varlık serbest bırakıldığında tabiatında olanı ortaya koyar.[301] Bu ifadeleri onun evrende mutlak determinist bir işleyişi savunmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan onun zekâ ile ilgili verdiği bir örnek, tabiatın tek başına belirleyici olmadığını, çevre koşullarının da tabiat üzerinde etkili olduğunu teyit etmektedir. Örneğin anne karnında yaşadığı bazı problemlerden dolayı yeterince olgunlaşmamış bir şekilde doğan bebeklerin zekâları bu durumdan etkilenir. Bunun yanı sıra doğumdan sonra beslenme tarzının, besinlerin hazırlanma tarzlarının ve kalitesinin etkisi de söz konusudur. Bu nedenle ona göre bazı milletlerin zekâ ve kabiliyet yönüyle diğerlerinden üstün olması mümkündür.[302]

Buraya kadar zikredilenleri tahlil ettiğimizde, Nazzâm'ın varlıklarda bulunan tabiatların Allah tarafından onlara ilk yaratma anında yerleştirildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, tabiat gereği meydana getirilen fiillerin Allah'ın fiilleri olduğunu, tabiatların işleyişinin Allah'ın gözetimi ve denetimi altında gerçekleştiğini, O'nun dilediği anda tabiatların fiiline engel olabiliceğini veya bunların hilafına fiiller meydana getirebileceğini de vurgulamaktadır. Bu noktada Nazzâm ile Mu'ammer'in tabiat düşünceleri arasında temel bir farklılık göze çarpmaktadır. Nazzâm hem varlıkların hem de varlıklarda bulunan tabiatların Allah tarafından doğrudan yaratıldığını ifade ederken, Mu'ammer ise Allah'ın cisimleri belli tabiatları meydana getirecek şekilde yarattığını söyleyerek, tabiatların yaratılışı esnasında varlıklara yerleştirilen ma'nâların bir sonucu olduğunu, dolayısıyla da nesnelerin kendi fiili olduğunu imâ etmektedir.[303] Ancak Nazzâm'ın düşüncesinde bir husus kapalı kalmaktadır. O'nun tabiatlar aracılığıyla meydana gelen fiilleri Allah'ın fiilleri olarak nitelemesi, bunları O'nun doğrudan yaratmasının bir sonucu mu kabul ettiği, yoksa tabiatların yaratıcısı olması bakımından dolaylı yaratmasının bir sonucu mu kabul ettiği açık değildir. Bu hususun açıklığa kavuşturulması Allah'ın tabiatta meydana gelen olayların birincil/yakın sebebi mi, yoksa ikincil/uzak

---

301 Hayyât, Nazzâm'ın tabiat düşüncesini eleştirenlerin de (İbnü'r-Râvendî) taşın tabiatı gereği hareket ettiğini ancak bazı durumlarda hareketsiz kalabileceğini; suyun doğası gereği aktığını ancak bazı durumlarda akmayabileceğini; ateşin alevlendiğini, doğası gereği yükseldiğini ancak bazı engellerden dolayı aşağı doğru inebileceğini kabul ettiklerini ifade etmektedir. (Hayyât, *İntisâr,* 44-45.)

302 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân,* 5: 35-36.

303 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 432.

sebebi mi olarak kabul ettiğini tespit etmek için önem arz etmektedir. Bu konuya çalışmanın ikinci bölümünde temas edeceğiz.

Câhız da tabiat konusunda hocası Nazzâm'ı takip etmektedir. Ancak onun bu konulara hocasının ve kendisinden önceki kelâmcıların duyduğu düzeyde bir ilgi duymadığı görülmektedir. Zira o, fizik meselelerini daha çok tecrübi/ampirik yöntemlerle ele almış; cevher, cisim, araz, boşluk gibi önceki dönemde yoğun bir şekilde ele alınan meselelere nadiren temas etmiştir.[304] Tabiatı varlıkların temel ve ayırıcı nitelikleri olarak kabul eden Câhız,[305] cisimlerin bir tabiatı olduğunu ve bu tabiatların kendilerine özgü fiilleri olduğunu ifade etmektedir.[306] Örneğin ateşte sıcaklığın ve yükselmenin, bıçakta kesiciliğin, yırtıcı hayvanlarda vahşiliğin, zehirde öldürücülüğün, gıdada besleyiciliğin bulunması kendilerinde bulunan tabiatlardan kaynaklanmaktadır.[307] Ona göre canlı olsun cansız olsun bütün varlıklar tabiatları aracılığıyla hakiki fiiller meydana getirebilirler. Öte yandan ister Allah'ın sebep olduğu bir fiil olsun, isterse bir başkasının sebep olduğu bir fiil olsun, doğrudan (mübaşir) veya dolaylı (mütevellid), irade dışındaki tüm fiiller ihtiyar ile değil, tabiat gereği meydana gelmiştir. Ödül, ceza, övgü ve yergi ise ancak irade ile meydana gelen fiiller için söz konusu olabilir.[308]

Câhız'a göre gerçek ilim hem tevhidi hem de eşyadaki tabiatların fiillerdeki etkisini araştırmakla elde edilebilir. Çünkü tabiatın inkâr edilmesi, cevherin (a'yân) inkâr edilmesi anlamına gelir. Cevherlerin varlığından hareketle Allah'ın varlığı ispat

---

304 Bu hususta Câhız ile ilgili bir değerlendirme için bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 44.

305 Câhız, *Hayevân,* 3: 374.

306 Şehristânî, *Milel,* 1: 88.

307 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", *Resâilü'l-Câhız,* thk. Abüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979), 3: 239; a. mlf. *Hayevân*, 5: 6. Câhız tabiat kavramı ile ilgili daha sistemli bir ayırıma gitmektedir. Örneğin varlıkların tabiatlarını ortak tabiat (et-tabî'atü'l-'âmme) ve ayırıcı tabiat (et-tabî'atü'l-garîbe) şeklinde ikiye ayırmaktadır. (Câhız, *Hayevân,* 3: 373.) İkinci olarak ise bir bakıma birincil ve ikincil doğa ayırımı yapmaktadır. Birinci doğaya karşılık olarak asli nitelikler anlamında tab'/tabiat kavramlarını, ikinci doğaya karşılık olarak varlıkların temel doğalarının bir gereği olarak ya da sürekli tekrar ve alışkanlık sonucu doğaları haline gelen ikincil nitelikleri ifade etmek için *garîze* kavramını kullanmaktadır. (Cengiz, *Doğa ve Öznellik,* 46-47. Câhız'ın ilgili ifadeleri için bk. Câhız, *Hayevân,* 5: 44;)

308 Câhız, *Hayevân*, 3: 373-375; Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 474. Câhız, bu tabiatların bir hikmete binaen Allah tarafından ince bir şekilde tasarlandığını ifade etmektedir. Örneğin taştaki kuruluk yerdeki kuruluktan daha fazladır, eğer yer de taş gibi kuru ve sert olsaydı, canlıların yaşamını sürdürmesi için gerekli olan bitkilerin yeşermesi, tarımın yapılması, ya da binaların inşa edilmesi mümkün olamayacaktır. Bu nedenle Allah yerdeki kuruluğu azaltmış ve bunların gerçekleşmesini mümkün kılmıştır. (Câhız, *Delâil,* 15.)

edildiğine göre, tabiatların inkârı Allah'ın varlığını ispat etme imkânını ortadan kaldırır. Tevhidin ancak tabiat fikrinin çürütülmesi ile ispat edilebileceğini ve tevhid ile tabiatın bir arada bulunamayacağını savunanlar, tevhidin ispatı için evreni, nesnelerin doğasını, sebep ve illetleri inceleme konusundaki acziyetlerini ortaya koymuş olurlar.[309] Bu düşüncelerini uygulamaya geçiren Câhız madenler, bitkiler ve hayvanların oluşumu, doğası, gelişimi ve davranışları hakkındaki gözlem, deney ve düşüncelerinin yer aldığı yedi ciltlik *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserini kaleme almıştır.

Fırak literatüründe Câhız'ın ateşin tabiatına ilişkin sözleri, genellikle cehennem azabı bağlamında ele alınmış ve eleştirilmiştir. Bu eserlerdeki anlatımlarda Câhız'ın, "Allah hiç kimseyi ateşe atmaz, ateş tabiatı gereği insanları kendisine çeker, daha sonra onları kalıcı olarak içinde tutar" şeklindeki ifadelerini ön plana çıkarılmaktadır.[310] Esasen bu ifadelerin kaynağı bir dönem Mu'tezilî olan, daha sonra mezhepten ayrılan İbnü'r-Râvendî'dir. Hayyât, bu ifadelerin Câhız'a ait olmadığını, bunların İbnü'r-Râvendî'nin attığı bir iftiradan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre Câhız'ın bu konuları ele aldığı müstakil eserleri (örneğin *Ef'âlü't-tibâ'* adlı bir eser*)* bulunmakta ancak hiç birinde böyle bir ifade yer almamaktadır.[311]

Câhız'ın tabiat teorisi insanı da kapsamaktadır. Ona göre insanın en temel özelliği bir tabiata, bilgiye ve vicdana sahip olmasıdır.[312] İnsanların toplum halinde yaşama ihtiyacı yaratılış itibarıyla tabiat ve cevherlerinde bulunan bir özelliktir.[313] İnsan, varlığını devam ettirebilmek için yeme-içme, uyuma ve cinselliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle kendisini doğal olarak bu fiillere yönlendiren bir tabiatla yaratılmıştır. Bu tabiatın bir gereği olarak açlık hissettiğinde yiyeceğe, uyku ihtiyacı hissettiğinde uykuya, cinselliğe ihtiyaç duyduğunda karşı cinse yönelmektedir. Bunlar insan tabiatının bir gereği değil de bazı amaçlar için veya bedenin buna ihtiyaç duyduğuna dair bir bilgiden hareketle yapılsaydı, bu durumda ya gereğinden az ya da gereğinden çok fazla yapılırdı ki, her iki durumda insan neslinin devamı tehlikeye girerdi. Bu nedenle insan türünün sağlıklı bir şekilde devamı için gerekli

309 Câhız, *Hayevân,* 2: 134-135.
310 Bağdâdî, *Fark,* 155; a. mlf. *Usûl*, 263; Şehristânî, *Milel,* 1: 88.
311 Hayyât, *İntisâr,* 91-92.
312 Câhız, *Hayevân,* 4: 207
313 Câhız, *Hayevân,* 1: 42-43.

olan bu eylemlerin her birine, insanı tabiatı gereği yönlendiren itici bir güç bulunmaktadır.[314]

Câhız'a göre insanın iradesi dışındaki tüm fiilleri tabiat aracılığı ile meydana gelir.[315] İnsanın iradeden başka elde ettiği (kesb) bir şey yoktur. Göz tabiatı gereği renkleri, kulak sesleri, ağız tatları idrak eder.[316] İnsanın irade ettiği fiilleri ise kendisinden tabiatı gereği ortaya çıkar. Onun bu düşüncesine en güzel örnek insanda bilginin oluşumu ile ilgili düşünceleridir. Ona göre bütün bilgiler tabiatları gereği zorunludur ve hiçbir bilgi aslında insanın kendi fiili değildir.[317] Çünkü bilen kişinin bilme sürecinde bir tercihi söz konusu değildir. Örneğin bir kimsenin bâliğ olup da Allah'ı bilmemesi mümkün değildir.[318] Bununla birlikte o bunları, irade etmesinden ve tabiatından meydana gelmesinden dolayı insana nispet etmiştir.[319]

Câhız, insanın sahip olduğu tabiatın, bu tabiatın gerektirdiği fiilleri yapmasını zorunlu kılmadığını belirtmektedir. Zira insan aklını ve iradesini kullanarak tabiatına galip gelebilir. Örneğin şehvet kişiyi zinaya yöneltirken, akıl ondan vaz geçirmeye çalışır. Akıl galip geldiğinde ise fiil gerçekleşmez. Ona göre bu durum fiilin tabiat ile meydana geldiği düşüncesine aykırı değildir. Çünkü insan, şehvet tüm bedenine galip geldiğinde, fiilini zorunlu olarak yapan bir tabiatla yaratılmıştır.[320]

Câhız'a göre tabiat denilen şey Allah Teâlâ'nın sünnetinden ibarettir. O'nun yaratması sünnetine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bu açıdan onun tabiat konusunda ortaya koyduğu fikirler, doğayı tek belirleyici kaynak ve meydana gelen olayların yaratıcısı olarak gören natüralistlerin görüşlerinden bütünüyle farklıdır. Bilakis o, insan bedeninin ve organlarının oluşumunu tabiatın kendi fiili olarak kabul

---

314 Câhız, *Delâil*, 52-53.

315 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd,* 17. Kâdî Abdülcebbâr tabiatın fiillerini zorunlu olarak meydana getirdiğini kabul etmenin, insanın kudretiyle fiil meydana getirmesiyle bağdaşmayacağını belirtmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 29, 36, 44, 47.

316 Eş'arî, *Makâlât*, 33; 266.

317 Şehristânî onun bu sözlerini iradenin hakikatini ve onun araz cinsinden olduğunu inkâr etmek olarak değerlendirir. (Şehristânî, *Milel*, 1: 88.)

318 Ka'bî bu konuda Sümâme'nin de onunla hemfikir olduğunu söyler. (Ka'bî, *Makâlât,* 167.)

319 Bağdâdî, *Fark*, 155. Câhız'ın bilgi teorisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Câhız, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife" *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abüsselam Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 4: 47-65; Risâlenin çevirisi için bk. Câhız, "Bilgi/Ma'rifet Hakkında Sorular ve Cevaplar", trc. Fethi Kerim Kazanç, *Mu'tezile Geleneki I*, ed. Recep Alpyağıl, 319-332 (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

320 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 48. Tabiat teorisinin bilgi, irade, ahlak ve ahiret konularına uygulanması ile ilgili bk. Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader Dergisi* 16/2 (2018), 212-228.

eden tabiatçılara şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bu organların bu şekilde tasarlanması bir ilim ve kudret gerektirmektedir. Tabiat ise ilim ve kudrete sahip değildir. Tabiatın kendi başına kusursuz, yararlı ve hikmetli bir eylem meydana getirmesi mümkün değildir. Bu nedenle bunları bir hikmete ve maslahata binaen yaratan bir yaratıcının varlığını kabul etmek gerekir. Bu hususta, Diagoras (M.Ö. V. YY) ve Epiküros gibi filozofların, bazı çocukların engelli olarak dünyaya gelmesi ve doğal afetler ve salgın hastalıklar gibi olayları tabiatın işleyişine müdahil olan ilahi bir varlığın olmadığına delil getirdiğini aktaran Câhız, bunların yaratıcının kudretindeki eksiklikten değil, maddedeki kusurlardan kaynaklandığını belirtmektedir. Dahası o, doğal afetler ve salgınların dünyanın düzenini yıkacak boyutlara ulaşmaması ve onlarda bazı hikmet ve faydaların bulunmasını bir müdebbirin varlığına delil getirmektedir.[321]

1.2.2.3. Tabiatçılığın Reddi

Tabiat teorisi başta Mu‘tezile âlimleri olmak üzere kelâmcıların çoğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Özellikle Basra ekolünün genel anlamda tabiat fikrini ve tabiî nedensellik düşüncesini reddettiğini söylemek mümkündür. Nîsâbûrî bu durumu “hocalarımız tabiatların akıl dışı olduğunu düşünmektedir” cümlesi ile ifade etmektedir.[322] Ka‘bî de *Makâlât*’ında tabiat konusuna ilişkin Mu‘tezile âlimlerinin yaklaşımlarını ana hatlarıyla zikretmektedir. Ona göre Ebu’l-Huzeyl ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu tabiatın fiillerini zorunlu olarak meydana getirmesi fikrine karşı çıkmıştır.[323] Ebû Ali ve Ebû Hâşim de tabiat fikrini bâtıl bir fikir olarak nitelemiş[324] ve meydana gelen fiillerin fâilinin mahallin kendisi olmasını kabul etmemişdir.[325] Ebû Hâşim tabiat düşüncesini reddetmek amacıyla *Nakzü’t-tabâi‘* adlı bir eser telif etmiştir.[326]

Basra ekolü içinde tabiat düşüncesine yönelik en yoğun ve sistematik eleştirinin Kâdî Abdülcebbâr’dan geldiğini söylemek mümkündür. *el-Muğnî* isimli yirmi ciltlik ansiklopedik kelâm eserinin dokuzuncu cildini (*Kitâbü’t-Tevlîd*)

---

321 Câhız, *Delâil*, 21, 60-63.
322 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 133.
323 Ka‘bî, *Makâlât*, 476.
324 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 21.
325 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 119.
326 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 35, 119, 184.

nedensellik konusuna ayıran Kâdî, burada tabiat teorisini ve bunu savunan âlimleri birçok yönden eleştirmiştir. Ona göre tabiat fikri makul görünmekle birlikte aslında öyle değildir. Çünkü bu düşünce tabiatın her durumda ve hiçbir şarta bağlı olmaksızın sonucunu zorunlu kıldığını kabul etmeyi gerektirir. Tabiatın sonucunu zorunlu kılması ise irade sahibi bir varlığın onda bir tasarrufta bulunmasını imkânsız kılar.[327] Bu durumda hem Allah'ın yaratılmışlar üzerindeki kudretini hem de insanın fiillerinin fâili olduğunu ispat etmek imkânsız olur.[328]

Nîsâbûrî de Ka'bî'nin şahsında tabiat düşüncesine bir dizi eleştiri yöneltmektedir. Ona göre tabiatçıların varlığını iddia ettiği tabiatların nesnelerdeki mevcudiyetinin, duyu, haber, deney veya akıl yürütme yöntemleriyle bilinmesi gerekirdi. Ancak bu yöntemlerin hiçbiri tabiatın bilinmesini sağlamaz. Çünkü onun varlığı idrake konu değildir. Onun bilinmesi ya onu gerektiren bir şey ile ya da ondan meydana gelen bir fiil ile mümkün olabilirdi. Ancak cisimden hareketle bizi tabiatın varlığına ulaştıracak böyle bir durumun olduğu bilinmemektedir.[329] Nîsâbûrî, varlığı öne sürülen tabiatların ya cevherin kendisi ya sıfatı ya da onda bulunan bir ma'nâ olabileceğinden hareketle tabiata ilişkin yapısal bir analiz yapmaktadır.[330] Ona göre tabiatın cevherin bir sıfatı veya ondaki bir ma'nâ olmadığı bilinmektedir. Bu durumda zikredilen etkileri meydana getirmesi için cevherin kendisi olması gerekir. Ancak bu da mümkün değildir. Çünkü bütün cevherler mütecanistir. Eğer tabiat cevherin kendisi olsaydı tüm cevherlerin aynı tabiata ve dolayısıyla aynı etkilere sahip olmaları gerekirdi. İkinci olarak cevherin kendisinden kaynaklanan tüm sonuçların her an var olması ve tabiatın etkilerinin her durumda ortaya çıkması gerekirdi. Çünkü sebebin olduğu her durumda sonucun da ortaya çıkması gerekir. Mesela bitkiler ve ağaçların gelişiminin hiç durmaması gerekirdi.[331]

Sünnî kelâmcılar, tab' ve tabiat düşüncesini neden-sonuç ilişkisini zorunlu kıldığı ve tevlîdin kabulünü gerektirdiğinden dolayı kabul etmemişlerdir.[332] Eş'arî, bazı arazların mutad bir şekilde belirli bir süre boyunca bir varlıkta görüldüğü zaman

---

327 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 68.
328 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 29, 36, 47, 44, 46.
329 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 133.
330 Benzer bir analiz için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 37-38.
331 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 134-135; a. mlf. *Fi't-Tevhîd*, thk. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb, 1969), 59-60.
332 İbn Fûrek, *Mücerred*, 276, 282; Bakillânî, *Temhîd*, 59 vd.

bunun tab‘ ve tabiat olarak isimlendirildiğini, buradan hareketle dilde “ona iyiliği ve kötülüğü yerleştirdi (taba‘ahu) şeklinde”ki kullanımının yaygın olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre tabiat, kudret gibi anlamı kavranabilir, hükümleri belirli ve türleri malum bir şey değildir.[333] Ona göre göre tabiat yaratılmış bir şeye işaret etse bile, onun cevher ve arazlardan çıkması mümkün değildir. Cevher cinsinden olması da mümkün değildir çünkü cevherler mütecanistir ve tüm niteliklerinde ortaktır. Tabiatın araz olduğu kabul edilse bile kendisini diğerlerinden ayıran farklı bir ma‘nâya sahip olması gerekir. Ancak arazlar bilinmektedir ve aralarında böyle bir niteliğe sahip olan bir araz türü bulunmamaktadır.[334]

Mâtûrîdî ise, daha önce belirttiğimiz gibi, varlıkların belli tabiatlarla yaratıldığını kabul etmiş, ancak bu tabiatların kadîm ve varlıkların sebebi olarak kabul edilmesini reddetmiştir. Ne var ki Nesefî onun tabiatlar konusundaki görüşünü sürdürmemiş ve Eş‘arî bir çizgiyi tercih etmiştir. Ona göre âlemde meydana gelen olaylar varlıklarda yerleşik olarak bulunan tabiatların etkisiyle gerçekleşmez. Bilakis tabiatların etkisi olduğu öne sürülen şeyler Allah tarafından âdete uygun olarak yaratılmaktadır.[335]

Sonuç olarak kelâmcılar arasında tek tip bir tabiatçılığın olmadığı, aralarında önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu konuda en temel ayırım atomculuğun kabulü ile ilgilidir. Nazzâm ve Câhız’ın anti-atomcu bir tabiatçılığı benimserken Mu‘ammer ve Ka‘bî’nin ise atomcu bir tabiatçılığı savunmaktadır. Ancak Mu‘ammer ve Ka‘bî’nin atom teorileri de bir birinden farklı olduğu için en az üç farklı tabiatçılık ortaya çıkmaktadır. Öte yandan atomculuk ile tabiatçılığın nasıl uzlaştırıldığı konusunda daha kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu da belirtmek gerekir. İki anlayış arasındaki önemli bir fark ise bu tabiatların varlıklardaki devinimine ilişkindir. Bu hususta Nazzâm’ın bütünüyle farklı bir teorisi bulunmaktadır. Şimdi bu teorinin detaylarına bakalım.

---

333 İbn Fûrek, *Mücerred*, 132.

334 İbn Fûrek, *Mücerred*, 131, 132-133, 283. Bakillânî’nin tabiat eleştirisi için bk. Bakillânî, *Temhîd*, 56 vd.

335 Bk. Nesefî, *Tabsira*, 1: 81-82, 96, 431-432; 2: 680-685; Ayrıca bk. Dhanani, “Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi‘”, 73-76; Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtûrîdî’nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik.* ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 58-59, 62-63. Tabiatçılık eleştirileri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Munâ Ahmed, *Tasavvuru’z-zerrî*, 262 vd.

1.2.3. Kümûn-Zuhûr

Kümûn kavramı sözlükte gizlenmek ve saklanmak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise bir cismin veya arazın başka bir cisimde bilkuvve olarak bulunması şeklinde tanımlanmaktadır.[336] Açığa çıkmak anlamına gelen zuhûr kavramı ise cisimde gizli olan şeylerin bilfiil hale gelmesini ifade etmektedir.[337] Nazzâm'ın şahsıyla özdeşleşen kümûn teorisi varlığın mevcut haliyle tek bir anda, bir bütün olarak yoktan yaratılmasını, daha sonraki tüm değişim ve dönüşümlerin bu ilk yaratma anında varlığa gizlenenen özelliklerin aktif hale gelmesi şeklinde gerçekleşmesini ifade etmektedir. Tabiattaki işleyiş ve değişimin izahı ile ilgili yaklaşımlarına bakıldığında, atomculuğu benimseyenlerle kümûn-zuhûr teorisini benimseyenlerin birbirine zıt iki âlem tasavvurunu temsil ettiğini söylemek mümkündür. Atomculara göre varlıklar asli nitelikleri olmayan cevherler ve onlar üzerinde her an yaratılan arazlardan müteşekkildir. Bu nedenle tabiatta meydana gelen tüm hareket ve değişmeler ilahi yaratma ile meydana gelmektedir. Bu düşüncenin karşısında yer alan kümûn-zuhûr teorisine göre ise varlık ilk defa yoktan yaratma ile meydana gelmekle birlikte, maddedeki değişimler yoktan yaratma ile değil, ilk yaratma anında yapılarına yerleştirilen niteliklerin açığa çıkması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan bu teorinin atomculuğa alternatif bir teori olduğunu söylemek mümkündür.

Kümûn düşüncesinin birden çok versiyonu bulunmaktadır ve bunların her biri hem kapsam hem de keyfiyet bakımından birbirinden farklıdır. Eş'arî'nin konu ile ilgili aktarımlarına baktığımızda Nazzâm'ın dışında, ikisi Müslüman âlimlerin biri de mülhidlerin olmak üzere üç farklı kümûn anlayışının olduğu görülmektedir. Bu aktarımlara göre ilk görüş kümûnu sadece bazı varlıklar için kabul eden, ancak bunun da müdâhale yoluyla olmadığını savunan Dırâr'ın anlayışıdır. İkincisi Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Mu'ammer, Hişâm b. Hakem, İskâfî ve Bişr b. el-Mu'temir'e ait olduğu söylenen ve ateşin odunda ve taşta bulunması dâhil olmak üzere bazı durumlar için kümûn düşüncesini benimseyenlerin anlayışıdır. Üçüncüsü ise

---

336 İbn Manzûr, "k-m-n", 5: 3933; Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 552.

337 İbn Manzûr, "z-h-r", 4: 2765; Yavuz, "Kümûn", 26: 552.

arazların toprak, hava ve suda gizli bulunduğunu savunan mülhidlerin görüşüdür.[338] Biz buna, Nazzâm'ın çağdaşı olan Zeydî âlim Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin (ö 246/860) *er-Redd ale'l-mülhid*[339] adlı eserinde bir inkârcı ile arasında geçen tartışmada inkârcının dilinden ifade ettiği, Aristocu madde-sûret teorisine dayanan bir kümûn düşüncesini de ekleyebiliriz.[340] Ebû Rîde bunlara ilaveten Câbir b. Hayyân'ın kümûn düşüncesinden söz etmektedir.[341]

Eş'arî'nin rivayetinde kümûnu kabul edenler arasında ismi zikredilenlerin tamamı Mu'tezilîdir. Bunlardan Ebu'l-Huzeyl, Esâm, Dırâr,[342] Nazzâm ve Mu'ammer Basra ekolüne; Bişr ve İskâfî ise Bağdat ekolüne mensuptur. Ka'bî, konu ile ilgili aktarımlarında Ebu'l-Huzeyl ile Bişr b. Mu'temir'in kümûn düşüncesini kabul ettiğini tasdik etmekte ve buna Bağdat ekolünün tamamını dâhil etmektedir.[343] Ancak bu ifadelerinin devamında, Dırâr'ın kümûnu tümüyle inkâr ettiğini belirtmektedir. Câhız ve İbn Hazm da bu doğrultuda bilgiler vermektedir.[344] Dahası Dırâr'ın, kümûn düşüncesinin âlemin hudûsunu ispat etmeyi imkânsız kılacağını düşündüğü aktarılmaktadır.[345] Bu ifadeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Dırâr'ın kümûnu reddetmiş olma ihtimali daha ağır basmaktadır.

Bu rivayetlerde en az altı farklı kümûn anlayışının olduğu görülmektedir. Mu'tezile mezhebinde ise, Nazzâm ile diğer kelâmcıların kümûn anlayışı arasında kapsam ve keyfiyet bakımından farklılıklar olduğu görülmektedir.

1.2.3.1. Mücâvere Şeklinde Kümûn

Nazzâm dışındaki Mu'tezilî âlimler kümûnun bir tür mücâvere/komşuluk (yakınlık/yan yanalık) ilişkisi şeklinde ve bu nedenle sınırlı sayıdaki durumlarda mümkün olabileceğini kabul etmektedirler. Hem Basra ekolünün lideri Ebu'l-Huzeyl hem de Bağdat ekolünün lideri Bişr b. Mu'temir böyle düşünmektedir. Onlar

---

338 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 23-24.
339 Ebû Rîde bu eserin Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunduğunu söyler. (Ebû Rîde, *Nazzâm*, 150)
340 Bk. Pines, *İslam Atomculuğu*, 145; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 116-120.
341 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 121.
342 Dırâr, insan fiilleri konusundaki görüşlerinden dolayı daha sonra Mu'tezile'den ayrılmıştır. (Eş'arî, *Makâlât*, 1: 313.)
343 Ka'bî, *Makâlât*, 481-482.
344 Câhız, *Hayevân*, 5: 10; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 791.
345 Ka'bî, *Makâlât*, 482.

kümûnun sadece zeytin ve susamda yağın bulunması, taşta ateşin bulunması ve buna benzer durumlar için mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir.[346]

Basra ekolünden Ebû Ali ve Ebû Hâşim de bazı durumlar için kümûnu kabul etmektedir. Onlar yanma olayında ortaya çıkan ateş ve ısıyı, cisimde gizli olarak bulunan niteliklerin açığa çıkması ile açıklamakta, bunların Allah'ın yaratması ve i'timâd sonucu sonradan meydana geldiğini reddetmektedirler.[347] Kâdî Abdülcebbâr da Nazzâm'ın kümûn teorisini reddetmekle birlikte mücâvere yoluyla bazı şeylerin bazı şeylerde gizli olarak bulunabileceğini kabul etmektedir. Ona göre darbe anında meydana gelen kızarıklık hâdis bir olay değildir, aksine vücutta gizli olarak bulunan ve darbe ile ortaya çıkan kanın kırmızılığıdır. Yine tatlı yapımında kullanılan malzemelerin dövme ve ateşe tutulma sonucu renk değiştirmesi de böyledir.[348]

Kümûn teorisini kısmen benimseyenlerden biri de İbn Hazm'dır. Ona göre insandaki kan, üzümdeki su, zeytindeki yağ ve sıkılan her bir şeydeki su gibi varlıklarda gizli olan şeyler vardır. Bunun delili bunlar kâmin (gizli) oldukları şeylerden çıkarıldığında geriye kalan şeylerin hacminde incelme ve ağırlığında azalma meydana gelmesidir.[349] Ancak ona göre ateş, taş ve demirde gizli olarak bulunmaz. Sadece çakmak taşında ve demirde yanıcılık vasfı bulunan nesnelerdeki bu vasfı ortaya çıkaracak bir kuvve vardır. Örneğin çakmak taşı ve demir çarpıştırıldığında, aralarında bulunan hava tutuşur ve böylece ateş meydana gelir. Bu durum yanıcı olan her bir şey için böyle meydana gelir. Yani ateşin tabiatında cisimlerin yanıcılığını ortaya çıkarmak vardır.[350] Ayrıca kümûn düşüncesinin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi selef âlimleri tarafından farklı bir şekilde olsa da benimsendiği ifade edilmektedir.[351]

Tabiatçı kelâmcılardan Mu'ammer, Ka'bî ve Câhız'ın kümûn konusundaki yaklaşımları ile ilgili kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Eş'arî, sınırlı

---

346 Ka'bî, *Makâlât*, 481.

347 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüketü'l-kitâbi'l-muğnî*, thk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke (Beyrut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2012), 74; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 56. Kâdî'ya nispet edilen bu eser, Karâî Yahudilerinden bir talebesinin *Muğnî* ile ilgili aldığı notlardan oluşmaktadır. Bk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke, "Mukaddime", *Nüketü'l-kitâbi'l-muğnî*, (Beyrut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2012), 5-7.

348 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 69; a. mlf. *Kitâbü't-Tevlîd*, 85. a. mlf. *Nüket,* 75-76.

349 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 793.

350 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 793.

351 Yavuz, "Kümûn", 26: 552.

kümûn teorisini kabul edenler arasında Mu‘ammer’in adını da zikretmektedir.[352] Bağdâdî de Mu‘ammer’in arazların sonsuz olduğu şeklindeki düşüncelerini arazların hudûsunu savunan Müslümanlara karşı kümûn ve zuhuru savunanlara destek şeklinde yorumlamaktadır.[353] Buradan hareketle onun da kısmi bir kümûn düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Mu‘ammer ile Nazzâm arasında, her ikisi de tabiat teorisini benimsemesine ve klasik atomculuğun sürekli yaratılan âlem düşüncesini reddetmesine karşın, kümûn konusundaki bu farklılığın nedenini onların tabiat anlayışlarındaki farklılığa dayandırmak mümkündür. Her iki âlim de meydana gelen değişimlerin sebebi olarak tabiatı kabul etmektedir. Ancak Mu‘ammer, bunların tabiat veya ma‘nâ tarafından sonradan yaratıldığını düşünmektedir. Nazzâm ise tabiatın sebep olduğu bu değişimlerin, yoktan var olma şeklinde ortaya çıkmadığını savunmaktadır. Ona göre bunlar varlıklarda gizli halde bulunur. Tabiat bunu aktif hale getirir.[354]

Ka‘bî’nin kümûnu kabul edip etmediği hususunda bir belirsizlik vardır. O, kendi eserinde Bağdat ekolünün tamamının kümûn teorisini benimsediğini ifade etmektedir.[355] Bu ifadeler esas alınırsa, ekolün bir mensubu olarak kendisinin de kümûnu benimsediği söylenebilir. Ancak Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh bunun aksini iddia etmekte ve onun kümûnu reddettiğini savunmaktadır. Nîsâbûrî’ye göre Ka‘bî yanmayı ateşin bir fiili olarak kabul etmiş, taşı yakacak kadar güçlü olmasa bile ateşin yakıcılık özelliği olduğunu, bu nedenle temas ettiği her şeyi yoğunluğu ve azlığı oranında yakacağını savunmuştur. Ona göre eğer ateş ağacın içinde gizli bir şekilde bulunsaydı ağacı yakması gerekirdi. Ayrıca ağacı ezip toz haline getirdiğimizde bu ateşi görmemiz gerekirdi.[356] Hayyûn da onun kümûn konusundaki düşüncelerinin anlaşılır olmadığını belirtmektedir. Çünkü o, havanın suya dönüşeceğini kabul etmektedir. Fakat bununla istihâleyi mi kümûnu mu kast ettiği açık değildir.[357]

Câhız’ın kümûnu kabul edip etmediğine ilişkin de farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. *Kitâbu’l-Hayevân*’dan bazı pasajları tercüme eden Danışman’a göre

---

352 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 24.
353 Bağdâdî, *Fark*, 138.
354 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 384.
355 Ka‘bî, *Makâlât*, 481.
356 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 56; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 146.
357 Hayyûn, *Mu‘teziletü’l-Basra ve Bağdâd*, 296.

Câhız kümûn teorisini reddetmekte, ancak hocasına hürmetinden dolayı bu inkârını açık bir şekilde ifade etmekten kaçınmaktadır. Bu nedenle Câhız, şahıs ve mezhep ismi vermeksizin kümûnun reddine ilişkin bazı gerekçeler sıralamış, hatta bazı yerlerde teori hakkında müstehzi ifadeler kullanmıştır.[358] Buna karşılık Ess, Câhız'ın bu teoriyi hararetli bir şekilde savunduğunu,[359] Yavuz da Câhız'ın Nazzâm ile birlikte kümûnu benimseyenlerin başında geldiğini söylemektedir.[360] Demir ise Câhız'ın bu konudaki fikirlerini net bir şekilde ortaya koymadığını belirtmektedir.[361] Hakikaten Câhız'ın eserlerinde kümûn ile ilgili bölümlerin neredeyse tamamı hocasından yaptığı nakiller şeklinde sunulmaktadır. Satır aralarında kendi görüşlerini aktarmış olsa bile bunları tespit etmek zordur. Ancak *ed-Delâil*[362] adlı eserinde kümûn kavramını kullanmasa bile ateşin cisimlere depolandığını ifade etmektedir.[363] Buradan hareketle onun kümûn düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu teoriyi hangi ölçüde kabul ettiği hususunu açığa çıkarmak, en azından kendi ifadelerinden hareketle mümkün görünmemektedir. Öte yandan kümûnu kabul etse bile, teoriyi eserlerinde hocasının aktarımlarıyla zikretmesi ve açık bir şekilde savunmaması, hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kümûn teorisinin Mu'tezile tarafından terkedildiği ve bu tarihten sonra atomculuğun hâkim teori haline geldiği tezini[364] de güçlendirmektedir.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle sınırlı kümûn teorisi ile ilgili iki hususun ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi, cisimde mücâvere yoluyla gizli bulunan şeyin daha sonra açığa çıkması sıkmak, çakmak taşını sürtmek veya iki odunu birbirine sürtmek gibi bazı işlemlerle mümkün olmaktadır. Eğer burada *müdâhale* söz konusu olsaydı, birleşik halde bulunan bir şeyin ayrılması veya belli

---

358 Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Âlimlerinden Amr b. Bahr el-Câhız'ın Kitaplarından Parçalar,* (Ankara: AÜİFD Yayınları, 1955) 131. (2. Dipnot) Danışmanın'ın bu yorumunu dayandırdığı pasajlar için bk. Câhız, *Hayevân,* 5: 9-20.

359 Josef van Ess, "Kümûn". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, ed. C. E. Bosworth v.dğr. (Leiden: Brill, 1986), 5: 385.

360 Yavuz, "Kümûn", 26: 552. Câhız'ın kümûnu kabul ettiğini savunan diğer çalışmalar için bk. Murat Akın, *Bağdat ve Basra Mu'tezilîlerin Görüş Ayrılıkları* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 129; Mehmet Baktır, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/2 (2006): 251; Yasemin Hologlu- Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", *TLÇK Bildiriler Kitabı* (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2016), 3: 89.

361 Demir, *Kelâmda Nedensellik,* 171.

362 Eserin Câhız'a aidiyeti ile ilgili tartışmalar vardır. Bk. Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce: Câhız* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 174.

363 Câhız, *Delâil,* 13.

364 Ess, "Kümûn", 5: 385.

işlemler sonucu açığa çıkarılması mümkün olmazdı.[365] İkinci olarak ise, cisimde mücâvere yoluyla bulunan şeyler varlığı önceden sezilebilen şeylerdir.

Görüldüğü üzere mücâvere yoluyla kümûn *sınırlı* durumlar için kabul edilmekte ve bu düşünceyi savunanlar bunu kapsamlı bir varlık tasavvuru olarak düşünmemektedirler. Buna karşılık Nazzâm daha *kapsamlı* bir kümûn düşüncesini ve buna dayanan farklı bir âlem tasavvurunu savunmaktadır.[366]

1.2.3.2. Müdâhale Şeklinde Kümûn

Nazzâm'a göre âlemdeki tüm varlıklarda tatlılık-acılık, sıcaklık-soğukluk, hafiflik ve ağırlık gibi zıt nitelikler ve diğer nitelikler iç içe geçmiş bir halde bulunur.[367] Ona göre bu nitelikler latif cisimlerdir ve iki latîf cismin müdâhale yoluyla tek bir mekânda bulunması mümkündür.[368]

Nazzâm'ın kümûn-zuhûr düşüncesini ifade etmek için en çok verdiği örnek yanma olayıdır. Ona göre odunun bileşenlerinden biri olan ateş, onda tümüyle gizlenmiş ve yayılmış bir şekilde bulunmaktadır.[369] Odunun yapısında ateşin dışında, duman, su ve kül birleşik bir halde bulunur. Dışarıdan bakıldığında odunun sadece dışı görülebilir, içindeki gizli bileşenleri görmek mümkün değildir. Bunlar ancak yanma sırasında açığa çıkmaktadır. Ona göre odunun yanmasıyla birlikte ortaya çıkan ısı ve sıcaklık ateşten; tat, renk ve koku dumandan; ses sudan; kuruluk ise külden kaynaklanmaktadır.[370] Ateş ise, ısı ve ışıktan meydana gelmektedir. Isı ve ışık birbirinden farklı şeyler olup, ateşin içinde iç içe (mütedâhil) bir şekilde bulunurlar.[371]

Nazzâm'a göre odunun yapısındaki ateş, su, kül ve duman arasında bir denge hali bulunmaktadır. Ancak dışarıdan yapılan ateş takviyesi bu dengeyi ateş lehine bozmakta ve yanma olayına sebep olmaktadır.[372] Yani gerçekte yanma olayının

---

365 Ka'bî, *Makâlât,* 481.
366 Kümun teorisi ile ilgili "kapsamlı-sınırlı" ayırımı için Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 383-384; Demir, *Kelâmda Nedensellik,* 165, 169.
367 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 23; Bağdâdî, *Fark,* 125-126.
368 Ka'bî, Makâlât,163. Burada müdâhale iç içe geçmiş iki cisimden her birinin diğerinin içinde bulunması, birinin mekânının diğerinin de mekânı olması anlamındadır. (Ka'bî, *Makâlât,* 481; Eş'arî, *Makâlât,* 2: 23.)
369 Câhız, *Hayevân,* 5: 51, 81-82; Ess, "Kümûn", 5: 384.
370 Câhız, *Hayevân,* 5: 11.
371 Câhız, *Hayevân,* 5: 4-5.
372 Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 282.

sebebi dışarıdan temas eden ateş değildir. Çünkü ateşin nesnelerin içinde gizli olan zıtlarını yok edecek gücü yoktur. Allah odundaki ateşin açığa çıkmaması için bir engel koymuştur. Odun sürtünme yoluyla ısıtıldığında ya da dışarıdan bir ateş ile temas ettiğinde bu engel ortadan halkar ve yanma olayı gerçekleşir.[373]

Mücâvere şeklinde kümûnu kabul edenler gibi Nazzâm da nesnelerde gizli bulunan özelliklerin belli işlemlerle birlikte açığa çıkabileceğini kabul etmektedir. Odundaki ateş sürtünme sonucu, sütteki yağ yayıkta çalkalama sonucu, peynir ise mayası ve ilacı konulduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Ona göre bir insan çam ağacındaki katranı ve sedir ağacındaki zifti çıkarmak isterse kabuğunu soymadan, dallarını kesmeden bunları açığa çıkarması mümkün değildir.[374] Ancak o yağın zeytinde, suyun üzümde, kanın insanda bulunması gibi bir şeyin başka bir şeyin içinde bil-fiil bir varlık olarak sıkıştırılmış olması ile ateşin odunda veya taşta bil-kuvve bir varlık olarak gizli (kâmin) olması arasında ayırım yapmaktadır.[375] Bu ayırımdan hareketle Nazzâm'ın ikincisini gerçek kümûn olarak kabul ettiği, mücâvere şeklinde, iki şeyin sıkıştırılmış olarak yanyana bulunmasını ise hakiki anlamda kümûn olarak kabul etmediği söylenebilir.

Nazzâm kümûn-zuhûr teorisini Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle desteklemektedir. Ona göre *"söyleyin şimdi bana, tutuşturmakta olduğunuz ateşi, onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?*[376]*"* Ayetinde Allah'ın ağaca dikkat çekmesinin nedeni içinde ateş ve suyun birlikte bulunmasıdır. Benzer şekilde "*O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz."*[377]

---

373 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5: 20-21, 82. Nazzâm, yılanın zehirlemesi olayını da buna benzer şekilde açıklamaktadır. Ona göre yılanın zehri zehirsiz bir vücuda etki etmez; o ancak bünyesinde gizli bir şekilde zehir bulunan bedenlere etki eder. Çünkü yılanın zehri insan vücudunda zaten bulunan zehrin önündeki engelleri kaldırır ve onu aktif hale getirerek zehirlenmesine sebep olur. Bu nedenle insanları öldüren yılanın zehrinden çok kendi vücutlarındaki zehirdir. Aynı şekilde hamamda bayılan insanın bayılmasına sebep olan hamamın sıcaklığı değil, kendi bünyesinde bulunan sıcaklığın hamamdaki sıcaklığın etkisiyle açığa çıkmasıdır. (Câhız, *Hayevân,* 5: 21.) Nazzâm'ın insan bedeniyle ilgili bu düşünceleri esasen Galen tıbbını benimsemesiyle ilgilidir. İnsan vucüdunda bulunan dört sıvının (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) dengesinin dışarıdan bir müdahale ile bozulması zehirlenme gibi sonuçlara sebep olmaktadır. Nazzâm'ın Galen tıbbını benimsediği hususunda bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 49-56.

374 Câhız, *Hayevân,* 5: 52.

375 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 112.

376 Vakıa, 56/71-72.

377 Yasin, 36/80. Eş'ari dirilişi inkâr edenlere bu ayeti delil getirerek birbirine zıt arazların iki yakın mahalde bulunabileceğini, dolayısıyla Allah'ın ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarabileceğini

Ayetinde de Allah, içinde ıslaklık ve su bulunan ağaçtan ateşin çıkmasına dikkatleri çekmektedir. Şüphesiz ki Allah ateş temas ettiğinde veya odunlar birbirine sürtüldüğünde de ateşi yaratabilir. Ancak burada Allah ateşi yoktan yaratmasına vurgu yapmak isteseydi yeşil ağaç yerine kuru bir ağacı da örnek verebilirdi. Onun özellikle yeşil ağaca dikkat çekmesi ateşin yoktan yaratılmasına değil, ıslak olan ağacın içinde bulunmasına dikkat çekmek içindir.[378]

Hayyât da Nazzâm'ın kümûn teorisini ortaya koyarken ayet ve hadislere istinat ettiğini savunur. Ona göre Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'in sırtını sıvazladığı ve zürriyetini zerreler şeklinde çıkardığına dair Hz. Peygamber'den rivayet gelmiştir. Yine Hz. Âdem'e zürriyetinin arz edildiği ve güzel bir adamı gördüğünde "Ey Rabbim! Bu kimdir? Deyince Allah Teâlâ'nın "Bu, oğlun Dâvûd'dur" (a.s) dediği rivayet edilmiştir.[379] Bu hadislerin kümûn düşüncesini desteklediğini ima eden Hayyât, bu rivayetlere tepki göstermeyenlerin Nazzâm'a tepki göstermesini doğru bulmamaktadır.[380]

Nazzâm'ın kümûn düşüncesi öğrencisi Câhız tarafından bu şekilde aktarılmaktadır. Ancak Hayyât, Bağdâdî ve Şehristânî'nin konu ile ilgili aktarımlarından hareketle kümûn düşüncesinin, varlığın tamamının tek bir çekirdek varlıkta yaratıldığı, kıyamete kadar ortaya çıkacak olan bütün varlıkların bu ilk yaratılan varlığın içine yerleştirildiği ve gizlenen bu şeylerin zamanı geldikçe ortaya çıktığı şeklinde çok kapsamlı teori olduğu öne sürülmektedir. Teorinin bu şekilde yorumlanmasına dayanak oluşturan ifadeler esasen İbnü'r-Râvendî'ye dayanmaktadır. Bu ifadeleri Hayyât şöyle aktarmaktadır:

> "Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah Teâlâ insanları, hayvanları, canlı ve cansız varlıkları ve bitkileri tek bir vakitte yaratmıştır. Hz. Âdem'in yaratılışı çocuklarının yaratılışından; annelerin yaratılışı da çocuklarınkinden önce değildir. Ancak şu var ki Allah bazı şeyleri bazısının içinde gizlemiştir. Öncelik ve sonralık bunların zuhûruyla olmaktadır, yoksa onların yaratılmaları ve yoktan var olmaları ile ilgili değildir. Ona

---

kanıtlamaya çalışmaktadır. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, "Kelâm İlminin Meşruiyeti" (Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm), trc. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife* 16/1 (2016): 160.

378 Câhız, 5: 92-93.

379 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995), 3: 42-43. (Hn. 2270)

380 Hayyât, *İntisâr,* 133.

göre, yarattığı şeylerden bir şeyi eksiltmesi veya artırması Allah'ın kudreti dâhilinde değildir."[381]

Ehl-i Sünnet fırak kaynaklarında İbnü'r-Râvendî'nin bu ifadeleri Nazzâm'ın kümûn düşüncesi olarak aktarılmaktadır:[382] Hayyât ise, bu fikirlerin Nazzâm'a aidiyetini reddetmekte ve bunların apaçık bir iftira olduğunu belirtmektedir. Ona göre Nazzâm'ın herkesçe bilinen görüşü "Allah Teâlâ'nın dünyayı *bir bütün halinde (cümleten)* yarattığıdır."[383] Eş'arî de teoriyi aktarırken Hayyât'ı destekleyecek şekilde *"Nazzâm'a göre Allah, cisimleri bir defada (darbeten vahideten) yaratmıştır"*[384] cümlesine yer vermiştir. Nazzâm'ın kendi eserlerinden görüşlerini aktaran Hayyât ve Eş'arî'nin, kümûn teorisini bu şekilde aktarmakla yetinmeleri ve İbnü'r-Râvendî'nin ifadelerine yer vermemeleri dikkat çekicidir. Buradan hareketle Bağdâdî ve Şehristânî'nin aktardığı ifadelerin Nazzâm'a aidiyetinin şüpheli olduğu belirtilmektedir.[385] Zaten Hayyât ve Eş'arî'nin teoriyi aktarırken kullandığı ifadeler, yukarıdaki gibi geniş kapsamlı bir kümûn düşüncesini desteklememektedir. Kanaatimizce bunun imkânsızlığını ortaya koyan en net ifadeler, Şehristânî'nin kümûnu aktardığı pasajın ilk cümlesidir:

"Allah bütün varlıkları madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak ***şu an bulundukları hal üzere*** ('alâ mâ hiye 'aleyh) bir defada yaratmıştır..."[386]

Tüm bu verileri birlikte değerlendirdiğimizde, Nazzâm'ın bazı varlıkların diğer bazı varlıklarda gizli olduğunu kabul ettiği, ancak bunun sonlu ve sınırlı bir ölçüde olduğu anlaşılmaktadır.[387] O, sürekli olarak yeniden yaratılan bir âlem anlayışı yerine, bu haliyle tüm varlıkların tek bir anda/seferde yaratıldığı, daha sonra meydana gelen tüm oluşumlar ve değişimlerin yeni bir yaratılış (*halk* ve *ihtira)* ile değil, bünyelerinde gizli olanın açığa çıkması (*zuhûr)* ile gerçekleştiği bir âlem tasavvurunu benimsemiştir. Sonsuz sayıdaki varlığın tek bir varlığa gizlenmesi ve kıyamete kadar meydana gelecek tüm varlıkların bu ilk nüveden çıkması şeklindeki bir düşünceyi Nazzâm'ın savunduğunu söylemek zordur. Bu nedenle kümûndan

---

381 Hayyât, *İntisâr,* 51-52.
382 Bağdâdî, *Fark,* 128-129; Şehristânî, *Milel,* 1: 70.
383 Hayyât, *İntisâr,* 52.
384 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 81.
385 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 141.
386 Şehristânî, *Milel,* 1: 70.
387 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 145.

hareketle her şeyin kendisinden meydana geldiği prototip bir ilk varlık ve evrim düşüncesine ulaşmanın zorlama olacağı kanaatindeyiz.[388]

Kanaatimizce bu hususta Nazzâm'ın öğrencisi olan Câhız'ın açıklamalarına itimat etmek ve onun çerçevesini çizdiği bir kümûn düşüncesini Nazzâm'a ithaf etmek daha doğru olacaktır.

1.2.3.3. Kümûn Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Kümûn teorisine neredeyse her kesimden eleştiriler yöneltilmiştir. Nitekim Eş'arî, Nazzâm'ın bu görüşünü kendi mezhebi dâhil tüm Müslümanların reddettiğini belirtmektedir.[389] Şehristânî de Nazzâm'ın bu fikri kümûn ve zuhûr ehli olarak bilinen felsefecilerden aldığını ve bu konuda ilahiyatçı filozoflardan çok tabiatçı filozoflara meylettiğini söylemektedir.[390] Bağdâdî ise Nazzâm'ın kümûn, zuhûr ve tedâhul konusundaki görüşlerinin Dehriyye'nin bu konudaki fikirlerinden daha kötü olduğunu ifade etmektedir.[391]

Kümûn düşüncesine yönelik eleştiriler iki cismin veya arazın tedâhülünün imkânsızlığı hususunda yoğunlaşmaktadır. Buna göre tedâhul, büyük hacimli cisimlerin daha küçük cisimlere sığması gibi imkânsız bir durumu gerektirmektedir. Bundan dolayı Dırâr, Ebu'l-Huzeyl, Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh başta

---

388 Mehmet Bayraktar Nazzâm'ın kümûn teorisini böyle yorumlamakta ve bu ilk varlığı "çekirdek varlık" olarak isimlendirmektedir. Ona göre Nazzâm'da kümûn teorisi ilk yaratılışı ve yaratılışın başlangıcını tasvir etmektedir. Bu teoriye göre yaratılış, Allah'ın doğrudan doğruya, bütün canlı ve cansız varlık türlerini beraberce kendinde bilkuvve gizleyen bir "ilk varlık özü"nü yani çekirdek varlığı bir anda var etmesidir. Buna göre yaratılış bir anda vuku bulmuş ve bitmiştir. Zuhûr ise Allah'ın doğrudan yarattığı bu ilk varlığın uzun zaman zarfında evrimleşmesiyle bitki, hayvan ve insan gibi ana türlerin ortaya çıkmasıdır. (Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 41-43.) Bayrakdar bu ifadelerin hemen öncesinde kümûnu yaratılış açısından yorumlarken "maden gibi cansız varlıklarla bitki, hayvan ve insan gibi canlı türlerinin prototiplerinin birer tür olarak ayrı ayrı aynı anda yaratılması" (s. 42) şeklinde izah etmektedir. Bir sayfa sonrasında bu kez zuhûr kavramını izah ederken ise "Allah'ın doğrudan doğruya yarattığı bir ilk varlığın uzun zaman zarfında evrimleşmesiyle bitki, hayvan ve insan gibi çeşitli türlerinin kendi ana türlerinin oraya çıkması" (s. 43) şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu iki açıklamanın çok farklı kümûn düşüncelerini ortaya koyduğu açıktır. Kanaatimizce onun ilk çıkarımı teoriye esas metinlerle uyumludur. Ancak ikinci çıkarımına ve evrim düşüncesine bu metinlerle ulaşmanın mümkün olmadığını düşünüyoruz.

389 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 23.

390 Şehristânî, *Milel,* 1: 70.

391 Bağdâdî, *Fark,* 129.

olmak üzere birçok Mu‘tezilî kelâmcı cisimlerin tedahülüne dayanan bir kümûn anlayışını reddetmişlerdir.[392]

Kümûn teorisi Sünnî kelâm ekolleri tarafından da eleştirilmiştir. Sözgelimi Eş‘arî tek bir mekânda çok sayıda cismin bulunması anlamında tedâhülün imkânsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre kümûn ve zuhûr kavramlarının arazlar için kullanılması doğru değildir. Çünkü bu kavramlar yer kaplamakla nitelenir ve hareket ve sükûn halinde olmaları mümkündür. Bunlar ise cisimlerin nitelikleridir. Eş‘arî’ye göre bir şeyin bir şeyin içinde olması ancak iki şekilde mümkün olabilir. Birincisi bir cismin bir cisme hulûl etmesinde olduğu gibi komşuluk (mücâvere) ve temas (mümâsse) şeklinde olabilir. İkincisi ise bir şeyin bir şeyi içine alması ve ona kap olması şeklinde olur. Arazların cevherlerde gizli olarak bulunması ise mümkün değildir. Ona göre cisimlerde gizli halde iken açığa çıktığı söylenen şeyler Allah tarafından doğrudan yaratılmaktadır.[393]

Bağdâdî ise, büyük hacimli şeylerin daha küçük hacimli bir nesnede gizlendiğini kabul etmenin devenin iğneden geçebilmesini mümkün görmekle eş değer olduğunu söyleyerek, bu durumun sağduyuya aykırı olduğuna işaret etmektedir.[394] Araz teorisini benimseyenler (ashâbu’l-a‘râz) de aynı gerekçeyle ateşin ve yanma sonrası açığa çıkan dumanın odunun hacminden daha büyük bir hacme sahip olduğunu ve bu nedenle bunların odunda gizlenmiş (kâmin) olmasının mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre yanma olayı, iki odun parçasının birbirine sürtülmesi esnasında, ısınan hava taneciklerinin dönüşümü (istihâle) sonucu meydana gelmektedir.[395] Dırâr ise, zuhûr ile açığa çıktığı söylenen şeylerin görme anında Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır.[396]

Mâtûrîdî’nin dolaylı da olsa kümûn teorisini eleştirdiğini söylemek mümkündür. Konu ile ilgili ifadelerine bakıldığında, onun daha çok tüm varlıkların tek bir çekirdek varlıktan çıkması şeklindeki bir kümûn anlayışını ve Aristocu kuvve-fiil teorisini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre bir şeyin kendisinden kat kat büyüklükteki cevherleri taşıması akıl dışıdır. Böyle bir şeyin kabulü hem mantıksal

---

392 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 23; Câhız, *Hayevân,* 5: 10-11; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 171; İbn Metteveh, *Tezkire*, 115-116.
393 İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 270-271.
394 Bağdâdî, *Fark,* 126.
395 Câhız, *Hayevân,* 5: 15.
396 Câhız, *Hayevân,* 5: 10-11.

bir çelişkidir, hem de gözleme aykırıdır. Ayrıca böyle bir durumda cevherin iç bütünlüğü bozulur ve fesada uğrar. Ona göre Allah'ın her şeyin kendisinde mevcut bulunduğu bir asıl yaratmaya güç yetirdiği kabul ediliyorsa, O'nun, kuvveden fiile çıkmak şeklinde değil de takdir ve tekvin ile her şeyi doğrudan yaratmaya da güç yetirebildiğini de kabul etmek gerekir. Öte yandan her şeyi içerecek bir ilk maddenin varlığı kabul edilse bile, bu varlığı bazı şeyleri içerecek şekilde yaratan, gelişimini sağlayan ve zamanı geldiğinde kuvve halinde bulunanları açığa çıkarmasını sağlayan bir yaratıcının bulunması gerekir. Çünkü maddenin yaratma ve yönetme yeteneği olmadığı gibi kendisinden çıkacak nesne ve kişileri de bilemez.[397]

Kümûn düşüncesine yöneltilen önemli bir eleştiri de, bu düşüncenin cisimlerin ve arazların kıdemini gerektirdiği şeklindedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre kumûn-zuhur görüşünü savunanlar ictima' ve iftirakın kıdemini kabul etmiş ve "ictima' ortaya çıktığında iftirak gizlenmiş; iftirak ortaya çıktığında ise ictima' gizlenmiş olur" demişlerdir.[398] Bağdâdî de aynı duruma işaret etmiş ve gizli olan şeylerin zuhûru esnasında hiçbir şeyin hâdis olmadığını savunmanın bu şeylerin her durumda var olduğunu, yani kadîm olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.[399] Bu durumu ilk defa gündeme getiren Dırâr ise tevhidi ispat etmenin ancak kümûnu inkâr etmekle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür.[400]

Fakat Nazzâm'ın, hem varlıkları hem de varlıklarda gizli olarak bulunan nitelikleri Allah'ın yarattığını çok açık bir şekilde kabul ettiğinin altını çizmemiz gerekir. Dahası o, kendi döneminde âlemin kıdemini savunan ve tabiatları varlıkların sebebi olarak gören inkârcı akımlarla mücadele etmiş; onların fikirleri karşısında

---

397 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 98-99. Nesefî'nin eleştirileri için bk. Nesefî, *Tabsira*, 1: 86-87.

398 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 1: 171; a. mlf. "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, 1:197-282 (Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988), 203.

399 Bağdâdî, *Fark*, 129. Ona göre arazların hâdis olduğunu savunan Müslümanlar cisimlerde zıt arazların birbiri ardınca (teâkub) gelmesini bunun bir delili olarak ileri sürmüşlerdir. Oysa kümûn ve zuhûr taraftarları tüm arazların cisimde mevcut olduğunu, bazı arazlar ortaya çıktığında zıtlarının gizlendiğini, diğer bir kısmı gizlendiğinde zıtlarının ortaya çıktığını savunarak arazların hudûsunu inkâr etmiş olmaktadırlar. (Bağdâdî, *Fark,* 138.) Bağdâdî aynı gerekçeyle Mu'ammer'i küfürle itham eder. Ona göre Mu'ammer'in sonsuz sayıda arazın cisimde toplanmasını mümkün görmesi, kümûn-zuhûr düşüncesinde olduğu gibi arazların kıdemi fikrine götürür, bu ise küfürdür. (a.y.)

400 Câhız, *Hayevân,* 5: 10-11. Nazzâm'ın verdiği cevaplar için bk. Câhız, *Hayevân,* 5: 12.

tevhidi ve yaratılışı ispat etmeye çalışmıştır.[401] Buna rağmen onu varlıkların kıdemini savunmakla suçlamak büyük haksızlık olacaktır.

Kümûn-zuhûr düşüncesinde tabiatçı kelâmcılarla inkârcı akımları ayıran önemli bir husus da nesnelerin tabiatında gizli halde bulunan niteliklerin açığa çıkması ve tekrar gizlenmesi süreçlerinin gerçekleşme şeklidir. Kelâmcılar ile kümûn taraftarı filozoflar arasında nesnelerde gizli olarak bulunan tabiatların ortaya çıkışındaki etken sebep konusunda çok net bir ayırım söz konusudur.[402] İnkârcı filozoflar varlıklardaki tabiatların kadîm olduğunu, yaratıcı bir varlığa ihtiyaç duymaksızın var olduğunu ve kendilerinde var olan bir illetle kümûn-zuhûr süreçlerini gerçekleştirdiğini savunmuşlardır. Ancak konu ile ilgili ifadeleri dikkatle incelendiğinde hem Nazzâm'ın hem de Câhız'ın varlıklarda bulunan tabiatların Allah tarafından yaratıldığını ve bunlara ilişkin kümûn-zuhûr süreçlerini harekete geçiren ve yöneten (müdebbir) varlığın Allah olduğunu kabul ettikleri, bu süreçleri mekanik bir tarzda ele almadıkları görülmektedir.[403]

1.2.4. İ'timâd

Mu'tezilî kelâmcıların varlıkların devinimlerini izah ederken başvurdukları kavramlardan biri de *i'timâd*dır. Bu kavram, özellikle tabiat ve kümûn teorilerini reddeden âlimlerin nedensellik anlayışına ilişkin önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bakımdan i'timâd konusunun da detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Kelâm literatüründe cismin hareketine neden olan bazı saikleri ifade etmek için kullanılan i'timâd kavramı ağırlık-hafiflik, itme-çekme (müdâfa'a), direnç (mümâna'a), ve hareket-sükûn gibi çeşitli olgulara karşılık kullanılmıştır. Bu nedenle bir kelâm terimi olarak i'timâd kavramının kullanıldığı bağlamı ilk anda tespit etmek zordur.

---

401 Bk. Hayyât, *İntisâr*, 52; Câhız, *Hayevân,* 5: 40-45. Nyberg Nazzâm'ın Seneviyye, Deysaniyye ve Dehriyye gibi düalist ve inkârcı akımlarla ile sürekli bir fikir savaşı içinde olduğunu ve sonuçta onları susturup görüşlerini çürüttüğünü belirtmektedir. Ona göre Seneviyye'nin görüşlerini etkisiz hale getirme konusunda Nazzâm'ın elde ettiği başarıyı tarihte başka hiçbir âlim elde edememiştir. (Henrik Samuel Nyberg, "Mukaddimetü'n-nâşir", *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid,* ed. H. S. Nyberg. (Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 57-58.)

402 Nessar, "Tabiîyyât", 202-203

403 Bu hususta Câhız'ın ateist/materyalist akımları eleştirisi için bk. Câhız, *Hayevân*, 7: 12-13. Ayrıca bu konuda Câhız ile ilgili bir değerlendirme için bk. Yasemin Hologlu, *Câhız'da Tabiat Felsefesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 45

İ‘timâd kelimesi sözlükte “kast etmek ve desteklemek” anlamına gelen *ʿa-m-d* kökünden türemiş olup; bir şeye dayanmak, yaslanmak veya yönelmek anlamlarına gelmektedir.[404] Klasik kaynaklardaki kullanımını dikkate aldığımızda sözlük anlamına paralel olarak dayanma, yönelme, yaslanma anlamlarında kullanıldığı gibi itme, uzaklaştırma, gerilme, basınç, kuvvet, itici güç ya da harekete meyil gibi pek çok fizik kavramına karşılık olarak da kullanılmıştır.[405]

İ‘timâd kavramı ilk kez Nazzâm tarafından kelâma dâhil edilmiş,[406] daha sonra Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin büyük çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir.[407] İ‘timâd, özellikle tabiat teorisini kabul etmeyen Mu‘tezile âlimlerinin, tabiatta görülen neden-sonuç ilişkisini açıklamak için başvurduğu en önemli kavramlardan biri olmuştur.[408] Bu bakımdan tabiat teorisini kabul edenler ile bu teoriyi reddedenlerin i‘timâd kavramına yüklediği anlamlar farklılık arz etmektedir. Bu farklılığın boyutlarını ve bunun nedensellik düşüncesine olan etkilerini bu başlık altında ele alacağız.

1.2.4.1. Nazzâm’ın İ‘timâd Teorisi

Mu‘tezile’nin ilk dönemlerinde cismin değişimine ilişkin süreçler genel olarak hareket ve sükûn kavramlarıyla ifade edilmiştir. Sükûn, cismin tek bir mekândaki durumu, hareket ise ilk mekândan ikinci bir mekâna geçmesi olarak tanımlanmıştır.[409] Ancak Nazzâm ile birlikte cismin sükûn halinde iken de bir tür harekete sahip olduğu kabul edilmiştir.

Nazzâm’a göre iki türlü hareket vardır: **a**. İ‘timâd hareketi. **b**. İntikal (nukle)/zevâl hareketi.[410] Ona göre bütün cisimler mutlaka bu iki hareket türünden

---

404 İbn Manzûr, “a-m-d”, 4: 3096-3097; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 170.

405 Câhız, *Hayevân*, 5: 42; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 338-339; Îcî, *Mevâkıf*, 125; İbn Sinâ, *Kitâbu’l-hudûd*, ed. A. M. Goichon (De L’institut Français, 1963), 34; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 133; Johannes Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tezilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan ʿAbd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 135; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 15 (5. Dipnot); Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 258; Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 132.

406 Mehmet Dağ, “Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”, *AÜİFD* 24/1 (1981): 239.

407 Îcî, *Mevâkıf*, 125.

408 Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 132.

409 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 41-42.

410 Nazzâm’ın zevâl kavramını kullanması bilinçli bir tercihi yansıtmaktadır. O, bu kavramla sadece mekânsal bir değişimi değil her yönden değişimi ifade etmek istemiştir. (Yunus Cengiz,

birine sahiptir. Sükûn ise bir i'timâd hareketidir, onun sadece dilde karşılığı vardır, hakiki anlamda sükûn diye bir şey yoktur.[411] Nazzâm'a göre sükûn tek bir mekânda iki vakitte meydana gelen harekettir. Burada onun kast ettiği şey intikal hareketinden farklı bir şeydir. Bir cisim bir mekâna iki vakitte dayandığı (i'timâd) zaman "mekânda durdu (sâkin oldu)" denir. Aslında Allah yarattığı esnada dahi cisimler i'timâd hareketiyle hareketlidirler.[412]

Mu'ammer ise bu hususta Nazzâm'ın tam tersi bir düşünceye sahiptir. Ona göre âlemde hareket yoktur, sadece sükûn vardır. Cisimlerin tamamı gerçekte hareketsiz, lügat bakımından hareketlidir. Sükûn ise oluştan başka bir şey değildir. Cisim Allah onu yarattığı andan itibaren hareketsizdir. Ebu'l-Huzeyl ise cisimler gerçekte hem hareketli hem de sakin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre hareket ve sükûn oluştan başka bir şeydir. Cisim Allah onları yarattığı anda ne hareketli ne de sakindir. Ka'bî'ye göre ise hareket sükûndan farklıdır ve onun zıddıdır. Ebû Ali de böyle düşünür fakat Ebû Hâşim tam tersini iddia eder. Ona göre hareket ve sükûn cisme ait oluşlardır. Cisim Allah yarattığı esnada sakindir. Felsefeciler ise cisimlerin yaratıldığı anda hareketli olmasını yokluktan varlığa çıkış (hareketi) şeklinde izah etmektedirler.[413]

Şehristâni Nazzâm'ın, tıpkı felsefecilerde olduğu gibi hareketi nitelik, nicelik, durum, yer, zaman vb. şeylerde meydana gelen tüm değişimlerin temel ilkesi olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.[414] Bu yaklaşıma uygun olarak o, insanlarda meydana gelen ilim, cehalet, irade, iman, küfür, sevgi, kin, gibi nefse ve zihne ait fiilleri de hareket kategorisine dâhil etmektedir. Çünkü ona göre hareketlerin tümü aynı cinstendir.[415] Nazzâm'a göre hareketler oluştan (kevn) başka bir şey değildir. Cismin yer değiştirmesi anlamındaki intikal hareketi dâhil olmak üzere tüm oluşların nedeni

---

"Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd hareketi: Neliği ve İşlevi", *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014): 147.

411 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 531; Şehristânî, *Milel*, 1: 69; Bu hususta Nazzâm'a katılmayanlar, "sakinlik hareketin yokluğudur, yokluk ise bir şey değildir" demek suretiyle ona karşı delil getirmektedirler. Bazıları ise sükûnun hareketi terk etmek olduğunu, fiili terk etmenin ise ne fiil ne de bir ma'nâ olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmaktadırlar. (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771.)

412 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 20-21, 36; İbn Fûrek, *Mücerred*, 262.

413 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 21, 42; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 173; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771.

414 Şehristânî, *Milel*, 1: 69; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 139.

415 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36; Bağdâdî, *Fark*, 125; Şehristânî, *Milel*, 1: 69.

cisimlerde bulunan i‘timâdlardır.[416] Başka bir deyişle o, i‘timâdı her türlü değişimin ilkesi olarak kabul etmekte ve i‘timâd ile hareket ve oluş arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi kurmaktadır.[417]

İ‘timâd hareketini izah etmek için Nazzâm, Türkçe’ye itme, basınç veya direnç şeklinde çevirebileceğimiz *müdâfa‘a* kavramını kullanmaktadır. Ona göre ağır bir cismi avucumuza koyduğumuzda, elimize uyguladığı basınç, sükûn halindeyken bile onda bir tür hareket olan *müdâfa‘a*nın[418] bulunduğunu göstermektedir.[419] Nazzâm’ın verdiği ikinci örnek ise içine hava doldurulmuş bir tulumdur. Ona göre içine su doldurulmuş bir tuluma kendisini saran hava tarafından bir itme kuvveti uygulamaktadır.[420]

Bu kuvvetin nedeni ile ilgili olarak Nazzâm ile diğer Mu‘tezile âlimleri arasında temel bir fark söz konusudur. Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Abbâd’ın da aralarında bulunduğu âlimler i‘timâdı cisimlerdeki müdâfa‘anın sebebi olarak kabul etmektedirler. Onlara göre i‘timâd cisimlerde bulunan ağırlıktır. Buna karşılık Nazzâm i‘timâdı müdâfa‘anın kendisi, yani cismin ağırlığından dolayı uyguladığı itme, basınç ve direnç gibi kuvvetler olarak kabul etmektedir.[421] İbn Metteveyh’in i‘timâd tanımı bu farkı ortaya koymaktadır. Ona göre i‘timâd, engeller ortadan kaldırıldığı zaman cevherin temas ettiği mahalli itmesini gerektiren (müdâfa‘a) bir ma‘nâdır.[422] Îcî de buna paralel bir şekilde i‘timâdı, cismin bir yöne hareketine engel olan şeye karşı direnç/karşı kuvvet (müdâfa‘a) göstermesini gerektiren şey olarak tanımlamaktadır.[423]

İ‘timâd düşüncesini daha iyi kavrayabilmek için onu kümûn teorisi ile birlikte ele almak gerekmektedir. Daha önce belirttiğimiz üzere Nazzâm, cisimlerde zıt

---

416 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 41.
417 Cengiz, “İ‘timâd”, 157-158.
418 Cengiz’e göre Nazzâm’ın kullandığı bu kavramın kökeni Bişr b. Mu‘temir’e dayanmaktadır. Buna göre llk defa Bişr tarafından bir taşın fırlatılması anında taşa uygulanan itme kuvvetini ifade etmek üzere *def‘* kavramı kullanılmıştır. Nazzâm ise bu kavramın yerine karşılıklı bir etkileşimi ifade eden *müdâfa‘a* kelimesini tercih etmiştir. (Cengiz, “İ‘timâd”, 150-151.) Buradaki karşılıklı olma durumu hem cismin ağırlığından dolayı bulunduğu yüzeye uyguladığı basıncı, hem de yüzeydeki direnci ifade etmektedir.
419 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 531. Müdâfa‘a, hareketten farklı bir şeydir, çünkü sükûn anında da bulunur. Örneğin havada zorla tutulan bir taşta, aşağı doğru bir müdâfa‘a, suya zorla batırılan şişirilmiş bir tulumda yukarı doğru bir müdâfa‘a gözlemlenmektedir. (Îcî, *Mevâkıf*, 125.)
420 Câhız, *Hayevân*, 5: 42.
421 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 338-339; Îcî, *Mevâkıf*, 125.
422 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 530. Fakat Ebû İshâk el-İsferâînî ve takipçileri i‘timâdı reddetmiştir.
423 Îcî, *Mevâkıf*, 125. Bu tanım İbn Sînâ’ya aittir. Bk. *Kitâbu’l-hudûd*, 34.

cevherlerin birbirine geçmiş olarak gizli bir şekilde bulunduğunu, yani tüm âlemin zıt varlıklardan meydana geldiğini kabul etmektedir.[424] Bu zıt varlıkların her birinin kendine has bir tabiatı vardır. Ateş yükselme, su akma, taş düşme tabiatına sahiptir. Cismin yapısında bulunan her cevher kendi tabiatını gerçekleştirmeye dönük bir hareket içindedir. Ancak bu hareket onun zıddı cevherler tarafından engellenmektedir. Bu şekilde cismin içinde sürekli olarak karşılıklı bir çekişme hali mevcuttur. Yani cevherin meyli diğer zıt cevherin engellemesiyle dengelenmekte, böylece cismin bütünlüğü korunmaktadır. Bütünlüğün bozulması ancak dışarıdan bir etki veya fâilin müdahalesiyle gerçekleşebilir. İşte cevherin kendi aslına yönelik meyil hareketi ve bunun zıt cevherler tarafından engellemesi Nazzâm'ın i'timâd hareketi olarak isimlendirdiği harekettir.[425] Örneğin odunda gizli olarak bulunan ateş ve duman yükselme, su ve kül ise düşme eğilimindedir. Bu farklı ve zıt cevherler odunun içinde sürekli olarak mücadele halindedirler. Bunlar dengede olduğu sürece odun mevcut yapısını korumaya devam etmektedir. Ancak odunun ateş ile teması bu dengeyi ateş lehine bozmakta ve yanma olayı gerçekleşmektedir. Yanma ile birlikte odunda gizli olarak bulunan cevherler kendi tabiatlarının gerektirdiği hareketi ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce müdâfa'a kavramının kullanıldığı bağlamlar ve verilen örnekler dikkate alındığında Nazzâm'ın sisteminde i'timâd hareketinin çağdaş fizikteki dört farklı kuvvete karşılık geldiği söylenebilir: **a.** Cismi meydana getiren zıt unsurların birbirine karşı uyguladığı karşılıklı kuvvetler (içtepi). **b.** Durgun bir cismin ağırlığından dolayı bulunduğu yüzeye uyguladığı basınç (kütle çekimi) **c.** Cismin bulunduğu yüzeyin cismin ağırlığına karşı gösterdiği direnç. **d.** Cismin bulunduğu ortamın (cismi kuşatan hava) cisme uyguladığı kuvvet. İ'timâd kavramı bu kuvvetlerin hangisi için kullanılırsa kullanılsın, Nazzâm'ın sisteminde i'timâd ile sonuçları arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin tasvir edildiği görülmektedir. Böyle bir zorunluluk ilişkisinin arka planında ise, hareketin ilkesinin mahalden kaynaklandığı düşüncesi olduğu söylenebilir.[426]

---

424 Eş'arî, *Makâlât*, 23.
425 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 138.
426 Bk. Cengiz, "İ'timâd", 165.

1.2.4.2. Nazzâm Sonrası İ‘timâd Anlayışları

Nazzâm sonrası Mu‘tezile kelâmcılarının neredeyse tümü i‘timâdı kabul etmiştir. Ancak onlar bu teoriyi biraz daha genişleterek cisme dışarıdan uygulanan kuvvetleri de i‘timâd kapsamına dâhil etmiş; böylelikle i‘timâdı *lâzım* ve *müctelib* şeklinde ikiye ayırmışlardır. Lâzım i‘timâd, nesnelerin düşmesine veya yükselmesine, yani kendi doğal mekânına doğru hareketine sebep olan ağırlık ve hafifliği ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bakımdan lâzım i‘timâd için tabiî/doğal i‘timâd kavramı da kullanılmaktadır. Buna göre lâzım i‘timâd hafif cisimler için yukarı yönde (*ulvî lâzım i‘timâd*), ağır cisimler için ise aşağı yönde (*süflî lâzım i‘timâd*) olmaktadır.[427] Lâzım i‘timâdın bu iki yönün dışında olması mümkün değildir. Müctelib i‘timâd ise cisme dışarıdan uygulanan ve tabiî i‘timâdının aksi yönünde cismin hareket etmesine sebep olan kuvvettir.[428] Başka bir deyişle müctelib kavramı cismin kasri hareketine karşılık olarak kullanılmaktadır. Örneğin bir taşın yukarı doğru fırlatılması veya ateşin aşağı doğru üflenmesi normalde düşme eğiliminde olan taşın yükselmesine; yükselme eğiliminde olan ateşin ise düşmesine sebep olur. Müctelib i‘timâdın altı yönde hareket meydana getirmesi mümkündür. İ‘timâdın varlığı ve ikili taksimi konusunda Mu‘tezilî âlimler arasında fikir birliği söz konusudur. Ancak konunun detaylarında önemli ihtilaflar vardır. Nazzâm sonrası Basra ekolünün en önemli temsilcileri olan Ebû Ali ve Ebû Hâşim’in i‘timâd konusundaki ihtilafları Cüveynî’nin *Şâmil*’inde, İbn Metteveyh’in *Tezkire*’sinde ve Îcî’nin *Mevâkıf*’ında detaylı bir şekilde aktarılmaktadır.[429]

Mu‘tezile âlimleri i‘timâd konusu ile ilgili olarak birçok fizik olayı üzerine kafa yormuş ve bunlara ilişkin tahliller yapmışlardır. Yukarı doğru fırlatılan bir taşın bir süre sonra yere düşmesinin nedeni ile ilgili tartışmaları buna örnek verebiliriz. Ebû Hâşim’e göre fırlatılan taşın yükselmesinin nedeni müctelib i‘timâd, bir süre

---

427 Ebû Hâşim dünyanın düşmeden havada durmasını bu iki i‘timâd türü ile açıklamaktadır. Ona göre dünyanın alt kısmında süflî lâzım i‘timâd, üst kısmında ise ulvî lâzım i‘timâd bulunmaktadır. Bu iki i‘timâd birbirine zıt yönde çekme kuvveti uyguladığı için birbirini dengeler ve böylece dünya havada hareketsiz bir şekilde durabilmektedir. (Nîsâbûrî, *Mesâil*, 192.)

428 Ebû Hâşim’e göre bir cisimde lâzım ve müctelib i‘timâd aynı anda bulunabilir. Örneğin bir kimse ağır bir taşı eline alıp kaldırdığında taşın ağırlığından dolayı elinde bir basınç hisseder. Burada taşın kaldırılması müctelib i‘timâd, taşın ağırlığından dolayı ele uyguladığı basınç ise lâzım i‘timâd olmaktadır. (Cüveynî, *Şâmil*, 498; Îcî, *Mevâkıf*, 128.)

429 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 530 vd; Cüveynî, *Şâmil*, 496-503; Îcî, *Mevâkıf*, 128-129; Konuyu *Mevâkıf*’ın şerhinden takip etmek için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 2: 263 vd.

sonra geri düşmesinin nedeni ise ondaki lâzım i‘timâddır. Çünkü fırlatma anından sonra taşta bulunan aşağı yöndeki i‘timâd (süflî lâzım i‘timâd) yukarı yöndeki i‘timâda (müctelib i‘timâd) engel olmaktadır. İlk fırlatma anında yukarı yöndeki i‘timâd aşağı yöndeki i‘timâddan daha fazla olduğu için taş yukarı yönde hareket eder. Ancak zamanla yukarı yöndeki i‘timâd, aşağı yöndeki i‘timâda eşitleninceye kadar veya ondan eksik kalıncaya kadar azalmaya devam eder. Müctelib i‘timâd yeterince zayıfladığı zaman ise, taştaki lâzım i‘timâd düşme hareketine sebep olur. Ebû Ali ise taşın geri düşmesine yükselme hareketinin sebep olduğunu (düşme hareketinin fırlatma hareketinden tevellüd ettiğini) kabul etmektedir.[430]

Kâdî Abdülcebbâr bu konuda Ebû Hâşim gibi düşünmektedir. Ona göre taşta bulunan lâzım i‘timâd ulvî i‘timâda etki eder ve yönlerinin farklı olmasından dolayı, bu iki i‘timâd arasında karşılıklı bir engelleme (temanu‘) oluşur. Taşta bulunan lâzım i‘timâdın miktarını aşan müctelib i‘timâd (fırlatma) taşta bir hareket meydana getirir. Ancak onun bu etkisi sürekli olarak azalır ve lâzım i‘timâd ile aynı miktarda ya da ondan daha aşağı seviyeye ulaştığında taş kendisindeki lâzım i‘timâd nedeniyle aşağı yönde hareket eder. Ona göre taşın geri düşmesinde lâzım i‘timâdın yanısıra hava da etkili olmaktadır. Zira havanın taşa önden, sağdan ve soldan çarpması da onun yükselme hızını azaltmaktadır. Böylece müctelib i‘timâd yavaş yavaş zayıflar, lâzım i‘timâd galib gelince de taş aşağı düşmeye başlar.[431]

Mu‘tezile âlimleri bundan daha ilginç ve zor bir fizik olayını daha tartşmışlardır: Taşı yukarı doğru fırlatmak yerine aşağı doğru fırlatırsak ne olur? Ebû Hâşim bu olayı yukarıya doğru fırlatılan taşa benzer şekilde açıklamaktadır. Buna göre aşağı yöne doğru fırlatılan taş başlangıçta çok hızlı hareket eder, ancak bir engelle karşılaşmazsa zamanla taşa etki eden fırlatma kuvveti zayıflayacağı için taşın hızı azalır ve bir süre sonra düşer. Kâdî Abdülcebbâr onun bu açıklamasını yanlış bulmaktadır. Çünkü hem taştaki lâzım i‘timâd hem de fırlatma kuvveti aynı yöndedir ve bunların fiil meydana getirmesine engel bir durum yoktur. Birbirlerine zıt olmadıkları için fırlatma kuvvetinin zayıflaması da söz konusu olmayacaktır. Buna rağmen taşın aşağı düşmesinin düşme fiilinin sonlarına doğru zayıflaması Kâdî Abdülcebbâr’a göre havanın taş üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Eğer

---

[430] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 40; 72, 198; Cüveynî, *Şâmil*, 506-507; Îcî, *Mevâkıf*, 120.
[431] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 197-199; Cüveynî, *Şâmil*, 507.

havanın bu etkisi olmasaydı taşın düşme hareketinin başındaki hızı ile sonundaki hızı aynı olmalıydı.[432] Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın bir fizik olayında havanın sürtünme kuvvetini tespit etmiş olması ve bunun hareketin ivmesini azaltıcı yöndeki etkisini dikkate alması önem arz etmektedir.

İ'timâd konusunda Mu'tezile âlimleri arasındaki önemli ihtilaflardan biri de ağırlık ve hafiflik konusundadır. Bu konuda temelde iki yaklaşım söz konusudur. Kelâmcılardan bir kısmı bu iki niteliği araz olarak kabul etmektedir. Bunlara göre ağırlık ve hafiflik cevherin zatına ilave bir ma'nâdır. Bunlar ağırlığı i'timâdın kendisi olarak kabul etmektedirler. Bu durumda cevherler arasında ağırlık bakımından bir fark bulunmaz. Ancak cevherler kendilerinde süflî i'timâd bulunduğunda ağır, ulvî i'timâd bulunduğunda hafif şeklinde nitelenebilirler. Yani ağırlık cevherin aşağı doğru i'timâdı, hafiflik ise yukarı doğru i'timâdı olmaktadır. Basra ekolünün geneli ağır cisimlerin düşmesine, hafif cisimlerin ise yükselmesine sebep olan şeyin ağırlık ve hafiflik arazları olduğunu kabul etmişlerdir. Buna delil olarak ağır bir cismi avucumuza koyduğumuzda elimizde hissettiğimiz basıncı göstermektedirler.[433]

Ebû Ali ve Abbâd'ın aralarında bulunduğu bazı kelâmcılar ağırlık ve hafifliği cevherin zatıyla ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre bu iki nitelik cevherin kendisine râcidir. Cevherin zâtı itibarıyla bir ağırlığı vardır. Ancak diğer aslî niteliklerde olduğu gibi tüm cevherler ağırlık bakımından da eşittirler. Bu durumda hafiflik diye bir şey yoktur ve cevherin kendisi hafif olmakla nitelenemez. Bir cismin diğer bir cisimden ağır olması ise, cüzlerinin sayısı ve aralarındaki boşluğun miktarı ile ilgilidir. Onlara göre ağırlık denilen şey cüzlerin birikmesiyle ortaya çıkar. Onlara göre ateşte yukarı doğru lâzım i'timâd yoktur, müctelib i'timâddan dolayı yükselmektedir. [434]

Bununla birlikte ağırlığın cevherin zatına ilave bir araz olduğu ve bunun i'timâd ile aynı şey olduğu hususunda aynı görüşte olan âlimler, aynı fizik olayını farklı şekillerde açıklayabilmişlerdir. Örneğin ağır bir cismin hafif cisme oranla daha hızlı düşmesini Ebû Hâşim şöyle izah etmektedir: "Ağır bir cisim yere, hafif olan bir cisimden daha hızlı düşer. Çünkü onun bir parçası, diğer parçasında hareket ve

---

[432] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 198-199.
[433] İbn Metteveyh, *Tezkire*, 538-539; Cüveynî, *Şâmil*, 490-491.
[434] Eş'arî, *Makâlât*, 2: 95; Cüveynî, *Şâmil*, 490-491; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 538.

i‘timâd meydana getirir.”[435] Kâdî Abdülcebbâr bu açıklamaya karşı çıkarak, bu durumun cismin sıkı veya gevşek olması ile ilgili olduğunu savunmuştur.[436] Bu hususta en dikkat çekici görüş Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî’ye (ö. 369/979-80) aittir. Ona göre ağırlıkları farklı olan iki cismin düşüş hızlarındaki farklılık onların hava ile temasından kaynaklanmaktadır. Yani ağır bir cismin hafif bir cisimden daha hızlı düşmesinin nedeni, ona temas eden (ârız) hava miktarının daha az olmasıdır. Ebû Abdullah’a göre eğer bu iki cisim havasız bir ortamda düşselerdi her ikisinin de düşüş hızı eşit olurdu.[437] İbn Metteveyh de aynı hususa vurgu yapmış, eğer hava olmasaydı ağır bir taşın ve kuş tüyünün aynı anda yere düşeceğini belirtmiştir. Çünkü taş havayı delip geçmekte, kuş tüyü ise hava engeline takılmaktadır.[438]

Aristoteles’le birlikte M. Ö. 300’lerden itibaren bin yıldan fazla bir süre boyunca ağır cisimlerin hafif cisimlere göre yere daha hızlı düşeceği düşüncesi tüm dünyada kabul edilmiş, ancak Galileo ve Newton ile birlikte bunun doğru olmadığına ilişkin teoriler ortaya atılabilmiştir. Ebû Abdullah ve İbn Metteveyh ise günümüz fiziğinin ancak yakın zamanda yaptığı deneylerle ortaya koyabildiği bu gerçeği Galileo ve Newton’dan yüzlerce yıl önce tasvir etmişlerdir.[439] Bu durum kelâm âlimlerinin sadece teoloji yapmadıklarını, bilakis çok hassas fizik problemleriyle uğraştıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İ‘timâd kavramı Kâdî Abdülcebbâr’ın kelâm sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki bu konuda “*Kitâbu’l-i‘timâd*” adlı bir eser telif ettiğini söylemektedir.[440] Ancak bu kavrama ilişkin açıklamalarına bakıldığında, onun nesnelerde zorunlu nedenselliğin kabulü olarak gördüğü tabiat düşüncesini reddetmek üzere bu kavrama müracaat ettiği anlaşılmaktadır:

> “Onların (tabiatçı kelâmcılar) ateşin yakması olayında tabiat ismini verdikleri şey, bizim (odun veya pamukta) ayrışmayı doğuran i‘timâdlar olarak kabul ettiğimiz şeydir. Onlar (tabiatçılar) bunların (ateş, duman vb.) tabiat gereği odunda

---

435 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 223.
436 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 224.
437 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd IV (Rü’yetü’l-bârî)*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971), 123.
438 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 488.
439 İbn Metteveyh’in hareket ve hız konusundaki düşünceleri için bk. Alnoor Dhanani, “V/XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”, trc. Mehmet Bulğen, *Kader* 13/2 (2015): 871-878.
440 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 197.

> bulunduğunu söylerler, biz ise bunun (yanmaya sebep olan şeyin) i'timâd olduğunu söylüyoruz. Suda bulunan ve aşağı doğru akmasını gerektiren ağırlık ve buna benzer durumlar için de, bunların herhangi bir şey doğurmasına (tevlîd) ve zorunlu kılmasına engel olabilecek Fâil-i Muhtâr bir varlığa bağlı olduğu kabul edildikten sonra, aynı şey geçerlidir."[441]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu sözlerinden, nihai olarak Allah'a dayandırılmak şartıyla i'timâdın sonuçlarını zorunlu olarak gerektirdiğini kabul etmekte bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim o, sonucu zorunlu olarak meydana getiren sebepleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi bilgiyi zorunlu kılan akıl yürütme, acıyı zorunlu kılan güçsüzlük (vehâ) ve birleşmeyi (te'lîf) zorunlu kılan yakınlık (mücâvere) gibi tek bir fiili zorunlu kılan sebeplerdir. İkincisi ise bir şeyi ya da onun zıddını zorunlu kılan i'timâddır. Ancak ona göre i'timâdın zorunlu sebep oluşu tabiattan farklıdır. Çünkü tabiatın belli bir yönde hareket meydana getirme özelliği yoktur. Aksine mahallin ya tüm yönlere doğru hareket etmesi ya da hiçbir zaman hareket etmemesi gerekir. İ'timâd ise böyle değildir. O mahallin farklı yönlere hareketini zorunlu kılsa da, mahallin tek bir vakitte en yakın (paralel) yöne doğru hareket etmesini zorunlu kılar. Çünkü i'timâd kendi yönünde fiil meydana getirme (tevlîd) özelliğine sahiptir. Onun hareketle bağlantılı olarak fiil meydana getirdiği yön ona en yakın olandır. Bu nedenle onun diğer yönlere değil bu yöne hareket etmesi zorunludur.[442]

Kâdî, sonucunu zorunlu kılması bakımından i'timâd ile tabiat arasındaki farkı ulvî ve süflî lâzım i'timâdlardan örnek vererek açıklamaktadır. Buna göre ulvî i'timâd ile süflî i'timâd farklı yönlerde gerçekleşir. Herhangi bir engel bulunmadığı sürece, cisimdeki süflî i'timâdın taşta yuvarlanmaya sebep olması (tevlîd) zorunludur. Ancak cisim başka bir cisimle çarpışırsa ulvî i'timâd ortaya çıkar. Tabiatın durumu ise böyle değildir. Çünkü tabiat mahallini zorunlu olarak bir yöne hareket ettirdiği zaman, hiçbir şart olmadan diğer yönlere de hareket ettirebilmesi gerekir. Bu durum lâzım i'timâdın tabiat düşüncesinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.[443] Ayrıca Kâdî, Allah Teâlâ'nın lâzım i'timâdın sonuçlarının meydana gelmesine engel olacak fiiller yaratabiliceğini de vurgulamaktadır.[444]

---

441 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 92.
442 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 39.
443 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 39-40.
444 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 102, 144.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre i'timâdlar süreklidir ve sürekli olarak oluşlara (ekvân) sebep olabilirler.[445] Ancak oluşlar (ekvân) ve sesler dışındaki fiillerin i'timâd ile meydana getirilmeleri mümkün değildir. Engellerin ortadan kaldırıldığı ve i'timâdın ortaya çıktığı bazı durumlarda bu fiiller meydana gelmeyebilir, bu nedenle bu fiillerin sebebe bağlı olarak gerçekleşmeleri zorunlu değildir.[446] Kâdî'ya göre i'timâd hem kendi mahallinde, hem de temas ettiği ve dokunduğu cisimlerde bir hareket veya başka bir i'timâd meydana getirebilir.[447] Yani i'timâdın, temas ve ittisal ile birlikte başka bir nesnede meydana getirdiği basınç onda bir etki ve değişime neden olur. Bu yönüyle i'timâd "sebep" olarak nitelenebilir.[448]

Bunun örneği fırlatılan taşta i'timâdın yukarı doğru bir hareket meydana getirmesidir. Taşın onu fırlatan kişinin gücüne uygun olarak havada hareket etmesi onun havadaki hareketine, taşı fırlatan kişinin kolundaki ve taştaki i'timâdların sebep olduğunu göstermektedir. Eğer böyle olmasaydı, taşı hareket ettiren iki kudret birbirinden farklı olmazdı. Yani taşı kim fırlatırsa fırlatsın, taş bir engelle karşılaşmadığı sürece sonsuza kadar havada ilerlemeye devam ederdi.[449] Ancak Kadî'ya göre i'timâdlar hiçbir surette cevherleri meydana getiremez. İ'timâdın Allah'ın fiillerinde bunu meydana getirdiği de söylenemez. Çünkü i'timâd Allah'ın fiilinde bunu meydana getirseydi, bizim fiilimizde de bunu yapması gerekirdi. Bu nedenle i'timâd hiçbir surette cisimlerin sebebi olamaz.[450]

Nedensellik ile ilgili düşüncelerinden dolayı çalışmamızda önemli bir yer tutan Ka'bî'nin i'timâd konusundaki düşüncelerini tespit etmek için kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu hususta biri Nîsâbûrî'den diğeri İbn Metteveyh'den olmak üzere iki farklı rivayet söz konusudur. Nîsâbûrî, onun i'timâdı hareket veya sükûn olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu hususta o, Ka'bî'nin

---

445 Nîsâbûrî'ye göre i'timâdın kevn meydana getirmesi mümkün değildir. Çünkü i'timâdın kevni doğurması başka bir i'timâd meydana getirmesiyle mümkün olabilir. Bu ise sonsuza kadar sürebilir. Ayrıca i'timâdın kendi mahallinde kevn meydana getirebileceğini kabul ettiğimizde, onun ikinci, üçüncü ve sonsuza kadar mahalde de kevn meydana getirmesini kabul etmemiz gerekir. (Nîsâbûrî, *Mesâil*, 197.)

446 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 107, 206.

447 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 223, 225.

448 Peters, *God's Created Speach*, 137.

449 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 71.

450 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 232. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencileri Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh de i'timâdı kabul etmektedirler. Onların i'timâd düşüncelerinin detayları için bk. Nîsâbûrî, *Mesâil*, 134, 140, 142, 144, 148, 229; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 530-531, 535-536, 551, 563, 565-566, 571.

"küçük bir cismin ağırlığı bir dağın ağırlığına denk olamaz, tıpkı saçın dağ gibi katı ve sert olmaması gibi" sözlerini aktararak, onun bununla birçok i'timadın tek bir mahalde birleşebileceğini kastettiğini iddia etmektedir.[451] İbn Metteveyh ise bu hususta Ka'bî'nin kelâm sisteminin i'timâdı reddetmesini gerektirdiğini söylemekle yetinmektedir.[452]

Ka'bî'nin i'timâd düşüncesi ile ilgili diğer bilgi, daha önce Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilaf noktalarından biri olarak zikrettiğimiz, hareket ve sükûna neyin sebep olduğu ile ilgili görüşleridir. Ka'bî bu hususta Ebû Ali gibi düşünmektedir. Ona göre bir hareket başka bir harekete veya sükûna sebep olabilir, sükûn ise ancak sükûnu doğurabilir.[453] Ebû Hâşim'e göre ise hareket ve sükûnu i'timâd dışında bir şey doğuramaz.[454]

Eş'arî, i'timâdı tümüyle farklı yorumlamaktadır. Ona göre i'timâd iki cevherden birinin diğerinin mekânında bulunmasından öte bir anlam taşımamaktadır. Yani i'timâd, bu durumda bulunan iki cevher arasında özel bir tarzda meydana gelen temasın ya da kevnin adı olabilir. Başka bir ifadesinde ise i'timâdı, bir cismin altında bulunan başka bir cisimle hususi teması şeklinde tanımlamıştır. İ'timâdın ağırlık olduğu şeklindeki görüşü ise reddetmektedir. Ona göre ağırlık ağır olanın kendisidir; cismin dışında bir ma'nâ değildir. Ağırlık cevherin zâtî bir niteliğidir ve tüm cevherlerde eşittir. Bu durumda cevherler için daha ağır veya daha hafif nitelemesi kullanılamaz. Ancak cüz sayısı fazla olan bir cismin diğerinden daha ağır olduğu söylenebilir. Hafiflik ise cüz sayısı az olan cisim için kullanılan izafi bir kavramdır.[455]

Eş'arî, arkadaşları arasında ağırlığın cisimlere ilave bir araz olduğunu kabul edenlerin olduğunu, ancak onların ağırlığın sonuçlarının zorunluluğunu kabul etmediklerini ifade etmektedir. Çünkü onlar Allah'ın âlemin ağırlığını gidermesi ve onu bir kuş tüyünün üzerinde durdurmasını, hatta kuş tüyünü âlemden daha ağır

---

451 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 229-230.
452 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 530.
453 Nîsâbûrî'ye göre hareket için bir sebep olması gerekir. Ancak bu sebep başka bir hareket olamaz. Çünkü hareketin etkisi kendi mahalli ile sınırlıdır. Buradaki sebep bir fail olmalıdır. Kudret sahibi bir failin ise herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. Eğer Ka'bî'nin görüşü doğru olsaydı Allah Teâlâ da yazmak ve bina yapmak için bir alete ihtiyaç duyardı. Fakat biz Allah'ın bir cevherde ilk olarak bir oluş yaratabileceğini biliyoruz. (Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196-197.)
454 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 205.
455 İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 246, 275.

kılmasını mümkün görmektedirler. Bu konuda tabiatçıların tabiat ile ve Mu‘tezile’nin tevlîd ile temellendirdikleri, sebebin sonucunu zorunlu kılması ve arazın araz tevlîd etmesi görüşlerini ise reddetmektedir. Ona göre bir mekânda sükûn halinde bulunan bir şey kendisine doğrudan etki eden bir kudretten dolayı sükûn halindedir; zorunlu bir sebepten veya mütevelled bir ma‘nâdan değil. Eş‘arî, filozoflar, tabiatçılar ve tevlîd teorisini benimseyen Mu‘tezilîlerin, ateşte yukarı doğru hareket doğuran (tevlîd) bir i‘timâd, taşta aşağıya doğru hareket doğuran bir i‘timâd olduğu şeklindeki görüşlerini reddetmektedir. Ona göre tüm bu fiiller herhangi bir sebep ya da gerekçe olmaksızın Allah’ın yaratmasıyla olmaktadır.[456]

İ‘timâd teorisi Eş‘arî sonrası mezhep âlimlerince kabul görmüştür. Ancak onlar i‘timâdı bir hareket ilkesi olarak kabul etmedikleri gibi,[457] sonuçların i‘timâddan zorunlu bir şekilde tevlîd etmesini de kabul etmemişlerdir. Onlara göre i‘timâd cevherlerde bulunan ağırlıktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Bu ise bir arazdır ve cevherde her an Allah tarafından yaratılmaktadır.[458] Filozoflar ise i‘timâda meyil adını vermektedirler. Onlar hareket tasniflerinde olduğu gibi meyili de tabiî, kasrî ve nefsânî olmak üzere üçe ayırmaktadırlar. Doğası gereği düşen taşın ve yükselen ateşin hareketi meyli tabiî, dışarıdan bir etki ile hareket eden taşın hareketi kasrî, şuurlu varlıkların iradesinden kaynaklanan hareketleri de nefsânî meyile örnektir.[459]

Görüldüğü üzere tabiat karşıtı kelâmcılar i‘timâd kavramını farklı yorumlamış ve varlıklar arası zorunlu ilişkileri reddetmek için bu kavrama başvurmuşlardır. Onların bu çabasını hareket konusunda da görmek mümkündür. Zaten i‘timâd ile ilgili tartışmalar büyük ölçüde hareket ve sükûn kavramlarıyla bağlantılı olarak sürdürülmüştür. Bu bakımdan kelâmcıların bu kavramları nasıl anladıklarını ele almak ve bunlara ilişkin farklı anlayışları ortaya koymak, tabiatın işleyişine ilişkin yaklaşımları izah etmek açısından da önemlidir.

---

456 İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 276.
457 Dağ, “Hareket Kuramı”, 239.
458 Bakillânî, *Temhîd*, 59; Cüveynî, *Şâmil*, 93, 95-96, 491, 501.
459 Îcî, *Mevâkıf*, 127; İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, 34.

1.2.5. Hareket-Sükûn

Hareket kavramı, en yaygın anlamıyla nesnenin bir mekândan başka bir mekâna geçişini ifade etmektedir. Bununla birlikte daha geniş bir anlamda, tabiat ve nesnelerdeki niteliksel değişimleri izah etmek için de kullanılmaktadır. Hareket, kelâmcıların nedensellik ilkesine yaklaşımlarını ortaya çıkarmak için en elverişli kavramlardan biridir. Bu bakımdan onların hareketin tanımı, nasıl ortaya çıktığı ve nedenlerine ilişkin düşünceleri çalışmamız için önem arz etmektedir.

Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre hareket, *kevn* (oluş) arazlarından biridir.[460] Bu nedenle onların hareket kuramını kavrayabilmek için öncelikle kevn ile tam olarak neyi kast ettiklerini ve bunun hareket ile ilişkisini anlamak gerekmektedir. Ebu'l-Huzeyl, Ebû Hâşim ve Ka'bî cevherin ilk yaratıldığı andaki durumunu kevn arazı ile tanımlamaktadırlar. Onlara göre bu araz ilk yaratıldığı anda cevherin sadece belli bir yönde olmasını ifade etmektedir. Bu araz cins olarak hareket ve sükûndan farklı olmamakla birlikte, bunlarla isimlendirilmez.[461] Buradan hareketle İbn Metteveyh kevni, "bir cevherin belli bir yönde olmasını gerektiren şey" şeklinde tanımlamaktadır. Yani ilk yaratıldığı anda cevher hareketli veya sakin olmayıp, sadece bir konuma (hayyiz) ve yöne (cihet) sahiptir, buna ise sadece *kevn* denir.[462]

Eş'arî buna yakın bir düşünceyi benimsemektedir. Ona göre kevn, bir şeyin var olması (kâin) ve bu bakımdan bir mekânda bulunmasıdır. Bu nedenle cevherin kevnden hâli olması mümkün değildir.[463] Ona göre cismin yaratıldığı anda hareketli olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Çünkü dilciler bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiğinde cismi hareketli olmakla nitelerler. Ancak cisim yaratıldığı anda gerçek anlamda bir mekânda olmadığı için başka bir mekâna intikal edemez. Bu bakımdan cisim yaratıldığı andaki durumuna oluş anlamında hareket denmez, ancak kavram olarak hareket denebilir.[464] Ona göre cismin yaratıldığı andaki kevni hareket

---

460 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 39, 41-42; İbn Fûrek, *Mücerred,* 211-212, 243-244; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 448.
461 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 448; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 202.
462 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 432.
463 İbn Fûrek, *Mücerred,* 243.
464 İbn Fûrek, *Mücerred,* 211.

ve sükûn cinsindendir. Fakat hareket veya sükûn olarak adlandırılamaz. Cisim var olduğunda sadece kevn ile nitelenebilir.[465]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kevn, cevherin durumuna ilişkin iki şeyi ifade etmektedir: Birincisi onun somut/maddi bir varlığa sahip olduğu, ikincisi uzayda belli bir yer kapladığını, yani belli bir konuma/hacme sahip olduğu. Ona göre kevn kavramı herhangi bir ekleme olmaksızın yalın olarak kullanıldığında cevherin belli bir anda ve hayyizde varlığa gelişini ifade eder. Kâdî Abdülcebbâr bu ilk kevn halini, diğer dört kevnden ayırmaktadır.[466]

Ancak kevnin ilk yaratma anıyla ilişkili bu tanımını tüm kelâmcıların kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Örneğin Nazzâm, Allah cisimleri yarattığı esnada onların i'timâd hareketiyle hareketli olduğunu iddia etmektedir. Mu'ammer ve Ebû Ali bunun tam aksine, cevherin ilk yaratma anında sükûn halinde olduğunu kabul etmektedirler.[467]

Kelâmcıların kevni cevherin ilk yaratılış anıyla ilişkilendirmeleri, onu bir bakıma cevherin varlık şartı olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Çünkü cevher kevn ile mütehayyiz olmakta, başka bir deyişle belli bir yöne sahip olmakta ve bu sayede hâricî bir varlığa kavuşmaktadır.[468] Buraya kadar izah ettiklerimizle kevnin yalın anlamını ortaya koymuş olduk. Bu temel anlamının yanı sıra cevherin mekânla ve diğer cevherle ilişkisinden doğan farklı durumları ifade eden dört kevn türü daha bulunmaktadır. Bunlar hareket, sükûn, birleşme (ictimâ') ve ayrılmadır (iftirâk).[469]

Hareket-sükûn cevherin mekândaki durumunu, ictimâ'-iftirâk ise diğer cevherle olan ilişkisini ifade etmektedir. İbn Metteveyh cevherin ilk yaratıldığı hayyizde ve yönde bir andan daha fazla kalmasını veya aynı türden kevn arazlarını art arda almasını **sükûn**; yön değiştirmesini veya farklı türden kevn arazlarını peş

---

[465] İbn Fûrek, *Mücerred*, 262. İbn Fûrek'in bu ifadelerine karşılık İbn Metteveyh Eş'ari'nin cismin ilk yaratıldığı anda sükûn halinde olduğu görüşünde olduğunu aktarmaktadır. (İbn Metteveyh, *Tezkire*, 448.)

[466] Peters, *God's Created Speech,* 128-129.

[467] Eş'arî, *Makâlât*, 2: 21, 36. İbn Metteveyh'e göre Ebû Ali bu konuda önce Ebu'l-Huzeyl ve Ebû Hâşim gibi düşünmekteydi. Ancak daha sonra bu fikrinden dönmüş ve kevnin sükûn cinsinden olduğunu ve harekete zıt olduğunu, dolayısıyla tümünün tek bir cins olduğunu kabul etmiştir. (İbn Metteveyh, *Tezkire*, 448.)

[468] Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 300.

[469] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 196; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 432.

peşe almasını **hareket**; başka bir cevher ile yakınlaşmasını **ictimâ‘** (mücâvere); uzaklaşmasını ise **iftirâk** olarak tanımlamaktadır.[470]

Bu tanımları biraz daha açmak gerekirse, cevherin tek bir mekânda iki veya daha fazla anda bulunmasına sükûn; bir mekânda bulunduğu anı müteakiben ikinci bir mekânda bulunmasına hareket; aralarına başka bir cevher girmeyecek şekilde başka bir cevherle yan yana bulunmasına ictimâ‘; aralarına başka bir cevher girecek şekilde ayrı bulunmasına iftirâk denmektedir. Ancak bu oluşların meydana gelmesi için iki mefhumun daha denkleme dâhil olması gerekmektedir. Cevherin mekânla ilişkisinden doğan hareket ve sükûn **zaman**a; diğer cevherlerle ilişkisinden doğan birleşme ve ayrılma ise **yön**e bağlı olarak meydana gelmektedir. Sükûn için iki an bir mekân, hareket için iki an iki mekân gerekmektedir.[471] Birleşme-ayrılma ise altı yönden gerçekleşmektedir. Bunlar üst-alt, sağ-sol, ön ve arkadır.[472] Kelâm sisteminde âlemdeki tüm olaylar ve fiiller (oluşlar) en temele inildiğinde bu dört oluş ve altı yön ile izah edilmiştir. Yani bunların cevherin olası bütün durumlarını tasvir ettiği söylenebilir.[473]

Kevn arazı cevherin varlığı için zorunlu bir nitelik olarak görüldüğünden, kelâmcıların çoğu cevherin onsuz var olamayacağını kabul etmiştir. Basra ekolünün çoğunluğu böyle düşünmektedir. Onlara göre cevherin renk, tat ve koku gibi arazlardan hali olması mümkündür; ancak kevn arazlarından hali olması mümkün değildir. Çünkü cevherin yer kaplamadan var olması imkânsızdır. Mütehayyiz olan varlık ise mutlaka bir yönde olur. Bu da ancak kevn ile mümkündür. Böylece cevherin varlığı kevnin varlığını gerektirmektedir. Diğer arazlar için böyle gereklilik yoktur. Ebû Hâşim ve takipçileri ise cevherin kevn arazından hâli olmasını mümkün görmektedirler. Ancak onlar, cevher bir kez kevn arazı aldığında, mahal var olduğu sürece bu arazlardan birini almak durumunda olduğunu savunmaktadırlar. Eş‘arî’ye göre cevher renk arazından hâli olamadığı gibi kevn arazından da hâli olamaz.[474]

---

470 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 432.
471 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 42.
472 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 173.
473 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 299.
474 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 124-125; İbn Fûrek, *Mücerred*, 243; Peters, *God’s Created Speech*, 128-129.

Kelâmcıların oluş konusundaki genel yaklaşımı bu şekildedir. Benzer şekilde hareket ve sükûnun tanımı, tam olarak nasıl meydana çıktıkları, aynı türden olup olmadıkları gibi konularda farklı yaklaşımlar söz konusudur.

1.2.5.1. Hareket –Sükûn Anlayışları

Hareketin kabulü hususunda kelâmcılar arasında iki istisna vardır: Mu'ammer b. Abbâd ve Ebû Bekr el-Esâm (ö. 200/816).[475] Mu'ammer b. Abbâd âlemde hareket olmadığını, sadece sükûnun olduğunu savunmaktadır. Esâm ise, araz olgusunu bütünüyle reddetmekte ve âlemin sadece cevher ve cisimlerden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu iki isim dışındaki tüm kelâm âlimleri hareketin varlığını kabul etmiş ve tanımı konusunda birbirine yakın görüşler benimsemişlerdir.[476]

Nazzâm, hareketin dışında araz kabul etmemekte ve tüm oluşları hareket olarak isimlendirmektedir. Hareketleri ise intikal/zevâl ve i'timâd hareketi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cismin bir mekândan başka bir mekâna hareketi intikal; mekânda gerçekleşen hareketi ise i'timâd hareketidir.[477] Ona göre canlıların tüm fiilleri tek bir cinstir, o da harekettir. İlim, irade, iman, küfür, cehalet, sevgi ve kin gibi fiillerin tümü "hareket" olmaları bakımından aynı cinstendir. Fakat hükümleri farklı olduğu için farklı isimlendirilmektedirler.[478] Başka bir deyişle o, hareketi sadece nesnelere ilişkin mekânsal bir değişimden ibaret olarak görmemektedir. Aksine onun sisteminde hareket; nitelik, nicelik, yer, zaman vb. tüm değişimlerin temel ilkesi olarak kabul edilmektedir.

Ebu'l-Huzeyl cisimlerin hakiki anlamda hareketli ve sâkin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre hareket ve sükûn, oluşlar ve temastan farklı bir şeydir. Ebû Ali de oluşun, hareketten bağımsız fakat sükûn cinsinden olduğunu savunmaktadır. Ebû Hâşim ise hareket ve sükûnu cisme ait oluşlar olarak kabul etmektedir. Ona göre

---

475 Tam adı Ebû Bekr Abdurrahmân bin Keysân el-Esâm'dır. Mu'tezile'nin altıncı tabaka âlimlerinden biridir. Bk. İbnü'l-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 32-33; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11: 353-355.

476 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 42; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771; Bağdâdî, *Usûl*, 56; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 120; a. mlf. "Esam, Ebû Bekir" 11: 353-354.

477 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 21, 36; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 132-133.

478 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36, 39; Bağdâdî, *Fark*, 125; Şehristânî, *Milel*, 1: 69. İbnü'r-Râvendî Nazzâm'nın "canlıların fiilleri tek bir cinstir" şeklindeki sözlerini "küfrün iman, ilmin cehalet ve sevginin nefret ile aynı şey olduğu" şeklinde aktarmaktadır. (Hayyât, *İntisâr,* 28.) Ancak konu ile ilgili farklı rivayetler birlikte değerlendirildiğinde ve onun madde ve hareket teorileri dikkate alındığında bunun bir çarpıtma olduğu anlaşılmaktadır.

hareket intikal demek değildir. Hareketin anlamı zevaldir; zevâl olmayan hareket yoktur. Çünkü olmayan (ma'dûm) bir hareket var olmadan önce zevâl olarak isimlendirilir, intikal olarak isimlendirilmez.[479]

Hareket ve sükûnun birbirine zıt olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Ebû Ali'ye göre hareket ve sükûn birbirine zıttır, ancak bunların aynı yönde bulunmaları mümkündür.[480] Ka'bî de böyle düşünmektedir. Ona göre hareket sükûndan farklıdır ve onun zıddıdır. Ebû Hâşim bunun tam tersini savunmaktadır.[481] Hareketlerin birbirine zıt farklı cinsler olduğunu savunanlara göre sağ taraf sol tarafın, kalkma oturmanın, öncelik sonralığın, yükseliş inişin zıddıdır. Bunların tümü değişik arazlardır. Onlardan bir kısmı zatından dolayı farklıdır. Siyah ve beyaz gibi. Bir kısmı ise kendisi dışındaki bir illetten dolayı farklıdır. Örneğin taat günah cinsinden olabilir; ancak emir olduğu zaman taat, nehiy olduğu zaman günah olur. Bazen de bir fail değişik yönde iki zıt hareket yapabilir. Hareket ve sükûn gibi.[482]

Eş'arî'ye göre hareket ve sükûn tek bir cinstir ve kevn türündendir, ancak dildeki isimleri farklıdır. Sükûn, varlığın iliştiği mekândaki oluşundan başka bir anlam ifade etmez. Bu nedenle hareketli bir cisme bir bakımdan hareketli, bir bakımdan sâkin demek mümkündür. Çünkü onun birinci mekândan ayrılması hareket, ikinci mekâna yerleşmesi ise sükûndur. Kevn bir mekânda olursa sükûn, bir mekândan (başka bir mekâna) olursa hareket olarak adlandırılır. Eş'arî hareket, intikal, zevâl ve irtihal kavramları arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre bunların tümü aynı anlama gelmektedir.[483]

Hareket ve sükûnun tanımı ve türü dışında; idrak edilip edilemeyecekleri ve bâki olup olmadıkları gibi hususlar da tartışılmıştır. Ebû Ali ve Ka'bî'ye göre tüm oluşlar görme ve dokunma ile idrâk edilebilir. Çünkü hareketli bir cisim ile durgun bir cisim arasındaki fark açıktır. Bu hususta delile ihtiyaç yoktur. Ebû Hâşim'e göre oluşlar duyularla idrak edilemez. Örneğin gemideki bir yolcu geminin hareketli mi

---

479 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 21, 42. Nîsâbûrî, *Mesâil,* 202.
480 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 457.
481 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 173.
482 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 40.
483 İbn Fûrek, *Mücerred,* 211-212, 243-244. İbn Hazm'ın hareket tanımlarına ilişkin eleştirileri ve kendi hareket düşüncesi için bk. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771-783.

sâkin mi olduğunu duyularıyla idrak edemez. Çünkü duyular, geminin güvertesinin siyah iken beyaza dönmesini fark ettiği gibi, oluşlar arasında bir ayırım yapamaz.[484]

Ebû Hâşim ve Ebû Ali sükûnun bâkî olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak hareketin bekâsı konusunda farklı düşünmektedirler. Bu konuda Ebû Hâşim hareketin bekâsını mümkün görmekte iken Ebû Ali bunu imkânsız görür. Ebû'l-Huzeyl de hareketin bâki olamayacağını savunmaktadır. Ka'bî'ye göre ise bütün arazlar gibi kevn arazları da bâki değildir.[485]

1.2.5.2. Hareketin Oluşumu

Genel anlamda hareket bir cismin bir mekândan başka bir mekâna geçmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak kelâmcıların hareket kuramını, mekânın yanı sıra zaman kavramı ile birlikte düşünmek gerekir. Zira atomculuğun bir sonucu olarak kelâmcılar sadece cisimlerin değil, zaman ve mekânın da bölünemeyen en küçük cüzlerden oluştuğunu benimsemiş ve hareketi cismin yanı sıra zaman ve mekân mefhumlarıyla birlikte izah etmişlerdir. Örneğin hareket için iki zaman iki mekân, sükûn için iki zaman bir mekâna ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir. Ancak hareket denilen şey tam olarak ilk anda ilk mekânda mı yoksa ikinci anda ikinci mekânda mı gerçekleşmektedir? Ya da bu intikal sürecinin tamamı mı hareketi meydana getirmektedir? Detaylara inildiğinde bu hususta farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir.

Nazzâm'a göre cisim bir mekândan bir mekâna hareket ettiği zaman birinci mekânda hareket meydana gelir. İkinci mekânda oluşu (kevn) gerektiren şey ise i'timâdlardır. İkinci mekândaki oluş, cismin ikinci hareketidir. Ebu'l Huzeyl'e göre cismin ilk mekândan ikinciye hareketi, ikinci mekânda meydana gelir. Onun oluş halinde ikincide meydana gelmesi, birinci mekândan intikali ve ondan çıkmasıdır. Bir mekândan hareket etmek için iki mekân ve iki zaman gereklidir. Sükûn için ise tek bir mekân yeterli olup, iki zaman gereklidir. Bişr b. Mu'temir'e göre hareket birinci mekânda da ikinci mekânda da meydana gelmez. Hareket, bir bütün olarak birinci mekândan ikinci mekâna intikal sürecidir.[486]

---

484 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 471, 474; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 212.
485 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 451, 467; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 177.
486 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 41-42.

Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında da hareketin tam olarak ne olduğu hususunda ihtilaf söz konusudur. Ebû Ali cevherin ilk mekândan ayrılması ile ikinci mekâna ulaşmasına kadar geçen süreyi hareket olarak kabul etmektedir. Yani cevher ikinci mekâna ulaştığında artık hareket bitmiş ve sükûn başlamıştır. Ebû Hâşim ise ikinci mekâna yerleştiği anı da harekete dâhil etmektedir. Ona göre cevherin ilk mekândan ayrılmasıyla başlayan ve ikinci mekâna yerleşmesiyle son bulan süreç hareketin tanımıdır. Bu durumda cevher ikinci mekânda kalmaya devam ettiği sürece hareket devam etmektedir. Dolayısıyla cevherin ikinci mekânda bulunduğu süreyi Ebû Ali sükûn olarak, Ebû Hâşim hareket olarak kabul etmektedir.[487]

Eş'arî'ye göre kevnin, fasılasız iki ayrı mekânda olması hareketi meydana getirir. Bu iki kevnin fasılasız olmasından kasıt cismin *iade edilmeksizin* ikinci mekândaki oluşuna devam etmesidir. Çünkü cisim ilk mekândaki oluştan sonra yok olup ikinci mekânda tekrar yaratılırsa bu hareket olarak adlandırılamaz.[488] Bu ifadeleriyle o, hareket için cevherin varlığının sürekli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre cismin ikinci mekândaki kevni, birinci mekândan hareket etmesi anlamına gelir. Ancak bazı Eş'arîler birinci ve ikinci mekândaki kevni birlikte hareket olarak kabul etmişlerdir.[489]

Hareketin oluşumu ile ilgili görüşler bu şekildedir. Bunun dışında hareket ile ilgili daha dakîk konular tartışılmış ve kelâmcılar bu konularda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bunların başında mekânın hareket için zorunlu olup olmadığı;[490] hareket eden bir nesnenin tüm cevherlerinde ayrı ayrı hareket arazının yaratılıp yaratılmadığı, başka bir deyişle nesnenin tüm atomlarıyla birlikte hareket edip etmediği;[491] tek bir hareketin bölünüp bölünemeyeceği;[492] mekânı hareket eden bir cismin, mekânın hareketinden dolayı hareketli sayılıp sayılmayacağı[493] gibi konular gelmektedir. Biz bu konulara girmek yerine hareket probleminin nedensellik ile ilişkili yönünü teşkil eden tartışmalara temas etmek istiyoruz.

---

487 Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, 200.
488 İbn Fûrek, *Mücerred*, 211-212, 243-244.
489 İbn Fûrek, *Mücerred*, 243.
490 İbn Fûrek, *Mücerred*, 211-212, 243-244; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 474; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 190; Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, 297.
491 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 11; İbn Fûrek, *Mücerred*, 213; Bağdâdî, *Fark*, 118; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 180, 208.
492 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 16-17.
493 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 19-20.

Bu konuda en dikkat çekici tartışma harekete neyin/nelerin sebep olduğu ve bir hareketin başka bir hareketi doğurup doğurayamayacağıyla ilgilidir. Bu hususta Bağdat ekolü ile Basra ekolü farklı düşünmektedir. Ka'bî, hareketin oluşumunda nedensellik zinciri olduğunu kabul etmekte ve hareketin mutlaka bir sebebe bağlı olarak (mütevellid) meydana geldiğini, doğrudan ilahi yaratma ile olmadığını savunmaktadır.[494] Ona göre Allah Teâlâ da bu konuda sebeplilik ilkesine tâbi olmak durumundadır. Yani Allah başka bir cisim (sebep) olmaksızın başka bir cismi hareket ettiremez, onu itemez veya çekemez. Çünkü Allah bir sebepten meydana gelmeyen hiçbir hareketi var edemez.[495]

Ka'bî'ye göre bir hareket başka bir hareketi veya sükûnu, sükûn da başka bir sükûnu doğurabilir (tevlîd). Ebû Hâşim ise hareket ve sükûnu sadece i'timâdın doğurabileceğini savunmaktadır. Ona göre i'timad kendi mahallinde veya mahalli dışında bir hareket doğurabilir. Ka'bî'nin, hareketin başka bir hareketi doğurmasına verdiği örnek dikkat çekicidir. Buna göre havada parmakları arasında elma tutan bir kimse eğer parmaklarını elmadan çekerse elma yere düşer. Burada elmanın düşme hareketini doğuran şey onun elmadan parmaklarını çekme hareketidir. Ebû Hâşim'e göre ise elmanın düşmesinin nedeni havadaki ağırlığıdır. Eğer bırakılan bir tüy olsaydı bırakma hareketi aynı olduğu halde ağırlığı daha az olduğu için düşüşü farklı olurdu.[496]

Nîsâbûrî bazı müteahhirin Mu'tezilîlerin de bu konuda Ka'bî gibi düşündüğünü aktarmaktadır. Onların düşüncesine göre cisim i'timâddan hâli olamaz, hareket ise mutlaka bir sebebe bağlı olarak (mütevellid) meydana gelir. Çünkü cevher i'timâdsız olamaz, bu durumda bir cevherin sebebi olmayan bir hareket ile hareket etmesi mümkün değildir. Ancak Nîsâbûrî'ye göre hem Ka'bî hem de bu şekilde düşünen arkadaşları hatalıdır. Çünkü hareket varlığı için başka bir harekete değil, sadece mahalle ihtiyaç duyar. Mahal mevcut olduğunda hareketin ortaya çıkmaması için hiçbir neden kalmaz. Bu durumda sadece bir fâilin varlığı gerekli olabilir. Fâil ise, bir kudret ile kâdir olduktan sonra hareket meydana getirmek için

494 Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, 297.
495 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196.
496 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 205, 207.

bir sebebe ihtiyaç duymaz. Eğer Ka'bî'nin söyledikleri doğru olsaydı Allah'ın tüm fiillerinde bir alete muhtaç olması gerekirdi.[497]

Kelâmcıların tartıştığı diğer bir konu hareketin hızlı veya yavaş olmasının nedenidir. Atomcu kelâmcıların hareket kuramında hareketli bir cisim, başlangıç noktası ile hedef noktası arasındaki her birim mesafede sükûn halindedir. Buradaki sükûnlar tek bir an olabileceği gibi daha fazla da olabilir. Onlar, hareketin hızlı veya yavaş olmasını hareketin aralarına giren bu sükûnların az veya çok olmasıyla izah etmektedirler. Yani ara duraklardaki sükûn halinin süresi hareketin hızını tayin etmektedir. Hareketteki süreklilik algısı ise tamamen duyusal bir yanılsamadan ibarettir.[498] Buna karşın İslam filozofları cismin doğal eğiliminin (meyl) hareketin hızını belirlediğini savunmaktadırlar. Eğer cisimdeki meyil güçlü ise hareketi hızlı, zayıf ise hareketi de yavaş olmaktadır.[499]

Hareketin, kat edilen mesafedeki birbirini izleyen sükûnlardan ibaret olduğunu ileri süren atomcu anlayış, nedensel ilişkilerin yadsındığı ve olayların doğrudan Allah'ın kudretine dayandırıldığı yaklaşıma zemin hazırlamaktadır. Çünkü atomculukta sadece madde değil, aynı zamanda mekân, zaman, uzay ve hareket de bölünemeyen en küçük birimlerden oluşmaktadır. Böyle bir tablo varlık, zaman ve harekette süreksizliğin hâkim olduğu bir evren tasarımı gerektirmektedir. Nitekim kelâmcıların hareket kuramlarına yönelik eleştiriler daha çok tabiatta gözlenen sürekliliğe aykırı olduğu noktasında yoğunlaşmakadır.

Öte yandan böyle bir hareket teorisi farklı geometrik şekillere sahip nesnelerin hareketini, örneğin değirmen taşının çevresinin merkezinden daha hızlı hareket etmesi olayını açıklamakta güçlük çekmektedir. Bu konular daha çok tafra teorisi etrafında cereyan eden tartışmalarda gündeme gelmiştir. Bu teori etrafında sürdürülen tartışmalar, hareketin sürekliliği ve hızı ile ilgili yaklaşımları anlamamızı kolaylaştıracaktır.

---

497 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196-197.
498 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 198-199.
499 Ali Durusoy, "Hareket (İslam Felsefesi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 123.

1.2.5.3. Tafra Teorisi

Nazzâm'ın en dikkat çekici görüşlerinden biri cismin hareketi ile ilgili olarak ortaya koyduğu tafra teorisidir. Ona göre birinci mekânda bulunan bir cismin, ikinci mekâna uğramadan üçüncü veya onuncu mekâna sıçramak suretiyle (tafra) geçmesi mümkündür. Bu sıçrama esnasında birinci mekânda yok olup onuncu mekânda tekrar yaratılması da söz konusu değildir. Başka bir deyişle tafra teorisine göre bir cismin yüzeyini bir mekândan diğerine yürüyerek kat eden bir kimsenin, bu iki mekân arasında kat etmediği, uğramadığı, bulunmadığı ve girmediği mekânlar vardır.[500]

Nazzâm'ın bu teoriyi ileri sürmesinde, bölünmeyen cüz fikrini reddetmesi ve cismin sonsuza kadar bölünebileceğini savunması etkili olmuştur. Çünkü onun bu iddiasının sonlu bir varlığın sonsuz bir nesneyi kat etmesini, yani hareketi imkânsız kılacağı öne sürülmüştür. Elealı Zenon (M.Ö. 490-430) tarafından Aşil ve kaplumbağa örnekleri ile formüle edilen ve Zenon Paradoksu[501] olarak bilinen bu argüman Ebu'l-Huzeyl tarafından Nazzâm'a karşı kullanılmıştır. Ebu'l-Huzeyl, günlük hayattan verdiği bir örnekle problemi şu şekilde ifade etmektedir: "Bir nesnenin bir mesafeyi kat edilebilmesi için önce yarısını, yarısını kat edilebilmesi için de önce onun yarısını kat etmesi gerekir. Bu böylece devam eder. Bu durumda bir karıncanın bir nalı kat etmesi asla mümkün olmaz. Çünkü nalın cüzleri sonsuz sayıdadır. Bu durum, bir şeyi kat etmenin, önce yarısını kat etme, ya da bir kapıdan geçmenin önce başka bir kapıdan geçme şartına bağlı olmasına benzer ki bu hareketi imkânsız kılar."[502]

Bu paradoks Nazzâm'ın sistemi için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Çünkü o, diğer kelâmcıların araz olarak kabul ettiği birçok niteliği latîf cisim olarak kabul

---

500 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 18; Bağdâdî, *Fark*, 127, 173; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 800; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 197. Şehristânî, *Milel*, 1: 69.

501 Aristoteles bu paradoksların mekânın ve zamanın sonsuzca bölünebileceği kabulünden ileri geldiğini, gerçekte ise hiçbir mekân ya da nesne sonsuz sayıda parçaya bölünemeyeceğinden dolayı böylesi paradoksların ortaya çıkmayacağını kabul etmektedir. Bu durumda kaplumbağa ile Aşil arasındaki mesafe sınırlı bir uzunluğa sahip olduğundan ve her ikisinin hızları da farklı olduğundan Aşil kaplumbağayı geçebilecektir. Paradoksun detayları ve Aristoteles'in çözümü için bk. Aristoteles, Fizik, 239b, 10-30; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, (London: Duckworth, 1983), 326; Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", 150.

502 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 169. Krş. Cüveynî, *Şâmil*, 144-146. Aslında atomculuğun hareketi imkânsız kılacağını ilk fark eden ve bu nedenle reddeden Aristoteles olmuştur. Öte yandan Demokritos'un kendisi de bu güçlüğün farkındadır ve bu nedenle o nesnenin hareketi esnasında iki mesafe arasındaki tüm noktaları kat etmediğini bunun yerine atomik sıçramalarla hedefine ulaştığını ortaya atmıştır. (Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", 158)

etmekte ve hareket dışında araz kabul etmemektedir. Bu nedenle, madde ve tabiattaki tüm değişimleri hareket arazıyla açıklamak durumundadır. Yani onun hareketin varlığını ispat etmesi savunduğu sistem açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu nedenle o, tafra teorisini ortaya atmış ve karıncanın nalın bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri sürmüştür.

Bu teori Ebu'l-Huzeyl'i tatmin etmemiştir. Ona göre Nazzâm'ın öne sürdüğü gibi karınca nalın bir kısmını yürüyerek, bir kısmını sıçrayarak geçmiş olsaydı, bu durumda karıncanın ayağı siyah mürekkebe batırıldığında, kat ettiği yolda düz bir çizgi oluşmaması gerekirdi. Çünkü tafra ile sıçradığı kısımlarda mürekkep olmayacağı için kesintili bir çizgi ortaya çıkması gerekirdi. Ancak böyle bir şey mümkün değildir. Ona göre günlük hayatta karıncanın nalı kat edebilmesi atomun varlığını ispat etttiği gibi süreklilik ve sonsuza kadar bölünebilirliğin meydana getirdiği Zenon paradoksunu aşmayı da mümkün hale getirmektedir. [503]

Tafra teorisini kabul etmeyi zorlaştıran husus günlük hayatta bu durumu örneklendirmenin zorluğudur. Yani teorinin ima ettiği durumların sağduyuya bütünüyle aykırı olması, kelâmcıların çoğunun bu görüşü reddetmesine neden olmuştur.[504] İbn Metteveyh, bu aykırılıklardan bazılarını dile getirmektedir: "Bu teori kabul edildiğinde bir kimsenin bir an için Basra'da, ikinci bir anda ise Çin'de bulunması mümkün olurdu. Bunun için iki ülke arasındaki mesafeyi kat etmesi gerekmez, sıçrayarak geçebilirdi. Eğer tafra teorisi doğru olsaydı bir yerden bir yere gitmek için ayaklara da ihtiyaç duymazdık. Çünkü gitmek istediğimiz yere kadar olan mesafeyi yürümek yerine sıçrayarak kat edebilirdik. Öte yandan tafra teorisi

---

503 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 169; Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 397. İbnü'r-Râvendî farklı bir yöntemle bu paradoksun aşılabileceğini öne sürmektedir. Ona göre karıncanın da nal gibi sonsuz sayıda cüzden meydana geldiği kabul edilirse, nalı kat etmesi imkânsız olmaz. Çünkü sonlu bir varlığın sonsuz bir mesafeyi kat etmesi imkânsız iken, sonsuzun sonsuzu kat etmesi mümkündür. Ancak bu öneri İbn Metteveyh tarafından tatmin edici bulunmamıştır. Ona göre öneri, hareketin imkânsızlığını iki yönden pekiştirmektedir. Çünkü bu örnekte hem mesafenin kat edilmesi hem de karıncanın kendi bedenini kat etmesi imkânsız olur. (İbn Metteveyh, *Tezkire*, 170.) Aristoteles ise bu paradoksu sonsuz sayıda bölünme ile sonsuzluğu birbirinden ayırarak aşmaktadır. Ona göre sonsuzun kat edilmesinin imkânsızlığı doğrudur. Ancak sonlu fakat sonsuz miktarda bölünmesi bilkuvve mümkün olan mesafenin kat edilmesi, zaman da aynı şekilde bölünebileceği için mümkündür. (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 332.)

504 Atomun inkârı konusunda Nazzâm'la aynı düşünceye sahip olan Hişâm el-Fuvâtî'nin ve bizzat kendi taraftarlarının da tafra teorisini makul bulmadığı zikredilmektedir. (Bk. Hayyât, *İntisâr*, 52; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 169.) İbn Hazm da tafra düşüncesini muhal ve saçmalık olarak nitelemektedir. Ona göre tafra fikri ancak görme duyusu için söz konusu olabilir. (İbn Hazm, *Fasl*, 3: 800-802.)

doğru olsaydı, duvarların ardını görmemiz mümkün olurdu. Çünkü cisimler sıçrayabildiği gibi nesneleri görmemizi sağlayan ışınlar da sıçrayabilirdi. Ya da bu duvarların mahkûmlara engel teşkil etmemesi gerekirdi. Dileyen mahkûm sıçramak suretiyle bu duvarları aşabilirdi."[505]

Yukarıda zikredilen zorluklar Nazzâm'ı bu teoriyi savunmaktan alıkoymamıştır. Nazzâm bu teori üzerinde çokça kafa yormuş ve atomculuğun açıklayamadığı hareket türlerini örnek vererek teorisini ispat etmeye çalışmıştır. Onun ortaya koyduğu bazı argümanlar kendi dönemi için son derece güçlüdür ve atomcu kelâmcıların bunlara karşılık vermesi hiç kolay olmamıştır.[506]

Onun delillerinden ilki farklı geometrik şekillere sahip nesnelerin hareketine dayanmaktadır. Nazzâm buna iki farklı örnek vermektedir: Topacın ve değirmen taşının hareketi. Ona göre topacın dönme hareketini gözlemlediğimizde üst tarafının alt tarafından daha fazla hareket ettiğini, yani üst kısımların alt ekseninden daha fazla mekân kat ettiğini görmekteyiz.[507] Nazzâm bunun, topacın üst kısımlarının bazı mekânları sıçrayarak kat etmesiyle mümkün olduğunu savunur.

Nazzâm'ın verdiği ikinci örnek değirmen taşıdır. Değirmen taşının hem iç dairesi hem de dış çevresi bir dönüşü eşit zamanda tamamlamaktadır. Ancak iç dairesi on birimlik bir uzunluğa sahipken dış dairesi yüz birimlik bir uzunluğa sahiptir. Bu durumda değirmen taşı bir kez döndüğünde merkezdeki cüzleri on birim mesafe kat ederken çeperlerdeki cüzler yüz birim mesafe kat etmiş olurlar. Nazzâm'a göre dış daire de iç daire gibi on birim mesafeyi kat eder, kalan doksan birimlik mesafeyi ise sıçrayarak geçer.[508]

Nazzâm'ın tafra hareketini ispat etmek için öne sürdüğü ikinci delil bileşik hareketlere ilişkindir. Bu delilini de iki örnekle ortaya koymaktadır. Birincisi kuyuya uzatılan ip örneğidir. Buna göre 100 birim (zir'a) derinliğinde bir kuyu olduğunu var sayalım. Bu kuyunun tam ortasında sabit bir kiriş olsun. Bu kirişe bağlı, ucunda kova bulunan 50 birim uzunluğunda bir ip asılı bulunsun. Bizim de elimizde ucunda çengel bulunan 50 birim uzunluğunda ikinci bir ip bulunmaktadır. Elimizdeki

---

505 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 197-198.

506 Dhanani, Nazzâm'ın bu tür eleştirilerinin atom düşüncesi üzerinde temel bazı reformların yapılmasına neden olduğunu belirtmektedir. (Bk. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 177; a.mlf. "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 397.)

507 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 18.

508 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 198-199; Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 397.

çengelli ipi, kirişe bağlı ipe atıp çektiğimizde, elimizdeki ip 50 birim hareket ederken, kova 100 birim hareket eder ve kuyunun ağzına ulaşır. Yani çengelli ip 50 birim mesafe kat ettiği sürede, kova 100 birim mesafe kat etmiş olur. Bu durum kovanın bazı birimleri sıçrayarak kat etmesiyle mümkün olabilir.[509]

Nazzâm'ın bileşik hareket delili ile ilgili verdiği ikinci örnek gemide yürüyen adam örneğidir. Buna göre 20 birim uzunluğunda bir gemi olsun. Bir adam bu geminin en arkasında bulunsun. Geminin hareket etmesiyle birlikte, adam da geminin hareket yönünde gemiyi kat etmeye başlarsa, gemi 20 birim mesafe kat ettiğinde adam 40 birim mesafe kat etmiş olur. Yani geminin bir birim hareketine karşılık adam iki birim hareket etmiştir. Nazzâm'a göre adamın aynı sürede geminin iki katı mesafeyi kat etmesi, ancak bazı birimleri sıçrayak geçmesiyle mümkün olabilir.[510]

Nazzâm karşıtları bu delillere, nesnelerin hareket hızındaki farklılıklara vurgu yaparak karşılık vermeye çalışmışlardır. Onlara göre hem topacın ve değirmen taşının bazı kısımlarının hem de kuyudaki kova ve gemideki adamın daha fazla mekân kat etmesi hareketlerinin daha hızlı olmasından kaynaklanmaktadır. Hareketin hızını belirleyen şey ise araya giren sükûnların sayısı ve uzunluğudur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onlar hareketin, kat edilen mesafedeki birbirini izleyen sükûnlardan ibaret olduğunu kabul etmektedirler. Örneğin bir ok fırlatıldığı andan hedefine varıncaya kadar, aradaki tüm birim mekânlarda sükûn halinde bulunmaktadır. Bu sükûnların süresi ve sıklığı okun hızını tayin etmektedir.[511] Özetle kelâmcılar atomcu düşüncelerini hareket kuramlarına da uygulamışlardır. Onlara göre hareket de bölünemeyen atomik birimlerden oluşmaktadır.

Nazzâm ile atomcular arasında süregiden bu tartışmanın temelinde, hareketin sürekliliğine ilişkin farklı yaklaşımlara sahip olmaları yatmaktadır. Atomcu madde anlayışı hareketi süreksiz, bölünemeyen sükûnlardan müteşekkil kabul ederken,

---

509 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 202-203; Cüveyni, *Şâmil*, 145; Şehristânî, *Milel*, 1: 69-70.

510 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 206.

511 Bu durumda atomculara göre değirmen taşının merkez atomları ile çevre atomlarının hızlarının farklı olmasının nedeni bazı atomlar hareket halinde iken bazılarının durmasıdır. Ancak bu açıklama onları daha büyük bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır: Bir bütünün bazı cüzleri durgun iken bazı parçaları hareket ediyorsa, bütün olarak kalmaya devam edebilir mi? Bu konudaki tartışmalar için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 18; İbn Fûrek, *Mücerred*, 208; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 199-200, 208.

Nazzâm varlıkta sürekliliğin olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun ısrarla savunduğu tafra hareketinin gerçekleşmesi, süreklilik düşüncesine bağlı kalındığında imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü bir nesnenin bir mekândan, aradaki mekânlara uğramaksızın onuncu mekâna geçmesi de, literal anlamıyla buraları sıçrayarak geçtiği varsayılırsa, aradaki mesafelerin bir şekilde "kat edilmesi"ni gerektirir. Aradaki fark sadece yüzeye temas olmadan, bu mekânların üzerinden, yani havadan geçilmiş olmasıdır.

Nazzâm'ın tafra ile kast ettiği şey tam olarak bu olmasa gerektir. Onun düşüncesinde nesne birinci mekânda kaybolup onuncu mekânda aniden belirmektedir. Ancak teorinin ima ettiği bu durumun, Nazzâm'ın ifadesiyle "adem ve hudûs olmaksızın" gerçekleşmesi de mümkün görünmemektedir.[512] Öte yandan nesnenin birinci mekânda yok olup onuncu mekânda var olduğu kabul edildiğinde süreklilikte bir kırılma yaşanacaktır. Bu da atomcuların savunduğu görüşlerin kabulü anlamına gelecektir.

Bu noktada Nazzâm'ın ışık ve ruh gibi latif cisimlerin hareketlerini tafrayı ispat için kullanması şaşırtıcıdır. Ona göre pencereden giren ışığın, pencere kapatıldığında aniden kaybolması, ölüm anında ruhun kaynağına hareketi, göz tarafından salınan ışık ışınlarının onları görünür hale getirmek için nesnelere doğru yönelmesi, güneş ışınlarının her yere aynı anda ulaşması ancak tafra hareketi ile mümkün olabilir.[513]

Nazzâm'ın modern fiziğin bile henüz ispat edemediği bir şeyi işaret etmiş olması olası değildir. Bu durumda onun sürekli yaratma ile ilgili aktarımlarının göz önünde bulundurulması ve tafra hareketinin buna uygun bir şekilde okunması gerekmektedir. Ona göre Allah Teâlâ cevherler ve cisimleri halden hale yenilemek suretiyle, bu dünyayı ve içindekileri yok etmeksizin ve yeniden diriltmeksizin her an yeniden yaratmaktadır.[514] Onun tek araz olarak hareketi kabul ettiği ve bunun da

---

[512] İbn Metteveyh bu hususa işaret etmiştir. Ona göre cevherlerin sürekli olarak yaratıldığı kabul edildiğinde, Nazzâm'ın mekânları kat etmeksizin tafra (sıçrama) yoluyla hareket teorisi mümkün hale gelir. Örneğin Allah'ın bizden birini bir an için Bağdat'da, ikinci bir anda ise Basra'da yaratması mümkün olur. (İbn Metteveyh, *Tezkire,* 150.)

[513] Câhız, *Hayevân,* 5: 113-114; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 203; Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 277-278.

[514] Hayyât, *İntisâr,* 52; Bağdâdî, *Fark*, 128. Hayyât, bu fikri Câhız dışında hiç kimsenin Nazzâm'dan aktarmadığını ifade etmekte ve sürekli yaratılış düşüncesine sahip çıkmamaktadır.

sürekli olmadığını benimsediği göz önüne alındığında Nazzâm'ın tafra hareketini, sürekli yaratma doktrini ile birlikte mümkün gördüğü söylenebilir. Ancak o, sürekli yaratmayı *'adem ve hudûs olmaksızın* şeklinde kayıtlamıştır, çünkü ona göre gerçek anlamda hareketin varlığı ve nesnenin sürekliliği böyle olmasını gerektirmektedir.

Eş'arî de bu durumun farkındadır. O da 'adem ve iade olduğu zaman ortaya çıkan şeyin hareket olarak isimlendirilemeyeceğini kabul etmektedir. İbn Fûrek'in aktardığına göre o, oluşun (kevn) hareket olarak isimlendirilebilmesi için bir mekândaki oluşun ardından "fasılasız" bir şekilde ikinci mekânda olması gerektiğini ifade etmiştir. Burada fasılasız olma şartından kasıt, cismin birinci mekândaki oluştan sonra ikinci mekânda yok olmadan ve yeniden yaratılmadan var olmasıdır. Çünkü oluş, ancak bu durumda hareket olarak isimlendirilebilir. Cisim, önce bir mekânda bulunup daha sonra yeniden yaratılma (iade) yoluyla ikinci mekânda bulunduğunda hareket olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.[515]

Eş'arî'nin bu tavrı daha sonraki atomcular tarafından sürdürülmemiştir. Çünkü onun tasvir ettiği şekildeki bir hareket atomculuk açısından ciddi bir probleme yol açmaktadır. Cismin gerçek anlamda bir mekânı kat edip ikinci mekâna geçmesi, mekânın da atomik bir yapıda olduğu kabul edildiğinden, bir atomun önce yarısının ikinci mekâna geçmesini gerektirir ki bu da atomun bölünebilir olmasına yol açcar. Bu nedenle daha sonraki atomcu kelâmcılar hareketin intikal şeklinde değil, 'adem ve hudûs şeklinde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir.[516] Yani bildiğimiz anlamda nesnenin bir mekândan diğerine kademeli bir şekilde geçişini kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla atomcu evren anlayışında bilinen anlamıyla hareketin varlığının reddedildiğini söylemek mümkündür. Onlara göre bizim hareket olarak algıladığımız şey, nesnenin bir mekânda yok olup ikinci mekânda yeniden yaratılması ve bizim bunu süreklilik şeklinde algılamamızdan ibarettir.

Bu yönüyle atomcuların hareket anlayışı da bir çeşit tafra düşüncesini içermektedir. Tafra teorisinde de nesnenin bir mekânda yok olup, başka bir mekânda var olduğu savunulmaktadır. Ancak aralarında iki temel fark bulunmaktadır.

Ona göre Nazzâm'ın kendi takipçileri de bu fikri eleştirmişlerdir. (Hayyât, *İntisâr,* 52.) Ayrıca onun eserinin hiçbir yerinde tafra teorisinden bahsetmemesi de manidardır.

515 İbn Fûrek, *Mücerred,* 243.

516 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 5: 116.

Birincisi, tafra teorisinde cisim ilk mekânda yok olup, çok uzak mekânlarda tekrar ortaya çıkabiliyorken, atomcu hareket teorisinde ise cisim ilk mekânda yok olur ve ancak komşu mekânda ortaya çıkabilir. İkincisi ise tafra teorisinin ‘adem ve hudûs olmaksızın “sürekli yaratma” ile açıklanması, atomcu hareket teorisinde ise ‘adem ve hudûs ile birlikte “sürekli yeniden yaratılış” ile açıklanmasıdır.[517]

Hareket ve süreklilik-süreksizlik konuları kelâm literatüründe fenâ ve bekâ kavramları ile ilişkili olarak da ele alınmış ve tartışılmıştır. Meseleyi derinlemesine tahlil edebilmek bu iki kavramın izah edilmesiyle mümkün olacaktır.

1.2.6. Fenâ-Bekâ

Bekâ kavramı, ilk yaratılışından sonra nesnenin belli bir süre varlığa devam etmesini; fenâ ise varlığının son bulmasını, yani yok olmasını ifade etmektedir. Cevherlerin ve arazların belli bir zaman için varlıklarını sürdürüp sürdürmedikleri hususu aynı zamanda nedensel ilişkilerin kabul edilip edilmediğini de ortaya koyan önemli bir ölçüttür. Çünkü sürekliliği tümüyle yadsıyan ve cevher olsun araz olsun âlemdeki her şeyin her an Allah tarafından yeniden yaratıldığını savunan anlayış, bütün tabiî ve zorunlu nedensel ilişkilerin reddini; buna karşılık cevherlerin ve arazların sürekli olabileceğini benimseyen anlayış bir ölçüde nedensel ilişkilerin kabulünü içermektedir. Öte yandan fenâ-bekâ teorileri Allah’ın varlıklar üzerindeki etkisini ve tabiatın işleyişine ne ölçüde müdahil olduğunu ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir.

Kelâmcıların fenâ ve bekâ ile ilgili görüşlerini müstakil bir başlıkta ele alan Eş‘arî, bu konuda temelde iki yaklaşımın olduğunu belirtmektedir. Bazı kelâmcılar bir şeyin yaratılmasının o şeyden başka olduğunu, dolayısıyla varlıkların herhangi bir bekâ arazına ihtiyaç duymaksısızın belli bir sürekliliğe sahip olduğunu kabul etmektedir. Bazıları ise yaratmanın yaratılan şeyle aynı olduğunu, bundan dolayı varlıkların devamlılığı için sürekli bir bekâ arazına muhtaç olduklarını savunmaktadırlar.[518]

---

[517] Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 87-89.

[518] Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 50. Hişâm b. Hakem’in düşüncesinin bu taksimin dışında kaldığı söylenebilir. Ona göre bir şeyin yaratılışı o şey için bir sıfattır, ne onun aynıdır, ne de ondan gayrıdır. Bekâ da aynı şekilde bâki olan için, fenâ ise fâni olan için bir sıfattır, ne onun aynıdır ne de gayrıdır. (Bk. Ka‘bî, *Makâlât*, 464; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 51, 121.)

Bu rivayet, fenâ-bekâ probleminin kelâmcılar tarafından yaratma kavramı ile ilişkili olarak ele alındığını ve bu kavramla ilgili semantik tartışmaların probleme yaklaşımlarda belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Kelâm metafiziğinde yaratma (hudûs) ilk varlık aşamasını, sonrasında nesnelerin sürekliliği (bekâ) ise ikinci varlık aşamasını oluşturmaktadır.[519] Eş'arî'nin yukarıdaki ifadeleri ve daha sonra aktardığı görüşleri[520] dikkate aldığımızda birinci görüş yaratmanın bekâyı ihtiva ettiğini, ikinci görüş ise yaratmanın bekâyı sağlamadığını kabul etmektedir.[521] Biz de bekâ ile ilgili bu taksimini esas alarak konu ile ilgili teorileri izah etmeye çalışacağız.

1.2.6.1. Yaratmanın Bekâyı İhtivâ Ettiğini Kabul Edenler

Yaratmanın bekâyı ihtiva ettiğini savunanlar genel olarak bâkî olanın bekâsız bâkî olduğunu savunmaktadırlar. Onların bundan kastı bir şeyin (yeniden) yaratma (hudûs) olmaksızın var (kâin) olmaya devam etmesidir.[522] Ebu'l-Huzeyl, Bişr b. Mu'temir ve Hişam b. Amr bu görüşü benimsemektedirler.[523]

Ebu'l-Huzeyl bir şeyin yaratılmasını (ihdâs), yok edilmesini (fenâ) ve iadesini Allah'ın doğrudan sözü ve iradesi ile ilişkili olarak açıklamaktadır. Ona göre Allah bir şeyi yaratmak istediği zaman ona "ol (kün)"; yarattığı şeyin belli bir süre kalıcı olmasını dilediği zaman ona "bâki ol (ibka)"; yok etmek istediği zaman ise ona "yok ol (ifne)" der. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, onun sisteminde bekâ bir şeye Allah'ın "bâki ol", fenâ ise "fâni ol" sözünden/emrinden ibarettir.[524] Ebu'l-Huzeyl, bu yolla bazı arazların bâkî olduğunu kabul etmektedir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, hayat, te'lif, ilim ve kudret arazları bir mahalde olmayan bir bekâ (Allah Teâlâ'nın "bâki ol" sözü) ile bâkidirler. Ona göre hem cisimlerin hem de bâki olan arazların sürekliliği bu şekilde mümkündür. Ancak o, elemler ve lezzetler için farklı bir ifade kullanmaktadır. Ona göre cehennemliklerin elemleri, cennettekilerin

---

519 Demir, *Kelâmda Nedensellik,* 201.

520 Eş'arî toplamda altı farklı görüş zikretmektedir. Bunları konunun ilerleyen bölümlerinde izah edeceğiz. (Eş'arî, *Makâlât,* 2: 50-51.)

521 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 410-411.

522 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 52.

523 Ka'bî, *Makâlât,* 464.

524 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 50-51; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 154-155; Şehristânî, *Milel,* 1: 65. Bağdâdî'ye göre mahalde olmayan bir arazın kabul edilmesi tüm arazların da mahalde olmayabileceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu ise arazların art arda (teâkub) ilişmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla kelâmcıların hudûs delili çökmüş olur. (Bağdâdî, *Usûl,* 257.)

lezzetleri kendilerinde bulunan bir bekâ ile bâkidir. Bâkî olmayan arazlar ise hareketler ve iradelerdir.[525]

Bu düşünceleri, ilk bakışta Ebu'l-Huzeyl'in yukarıdaki iki görüşten farklı üçüncü bir görüşe sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak onun eşyanın bekâsını açıklama tarzına bakıldığında, onun süreklilik için yeniden yaratmayı gerekli görmediği, bu nedenle de bu başlık altında zikredilmesinin uygun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre Allah'ın "baki ol" dediği cisimler veya arazlar, onlara "yok ol" deyinceye kadar varlıklarını sürdürebilirler. Yani arazların ve cisimlerin sürekli olarak yeniden yaratılmaları gerekmez. Bunun için "bâkî ol" emrinin sürekli olarak yenilenmesi de gerekli değildir. Bu konuda Mu'tezile'den Hayyât[526] ve İskâfî[527] ile Kerrâmîler[528] de benzer bir düşünceyi benimsemektedirler.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim başta olmak üzere Basra ekolü bekâ konusunda Ebu'l-Huzeyl'in düşüncelerini sürdürmemiş, onun aksine bazı arazların Allah'ın "bâkî ol" emrine ihtiyaç duymaksızın, yaratılışı itibarıyla bekâyı ihtiva ettiğini kabul etmişlerdir.[529] Onlara göre cevherler, bunların oluşturduğu cisimler ve renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, hayat, kudret, ekvân ve ictima' gibi arazlar Allah'ın emrine ve bekâ arazına ihtiyaç duymaksızın belli bir sürekliliğe sahiptir. Bunların bekâsı yaratıldıkları anda sahip oldukları zâti niteliklerinin bir sonucudur. Bu nedenle bunların bâkî olarak adlandırılması mümkündür.[530]

Ebû Ali'ye göre cisimler ile renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret ve sağlık gibi arazlar bir bekâ arazına ve Allah'ın "bâkî ol" kelâmına ihtiyaç duymaksızın bâkîdirler. Ancak hareketlerin tümü, sükûnun ise bir kısmı bâki değildir. Ebû Hâşim

---

525 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44; Bağdâdî, *Usûl,* 70; Nesefî, *Tabsira*, 2: 547. İbn Meymûn Mu'tezile'den bazı kimselerin arazların bir kısmının bâkî, bir kısmının ise iki vakitte varlığını sürdüremeyeceğini kabul ettiğini, ancak hangi tür arazların bâkî hangilerinin geçici olduğuna ilişkin bir ilkelerinin bulunmadığını ifade etmektedir. (İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn,* 202).

526 Bk. Nîsâbûrî, *Mesâil,* 74, 83; a. mlf. *Fi't-Tevhîd,* 37.

527 Bağdâdî, *Usûl,* 70-71

528 Kerrâmîlerin yaratma ve fenâ konusundaki düşünceleri Ebu'l-Huzeyl gibidir. Ancak bekâ konusunda onlar Allah yok ol deyinceye kadar - "ibka" sözüne gerek olmaksızın- cisimlerin bâkî olduğunu kabul etmektedirler. (Bk. Hayyât, *İntisâr*, 9; Bağdâdî, *Usul,* 50; a. mlf. *Fark,* 145-146; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 154-155; Nesefî, *Tabsira*, 2: 547; Şehristânî, *Milel*, 1: 81.

529 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 74; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 412.)

530 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 51-52; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 151-152; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 46. İbn Metteveyh bu hususta bir ihtilaftan söz eder. Ebû Hâşim varlığı sürekli olan şeyleri "bâkî" olarak adlandırmayı uygun görmektedir. Çünkü ona göre bâkînin anlamı *varlığı yenilenmeksizin* var olabilen demektir. Ebû Ali ise Allah Teâlâ dışında bir varlık için hakikî anlamda bâkî demeyi uygun görmez. Çünkü ona göre bâkînin tanımı *hudûs olmaksızın var olan* şeklindedir. Bu nedenle Allah dışındaki varlıklar için bu sıfat ancak mecâzen kullanılabilir. (İbn Metteveyh, *Tezkire,* 152-153)

ise canlıların doğrudan kendinde meydana getirdiği sükûn, ses, elem, hareket, fikir ve irade gibi arazların bâkî olmadığını, ancak bunun dışındaki tüm oluşların (hareket, sükûn, ictimâ‘, iftirâk) ise bâkî olduğunu kabul etmektedir.[531]

Sürekliliği olan arazların fenâsı, Allah Teâlâ'nın onların zıtlarını yaratmasıyladır. Buna göre göre cevherin aldığı herhangi bir araz, zıddıyla yer değiştirinceye kadar süreklilik arz eder. Zıddını aldığında ise bu araz yok olur.[532] Cevherlerin, cisimlerin ve bir bütün olarak âlemin fenâsı ile ilgili olarak ise Ebu'l-Huzeyl'in fikirleri takip edilmektedir. Buna göre Allah âlemi yok etmek istediği zaman bir mahalde olmayan bir fenâ yaratır ve onunla tüm cevherleri ve arazları yok eder. Fenâ cisme tümüyle zıttır, onun bütünlüğünü bozar ve onu tümüyle yok eder.[533] Bu hususta onların, Allah'ın bazı cevherleri yok edip bazılarını bırakma kudretine sahip olmadığını yani tüm âlemi yok etmeye güç yetirebileceğini ancak âlemden bir zerreyi yok etmeye güç yetiremeyeceğini savundukları iddia edilmektedir.[534]

Nîsâbûrî'nin konu ile ilgili ifadelerine bakıldığında yukarıdaki ifadelerde bir yanlış anlama yahut çarpıtma olduğu görülmektedir. Çünkü bahsi geçen tartışma gerçekte Allah'ın "âlemden bir zerreyi yok etme kudretine sahip olup olmadığı" değil, "cismin bir kısmını yok edip bir kısmını bâkî kılmasının mümkün olup olmadığı" şeklinde cereyan etmiştir. Ka'bî ve Bağdat ekolünün çoğunluğu bunu mümkün; Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise bunu imkânsız görmektedir. Nîsâbûrî, Cübbâîlerin bu konuda haklı olduğunu, çünkü cevherin tek bir cins olduğunu, ona zıt olan fenânın ise cisme iliştiği anda bir kısmını yok edip bir kısmını bırakmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda Allah'ın bazı cevherleri bâki kılıp bazıları için fenâyı yaratması, siyah ile beyazı birlikte tek bir mahalde yaratması gibi

---

531 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 45; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 177. Kâdî Abdülcebbâr da hareketlerin bâkî olmadığını, sükûnun ise bâkî olduğunu kabul etmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 201.)

532 Arazların teâkub yoluyla fenâ bulduğunu ilk olarak Bişr b. Mu'temir dile getirmiştir. Ona göre tüm arazlar zıtlarıyla veya başka arazlarla yer değiştirinceye kadar bâkî kalabilirler. Tüm sükûnlar kendisinden hareket çıkıncaya kadar, renkler ise kendilerine zıt olan başka renkler gelinceye kadar bâkîdirler. Sakin olandan hareket meydana gelmedikçe sükûn sona ermez. Aynı şekilde siyah da bâkidir. Siyah olanda zıddı veya başkası meydana gelmedikçe siyahlık sona ermez. Diğer arazlar hakkında da aynı şey geçerlidir. Bişr dışında Mu'tezile'den tüm arazların bekâsını savunan kimse bulunmamaktadır. (Eş'arî, *Makâlât*, 2: 45; 275; Bağdâdî, *Usulu'd-dîn*, 71; Tritton, *İslam Kelâmı*, 99; Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 245.)

533 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 51; Bağdâdî, *Usûl*, 257; a. mlf. *Fark*, 160; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 221; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 83; Şehristânî, *Milel*, 1: 91.

534 Bağdâdî, *Usûl*, 84; a.mlf. 172. Bağdâdî bu sözleri küfür olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre bu sözler Allah'ın bütünü yok etmeye kudreti olmakla birlikte parçalarını yok etmeye kudreti olmaması anlamına gelir. (Bağdâdî, *Fark*, 160.)

muhal bir durum ortaya çıkarır. Bu bakımdan onların "Allah buna kudreti olmakla nitelenemez" sözü doğrudur. Bu haşa Allah için bir acziyet değildir. Çünkü muhale kudreti olmak zaten muhaldir.[535]

Basra ekolünün sonraki temsilcileri Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri de cevherlerin ve bazı arazların sürekli olduğunu kabul etmişlerdir.[536] Örneğin İbn Metteveyh, cevherlerin bekâsını inkâr edenlerin fikirlerini uzun uzun tartışmakta ve hem cevherlerin hem de onların zâtî özelliklerinin bâkî olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.[537] Ona göre cevher var olmak için bir ma'nâya ihtiyaç duymadığı gibi bekâsı için de bir ma'nâya muhtaç değildir.[538] Cünkü cevher ve ona bağlı olan tüm arazları Allah'ın sürekli yarattığı bir fiili olarak görmek, insanın doğrudan veya dolaylı olarak fiil işlemesini imkânsız kılacaktır.[539] Nîsâbûrî de yaratmanın bekâyı içerdiğini, yani Allah'ın cevherleri yaratmakla, onların bekâsını da sağladığını kabul etmektedir. Ona göre cisimlerin bir illet ile ya da zatına eklenen bir sıfat ile bâkî olması mümkün değildir.[540]

Tabiat teorisini ve nedenselliği kabul etmelerinden hareketle tabiatçı kelâmcıların hem cisimlerin hem de cismin yapısındaki bazı niteliklerin sürekliliğini benimsediğini söylemek mümkündür. Yani bir bakıma tabiatların kabulü varlıkların ve sahip olduğu bazı niteliklerin sürekliliğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü nesnelerde süreklilik arz eden niteliklerin olduğu kabul edilmeden tabiattan ve bunun başka varlıklar üzerindeki etkilerinden söz etmek mümkün değildir.

Nazzâm'ın bu konudaki düşünceleri doğru bir şekilde anlaşılamamıştır. Esasında kelâmda arazların bâkî olamayacağını ilk savunanlardan biri odur. Ona göre tek araz türü olan hareketler bağlı bulundukları cisimde yalnızca bir an varlığını sürdürebilir, bu nedenle Allah tarafından sürekli olarak yeniden yaratılmaktadırlar.[541] Ancak onun sisteminde hareket dışındaki tüm nitelikler cisim olduklarından süreklidir.[542] Bâkî olan şeyler ise bir bekâ olmaksızın bâkîdir. Aynı şekilde fânî

---

535 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 87-95.
536 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 210.
537 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 148.
538 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 155.
539 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 148-149, 152.
540 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 74-80; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 162; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 408.
541 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44.
542 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 36, 44; Bağdâdî, *Usûl*, 70; Nesefî, *Tabsira*, 2: 546-547.

olanlar da bir fenâ olmaksızın fânîdir.[543] Ka‘bî de onun varlığın dışında yaratılmış bir fenâ ve bekâyı kabul etmediğini aktarmaktadır.[544] Bu durumda onun sisteminde, hareket dışında sürekliliği olan tüm varlıkların (cisimler, cevherler ve hareket dışındaki tüm arazlar) yaratma ile birlikte bir bekâya sahip olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda Nazzâm’ın süreklilik düşüncesi ile ilgili aksi yönde ifadeler bulunmaktadır. Örneğin Câhız onun, “Allah Teâlâ dünyayı ve içindekileri, *yok etmeksizin ve iade etmeksizin* her durumda yaratmaktadır;[545] Eş‘arî de “Allah cisimleri bir defada yaratmıştır, cisim her vakit yaratılır” [546] dediğini aktarmaktadır. Benzer ifadeleri Cüveynî ve Şeyh Müfid de tekrarlamakta ve bu ifadeleri onun cisimlerin ve cevherlerin süreksizliğini savunduğu şeklinde yorumlamaktadırlar.[547] Bu konu çalışmamız için son derece önemlidir. Bu nedenle bunu ikinci bölümde müstakil bir başlıkta ele alacağız.

Mu‘ammer ise bir şeyin fenâsının ve bekâsının onun dışında bir şey olduğunu, yani yaratmanın yaratılandan, var etmenin var edilenden başka bir şey olduğunu kabul etmektedir.[548] Bu durumda onun, bir şeyin yaratılmasının ona belli bir süreklilik sağladığını düşündüğü söylenebilir. Onun fenâ ile ilgili düşünceleri de bunu doğrulamaktadır. Zira ona göre bir şeyin fenâsının başka bir şeyin yaratılmasıyla veya fenâ bulacak şeyin dışında bir fenânın yaratılması ile gerçekleştiğini kabul etmektedir.[549] Bu şekilde bir şeyin fenâsının başka bir şey yaratılana kadar gerçekleşmediğini ve yaratmanın yaratılandan başka olduğunu savunması onun, bir şeyi yaratmanın onun bekâsını içerdiğini ve fenâ yaratılana kadar o şeyin varlığını sürdürüdüğünü kabul ettiğini göstermektedir.

Ancak onun fenâ ile ilgili düşünceleri tartışma yaratmıştır. Bu konuda onun, “Her fâni için bir fenâ vardır, bu fenâ için de bir fenâ vardır, bu böyle sonsuza kadar devam eder. Allah’ın tüm varlıkları yok etmesi imkânsızdır” dediği rivayet edilmektedir.[550] Hayyât bu ithamları İbnü’r-Râvendî’ye dayandırmaktadır. Buna göre İbnü’r-Râvendî, Mu‘ammer’e “Allah Teâlâ âlemi tümüyle yok etmeye güç yetirebilir

---

543 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 51.
544 Ka‘bî, *Makâlât*, 463.
545 Hayyât, *İntisâr,* 52; Bağdâdî, *Fark*, 128. Hayyât’a göre böyle bir görüşü ondan Câhız dışında hiç kimse aktarmamıştır ve onun takipçileri de bunu kabul etmemiştir. (Bk. Hayyât, *İntisâr,* 52.)
546 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 81.
547 Cüveynî, *Şâmil*, 160; Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 96-97.
548 Hayyât, *İntisâr*, 19; Şehristânî, *Milel,* 1: 81-82.
549 Hayyât, *İntisâr*, 19.
550 Ka‘bî, *Makâlât*, 464; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 51; Bağdâdî, *Usûl,* 256.

mi?" diye sorulduğunda o, "Evet, Allah Teâlâ onun dışında başka bir şey yaratarak onun fenâsını gerçekleştirebilir" demiştir. Bu kez ona "Allah Teâlâ kendisiyle âlemi yok ettiği şeyi de yok etmeye güç yetirebilir mi?" diye sorulduğunda, yine "Evet, onun haricinde başka bir şeyi yaratarak onun da fenâsını gerçekleştirebilir" demiştir. Ona "Allah, daha önce olduğu gibi tek başına kalıncaya kadar yarattığı her şeyi yok edebilir mi?" diye sorulduğunda, "Bu muhaldir" demiştir."[551]

İbnü'r-Râvendî benzer bir iddiayı Câhız için de gündeme getirmiştir. Ona göre Câhız, cisimleri her ne kadar yokluktan sonra yaratmışsa da Allah Teâlâ'nın onları tekrar yok etmesinin imkânsız olduğunu kabul etmektedir. Yani o da Mu'ammer gibi Allah Teâlâ'nın tek başına bâkî kalmasını imkânsız görmektedir.[552] Onun bu iddiası fırak kaynaklarında tekrar edilmiş ve cevherlerin bâkî olduğunu ve yok olmalarının imkânsız olduğunu kabul ettiği belirtilmiştir. Bu kaynaklara göre o, cisimlerin ve cevherlerin yaratılmış olduğunu kabul etmekte; yokluğunu ('adem) veya yok olmasını (fenâ) ise imkânsız görmektedir. Ancak arazların yok olup yerine yenisinin yaratılmasını (tebeddül) ve varlıkların bu şekilde değişime uğramasını mümkün görmektedir. Ona göre Allah bir kez yarattığı bir şeyi yok etmeye kâdir değildir. Onların yapısını değiştirir, parçalarını birbirinden ayırır, farklı arazlar yaratmak suretiyle onları halden hale değiştirir. Fakat onları tümüyle yok edemez.[553]

Hayyât, bu ifadelerin Câhız'a atılmış büyük bir iftira olduğunu söylemektedir. Çünkü bu tür ifadeler onun kendi eserlerinde yer almadığı gibi, hiçbir öğrencisi ve takipçisi de böyle bir düşünceyi savunmamıştır.[554] İbn Metteveyh de cevherlerin yok olmayacağına ilişkin aktarımları, iftira olarak değerlendirmektedir. Ona göre tüm varlıkların fâni olduğu konusunda Mu'tezile arasında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır.[555] Hayyât'a göre cevherlerin fenâsı ile ilgili bu ifadeler, Allah'ın "cehennem ve içindekileri bâkî kılacağı" şeklindeki vadine dayanmaktadır. Ümmetin çoğunluğu da bunu kabul etmektedir. Çünkü yapacağını haber verdiği bir konuda,

---

551 Hayyât, *İntisâr*, 19.

552 Hayyât, *İntisâr*, 21-22, 91, 147.

553 Bağdâdî, *Usûl*, 255; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 499; Şehristânî, *Milel*, 1: 88. Bağdâdî, âlem ve içinde bulunan tüm cisimlerin fâni olduğu konusunda Câhız dışında tüm ümmetin ittifak ettiğini belirtmektedir. (Bağdâdî, *Usûl*, 255.) Ahmed Emîn ise Câhız'ın bu sözleriyle modern bir ilkeyi tespit ettiğini söylemektedir: "Madde yok olmaz". Ona göre maddenin cevheri sabittir, yok olmaz. Ancak değişime uğrayarak önce su, sonra ekin, sonra maden ve sonra ağaç olabilir. Tüm bunlar maddeye ilişen arazlar ile gerçekleşmektedir. (Ahmed Emin, *Dûha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001) 3: 135.)

554 Hayyât, *İntisâr*, 21-22.

555 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 208

"Allah o şeyi yapmayabilir" demek imkânsızdır. Yoksa Allah'ın bütün cisimleri yok etmeye kudreti olmaması anlamında değildir. Ayrıca Hayyât, fenâ-bekâ ile ilgili tartışmaların kelâmın dakîk meselelerinden olduğunu, konu ile ilgili sarfedilen cümlelerin, bu konudaki farklı fikirlerin[556] de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu konuda kelâmcılar çok farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Ancak bunların hiçbiri dinin temel esasları olan tevhid ve adalet ilkeleriyle çelişen şeyler değildir. Bu nedenle Mu'tezile âlimlerini de bu görüşlerinden dolayı eleştirmek doğru değildir.[557]

Son olarak, Mu'tezile'den Muhammed b. Şebîb[558] ile Ehl-i Sünnet'ten Kalânisî ve Mâtûrîdî'yi de bu başlık altında zikretmek mümkündür. Zira onlar da cismin fenâsının cisimden başka bir şey olduğunu ve cismin fenâsının Allah'ın onda yarattığı bir fenâ arazıyla gerçekleştiğini kabul etmektedirler. Bu durumda onların, Allah fenâ arazı yaratıncaya kadar cisimlerin sürekliliğini kabul ettikleri, başka bir deyişle yaratmanın bekâyı sağladığını kabul ettikleri söylenebilir. Ancak onlar bu durumu arazlar için mümkün görmezler. Zira arazların araz alması imkânsızdır.[559] Mâtûrîdî, bu hususta varlıklardaki bütün değişimlerin de fenâ ve yok oluş anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrışma ve değişim sonucu yok olan varlıkların "gözden kaybolduğu, ancak tümüyle yok olmadığı" şeklindeki görüşü ise reddetmektedir. Bu hususta duyuların esas alınması gerektiğini ve varlığı ortadan kalkan şey için hayatın da sona erdiğini kabul etmek gerektiğini belirtmektedir.[560]

1.2.6.2. Yaratmanın Bekâyı İhtiva Etmediğini Kabul Edenler

Bekâ konusundaki teorilerin yaratma anlayışı ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmiştik. Bu başlık altında aktaracağımız yaklaşımlar yaratmayı, bir şeyi yalnızca varlığa getirmek olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşımlara göre bir şeyin yaratılması bu şeyin devamlılığını içermemektedir. Bir şeyin devamlı olabilmesi,

---

556 Hayyât bu fikirleri sıralamaktadır. Bk. Hayyât, *İntisâr,* 19.

557 Hayyât, *İntisâr,* 19-20.

558 Nazzâm'ın öğrencisi ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasından bir âlimdir. İbnü'l Murtezâ onun ircâ fikrine meylettiğini ve bu nedenle Mu'tezile tarafından eleştirildiğini aktarmaktadır. Hayatı ile ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. (İbnü'l-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 40; Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:573-574.)

559 Bk. Ka'bî, *Makâlât,* 464; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 51; Bağdâdî, *Usûl,* 257; Nesefî, *Tabsira,* 2: 553.

560 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

cismin ve/veya arazlarının sürekli olarak yaratılmasına ya da onun devamlı olmasını sağlayan bir bekâ arazının sürekli yaratılmasına bağlıdır.

Bu düşünceyi savunanların başında Bağdat ekolünden Ka'bî gelmektedir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, kelâm ve ses gibi arazların tamamı geçicidir ve bunların tek bir anın dışında varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. Yani hiçbir araz bâkî değildir.[561] Zira bir şeyin bâkî olması o şeyin kendi zâtından ya da kendisinde bulunan "bekâ" arazından kaynaklanabilir. Varlıkların kendi zâtlarından dolayı bâki olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda yaratıldıkları anda bâki olurlardı ve yok olmamaları gerekirdi. Ya da kendilerinde yaratılmış olan bir bekâ ile bâki olurlardı. Ancak arazın araz alması imkânsız olduğundan bu durum arazlar için mümkün değildir.[562]

Ka'bî, cevherlerin de ilk yaratma anında bâkî olmadığını, ancak ikinci anda bazı cevherlerin varlığını sürdürürken (bâkî) bazılarının ise yok olmasının mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Bekâyı, cismin kendisiyle sürekli olduğu bir ma'nâ/araz olarak tanımlayan Ka'bî, cisimlerin ve cevherlerin kendilerinde yaratılan bir bekâ arazıyla bâkî olmalarını mümkün görmektedir. Başka bir deyişle Allah bu bekâ arazını yaratmaya devam ettiği sürece onlar varlıklarını sürdürürler, yaratmaya son verdiğinde ise yok olurlar.[563]

Eş'arîler de yaratmanın bekâyı ihtiva etmediğini kabul etmektedirler. Mezhebin kurucu önderi Eş'arî, Allah'ın bir şeyi fenâ arazı yaratıncaya sürekli kılmasını ve yok etmek istediği bir şey için fenâ arazı yaratmasını reddetmektedir.[564] Bunun yerine o, Ka'bî ile benzer bir şekilde, cisimler ve cevherlerin bir bekâ arazı ile sürekli olabileceğini savunmaktadır. Onun düşüncesine göre Allah'ın bir cismi sürekli kılması onun için sürekli olarak bekâ arazı yaratmasıyla mümkün olabilir. Bekâ arazı cismin yaratılması ve var olması için gerekli değildir. Bilakis onun yaratıldıktan sonra varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Bu nedenle bekâ cismin

---

561 Bu durum insanın fiillerinin fâili olduğunu ispat etmek için kudret ve istitaatin fiilden önce ve sürekli olduğunu kabul eden Mu'tezilî eğilime ters görünmektedir. Ancak Ka'bî istitaatin, bedenin ve organların sağlıklı olması dışında bir anlamı olmadığını kabul etmektedir. (Bk. Bağdâdî, *Fark,* 160; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 151.)

562 Ka'bî, *Makâlât*, 455; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 44; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 98; Bağdâdî, *Usûl*, 70.

563 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 156; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 74, 83,87; a. mlf. *Fi't-Tevhîd*, 37; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 96-97.

564 İbn Fûrek, *Mücerred*, 241

yaratılma anında değil, ikinci anda yaratılır. Ancak cismin bekâ arazıyla bâkî olması, ona ilişen arazların da bâkî olduğu anlamına gelmez. Çünkü cisim ve bekâsı arazlardan başka bir şeydir.[565] Bu durumda onun, yaratıldığı anda cisimlerin sürekliliği olmadığını, ancak Allah'ın bekâ arazı yaratması ile sürekli olabileceğini, yaratmadığında ise yok olacağını kabul ettiği söylenebilir.[566] Yani varlıkların fenâsı için Allah'ın "yok ol" emrine veya bir mahalde olmayan bir fenâ arazı yaratmasına ihtiyaç yoktur. Onların sürekliliği için gerekli olan bekâ arazı yaratılmadığında varlıkları da sona erecektir.

Arazlar konusuna gelince, Eş'arîler genel bir ilke olarak tüm arazların süreksiz olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre arazlar var olduktan hemen sonra zorunlu olarak yok olurlar; sürekli olmaları imkânsızdır. Bu nedenle Eş'arî, fenâ kelimesinin arazlar için mecazen, cevherler için hakiki anlamda kullanılabileceğini belirtmektedir.[567] Yani arazlar için gerçek anlamda bir fenâ ve bekâ söz konusu değildir. Çünkü onlar tek bir an için var olduktan sonra yok olurlar. Sürekli gibi görünmelerinin nedeni devamlı bir şekilde yaratılmalarıdır.[568]

Eş'arî kelâmının önemli isimlerinden Bâkillânî, fenâ-bekâ konusunda Eş'arî'den farklı düşünmektedir. Kelâmcıların geneli gibi arazların geçici olduğunu kabul eden Bakillânî'ye göre bekâ, bâkî olanın varlığının dışında bir şey değildir. Ona göre cevher ve cisimler kevn/oluş arazları yaratıldığı sürece varlıklarını sürdürebilirler. Eş'arî cevherlerin bekâsı için sürekli olarak bekâ arazının yaratılmasını gerekli görürken, Bakillânî oluş arazlarının yaratılmasını gerekli görmektedir. Her iki anlayışta da cevherlerin sürekliliği arazların art arda yaratılmasına bağlıdır. Cevherlerin fenâsını ise Eş'arî gibi Allah'ın araz yaratmayı bırakmasıyla açıklamaktadır. Ona göre Allah bir cisimde renk ve kevn arazları yaratmayı bıraktığında cisim kendiliğinden yok olur. Cünkü cevherlerin bu arazlar olmadan varlığını sürdürmesi mümkün değildir.[569] Cüveynî ise bu konuda Eş'arî'yi takip ederek, cevherlerin devamlı olarak bekâ arazı yaratılmasıyla sürekli

---

565 İbn Fûrek, *Mücerred*, 237-239.
566 İbn Fûrek, *Mücerred*, 240; Bağdâdî, *Usûl*, 84, 256.
567 İbn Fûrek, *Mücerred*, 240-241; Bağdâdî, *Usûl*, 71, 255.
568 İbn Fûrek, *Mücerred*, 241.
569 Bakillânî, *Temhîd*, 38; Bağdâdî, *Usûl*, 85, 256.

olabileceğini kabul etmektedir. Bekâ arazı yaratılmadığında ise cevher yok olacaktır.[570]

Nesefî ve Sâbûnî gibi Mâtûrîdî âlimler de bu konuda Eş'arî geleneği takip etmişlerdir. Onlar fenâ ve bekânın ancak cisme ilişen bir ma'nâ ile mümkün olabileceğini kabul etmektedirler. Çünkü onlar bir şeyin kendi zâtından dolayı sürekli olduğu kabul edildiğinde, arazların da sürekli olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu da kudret ve istitaatın da sürekli olduğunun, dolayısıyla insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunun kabul edilmesi anlamına gelecektir. Bundan dolayı kabul edilmesi mümkün değildir.[571]

Bu problemi süreklilik ve değişim başlığı altında tekrar ele alacağız. Ancak buraya kadar zikredilenler, insan fiilleri ve tevlîd/tevellüd konularının nedensellik ile ilgili yaklaşımlarda etkili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle tevlîd teorisini ve tabiî nedensellik ile olan bağlantısını incelememiz gerekmektedir.

1.2.7. Tevlîd

Tevlîd teorisi Mu'tezile mezhebinin hem tabiî hem de insanî ve ilahî düzlemde nedensellik düşüncesini ifade eden kapsamlı bir teoridir. Esas itibarıyla tevlîd, Mu'tezile kelâmcıları tarafından insanın özgür iradesi ile meydana getirdiği fiillerin kendisinde, başka bir kimsede ve doğada ortaya çıkan sonuçları arasındaki ilişkiyi izah etmek için geliştirilmiş bir teoridir. Bu bakımdan insanın, kendisinden meydana gelen fiillerin müsebbibi ve sorumlusu olduğunu ispat eden teori, Mu'tezilenin tabiat felsefesiyle de sıkı bir ilişki içindedir. Çünkü insan tarafından başlatılan bir fiilin etkileri ve sonuçları tabiat alanında devam etmektedir.[572] Bu bağlamda tevlîd konusu bir yönüyle canlı varlıklardan, bir yönüyle de cansız varlıklardan meydana gelen fiillerle ilgilidir. Canlılardan doğan fiiller irade sahibi insanların eylemlerinin sonucu olan dolaylı fiillerdir. Cansızlardan doğan fiillerin örneği ise ateşin yakması, suyun akması, yemeğin doyurması gibi etkilerle ilgili durumlardır. Kelâmcıların ilahi fiillerin de tevlîd yoluyla meydana gelip

---

570 Cüveynî, *Şâmil*, 153, 160.
571 Nesefî, *Tabsira*, 2: 547, 553; Sâbûnî, *Bidâye*, 62-64.
572 Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında", 64.

gelmeyeceğini tartıştığını[573] dikkate aldığımızda tevlîdin hem yatay hem de dikey düzlemde nedensellik düşüncesini içeren kapsamlı bir teori olduğu söylenebilir.

İlk defa Bişr b. Mu‘temir tarafından ortaya atıldığı kabul edilen tevellüd kavramı[574] ilk dönem kelâmî tartışmalarda merkezî bir yere sahiptir. Öyle ki bu probleme ilişkin müstakil eserlerin kaleme alındığı bilinmektedir. İbnü’n-Nedîm bu konuda Nazzâm’ın *Kitâbü’t-tevellüd*; Ebu’l-Hüzeyl’in ise *Kitâbü’t-tevlîd ‘ale’n-Nazzâm* adlı bir eseri olduğunu kaydetmektedir.[575] Sonraki dönemde Mu‘tezile’nin en önemli âlimi olan Kâdî Abdülcebbâr da *Muğnî*’sinin dokuzuncu cildini bu konuya ayırmış ve *Kitâbü’t-Tevlîd* olarak isimlendirmiştir.

Tevlîd teorisi, Neccâr[576], Sâlih Kubbe ve Sâlihî[577] dışındaki bütün Mu‘tezile âlimleri tarafından kabul edilmiştir. Ancak tevlîdin tanımı, kapsamı ve mütevellid fiillerin fâilinin kim olduğu gibi konularda aralarında farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar aynı zamanda nedensellik düşüncelerinin de ayrıştığı noktaları ortaya koymaktadır. Bu nedenle bunları daha yakından tetkik etmek çalışmamız için yararlı olacaktır.

1.2.7.1. Mütevellid Fiilin Tanımı

Sözlükte “meydana getirmek, bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesi” anlamına gelen tevlîd, kelâmî bir terim olarak “elin hareketi sonucu anahtarın dönmesi gibi fâilden başka bir fiil vasıtasıyla ortaya çıkan fiil” olarak tanımlanmaktadır.[578] Bu tanımın temelinde Mu‘tezile âlimlerinin insan fiillerine ilişkin tasnifi yer almaktadır. Onlar meydana geliş şekillerine göre insan fiillerini iki

---

573 Ka‘bî, *Makâlât*, 363; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 89.

574 Şehristânî, *Milel*, 1: 78; Cihat Tunç, “Bişr b. Mu‘temir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 224. Neşşar, bu fikrin ilk olarak Ebu’l-Huzeyl tarafından ortaya atıldığını söyler. (Bk. Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 321.)

575 İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, 204, 206.

576 Mu’tezilî âlim Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin (ö. 218/833) öğrencisi olan Neccâr’ı bazı fırak kaynakları Mürcie’den bazıları Mu‘tezile’den saymakta, bazıları ise Mu‘tezile’ye yakın olmakla birlikte bağımsız bir mezhebin (Neccâriyye) kurucusu olarak kabul etmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Neccâr, Hüseyin b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 481-482.

577 Sâlihî’ye göre insan ancak kendisinde fiil meydana getirebilir. Bunun dışında bir şeyin bir şeyden tevlîd etmesi veya bir şeyin tabiattan meydana gelmesi mümkün değildir. Mütevellid fiiller dâhil olmak üzere kudret mahallini aşan ve tabiatta meydana gelen tüm fiilleri Allah, aracısız bir şekilde doğrudan meydana getirmektedir. (Ka‘bî, *Makâlât*, 360; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 82-83; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 19.)

578 İbn Manzûr, “v-l-d”, 6: 4915; Cürcânî, “Tevlîd”, 72; Tehânevî, “Tevlîd”, 1: 534.

kategoride ele almışlardır: **a.** Mübâşir veya mübtedâ fiiller. Bunlar irade gibi bir kimsenin kendi kudret mahallinde doğrudan yaptığı fiillerdir. **b.** Mütevellid fiiller ise bir failin başlattığı, ancak başka sebepler/vasıtalarla devam eden dolaylı fiillerdir.[579]

Bu tasnife göre mübâşir fiiller, doğrudan bir fâile dayandığı halde, mütevellid fiiller belirli bazı sebeplerle/vasıtalarla meydana gelmektedir. Çünkü mütevellid, birincil nedenden sonra ortaya çıkan ikincil sonuçları ifade etmektedir. Bir kimse tarafından fırlatıldığı zaman taşta meydana gelen gitme, havaya atıldığında taşta meydana gelen düşme, darbe vurulduğunda meydana gelen elem, ölüm anında meydana gelen ruh çıkması, darbe vurulduğunda ve benzeri sebeplerle meydana gelen renkler, tatlar, kokular gibi.[580] Bu bağlamda kelâm terminolojisinde bir fiilin sebebe bağlı olarak doğurduğu sonuçlara "ef'al-i müvellede" (mütevellidât) adı verilmektedir.[581] Mu'tezile âlimlerinin mütevellid fiillere ilişkin yaptığı farklı tanımları ve verdikleri örnekleri zikredersek konu daha anlaşılır hale gelecektir:

a. Bendeki bir sebepten dolayı meydana gelen, kudret alanımı aşan ve başkasında ortaya çıkan fiildir.

b. Sebebini benim gerektirdiğim, fakat terk etmem imkân dışı olan bir fiildir. Bunu kendimde de başkasında da yapabilirim.

c. Mütevellid, muradımı takip eden üçüncü fiildir. Darbeyi izleyen elem, atmayı izleyen havada gitme gibi.

d. Kasıt ve irade olmaksızın hata üzere meydana geldiği düşünülen her fiil mütevelliddir. Kasıt ile meydana geldiği düşünülen ve her bir cüz'ü yenilenme, azm, kasıt ve iradeye ihtiyaç duyan fiiller, tevellüd tanımı dışında olup, mübâşir (doğrudan) fiil kapsamındadır.[582]

1.2.7.2. Mütevellid Fiillerin Fâili

Mütevellid fiillerle ilgili en çok tartışılan konuların başında, bu fillerin fâilinin kim olduğu gelmektedir. Mu'tezile âlimlerinden bazıları bu fiillerin fâilinin

---

579 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 149; a. mlf. *Kitâbü't-Tevlîd*, 108; Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, 58. Nîsâbûrî bu ayırımın, kudret sahibi bir failin yaratma dışındaki eylemleri için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre yaratma failin yaptığı, kendisinde olmayan ve bir sebebe dayanmayan bir eylemdir. (Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, 58)

580 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 78-79.

581 Osman Demir, "Tevlîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 38.

582 Ka'bî, *Makâlât*, 359-360; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 84-85; Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*,, 74.

insan olduğunu, bazıları Allah olduğunu, bazıları ise fiilin meydana geldiği cismin tabiatı olduğunu kabul etmiştir. Bu üç temel yaklaşımın yanı sıra bunları fâili olmayan fiiller kategorisinde değerlendirenler de olmuştur.

a. *Mütevellid Fiillerin Fâili Allah'tır:* Tabiat teorisini benimseyen Nazzâm'a göre insanın kudret alanını aşan bütün fiiller, o şeyin yaratılışı gereği (bi îcâbi'l-hilka) Allah'ın fiilidir.[583] Ancak bu, Allah'ın tabiatları doğrudan yaratması gibi bu fiilleri de doğrudan yaratması anlamında değildir. Bunun anlamı Allah'ın varlıkları bu şekilde takdir ve teshîr etmiş olmasıdır. Yani Allah, taşı fırlatıldığı zaman gitmesini gerektiren bir yaratılış ve tabiatla yaratmıştır. Bundan dolayı bir kimse attığı zaman taşın gitmesi ve yuvarlanması, yukarı fırlattığında yükselmesi ve idrak gibi fiillerin tümü yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir.[584] Nazzâm'ın öğrencisi Burgûs da benzer bir düşünceyi savunmaktadır. Ona göre mütevellid fiiller, tabiatları icabı Allah'ın fiilleridir. Çünkü Allah, taşa atıldığı zaman gitme, hayvana dövüldüğü ve kesildiği zaman acı duyma tabiatı vermiştir.[585]

İbn Hazm, irade sahibi bir failin fiilinden meydana gelen (tevellüd eden) şeylerin, kendisinden meydana gelmesi anlamında onun fiili, ancak onu yaratması anlamında Allah'ın fiili olduğunu kabul etmektedir. Bu yönüyle ona göre cisimden kaynaklanan tüm etkiler Allah'ın yaratmasıdır. Âlemdeki her şeyin Allah'a izafe edilmesi Allah tarafından yaratılması nedeniyledir. Bunların kendisinden tevellüd ettiği şeylere izafe edilmeleri ise bu hadiselerin söz konusu şeylerde meydana gelmesi dolayısıyladır. Her iki izafet türü de gerçektir ve bunların herhangi birinde mecaz yoktur.[586]

Sâlih Kubbe ise insanın ancak kendi mahallinde meydana getirdiği fiillerin fâili olduğunu, bunun dışındaki bütün fiillerin Allah tarafından bir sebebe dayanmaksızın doğrudan (ibtidâen) yaratıldığını savunmaktadır. Ona göre fırlatıldığında taşın gitmesi, ateş ile bir araya geldiğinde odunun yanması, darbe

---

583 Nesefî, Kalânisî'nin de bu konuda Nazzâm'a yakın olduğunu ve mütevellid fiilleri tabiatları icabı Allah'ın fiili olarak kabul ettiğini aktarmaktadır. (Nesefî, *Tabsira*, 2: 681.)

584 Ka'bî, *Makâlât*, 360, 414; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 81; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18; a. mlf. *Mecmû'*, 399.

585 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 316.

586 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 785-787.

anında elem meydana gelmesi gibi insanın bazı fiillerinden meydana gelen şeylerin tümünün yaratıcısı Allah'tır.[587]

Bu görüşün en açık savunucularından biri de cebrîlerdir. Onlara göre Allah âlemde meydana gelen her şeyin hem fâilidir, hem de sebebidir. Tevlîd yoluyla gerçekleşen fiiller de tümüyle Allah Teâlâ'ya aittir. Çünkü insan kendisi dışında bir fiil meydana getiremez. Hatta onlar insanın kendi azalarında fiil meydana getirebileceğini kabul etmekten de imtina etmektedirler. Güç sahibi fail bu fiillere sadece mahal olmaktadır. Onlara göre "yaralayan kimse, yaralama fiiline sadece mahal olur. Yol kesme ve öldürme fiilleri için de aynı şey geçerlidir."[588]

b. *Mütevellid Fiillerin Fâili Tabiattır:* Mu'ammer, Allah'ın sadece cevherleri yarattığını, cevherlerde bulunan bütün arazların ise cevherin kendi fiili olduğunu savunmaktadır. Yani cevherlerdeki hayat, ölüm, işitme, görme, renk, tat, koku ve diğer bütün arazlar, onun düşüncesinde tabiatı gereği cismin fiilidir.[589] Mu'ammer, cansız varlıkların fiillerini tabiatla, canlıların ise ihtiyarla meydana getirdiğini kabul etmektedir. Ancak o, tabiatın cansız varlıklarda olduğu gibi canlılarda ihtiyarî olarak ortaya konan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi fiillerde de etkili olduğunu söylemektedir.[590]

Mu'ammer'e göre insanın iradeden başka fiili yoktur. Ayrıca irade dışında insandan kaynaklı bir sebepten meydana gelen hareket-sükûn ve duyularla idrak gibi insanın kudret mahallindeki (fî hayyizi'l-insan) eylemler de insanın tercihi ve fiilidir. Ancak kudretini aşan fiiller onun fiili ve tercihi değildir, bilakis bunlar tabiatı gereği bulunduğu cismin fiilidir. Ona göre Allah'ın sair fiilleri de cismin tabiatıyla meydana gelen fiillerdir. Yaşatma, öldürme, renklendirme ve hareket ettirme ve durdurma gibi insandan kaynaklanmayan fiiller Allah'ın fiilleridir. Ancak renk, tat, koku, hayat, ölüm, hareket, sükûn, ayrılma, birleşme uzunluk, genişlik, derinlik ve cisimlerin tüm biçimleri, canlı olsun cansız olsun tabiatı gereği varlıkların kendi fiilleridir.[591]

c. *Mütevellid Fiillerin Fâili Yoktur:* Sümâme b. Eşres'in, irade dışındaki her şeyin muhdisi olmaksızın meydana geldiğini savunduğu rivayet edilmektedir.

---

587 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 82-83; Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 399.
588 Ka'bî, *Makâlât*, 361, 414; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 20; a. mlf. *Nüket*, 88.
589 Hayyât, *İntisâr,* 53-54; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 232; Bağdâdî, *Usûl*, 157; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 495; Şehristânî, *Milel*, 1: 80.
590 Şehristânî, *Milel*, 1: 80; Tritton, *İslam Kelâmı*, 103
591 Ka'bî, *Makâlât*, 474-475; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18; a. mlf. *Mecmû'*, 399.

Nazzâm ve Câhız gibi insanın iradeden başka fiili olmadığını kabul eden Sümâme, mütevellid fiillerin insana mecâz yoluyla nispet edilebileceğini kabul etmektedir. Ona göre irade dışındaki her şey muhdisi olmaksızın meydana gelmiştir.[592] Fakat Bağdâdî, insanın iradeden başka bir fiili bulunmadığı, bunun dışındaki fiillerinin ondan tabiatlar yoluyla ortaya çıktığı ve bunların iradenin gereği olmasından dolayı ona nispet edildiği konusunda Câhız ve Sümâme'nin aynı fikirde olduğunu aktarmaktadır.[593]

Ka'bî, onun Câhız ile benzer bir düşünceye sahip olduğunu teyit etmektedir. Ancak bu fikri savunmada çok da tutarlı olmadığını eklemektedir. Ona göre "Sümâme sıkıştığı zaman 'zikrettiğimiz fiillerin tümünün gerçekte bir fâili ve yaratıcısı yoktur' derdi. Rahat olduğu zamanlarda ise bazen 'bunlar Allah'ın fiilidir, bunun manası Allah cisme bu fiilleri meydana getirecek bir tabiat yerleştirmiştir'; bazen de 'bunlar tabiatı gereği cismin fiilidir' derdi."[594] Kâdî Abdülcebbâr da onun bu kararsızlığına işaret etmektedir.[595] Bu açıklamalardan hareketle Sümâme'nin mütevellid fiilleri hakikatte yaratıcısı olmayan fiiller olarak kabul ettiği, ancak gerçekleştiği mahal olması bakımında mecâzen cisme; cisimleri ve tabiatları yaratması itibarıyla, yine mecazen Allah'a izafe edilmesini de mümkün gördüğü söylenebilir.

d. *Mütevellid Fillerin Fâili İnsandır:* Teoriyi ilk ortaya atan Bişr dâhil olmak üzere Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti mütevvellid fiilleri insanın sebep olduğu fiiller kapsamında görmüşlerdir. Ancak bu görüşü benimseyenler arasında detaylarda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bişr b. Mu'temir'e göre, doğrudan yaptığı fiillerin sebep olduğu mütevellid fiillerin tamamının fâili insandır. Beyaz ve kırmızının karışımından meydana gelen pembe, nişasta ve şeker karıştırıldığında meydana gelen pelte, kokunun meydana gelmesi, vurma neticesinde meydana gelen acı, bir şey yendiğinde meydana gelen tat, ölüm anında ruhun çıkması, atıldığında taşın ve okun

---

592 Ka'bî, *Makâlât*, 361; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 143; a. mlf. *Mecmû',* 399; Nesefî, *Tabsira*, 2: 681.
593 Bağdâdî, *Fark*, 155.
594 Ka'bî, *Makâlât*, 474.
595 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17.

gitmesi, gözlerimizi açtığımızda meydana gelen idrak gibi mübaşir fiillerden tevellüd eden şeylerin hepsi insanın fiillerindendir.[596]

Bu fikirlerini daha ileri götüren Bişr, başka birinde meydana gelen mütevellid fiillerin de, bu fiillerin ilk fâiline ait olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin vurma sonucu darbe alan kişide meydana gelen bilgi darbeyi vuranın fiilidir. Benzer şekilde bir kimsenin başkasını kör etmesi sonucu meydana gelen körlük, onun başkasındaki fiilidir.[597] Bağdat ekolünün çoğunluğu insanın fiilleri sebep olduğunda renk, tat, idrak ilim gibi mütevellid fiilleri insanın fâili olduğu fiiller kapsamında değerlendirmişlerdir.[598]

Ebu'l-Huzeyl, insanın fiillerinden tevlîd eden şeylerin fâili olmasını bunların keyfiyetini bilmesi şartına bağlamaktadır. Buna göre darbeden meydana gelen elem, atmadan dolayı taşın gitmesi, fırlatıldığında taşın düşmesi, yukarı atıldığında yükselmesi, iki şeyin çarpışmasından çıkan ses, ruhun çıkması veya yok olması gibi mütevellid fiillerin tümü insana aittir. Ancak ona göre renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, korku, cesaret, açlık, tokluk, idrak ve bilgi gibi şeylerin tümü Allah'ın fiilidir. Zira bunların sebebi insanın fiilleri değildir, çünkü insan bunların keyfiyetini bilmemektedir. Ona göre bir insan bilinçli bir fiil ortaya koyduktan sonra ölse dahi, bu fiilin sonuçlarının fâili olarak kabul edilir. Örneğin bir insan bir kimseye ok attıktan sonra oku fırlatan kişi ok hedefine ulaşmadan ölürse, bu arada ok hedefe ulaşıp kişiyi yaralar veya öldürürse, ölen kişi bu öldürme fiilinin fâili olur.[599]

Canlı olsun cansız olsun cisimlerin hakiki anlamda fiil meydana getirebileceğini kabul eden Câhız, ister doğrudan ister dolaylı isterse de Allah'tan kaynaklı bir sebep ile meydana gelsin, irade dışındaki tüm fiilleri cismin fiilleri olarak nitelemektedir. Ona göre bunlar hiç kimsenin tercihi ile meydana gelmiş

---

596 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 79; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.

597 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 79;

598 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 400. Bağdat ekolünden Hayyât, mütevellid fiillerin fâilinin insan olduğunu ispat etmek için, fırlatılan ok örneği üzerinden detaylı bir analiz yapmaktdır. Bk. Hayyât, *İntisâr,* 77-78.

599 Ka'bî, *Makâlât*, 361; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 79-80. İbnü'r-Râvendî bu örneği çarpıtarak Mu'tezilîlerin, ölülerin sağlam ve güçlü olan canlıları gerçek anlamda öldürebileceğini kabul ettiklerini iddia eder. Ancak Hayyât, Mu'tezile'den hiç kimsenin ölülerin bizzat fiilde bulunabileceklerini kabul etmediğini, ancak canlı iken gerçekleştirdikleri fiillerden ölümlerinden sonra başka fiiller tevellüd edebileceğini, bu durumda bu fiillerin de ölülere isnat edileceğini savunduklarını ifade etmektedir. (Hayyât, *İntisâr,* 76-77.)

değildir. Ceza ve ödül ise sadece irade için söz konusu olur.[600] Bu düşüncelerini mütevellid fiillere de uygulayan Câhız, insanın irade dışında hür bir tercihi/ihtiyarı olmadığını, irade dışındaki tüm fiillerinin ise ihtiyar ile değil tabiat ile meydana geldiğini kabul etmektedir. Ona göre insan bir şeyi irade ettikten sonra, fiilleri ve bunların sonuçları tabiî olarak meydana gelir. Göz tabiatı gereği renkleri, kulak sesleri, ağız tatları idrak eder. İnsandan irade dışında ihtiyar yoluyla fiil meydana gelmez. Bu nedenle iradesini aşan fiiller, tabiatının gereği olarak ortaya çıkması bakımından insanın fiilidir.[601]

Tabiat teorisini bilgi teorisine de uygulayan Câhız, insanda meydana gelen bilgilerin ya zorunlu olarak ya da tabiat ile meydana geldiğini, bunların sonradan kazanılmış şeyler olmadığını savunmaktadır. Ona göre bilen kişinin bilme sürecinde bir tercihi söz konusu değildir. Örneğin bir kimsenin bâliğ olup da Allah'ı bilmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte o tüm bunları insanın fiilleri olarak nitelemiştir.[602]

Ebû Ali ve Ebû Hâşim mütevellid fiiller konusunda Ebu'l-Huzeyl'i takip etmektedir. Onlar, insanın irade ve sebebe bağlı olarak kendinde veya bir başkasında tevlîd yoluyla meydana getirdiği fiillerin fâili olduğunu kabul etmektedirler. Ancak tat, renk, koku gibi fiillerin ne sebep aracılığıyla ne de doğrudan insanın fiili olamayacağını savunmaktadırlar. Aynı şekilde onlara göre bir insanın cisim, hayat ve kudret fiillerini yapması, sebep aracılığıyla (tevlîd yoluyla) bir başkasında bilgi, itikad ve idrak fiillerini meydana getirmesi de mümkün değildir. Oluşlar ve itimâdlar, te'lîf, acılar ve sesler gibi azalardan meydana gelen fiiller ise hem doğrudan (ibtidâen) hem de sebebe bağlı olarak meydana getirilebilir.[603]

Kâdî Abdülcebbâr, mütevellid fiilleri insanın fâili olduğu fiillerden kabul etmektedir. Mübâşir fiillerin insanın güdülerine ve durumuna uygun olarak meydana gelmesi gibi konuşma ve yazma, acı ve buna benzer mütevellid fiillerin de insanın

---

600 Ka'bî, *Makâlât*, 474.

601 Ka'bî, *Makâlât*, 361, 382.; Eş'arî, *Makâlât*, 1: 33; 2: 83; Bağdâdî, *Fark*, 155; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17; a. mlf., *Şerh,* 2: 143; a. mlf. *Mecmû',* 399, 404.

602 Ka'bî, *Makâlât*, 167; Bağdâdî, *Fark*, 155; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 143; Şehristânî, *Milel*, 1: 88. Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiillerin insandan tabiat ile meydana geldiği kabul edildiğinde, irade ile mütevellid fiiler arasında bir ayırım yapmak mümkün olmaz. Bu durumda iradenin de tabiat ile meydana geldiğini kabul etmek gerekir. (Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû',* 404.)

603 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18-20.

tercihine uygun olarak meydana gelmesini buna gerekçe olarak sunmaktadır. Çünkü ona göre bunların fâili insan olmasaydı, insanın sebep olduğu fiillere uygun olarak meydana gelmemeleri gerekirdi. Bu nedenle bunların fâilinin de insan olduğu kabul edilmelidir. Bunun aksi savunulduğunda iradenin de insanın fiili olmadığını kabul etmek gerekir.[604] Ona göre fâil yaptığı fiilin sonucunu bildiğinde ya da bunu bilme gücüne sahip olduğunda, sebep ile gerçekleşen fiil de doğrudan yapılan fiil gibi olur. Bu nedenle fâil doğrudan yaptığı fiille hak ettiği her şeyi tevlîd yoluyla yaptığı fiil ile de hak etmiş olur. Örneğin yalan, zulüm ve öldürme gibi eylemlerin tümü mütevellid fiillerdendir. Eğer bunların fâili insan olmasaydı, bu fiillerden dolayı yergiye muhatap olması doğru olmazdı.[605]

Mütevellid fiillerin fâili konusunda aynı düşünceye sahip olan âlimler bile bu fiillerin kapsamı konusunda farklı düşünceleri savunabilmişlerdir. Bu konu ile ilgili farklılıklara değinmek konunun nedensellik ile ilgili boyutlarını anlamak için yararlı olacaktır.

1.2.7.3. Mütevellid Fiillerin Kapsamı

Tevlîd teorisini benimseme hususunda fikir birliği yapan Mu‘tezile âlimleri hangi fiillerin tevlîd yoluyla gerçekleştiği, hangilerinin doğrudan meydana geldiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. İradenin mütevellid fiillerden olmadığı konusunda ise tüm âlimler ittifak etmiştir.[606]

Bişr b. Mu’temir, insanın sebeplerini yerine getirmesi durumunda renkler, tatlar, kokular, işitme, görme ve diğer idrakleri tevlid yoluyla meydana getirmesini mümkün görmektedir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi arazlar için de aynı durum geçerlidir.[607] Ancak bu durum, insanın cisimlerin bütün hallerini gerçekleştirebileceği anlamına gelmemektedir. Örneğin bir cismin renk değiştirmesinde, insanların sebep olduğu durumlar insanın fiilidir, ancak insandan kaynaklanmayan durumlar Allah Teâlâ’nın fiillerindendir. Yani o insanın fâili olduğu fiilleri, fiillerinden tevlîd eden şeylerle sınırlandırmaktadır.[608]

---

604 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû‘*, 400-401.
605 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 145; a. mlf. *Kitâbü’t-Tevlîd*, 91; a. mlf. *Mecmû‘*, 402.
606 Ka‘bî, *Makâlât*, 362.
607 Bağdâdî, *Fark*, 141; Şehristânî, *Milel,* 1: 78.
608 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 79

Ebu'l-Huzeyl mütevellid fiilleri, insanın fiillerinin sebep olduğu ve insanın keyfiyetini bildiği; irade, ilim, hareket, sükûn, darbeden meydana gelen elem, atmadan dolayı taşın gitmesi, fırlatıldığında taşın düşmesi, yukarı atıldığında yükselmesi, iki şeyin çarpışmasından çıkan ses, ruhun çıkması veya yok olması gibi fiillerle sınırlamaktadır. Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, korku, cesaret, açlık, tokluk, idrak ve bilgi gibi şeylerin ise tevlîd yoluyla meydana gelmesini kabul etmemektedir.[609]

Mu'tezile âlimlerinin çoğu idrak ve ilim dışındaki mütevellid fiiller konusunda Ebu'l-Huzeyl gibi düşünmektedir. Ebu'l-Huzeyl, bir kimsenin fiilinden dolayı başkasında meydana gelen idrak ve fiilleri doğrudan Allah'ın yarattığı filler olarak kabul ederken; takipçileri idrak ve ilmi insanın fiillerinden kabul etmektedirler. Bazı Mu'tezile âlimleri idrakin ancak bu duyuya sahip kimselerden meydana geldiğinde insanın fiili olduğunu, aksi halde Allah'ın fiili olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da idrakin göz kapağının i'timâdı ve hareketi sonucu meydana geldiğini söylemişlerdir. Bazıları ise idrakin gözün açılmasından ve failin iradesinden ortaya çıktığını söylemişlerdir.[610]

Bişr b. Mu'temir mütevellid fiillerin kapsamını Ebu'l-Huzeyl'den daha geniş tutmaktadır. Ancak her ikisi de insanın kuvvet, hayat ve cisim meydana getirmesinin caiz olmadığı konusunda aynı düşünceyi paylaşmaktadır.[611] Çünkü kelâmcılar insanın yoktan yaratma gerektiren cevher veya cisim meydana getirmesini mümkün görmemişler, bunu sadece Allah'ın kudreti dâhilinde görmüşlerdir. Nîsâbûrî bu hususa dikkat çekmiş ve gerek mübaşir gerekse de mütevellid fiillerin sadece arazları meydana getirebileceğinin altını çizmiştir.[612]

Nazzâm da insanın cisim meydana getiremeyeceğini kabul etmektedir. Zaten onun sisteminde hareketin dışında araz olmadığı, diğer kelâmcıların araz olarak kabul ettiği şeylerin cisim olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, insanın tevlîd yoluyla meydana getirebileceği fiillerin kapsamının hareketlerle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, hareketin kapsamına namaz, oruç, iradeler, kerâhetler, ilim, cehalet, doğruluk, yalan, insanın konuşması, susması gibi fiilleri de dâhil

609 Ka'bî, *Makâlât*, 361; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 79-80.
610 Ka'bî, *Makâlât*, 361; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.
611 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 79-80.
612 Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, 58-59.

etmektedir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, sesler ve elemler latif cisimler olduğundan insanın bunları doğrudan veya tevlîd yoluyla meydana getirmesi mümkün değildir.[613]

Mu‘ammer’in düşüncesinde mütevellid fiillerin kapsamını tam olarak tespit etmek zordur. Eş‘arî’ye göre o, insanın kendi nefsinde hareket ve sükûn meydana getiremeyeceğini; ancak irade, ilim, kerâhet, düşünce ve tasvir meydana getirebileceğini kabul etmektedir.[614] Şehristânî de onun, irade dışında insanın doğrudan veya dolaylı bir fiili olmadığı görüşüne sahip olduğunu aktarmaktadır. Ona göre hayır ve şer kapsamındaki kalkmak, oturmak, hareket ve sükûn gibi teklifî fiillerin tümü insanın iradesine dayanmaktadır. Bunlar doğrudan veya dolaylı fiillerden değildir.[615] Ka‘bî ise onun insandan kaynaklı bir sebepten meydana gelen irade dışındaki hareket-sükûn ve idrak gibi insanın kudret mahallindeki fiilleri insanın tercihi ve fiili olarak kabul ettiğini aktarmaktadır. Kudretini aşan fiilleri ise tabiatı gereği meydana geldiği cismin fiili olarak kabul etmektedir.[616]

Bu noktada Nazzâm ile Mu‘ammer arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. İkisi de insanın iradeden başka fiili olmadığını, bunun dışında kalan tüm fiillerin cisimlerin tabiatı gereği meydana geldiğini kabul etmektedir. Ancak cismin tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Nazzâm, bu tabiatı ona yerleştirdiği için Allah’ın fiilleri kapsamında değerlendirirken, Mu‘ammer ise bunların cismin fiilleri olduğunu savunmaktadır. Câhız da irade ve düşünce dışında insanın başka bir fiili bulunmadığı ve ondan meydana gelen diğer tüm fiillerin tabiat aracılığıyla ortaya çıktığı konusunda onlarla hemfikirdir. Ancak o, bu fiilleri insana nispet etmektedir.[617]

Kâdî Abdülcebbâr, fâil tarafından meydana getirilen fiilleri üçe ayırmaktadır: Birincisi acı, ses ve birleşme gibi fâilin ancak tevlîd yoluyla yapabildiği fiillerdir. İkincisi irade, saygı, zan, nazar ve buna benzer diğer fiillerde olduğu gibi fâilin ancak doğrudan yapabildiği fiillerdir. Üçüncüsü ise i‘timâd, oluş ve ilim gibi fâilin hem

---

613 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 80-81.
614 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 81.
615 Şehristânî, *Milel*, 1: 81.
616 Ka‘bî, *Makâlât*, 474-475; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 18.
617 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 83; Bağdâdî, *Fark*, 155, 300; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 143; a. mlf. *Mecmû‘*, 399.

doğrudan hem de sebebe bağlı olarak yapabildiği fiillerdir.[618] Mütevellid fiiller ise Kâdî Abdülcebbâr'a göre iki kısma ayrılır. Birincisi dilde meydana gelen konuşma gibi fiilin her parçasının var olmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyduğu fiillerdir. Çünkü konuşma esnasında çıkan her harf konuşan kişinin varlığına bağlıdır. İkinci kısım ise okun hedefe isabeti ve havada gitmesi örneğinde olduğu gibi ilk sebepten art arda meydana gelmeye devam eden fiillerdir. Bu tür fiillerde fiili başlatan ilk sebep ölse veya aciz kalsa bile fiil varlığını sürdürebilir. Çünkü bu aşamadan sonra mütevellid fiilin meydana gelmesi mübâşir fiilin varlığına bağlı değildir. Konuşmanın sebebi ise o an meydana gelmektedir.[619]

Basra ekolünün nedensellik anlayışını, mütevellid fiiller ile i'timâd arasındaki ilişkiye dair izahlarında daha açık bir şekilde tespit etmek mümkündür.

1.2.7.4. Tevlîd-İ'timâd İlişkisi

Tabiatçı kelâmcılar, fâiline ilişkin farklı görüşlere sahip olsalar da, mütevellid fiilleri meydana geldiği cismin veya insanın tabiatı ile ilişkilendirmektedirler. Örneğin Nazzâm bunları *tabiatı gereği* Allah'ın fiili, Câhız *tabiatı gereği* insanın fiili, Mu'ammer ise *tabiatı gereği* cismin fiili olarak kabul etmektedir. Aslında üç görüşün sahibi de meydana gelen fiillerin Allah'ın cisme yerleştirdiği tabiata uygun olarak meydana geldiğini ifade etmektedir.[620]

Buna karşılık tabiat teorisini reddeden Basra ekolü mütevellid fiilleri i'timâd kavramı ile ilişkili olarak açıklamaktadır. Ebû Hâşim'e göre engeller ortadan kalktığında mütevellid fiili yapan tek şey i'timâddır, hareketlerin mütevellid fiil meydana getirmesi mümkün değildir. Örneğin sesler i'timâddan ve sert cisimlerin çarpışmasından ortaya çıkar. Konuşma hakkında da aynı şey geçerlidir. Zira konuşmayı doğuran, dilin ağzın kenarlarına doğru olan i'timâdıdır. Eğer hareket

---

618 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû',* 410. Kâdî Abdülcebbâr'a göre mübâşir fiillerin varlığını kabul etmemek ve tüm fiillerin sebebe bağlı olarak (mütevellid) meydana geldiğini söylemek aynı zamanda bu tür fiillerin sonsuz olduğunu kabul etmeyi gerektirir. (Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 108.)

619 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 89.

620 Hayyât mütevellid fiillerin, meydana geldiği mahallin tabiatına bağlı olarak farklı sonuçlar doğurabileceğini şöyle bir örnekle izah etmektedir: Bir insan bir adamın kafasına bir balta ile vurduğunda, bu eylem küçük bir yaralanma, kafanın yarılması veya korkunç bir ölüm ile sonuçlanabilir. Burada meydana gelecek olan sonuçlar, fiili başlatan kişinin fiili (vurma şiddeti, açısı ve baltanın keskinliği gibi) ve bu eylemlerin ilişeceği kişinin durumuna göre (kafatasının sağlamlığı, darbeden kaçınma durumu vb.) değişiklik gösterebilir. (Hayyât, *İntisâr*, 170-171.)

sebebe bağlı fiil meydana getirseydi, yukarıya doğru fırlatılan bir taşın bir engelle karşılaşmadığı sürece sonsuza kadar gitmesi gerekirdi.[621] Yani fiili başlatan fâilin hareketi olsa da, esas itibarıyla mütevellid fiiller cismin i'timâdına uygun bir şekilde meydana gelmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr bu konuda hocası Ebû Hâşim ile aynı düşünceyi paylaşmakta ve şöyle bir genel ilkeye ulaşmaktadır: "Kudret mahallini aşan her fiili/e sadece i'timâd meydana getirir/sebep olur."[622] Ona göre ateş ile odunun teması sonucu tevlîd eden yanmanın sebebi, tabiatçı kelâmcıların iddia ettiği gibi tabiat değil, i'timâddır. Aynı şekilde suyun aşağı doğru akmasını, taşın yükselmesini doğuran şey de i'timâddır.[623] Kâdî, i'timâdın fiile sebep olması sürecinde iki hususa vurgu yapmaktadır: Birincisi i'timâddın kendi yönünde fiil meydana getirmesi, ikincisi ise i'timâdın fiil meydana getirebilmesi için temasın olması gerektiği.

İ'timâd'ın yönünü Kâdî Abdülcebbâr, taş örneği üzerinden açıklamaktadır. Buna göre ağır bir taşın i'timâdının yönü onu yüklenen kimsenin sırtına yaptığı basınç (müdâfa'a) ile izah edilebilir.[624] Çünkü çekme ve itme fiilleri ancak i'timâd ile meydana gelebilir. Fâil ise ancak bunlarla mahallin kendisini hareket ettirmeyi irade edebilir. Bu nedenle bir kimse elini hareket ettirdiğinde mahalle bağlantılı olan tüy vb. şeyler de hareket eder.[625] Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr i'timâd ile hareket arasındaki farka ilişkin şöyle bir örnek vermektedir: "Aşağı yönde i'timâd (süflî i'timâd), aşağı yönde zıt hareketler tevlîd etmek özelliğine sahip olsa da, iki nedenden dolayı en yakın mahalle doğru hareket meydana getirir. Birincisi onun bir defa yakın bir mekâna ulaştıktan sonra uzak bir mekâna geçmesinin imkânsız olmasıdır. İkincisi, aşağı yönde olan i'timâd, ancak kendi yönünde fiil meydana getirebilir. Bu yön ona en yakın olan yerdir. Hareketin hükmü ise böyle değildir. Çünkü hareket fiil meydana getirdiğinde onun mahalli altı cüz'e (yöne) yakın bulunur. Bu nedenle onun bu yönlerden birini diğerine tercih etmesi doğru olmaz.

---

621 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 184-187, 197.
622 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 185.
623 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 92, 405.
624 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 187.
625 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 192.

Aynı şekilde hareketin bu yönlerden birinin mahallinde fiil yapması diğerlerinden uygun olmaz."[626]

Kâdî Abdülcebbâr'ın i'timâdın mütevellid fiil meydana getirme süreci ile ilgili vurgu yaptığı ikinci husus *temas*tır. Çünkü i'timâd *kendi yönünde* bir varlığa temas ettiğinde aralarında karşılıklı bir itişme (müdafa'a) meydana gelir. Bu şekilde kendi mahallinde ve mahalli dışında meydana getirdiği itme kuvvetiyle başka bir fiile sebep olabilir.[627] Örneğin bir kimse eliyle bir şeye temas etse veya ona dayansa onda bir hareket meydana gelir. Temas olmadığında ise hareket meydana gelmez. Eğer bu hareketler i'timâd tarafından meydana getirilmeseydi, temas anında meydana gelmeleri gerekmezdi. Çünkü elimizle bir şeye dayandığımızda o şey i'timâd sebebiyle hareket eder. Bunu durdurmak da elimizde olduğuna göre, temas ettiğimizde hareket eden cisimlerin hareketleri fiillerimizden tevlîd yoluyla meydana gelmektedir.[628]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre arada temas olmaksızın bir taşın hareket ettirilmesi imkânsızdır. Bu durum taşın hareket ettirilmesi için temasın bir şart olduğunu ortaya koymaktadır. İ'timâd için de aynı durum geçerlidir. İ'timâd olmadan sonuç meydana gelmez. Taşın hareket etmek için temasa ihtiyaç duyması i'timâda ihtiyaç duyması gibidir. Eğer böyle olmasaydı bizden bir engel ile ayrılan bir nesnede temas olmadan da hareket meydana getirebilirdik. Bu ise imkânsızdır.[629]

Bu verilerden hareketle Mu'tezile'de dolaylı fiiller konusunda iki farklı yaklaşımın olduğunu söylebiliriz: Birincisi ***tabiatçı tevellüd teorisi***, ikincisi ***i'timâdçı tevellüd teorisi***dir. Bu iki teorinin bazı farklarını yukarıda ifade etmeye çalıştık. Ancak asıl önemli farklılıklar bu teorilerin nedensellik ile ilgili sonuçlarındadır.

1.2.7.5. Tevlîd-Tabiî Nedensellik İlişkisi

Mu'tezile'nin konu ile ilgili düşüncelerini bir bütün olarak ele aldığımızda tevlîd nazariyesini ortaya atmasının iki temel nedeni olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi insanın irade özgürlüğünü ispat etmek ve böylece fiillerinden meydana gelen dolaylı fiillerin sorumluluğunu ona yüklemek. İkincisi ise insan fiilleri ile bu

---

626 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 194-195.
627 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 225.
628 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 82-83.
629 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 83-84.

fiillerin dolaylı sonuçları arasındaki sebep-sonuç ilişkisini yani *nedensellik ilkesini* ispat etmektir.[630] Ancak Mu'tezile âlimlerinin tevlîd teorilerindeki nedensellik anlayışlarının tam olarak neye tekabül ettiğini, bunun fiil ve sonuçları arasında mutlak bir zorunluluğu içerip içermediğini ortaya koymak gerekmektedir. Zira Eş'arî'nin; "Mu'tezileden tevellüdü kabul edenlerin çoğunluğuna göre sebep sebepliyi zorunlu olarak gerektirir. Cübbâî'ye göre ise sebebin sebepliyi gerektirmesi caiz değildir. Bir şeyi ancak o şeyi yapan ve yaratan gerektirir."[631] Şeklindeki ifadeleri, Ebû Ali dışında tüm Mû'tezilîlerin bu konuda neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul ettiği izlenimi doğurmaktadır. Bizim kanaatimiz, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, nedensellik konusundaki temel ayırımın tabiat ve i'timâd teorileri çerçevesinde şekillendiği yönündedir.

Mu'ammer, Nazzâm, Câhız ve Ka'bî gibi tabiatçı tevellüd teorisini benimseyenler, hem irade ile mübâşir fiil arasında hem de mübâşir fiil ile mütevellid fiil arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını savunmaktadırlar.[632] Onların mübâşir fiil ile ilgili düşünceleri, irade ile murâd arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu esasına dayanmaktadır.[633] Mütevellid fiiller ile ilgili olarak ise, tabiatçı kelâmcılar ile Bağdat ekolünün çoğunluğunun, fâilin seçtiği vasıta ile bu vasıtanın doğurduğu sonuç arasında zorunlu bir bağın varlığını kabul ettiği görülmektedir. Mütevellid fiilin "sebebini benim gerektirdiğim, fakat terk etmem imkân dışı olan fiil" şeklindeki tanımı[634] da bu fiillerin fâilin ilk fiilinin ardından zorunlu olarak meydana geldiğine işaret etmektedir. Burada mütevellid/dolaylı fiiller, fâil tarafından başlatılan ilk fiilin uzantısı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda insanın kudret mahallini aşan fiiler tabiî fiil statüsünde kabul edilmiş olmaktadır. Böylece teklifî fiiller ile tabiî fiilleri birbirine bağlayan kelâmcılar ilkinin insan iradesi ile gerçekleştiğini, ikincisinin ise

---

630 Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 324. Tevlîd teorisinin nedensellik ile ilişkisi hakkında bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 493 vd.; Abdülhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 278-281; Hilmi Karaağaç, *İslam Kelâmında Tevlid Nazariyesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 27-33; Ulvi Murat *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid-Tevellüd*) (Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001), 88-89.

631 Eş'arî, *Makâlât,* 2: 88.

632 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 103.

633 Ka'bî, *Makâlât,* 355; Nîsâbûrî, *Mesâil,* 357.

634 Ka'bî, *Makâlât,* 359-360; Eş'arî, *Makâlât,* 2: 84-85.

determinizm ilkesine göre vuku bulduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Ancak fiili başlatan olması itibarıyla fâil, fiilin dolaylı sonuçlarından da sorumlu tutulmuştur.[635]

Burada dikkate alınması gereken diğer bir husus, tabiî nedenselliği savunan kelâmcıların, mütevellid fiilleri özgür irade sahibi varlıkların başlattığı fiillerden zorunlu olarak meydana gelen sonuçlarla sınırlı tutmadıklarıdır. Onlar cisimlerin tabiatı gereği meydana getirdikleri fiilleri de mütevellid fiiller kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin ateşin yakması, suyun akması, taşın yuvarlanması gibi tabiî olaylar, bu nesnelerin tabiatından zorunlu olarak tevellüd eden fiilleridir. Böylece onlar cismin tabiatı ile fiilleri arasındaki bağlantıyı da tevellüd teorisiyle sağlamış olmaktadırlar.[636]

Basra ekolü ise mütevellid fiillerin tabiat yoluyla meydana geldiğini reddetmektedir. Bunun yerine onlar kudret mahallini aşan tüm fiillerin i'timâd ile gerçekleştiğini kabul etmektedirler.[637] Bu hususta Kâdî Abdülcebbâr, mütevellid fiillere sebep olduğu öne sürülen bu tabiatın bulunduğu cisim için ayırıcı bir nitelik olması gerektiğini, ancak böylece fiilin ona nispet edilebileceğini belirtmektedir. Bu durumda da mahallin özellikleri ve halleri bilindiği gibi bu niteliğin de bilinebilir olması gerekirdi. Ancak ona göre cisimde böyle bir niteliğin varlığı bilinmemektedir. Kâdî'ya göre mütevellid fiillerin sebebi tabiat olsaydı, aynı tabiata sahip ağır ve hafif cisimlere itme kuvveti (i'timâd) uygulandığında aynı tepkiyi vermeleri gerekirdi. Ancak ağır ve hafif cisimler dışarıdan bir etkiye maruz kaldıklarında, farklı tepkiler doğurmaktadırlar. Bu durumda hareketlerine tabiatın neden olduğu söylenemez. Bir başka örnek ise konuşmanın bünyeye göre gerçekleşen bir fiil olmasıdır. Eğer konuşma bir sebebe bağlı olarak (tevlîd) değil de tabiat yoluyla gerçekleşmiş olsaydı bu durumda onun başlatılması ve bitirilmesi hususunda irademizin bir etkisi olmaması gerekirdi.[638]

Genel olarak Basra ekolü mütevellid fiillerin *mutlak* bir zorunlulukla meydana geldiğini kabul etmez. Çünkü onlara göre bazı engeller mütevellid fiillerin ortaya çıkmasına mani olabilir. Bu durumda sebebin bulunması fakat fiil meydana getirmemesi mümkündür. Ancak sebep olmadan sonucun ortaya çıkması

---

635 Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında" 75-77.
636 Ka'bî, *Makâlât*, 359-360; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 81-82, 84-85; Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 74.
637 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 184-185.
638 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 81-82.

imkânsızdır.[639] Ayrıca bir fiilin meydana gelmesi *her durumda* zorunluysa onun güç yetirilen (makdûr) bir fiil olması imkânsız olur. Eğer fiilin meydana gelmesi sebep meydana geldiğinde zorunlu oluyorsa sebep meydana gelmediğinde zorunluluk ortadan kalkacağından bu fiilin güç yetirilen bir fiil olması mümkün olur.[640]

Kâdî Abdülcebbâr bu hususta sebep ile illet arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre illet sonucunu zâtından dolayı zorunlu olarak gerektirir. Çünkü illetin sonucunu zorunlu kılmaması onun illet olması ile çelişmektedir.[641] Ancak aynı şey sebep için söz konusu değildir. Zira fiilin gerçekleşmesine engel durumlar bulunduğunda, ortam fiile uygun olmadığında, sebep olduğu halde sonucun olmaması, onun sebep olması ile çelişmez. Yani sebep sonucunu illet-malûl ilişkisinde olduğu gibi zâtı gereği zorunlu kılmaz. Ona göre sonucun (mütevellidât) meydana gelmesi gerçekte fâil ile ilgili olup, onu maksadına ulaştıran bir vasıta konumundadır. Ancak mütevellid fiilin sebep (müvellid) olmadan meydana gelmesi mümkün değildir.[642]

Kâdî Abdülcebbâr'ın burada karşı çıktığı şey mutlak/mantıksal zorunluluk fikridir. Mütevellid fiillerin oluşumunda sebep-sonuç ilişkisini ise büyük ölçüde kabul etmektedir. Ona göre *sebep (müvellid), belirli bir şekilde meydana geldiğinde, ortam (mahal) uygun olduğunda ve engeller ortadan kalktığında sonucunu zorunlu kılar. Bu yönüyle sebep illetler ile aynı konumda bulunur*. Eğer sebebin, illetlerdeki gibi sonucunu zorunlu kıldığı kabul edilmezse, engeller ortadan kalktığı ve ortamın fiile müsait olduğu halde sonucun meydana gelmeyeceği kabul edilmiş olur. Bu ise hiçbir durumda sebep ile sonuç arasında herhangi bir bağlantı kurmaya imkân vermez.[643]

Kâdî Abdülcebbâr "sebebin sonucunu zorunlu kıldığı" şeklindeki sözlerinin bu sonucun bir fâil tarafından meydana getirilmesine de engel teşkil etmediğini söyler. Ona göre sonucun fâil tarafından meydana getirilmesinden kasıt fâilin fiilin meydana getirilebilmesi için gereken şartlara riayet etmesi ve mütevellid fiilin doğrudan yapılan fiil gibi bu şartlara uygun olarak gerçekleşmesidir. Eğer böyle

---

639 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 182; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 357-358.
640 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 106.
641 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 181.
642 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 74, 181.
643 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 180.

olmasaydı sebebe bağlı fiilin fâilin güdülerine, niyetine ve bilgisine uygun olarak meydana gelmesi ya da acizlik ve yanılma gibi durumların, sonucun ortaya çıkmasına veya çıkış şekline etki etmesi zorunlu olmazdı. Burada fâilin fiili meydana getirmesi fiilin meydana gelmesi için gereken sebebi meydana getirmek suretiyle olur. Dolayısıyla burada bir çelişki söz konusu değildir.[644]

Bu noktada fâilin doğrudan meydana getirdiği fiil, fâil açısından âlet, mütevellid fiil açısından sebep konumundadır. Sebep ile âlet de birbirinden farklı şeylerdir. Âletin âlet olması sebebiyle herhangi bir fiili zorunlu kılması mümkün değildir. Ancak fâil onu tercih ettikten sonra sebep konumunda olur. Âletin seçilmesi ise fâilin kendi özgür iradesiyledir, zorunluluktan dolayı değildir. Bu şekilde fâil âlet üzerinde doğrudan tasarrufta bulunur. Ancak sebep için bu durum geçerli değildir. Çünkü sebep ile birlikte meydana gelen sonuç, fâilden doğrudan meydana gelmez. Bu da sebebin sonucu zorunlu kılmasını gerektirmektedir.[645]

Mu‘tezile âlimlerinin mütevellid fiillerle ilgili yukarıdaki açıklamalarından bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. İlk olarak onların *fâil* ile *sebeb*i ayrı şeyler olarak gördükleri anlaşılmaktadır.[646] Ancak onların sisteminde mütevellid fiili başlatan şey mübaşir fiil olduğundan her ikisinin aynı sebebe dayanması gerekmektedir. Bu da insanın iradesidir. Tüm Mu‘tezilîlerin iradenin mütevellid olmadığını kabul ettiğini dikkate aldığımızda bunun tutarlı olduğu görülecektir.[647] Bu durumda insan *fâil*, insanın iradesi *sebep*, iradeden meydana gelen ilk fiil *mübâşir fiil*, mübaşir fiilin sebep olduğu üçüncü fiil ise *mütevellid fiil* olmaktadır. Burada mübâşir fiil aynı zamanda mütevellid fiilin sebebi olmasından dolayı *müvellid* olarak da adlandırılmaktadır. Yani Mu‘tezile’ye göre özgür irade sahibi bir fâil eylemde bulunduktan sonra, bu eylemin sonuçları nedensellik ilkesi gereği zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu açıklamaları şöyle bir tabloda özetlemek mümkündür:

---

644 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 106.
645 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 182.
646 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 86.
647 Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003), 72.

İnsan ⟶	İrade ⟶	Mübâşir Fiil ⟶	Mütevellid Fiil
Fâil	Sebep/1. Fiil	Sonuç/Müvellid/2. Fiil	Sonuç/3. Fiil
Özgür	Özgür	Özgür/Zorunlu	Zorunlu

Bu tabloda iki hususun izah edilmesi gerekmektedir. İlk olarak mütevellid fiillerin üçüncü fiil olarak sıralanması, "mütevellid, muradımı takip eden üçüncü fiildir"[648] tanımını yansıtmaktadır. İkincisi her iki yaklaşım dikkate alınarak, mübâşir fiiller fâilin o fiili tercih etmede ihtiyar sahibi olmasından dolayı *özgür*, ancak tabiî nedenselliği savunanlara göre fiil tercih edildikten sonra onun mutlaka meydana gelmesi gerektiği için *zorunlu* olarak nitelenmiştir. Ayrıca onlar fiilin meydana gelme sürecinde meydana geldiği mahallin tabiatına mahkûm olmasını da bu *zorunluluk* kapsamında değerlendirmişlerdir. Basra ekolü ise iradenin mübâşir fiili zorunlu olarak gerektirdiğini kabul etmemektedir.[649]

Mütevellid fiillere ilişkin bu analiz, tabiat ve tevlîd teorilerinin insanın fiillerinde özgür olmasıyla çeliştiği iddiasını da geçersiz kılmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Mu'tezile âlimleri irade ve mübâşir fiillerin tercihi hususunda insanın tam bir özgürlüğe sahip olduğunu kabul etmektedirler. Onlar sadece üçüncü fiillerde zorunluluğu kabul etmekte; mübâşir fiillerin ise irâdeye göre meydana geldiğini benimsemektedirler. Onlara göre fâil fiilini irade etmede ve fiilini meydana getirecek sebebi tercih etmede tam bir hürriyete sahiptir. Ancak mübâşir fiillerinden dolaylı bir şekilde ortaya çıkan sonuçlar zorunlu bir şekilde meydana gelmektedir.

Eş'ariler, fiillerin mütevellid ve mübaşir şeklinde ayrılmasını kabul etmemiş; hem tabiatçı tevellüd teorisini hem de i'timâdçı tevellüd teorisini reddetmişlerdir. Bu konuda Eş'arî, tevlid düşüncesi ile tabiat teorisinin birbirinden türediğini, birini kabul eden kimsenin diğerini de kabul etmesi gerektiğini söyleyerek; Basra ekolünün tabiatı inkâr edip tevlidi kabul etmesini de bir çelişki olarak nitelemektedir. Ona göre Basra ekolünün iddia ettiği gibi ateşin yükselmesine veya taşın düşmesine sebep olan bir i'timâd bulunmamaktadır. Bunların tümü her hangi bir sebep olmaksızın Allah'ın

---

[648] Ka'bî, *Makâlât*, 359-360; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 84-85.
[649] Bk. Nîsâbûrî, *Mesâil*, 357.

yaratmasıyla olmaktadır. Eş‘arî, kudret sahibi bir insanın tevlîd yoluyla kudret mahalli dışında fiil doğurmasını mümkün görmemektedir Ona göre kudret sadece kendi mahallinde tek bir fiil meydana getirebilir.[650]

Eş‘arîler, Mu‘tezilenin fiilin ilk sebebi olarak gördüğü insanın, bu fiillere sadece mahal olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu fiili yaratan Allah, onu kesbeden ise insandır. Bu fiilden sonra meydana gelen dolaylı sonuçlar da ne insanın ne de fiile vasıta olan nesnenin meydana getirdiği sonuçlardır. Bunların da doğrudan yaratıcısı Allah’tır. Örneğin insanın fırlattığı okun hedefine varması olayında fâil insan değil, Allah’tır. Çünkü insan iradesi arazdır ve onu her fiil için yaratan Allah’tır. Her hangi bir arazın araz meydana getirmesi ise mümkün değildir. Tüm arazlar her an için doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır. Yani Eş‘arîler hem fiilin faili olan ilk sebebi, hem de nedensellik ilkesinin gereği olan ikinci sebebi inkâr etmektedirler. Onlara göre Allah’ın sebep ile sonuç arasına girmesi, sebep olduğu halde sonucu yaratmaması, ya da sebep olmadığı halde sonucu yaratması mümkündür. Bu bağlamda Allah’ın kudretini sınırlayacak hiçbir güç, kanun ve tabiatın varlığı söz konusu değildir. Kulun fiilinin ardından bazı sonuçların meydana gelmesi, Allah’ın yaratma âdetinden ileri gelmektedir.[651]

Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet’in tevlîd konusundaki düşünceleri teorik planda birbirine taban tabana zıt olmakla birlikte, bu düşüncenin pratiğe yansımasında, yani özellikle hukuka taalluk eden meselelerde aradaki farkın ortadan kalktığı ve her iki mezhepte de fâilin fiilinden doğan sonuçlardan sorumlu tutulduğu, bu nedenle ceza ve tazminat gibi yaptırımlara maruz bırakıldığı görülmektedir.[652] Dahası, genel anlamda insanın iradeden başka fiili olmadığı ve diğer fiillerinin tabiatı gereği ondan tevlîd yoluyla meydana geldiği düşüncesinin, özel anlamda ise Nazzâm’ın tabiatlar sonucu meydana gelen bu fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu yönündeki fikirlerinin özü itibarıyla Ehl-i Sünnetin fiil teorisiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Zira cisimlerin tabiatı gereği meydana getirdiği fiillerinin fâili Allah ise bu durum Ehl-i Sünnet’in hassasiyetle savunduğu “Allah dışında yaratıcı bir varlık yoktur” ilkesinin benimsendiğini göstermektedir. İki anlayış arasındaki temel fark ise, Sünnî

650 İbn Fûrek, *Mücerred*, 131-133, 213, 276, 282-283.
651 İbn Fûrek, *Mücerred*, 131-134, 283; Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 324; Demir, “Determinizm ve Okasyonalizm Arasında”, 71-72.
652 Kılavuz, “İslam Düşüncesinde Dolayıl Fiil ve Davranışlar (Tevlid-Tevellüd)”, 91.

kelâmcılar bu fiilleri Allah'ın doğrudan yarattığını kabul ederken, tabiatçı kelâmcıların Allah'ın bunları tabiat vasıtasıyla yarattığını, dolayısıyla O'nun ikincil fiilleri olduğunu kabul etmeleridir.

Bu bölümde nedensellik ilkesini kabul eden Mu'tezilî kelâmcıların tabiatın yapısı ve işleyişine yönelik teorilerini ele aldık. Böylelikle onların nedensellik düşüncelerini dayandırdıkları temel yaklaşımların neler olduğunu gördük. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise tabiî nedensellik düşüncesinin dinî/itikâdî bağlamda ortaya çıkardığı sonuçları ve bunlara ilişkin eleştiri ve tartışmaları konu edineceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

TABİÎ NEDENSELLİK İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

TABİÎ NEDENSELLİK İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Tabiî nedensellik düşüncesi hem Mu‘tezilî âlimler tarafından hem de Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından çok sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler büyük oranda muhtevaya yönelik olmakla birlikte teorinin kökeni ile ilgili iddia ve ithamlar da söz konusu olmuştur. Muhtevaya yönelik eleştiriler arasında tabiî nedensellikte varlıkların kendi fiillerinin fâili olarak kabul edildiği, bundan dolayı onları Allah'tan müstağni kılacağı; hudûs delilini, yani âlemden hareketle yaratıcının varlığını ispat etmeyi imkânsız kılacağı; Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarını sınırlandırdığı ve böylece varlıklara müdahalesini imkânsız kıldığı ve mucizeleri iptal ettiği gibi hususlar yer almaktadır. Bu bölümde ma‘nâ, tabiat, i‘timâd ve tevlîd teorileriyle temellendirilen tabiî nedensellik düşüncesinin tam olarak neye tekabül ettiğini, bir ucunda nedenselliğin inkârı diğer ucunda katı determinist anlayışların bulunduğu farklı doğa kavrayışları arasında nasıl konumlandığını tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra tabiî nedensellik karşıtı âlimlerin savunduğu anlayışı ve argümanlarını dikkate alarak, teorinin muhtevasına yönelik eleştirileri ele almaya, her iki anlayışın İslam itikâdına uygunluk açısından güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirmeye gayret edeceğiz. Ancak ilk olarak teorinin kökenine ilişkin tartışmalara açıklık getirmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2.1. TABİ Î NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Bir teorinin ya da dünya görüşünün başka kültür ve felsefelerdeki kaynaklarından veya etkilerinden söz etmek olumsuz bir yargıya neden olmamalıdır. Zira varlığa ilişkin hiçbir tasavvur, kendi başına ortaya çıkmamıştır. Her medeniyet, mutlaka önceki medeniyetlerin ve toplumların bilgi ve deneyimlerinden yararlanmış ve üzerine bir şeyler koyarak yeni bir ilerleme kaydetmiştir. Müslümanların ortaya koyduğu evren tasavvurlarını da böyle değerlendirmek gerekir. Zira onlar gerek yaşadığı toplumun gerekse de karşılaştıkları ve etkileşime girdikleri toplumların bilgi, kültür ve tecrübelerinden istifade etmiş, kendi inanç ve değerleriyle birlikte bunları işleyerek yeni bir sistem tesis etmeye çalışmışlardır. İnsanlık serüveni içinde bu gayet olağan ve meşru bir durum olarak kabul edilmelidir. Önemli olan bu etkilenmenin boyutları ve dinî-felsefî ilkelerle ne ölçüde uzlaştırılabildiğidir. Kelâm

tabiatçılığının kökenini ele alırken bu hususu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kelâmcı tabiat teorisinin kökenine ilişkin ithamlar, teorinin öncüsü olan Nazzâm'ın şahsında yoğunlaşmaktadır. Bu hususstaki en net ve keskin ifadeler Şehristânî'ye aittir. Ona göre Nazzâm felsefecilerin çok sayıda eserini dikkatle inceleyip gözden geçirmiş ve onların düşünceleri ile Mu'tezile kelâmını mezcetmiştir.[1] Nazzâm, kümûn ve zuhûr teorisini de kümûn ve zuhûr ehli olarak bilinen felsefecilerden almış ve bu konuda ilahiyatçı filozoflardan çok tabiatçı filozoflara meyletmiştir.[2] Bağdâdî ise, Nazzâm'ın gençliğinde Seneviyye'den, Sümeniyye'den ve inkârcı filozoflardan bazı kimselerle içli dışlı olduğunu, daha sonra Râfızî Hişam b. Hakem ile kaynaştığını ve atomculuğun reddi fikrini ondan ve felsefecilerden aldığını söylemektedir. Ona göre Nazzâm tafra teorisini bunun üzerine kurmuştur, fakat bu teori Nazzâm'dan önce hiçkimse tarafından dile getirilmemiştir. Yine o, Nazzâm'ın renkler, tatlar, kokular ve seslerin cisim olduğu şeklindeki görüşünü Hişam b. Hakem'den aldığını ve cisimlerin tedâhulü düşüncesini bunun üzerine bina ettiğini ileri sürmektedir.[3]

Şehristânî, Mu'ammer ve Câhız'ın da filozoflardan etkilendiklerini iddia etmektedir. Allah'ın ilmi ile ilgili düşüncelerini anlattığı pasajın başında o, Mu'ammer için şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Allah'a yemin ederim ki bu adam filozoflara meyletmiştir."[4] Câhız için ise, onun felsefecilerin birçok eserini inceleyip tetkik ettiğini, onların düşüncelerini kendi düşünceleriyle birleştirerek bunları güzel ve etkili bir üslup ile sunduğunu öne sürmektedir.[5]

Tabiatçı filozofların düşünce sistemlerinde iddia edildiği gibi bir etkilenmenin olup olmadığını, olmuşsa bunun boyutlarını tam olarak tespit etmek ve bu düşünceye ulaşma sürecinde beslendikleri kaynakları, etkilendikleri ekol ve şahısları belirlemek, yaşadıkları dönem itibarıyla pek kolay değildir. Zira ilk dönem âlimlerinin düşünce kaynaklarına ilişkin çok az bilgiye sahibiz. Bununla birlikte bu

---

1 Şehristânî, *Milel,* 1: 67.
2 Şehristânî, *Milel,* 1: 70.
3 Bağdâdî, *Fark*, 119. Bağdâdî Nazzâm'ın bu ve buna benzer düşüncelerinden dolayı kendi mezhebinden Ebu'l-Huzeyl, Cübbâî, İskâfî, Ca'fer b. Harb ile Eş'arî, Kalânisî ve Bakillâni tarafından tekfir ettiğini söylemektedir. (Bağdâdî, *Fark,* 120-121.)
4 Şehristânî, *Milel,* 1: 82.
5 Şehristânî, *Milel,* 1: 88.

kısıtlı veriler bize bu âlimlerin yaşadıkları dönem ve çevre itibarıyla, hangi felsefî/ dinî ekol ve şahsiyetlerin fikirleriyle tanışmış olabileceği konusunda fikir vermektedir. Buna ilaveten o dönemde Yunan felsefesinin hangi kaynaklarının bilindiği veya tercüme edildiğine ilişkin bazı bilgilere de sahibiz ki bunlardan hareketle de bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Ancak bu tahmin ve değerlendirmeleri, kelâmcıların teorileri ile onlara kaynaklık eden fikirleri muhteva ve ilkeler düzeyinde karşılaştırarak test etmek bizi daha isabetli bir sonuca ulaştıracaktır.

2.1.1. Kelâm-Felsefe Karşılaşması

Özelde Mu‘tezile mezhebinin genelde ise kelâm ilminin teşekkülünde, İslam’ın ilk dönemlerinde daha çok tarihi ve siyasi olayların etkisiyle başlayan itikâdî tartışmalar ile farklı din, kültür ve felsefî ekollere mensup coğrafyaların fethedilmesi sonucu buradaki kadîm geleneklerle temas kurulması etkili olmuştur. Zira bu dönemde Müslümanların hâkimiyet sahasında kalan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İbrahimî dinlerin haricinde; tabiatçı, inkârcı ve düalist dinî/felsefî akımlardan İslam inancına ciddi tehditler yöneltilmiştir. Dahası bu inanç gruplarından İslam’a girenlerin bir kısmı eski inanç ve kültürlerini yaşatmaya devam etmiş; bu durum dinin yozlaşması ve tahrifi tehlikesini beraberinde getirmiştir. Bu saiklerle hareket eden Mu‘tezile âlimleri, bir yandan yabancı din ve kültürlerle ilişki içerisinde olmuş, bir yandan da onlara karşı kendi inanç ve kültürlerini müdafa gayretine girişmişlerdir.[6]

Bu girişimler siyasi iktidar tarafından da teşvik edilmiş ve desteklenmiştir. Çünkü bu dönemde gnostik ve hermetik bilgi temeline dayalı ideolojilere karşı mücadele bir devlet politikası olarak benimsenmiştir. Abbasiler’in iktidara gelmesiyle birlikte halifeler ve bürokratlarla müsbet ilişkiler geliştiren Ebu’l-Huzeyl, Dırâr, Bişr, Sümâme, Nazzâm gibi Mu‘tezilî âlimler, iktidarın da desteğiyle,[7] İslam toplumunu tehdit eden Yahudilik, Hıristiyanlık, Zındıklık, Mülhidlik, Sümeniyye,

---

6 Bk. Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 45-46.

7 Örneğin Ebu’l-Huzeyl’in halifeden yıllık altmış bin dinar aldığı ve bunu destekçilerine dağıttığı rivayet edilmektedir. (Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Bâbu zikri’l-Mu‘tezile*, 38. Mu‘tezile âlimlerinin Abbasi iktidarıyla siyasi ilişkileri için bk. Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset* (Ankara: Pınar Yayınları, 2002), 231 vd.)

Seneviyye, Mecûsilik, Manicilik gibi dinî ve felsefî geleneklerle mücadele etmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu âlimler onlarla ilim meclislerinde münazaralar yapmış[8] ve onlara karşı birçok reddiyeler yazmıştır.[9] Bu münazara ve reddiyelerin, pratik ihtiyaçlara yönelik olarak başlayan tercüme faaliyetlerinin felsefî bir mecraya kaymasında ve Beytü'l-Hikme şeklinde kurumsallaşmasında da önemli bir etkisi olmuştur.[10] Zira Mu'tezile âlimlerinin karşı karşıya olduğu inanç ve kültürlerin temsilcileri köklü bir medeniyetin ve kurumsallaşmış bir felsefî düşüncenin temsilcileri idi. Bu nedenle onlarla baş edebilmek için öncelikle onların ideolojilerini ve felsefî sistemlerini tahkik etmek ve bu ideolojilere kendi silahlarıyla karşılık vermek gerekmekteydi. Mu'tezilîler bu nedenle kozmoloji konuları başta olmak üzere farklı medeniyetlerin felsefî birikimlerini inceleme ve mantık ilmini öğrenme ihtiyacı duymuşlardır.[11]

Kelâm-felsefe karşılaşmasında Mu'tezile ekolünün ulaştığı ilmî ve entelektüel seviye, onların ilmî tecessüsleri ve taşıdıkları tevhid mesajını kültürel ve entelektüel sahada ifade etme arzuları ve ayrıca İslam'ın ilim ve hikmeti teşvik eden öğütleri de etkili olmuştur.[12] Mezkûr şartlar ve nedenler bir araya gelince Müslümanlar, tercümeler yoluyla kadim medeniyetlerin bilgi birikimine yönelmişlerdir. Bu yönelime mevcut iktidar da kayıtsız kalmamış, tercüme faaliyetlerinde felsefî eserlere ağırlık vermiştir.

Felsefe ve mantık eserlerinin çevrilmesi Halife Mansûr döneminde (754-775) başlamıştır. Bu dönemde İbn Mukaffâ'nın (ö. 142/756) Aristoteles'in *Organon* adlı mantık eserininin ilk üç kitabını (Kategoriler, Hermeneutica ve I. Analitikler) ve Porphyrius'un *Eisagoge*'sini (Îsâgûcî) Arapçaya tercüme ettirdiği bilinmektedir.

---

8 Yahya el-Bermekî'nin düzenlediği ilim meclislerine Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir ve Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilîler katılmıştır. Halife Me'mun'un düzenlediği ve farklı din ve mezhep temsilcilerinin tartıştığı ilim meclislerine ise Ebu'l-Huzeyl başkanlık yapmıştır. (Bk. Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, 56-57.)

9 İbnü'l-Murtezâ sadece Ebu'l-Huzeyl'in muhaliflerine karşı altmış kitap telif ettiğini, ayrıca onun muhalifleriyle yaptığı tartışmalar sonucu üç binden fazla kişinin Müslüman olduğunu nakleder. (Bk. İbnü'l-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 35-36.) İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın muhaliflerine karşı yazdığı reddiyelerin listesini vermektedir. (Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204, 206.)

10 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 38.

11 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73-74; Cemil Saliba, *Tarihu felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Âlemî, 1995), 108-109.

12 Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 40.

Bunun yanı sıra Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsça'dan aklî ilimlerle ilgili birtakım eserler tercüme edilmiştir.[13] Mansûr'un oğlu Mehdî-Billâh döneminde (775-785) ise daha ziyade teolojik-diyalektik eserler çevrilmiştir. Bunların başında Aristoteles'in *Kitâbü'l-Cedel*'i gelmektedir. Harun Reşîd (786-809) döneminde Platon'un *Timaeus*, Aristoteles'in *De Anima* (Hayvanlar Kitabı) ve *Fizik* adlı eserleriyle devam eden tercüme faaliyetlerinin sistematik forma bürünmesi Halife Me'mûn döneminde (813-833) olmuştur. Onun 830/832 yılında Bağdat'ta kurduğu Beytü'l-Hikme, kurumsal bir kimlik kazanmış ve bir ilim ve tercüme merkezi olmuştur.[14] Onun döneminde Aristoteles'in *Metafizik*'i dâhil olmak üzere Yunan felsefesinin ilahiyât, tabiat ve ahlak ile ilgili eserlerinin tercümesi büyük ölçüde tamamlanmıştır.[15]

Bu tercümeler sayesinde Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Câhız ve Cübbâî gibi Mu'tezilî önderler felsefe eserlerini ve özellikle Sokrat'tan önceki Demokritos, Zenon, Epiküros ve Empedokles gibi filozofların düşüncelerini çok iyi bir şekilde tetkik ettme imkânı bulmuşlardır. Bilhassa Bağdat Mu'tezile ekolü mensupları, Bağdat'ın yoğun tercüme hareketlerinin merkezi olması hasebiyle, Yunan felsefesinden daha fazla etkilenmiş ve felsefî konularda uzmanlaşmışlardır.[16] Bu tercümelerden sonra kelâmcılar cevher-araz gibi konularla daha çok ilgilenmeye başlamış ve inanç konularının aklî delillerle desteklenmesine daha fazla önem vermişlerdir.[17]

Yaşadığı tarih aralığı göz önüne alındığında tabiî nedensellik düşüncesinin öncüsü Nazzâm'ın (760?-845), çeviri hareketlerinin en yoğun olduğu Harun Reşîd (786-809) ve Me'mûn (813-833) dönemlerini gördüğü ve bu dönemde yapılan

---

13 M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 62-65; Mahmut Kaya, "Beytülhikme" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 89.

14 Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 24-26; Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 501.

15 Tercüme hareketleri sonunda Platon ve Aristoteles'in tercüme edilen eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 303-3012; Saliba, *Tarihu felsefeti'l-Arabiyye*, 102-103; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 101, 103. Aristoteles'in kelamcılar üzerindeki etkisi için bk. Cemalettin Erdemci, "Aristo Felsefesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Kelâm İlmine Etkileri", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. M. Mahfuz Söylemez-Recep Duran (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 211-216.

16 Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 275; Hatice Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü Ka'bî Örneği", *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu.* 157-185. (İstanbul: 2008), 159.

17 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 25.

çevirilerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu hususta Gutas, düalist/atomcu kozmolojik doktrinlerin İslam dünyasına daha önce girdiğini, atomculuk karşıtlarının kendi düşüncelerini savunma arayışında olduğunu ve bu arayışın Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin çevrilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.[18] Sözü edilen dönemde anti-atomculuğun Nazzâm tarafından temsil edildiğinde şüphe yoktur. Bu durumda Nazzâm'ın Aristoteles'in eserlerinden doğrudan yararlandığı söylenebilir. Nitekim atomculuğun taşıdığı bazı problemlere ilişkin Eş'arî'nin ondan aktardığı sistematik eleştiriler[19] onun atomculukla mücadele etmek için anti-atomcu olan Aristoteles'in fiziğinden destek aldığı tezini güçlendirmektedir.

Câhız ve Kâdî Abdülcebbâr'da da bunu teyit eden rivayetler mevcuttur. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân* adlı eserinde hocası Nazzâm'ın Aristoteles'in bazı fikirlerine ilişkin reddiyelerini aktarmaktadır.[20] Kâdî Abdülcebbâr da Ca'fer b. Yahya el-Bermekî (ö. 187/803) ile Nazzâm arasındaki bir diyaloğu aktarmakta ve burada Nazzâm'ın Aristoteles'in eserlerine vakıf olduğunu onun ağzından teyit etmektedir.[21] İbnü'l-Murtezâ ise Nazzâm'ın hacc dönüşü Kûfe'ye uğradığını, burada Hişam b. Hakem ve bazı muhaliflerle tartıştığını, onları yendiğini, bazı felsefe eserlerini okuduğunu ve dakîku'l-kelâm konusunda daha önce öğrenmediği birçok bilgiye muttali olduğunu, ancak Basra'ya dönüp bunları hocası Ebu'l-Huzeyl'e aktardığında sanki sürekli bu konularla meşgul oluyormuş gibi onun da bu meselelere vakıf olduğunu ve kendisiyle tartıştığını hayretle ifade ettiğini aktarmaktadır.[22]

Bu rivayetler hem atomcu doktrini temsil eden Ebu'l-Huzeyl'in hem de atomculuk karşıtı Nazzâm'ın felsefî geleneklere aşina olduklarını,[23] üstelik bunun kişisel irtibatlara dayalı şifahi yollarla sınırlı olmadığını,[24] Aritoteles'in eserleri dâhil olmak üzere birçok felsefe eserini bizzat okuduklarını ortaya koymaktadır. Nitekim

---

18 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 76.
19 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 14-15; 253.
20 Câhız, *Hayevân*, 5: 53 vd.
21 Kâdî Abdülcebbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, t.y.), 264; İbnü'l-Mürtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 29.
22 İbnü'l-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 26.
23 Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 268.
24 Dhanani'ye göre Kelâmcılar kozmolojiye ilişkin konuları tartışırken, kişisel irtibatlar ve şifahi yollarla Neoplatonizm, Maniheizm, Dualizm, Stoacılık gibi çeşitli hareketlerin görüş ve teorilerine ulaşma imkânı buldular. Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 394.

Ebu'l-Huzeyl'in hareketin imkânsızlığına ilişkin Zenon'un Aşil ve kaplumbağa örneğini karınca ve nal şeklinde[25] Nazzâm'a karşı kullanması bu tezi desteklemektedir.[26] Bu durum, hangi filozofları ve eserleri okuduğunu tam olarak tespit etme imkânı bulunmasa da, onların çağdaşı olan Mu'ammer için de geçerlidir.

Câhız'ın eserlerinde felsefenin etkisi daha barizdir. Onun yaşadığı dönem tercüme faaliyetlerinin zirve yaptığı ve birçok felsefî eserin Arapça'ya kazandırıldığı bir dönemdir. Bizzat kendi eserleri felsefe ile etkileşimini yansıtmaktadır. O, eserlerinde Yunan filozoflarının birçoğunu ismen zikretmiştir. Bunlar arasında Anaksimandros (ö. MÖ 546), Anaksimenes (ö. MÖ 525), Pythagoras (ö. MÖ 495), Demokritos (ö. MÖ 370), Platon, Aristoteles, Öklid (ö. MÖ 275) ve Epiküros (ö. 270) bulunmaktadır.[27] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserini telif ederken Aristoteles'ten yapılan tercümelerden çokça istifade etmiş, ondan birçok nakilde bulunmuş ve yüzden fazla yerde atıfta bulunmuştur.[28] Benzer şekilde onun *Delâil* adlı eserindeki birçok pasajın da açık bir şekilde Aristoteles'in *De Animalibus* (Hayvanlar Kitabı) adlı eserine dayandığı öne sürülmektedir.[29] Câhız Aristoteles'e duyduğu saygının bir ifadesi olarak zaman zaman onu "Sâhibu'l-Mantık" lakabıyla anmakta ve bazı eserlerini ismen zikrederek ona atıfta bulunmaktadır. Bunlar arasında *Kitâbü's-Semâ* ve *Mâ ba'de't-tabî'a* isimli eserleri bulunmaktadır.[30] Mantık alanında ise Porphyrius'un *Isagoge*'sinden istifade etmiştir. Câhız'ı Mu'tezile içinde farklı kılan da, özellikle Sokrat öncesi filozoflardan çokça istifade etmiş olmasıdır.[31] Bu denli felsefeyle içli dışlı olmasından dolayı Bağdâdî onu "Mu'tezile'nin filozofu"

---

25 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, 48; İbnü'l-Murtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile,* 29.

26 Neşşar'a göre Ebu'l-Huzeyl'in Yunan felsefesiyle ve diğer felsefelerle ilişki içinde olduğu ve bunların düşüncelerinden haberdar olduğu açıktır. Ancak o, her Ebu'l-Huzeyl'in tercüme edilen eserler yoluyla felsefi konuları öğrenme ihtimali bulunsa da, kendisinin Seneviyye mezhepleri aracılığıyla öğrendiği kanaatinde olduğunu belirtir. (Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 274-275.)

27 Bk. Câhız, *Hayevân*, 1: 74, 80, 90, 102; 3: 365; 4: 126; 5: 327; 6: 58; 7: 24, 36; a. mlf. *Delâil*, 60, 67-68, 70.

28 Ramazan Şeşen, "Câhız", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 20. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Vedî'a Tâhâ Necm, *Menkulâtü'l-Câhız an Aristo fî kitâbi'l-Hayevâ*, (Kuveyt, Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1985).

29 Bk. H.A.R. Gibb, "Nizam Delili: Câhız'a Nispet Edilen Mu'tezîlî Bir Eser", *Mu'tezili Geleneki I*, der. Recep Alpyağıl, trc. Yunus Cengiz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 793-804.

30 Câhız, *Delâil*, 70.

31 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 26-27, 30.

olarak adlandırmakta,[32] Şehristânî ise onun görüşlerinin filozoflarla birebir aynı olduğunu söylemektedir.[33]

Buraya kadar zikredilenler, tabiatçı kelâmcıların Yunan felsefî mirasıyla, hem şahıslar aracılığıyla şifahi olarak hem de eserleri bizzat tetkik etmek suretiyle etkileşim halinde olduklarını ve kendi düşüncelerini tesis ederken onlardan yararlandıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bu tespit tek başına yeterli değildir. Kanaatimizce bundan daha önemlisi, bu etkilenme ve istifadenin hangi şekil ve boyutlarda cereyan ettiğini ortaya koyabilmektir. Başka bir deyişle bu etkileşimin birebir taklit ve uyarlama şeklinde mi yoksa kelâmcıların kendi inanç ilkeleri doğrultusunda bir ta'dil ve restorasyonuyla mı olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bunun için de en sağlıklı yol, tabiat teorisinin felsefî köklerini tespit edip, bunları kelâmcıların düşünce sistemleriyle karşılaştırmak ve aradaki benzerlik ve farklılıkları belirlemek olacaktır.

2.1.2. Tabiat Teorisinin Felsefî Kökleri

Tabiat teorisinin kökenine ilişkin iddialar Nazzâm'ın şahsında ve onun tabiat, kümûn-zuhûr ve cisim teorileri etrafında yoğunlaşmaktadır. Birçok araştırmacı onun nedensellik anlayışının temelini oluşturan bu teorileri Yunan felsefesi ile ilişkilendirmektedir. Bunlardan bazıları bu düşüncenin kaynağı olarak Anaksagoras'ı işaret ederken bazıları bu teoriyi Stoa felsefesine, bazıları ise Aristoteles'in kuvve-fiil teorisine dayandırmaktadır.

2.1.2.1. Anaksagoras

Alman oryantalist Max Horten (1874-1945) kümûn teorisinin Anaksagoras'a dayandığını iddia etmektedir.[34] Ona göre Anaksagoras'ın Nazzâm üzerindeki etkisi bununla da sınırlı değildir. Nazzâm'ın cevher-araz anlayışı ve onun renkler, tatlar ve kokuları latif cisimler olarak kabul etmesinin de dayanağı Anaksagoras'tır. Ona göre Şehristânî de bu iddiayı desteklemektedir.[35] Gerçekten de Şehristânî kümûn-zuhûr teorisini ilk ortaya atan kişinin Anaksagoras olduğunu teyit etmektedir. Şehristânî'nin aktardığı kadarıyla Anaksagoras, bütün şeylerin ilk cisimde gizlenmiş

---

32 Bağdâdî, *Fark*, 128.
33 Şehristânî, *Milel*, 1: 89
34 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 392.
35 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 142.

olduğunu, varlıkların tür, sınıf, miktar, şekil ve farklılıklarının, buğday tanesinden başağın, hurma çekirdeğinden hurma fidesinin, meniden insanın, yumurtadan kuşun çıkması gibi bu ilk varlıktan bir zuhur şeklinde olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.[36]

Ebû Rîde, Horten'in bu iddiasını zorlama olarak nitelemekte ve onun bu fikirlere ulaşırken metinleri muhtemel anlamların dışında yorumladığını belirtmektedir.[37] Ancak Anaksagoras'ın fikirlerine dikkatli bir şekilde baktığımızda, Nazzâm'ın düşünceleriyle olan benzerlikleri inkâr etmek mümkün görünmemektedir.

Anaksagoras'ın doğa felsefesinde üç temel ilkesi vardır: Varlık sonsuza kadar bölünebilir; her şeyde her şeyden bir parça vardır ve nesneleri oluşturan değişik öğeler sayıca sonsuzdur.[38] İlk ilkeden anlaşıldığı üzere Anaksagoras atomculuk karşıtı bir filozoftur. Ona göre en küçük parça diye bir şey yoktur, daima daha küçük vardır. Yani nesneler sonsuza kadar bölünebilirler ve bu bölmenin hangi anında dursak duralım bir atomla karşılaşmamız söz konusu değildir. Karşımıza çıkacak şey yine kendisinden hareket ettiğimiz karışımla aynı türden bir karışım olacaktır. Yani suyu ayrıştırdığımızda geriye kalacak olan şey yine su olacaktır.[39] Onun atomların inkârı sadedinde sarfettiği "küçük olan şeyler içinde bir en son küçüklük derecesi yoktur; tersine daima bir daha küçük vardır. Çünkü var olanın bölünme yoluyla varlıktan kesilmesi mümkün değildir…."[40] cümlesi, Nazzâm'dan rivayet edilen "cüz'ü olmayan hiçbir cüz, parçası olmayan bir parça, yarısı olmayan bir yarım yoktur, bir cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi mümkündür, onun için bölünme açısından bir sınır yoktur"[41] şeklindeki ifadelerine büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Nazzâm'ın atomculuk karşıtı fikirlerinde ondan etkilenmiş olması muhtemel görünmektedir.

İkinci ve üçüncü ilkeler ise Anaksagoras'ın kümûn ve tedâhul fikrine sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre varlıklar, kendisinde her şeyden bir parçanın bulunduğu bir ilk cisimden meydana gelmiştir. Aynı şekilde bundan meydana gelen her şeyde de birbirine benzeyen cüzler vardır. Bu cüzler kendi türüne has özellikleri

---

36 Şehristânî, *Milel*, 2: 379.
37 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 142.
38 Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 61.
39 Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 67; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I,* 291.
40 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* I, 285.
41 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 16.

yitirmeden bir karışım oluşturmakta ve bir mekânda iç içe bulunmaktadır.[42] Örneğin bir et parçasının içinde kan, kemik, kıl, deri vb. sonsuz sayıda şey bulunmaktadır. Bu et ne kadar parçalanırsa parçalansın saf bir cevhere ulaşılması mümkün değildir; yine geriye bir et parçası kalır ve bu parçada da diğer tüm şeyler bulunmaya devam eder. Çünkü et olmayandan et, saç olmayandan saçın meydana gelmesi mümkün değildir. Başka bir deyişle ekmekte bulunan şeyler ile gümüşte bulunan şeyler birbirinin aynıdır. Her ikisinde de her şeyden bir parça vardır. Bir şeyi diğerlerinden ayırt etmemizi sağlayan şey ise, onda bir şeyden, diğer şeylerden daha fazla bulunmasıdır.[43]

Nazzâm ile Anaksagoras'ın düşünceleri arasındaki benzerliğe ilişkin bir kanaat ortaya koymak gerekirse, iki düşünürün atomculuğun reddi ve cisimlerin tedâhulu düşüncelerinin birebir örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte ikisinin yaratma ve kümûn anlayışlarının oldukça farklı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

İlk olarak, Nazzâm'ın kümûn düşüncesi Anaksagoras'ınki gibi kapsamlı değildir. Zira daha önce yaptığımız tahlillerle Nazzâm'ın varlığın tamamının tek bir seferde yaratıldığı, kıyamete kadar ortaya çıkacak olan bütün varlıkların bu ilk yaratılan varlığın içine yerleştirildiği ve gizlenen bu şeylerin zamanı geldikçe ortaya çıktığı şeklinde çok kapsamlı bir kümûn düşüncesine sahip olmadığını ortaya koymuştuk. Onun savunduğu şey, Allah'ın bütün varlıkları madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak şu an bulundukları hal üzere bir defada yarattığı, varlıklara ilk yaratma anında belli tabiatlar yerleştirdiği, varlıkların bundan sonraki tüm değişim ve hareketlerinin yeni bir yaratılışla değil, bünyelerinde gizli olanın açığa çıkmasıyla olduğudur. Dolayısıyla onun, Anaksagoras gibi sonsuz sayıdaki varlığın tek bir varlığa gizlenmesi ve tüm varlıkların bu ilk nüveden çıkması şeklindeki bir düşünceyi savunduğunu söylemek mümkün değildir.

İkinci farklılık ise kümûn-zuhur sürecinin nasıl gerçekleştiği konusundadır. Nazzâm, bu süreçlerde Allah'ın etkin olduğunu ve açığa çıkan ve gizlenen her şeyin O'nun yaratması olduğunu kabul etmektedir. Anaksagoras'ta ise bu şekilde fail bir Tanrı anlayışı yoktur. Ona göre Tanrının (Nous) rolü ilk çekirdek varlığa evreni

---

42 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 143.
43 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* I, 292, 295.

meydana getirecek hareketi vermekten ibarettir. Ona göre Nous akıllı, düzen verici ve düzenleyici bir ilkedir. Bundan dolayı o her şeyin her şeyle bir arada bulunduğu karışıklık durumunu bir düzene sokmuştur. Anaksagoras Tanrı fikrine sadece evrene ilk hareketin verilmesinde başvurmaktadır. Bunun dışında, evrenin meydana gelişi ve diğer safhalarda ondan hiç söz etmediği gibi, evrenin işleyişini tümüyle mekanik süreçlerle izah etmektedir. Ayrıca Anaksagoras'ın düşüncesinde Nous'un madde ötesi bir varlık olup olmadığı hususu da net değildir.[44]

2.1.2.2. Stoa Felsefesi

Josef Horovitz (1874-1931), Josef Van Ess (1879-1949), Arthur Stanley Tritton (1881-1973) ve Austryn Wolfson (1887-1974) gibi oryantalistler Nazzâm'ın doğa felsefesinin kaynağını Stoacılar olarak göstermektedir.

Horovitz, Nazzâm'ın renk, tat, koku vb. niteliklerin cisim olduğu, bu cisimlerin varlıklarda iç içe bulunduğu şeklindeki görüşlerini Stoacılardan aldığını iddia etmektedir. Ona göre Stoacılar da atomculuğa karşı mücadele etmişlerdir. Bu nedenle Nazzâm'ın varlıkların birbirinin aynı ve sınırlı sayıdaki atomlardan oluştuğunu reddedip, birbirinden farklı ve sınırsız sayıdaki cevherlerden oluştuğunu savunması Stoa etkisinin bir sonucu olarak görülebilir.[45]

Ess'e göre Nazzâm, kümûn ve müdâhale teorilerini dolaylı yollardan Stoa felsefesinden almıştır. Ona göre Nazzâm kümûn ve müdâhale kavramlarına ilk olarak şâir Ebû Nuvâs'ın (ö.198/813) dizelerinde rastlamıştır. Bu kavramları ve düşüncesinin temel yapı taşlarını ondan almış ve buna Hişâm b. Hakem'in cisim anlayışı ile atomculuğun reddi fikirlerini eklemiştir. Hişâm'ın bu fikirleri benimsemesinde ise düalist Ebû Şâkir ed-Deysânî ile yaptığı tartışmalar etkili olmuştur. Çünkü o dönemde Stoacılık, düalist Deysânilik/Bardesanes üzerinden, İran coğrafyasında etkili olan bazı Hint fikirleriyle yoğrulmuş bir şekilde varlığını

---

44 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* I, 299, 304.

45 S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 24-26, 39. Ayrıca Horovitz Nazzâm'ın i'timâd hareketi ile ilgili düşüncelerinin kaynağının da Stoalılar olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Stoalılar, cismin merkezinden dışına doğru uzanan ve oradan tekrar dönen eğilimini, iç sabırsızlığını Yunanca "pneumas" kavramı ile ifade etmiş, Nazzâm bu kavramı onlardan almış ve Arapça'ya i'timâd şeklinde çevirmiştir. (Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 34-37.)

sürdürmekteydi.[46] Tritton da bu fikirlerin ilk olarak Hişâm aracılığıyla İslam'a sokulduğunu kabul etmekte, Nazzâm'ın ondan etkilendiğini öne sürmektedir.[47]

Wolfson ise Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisinin, arazların cisim olarak kabul edilmesi ve girişim halinde bulunması yönüyle Stoa öğretisine dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre Şehristânî'nin "Nazzâm kümûn ve zuhûr teorisini, kümûn ve zuhûr ehli olarak bilinen felsefecilerden almış ve bu konuda ilahiyatçı filozoflardan çok tabiatçı filozoflara meyletmiştir"[48] şeklindeki ifadeleri bunu teyit etmektedir. Zira bu ayırımda ilahiyatçı filozoflar, cismani varlıkların dışında varlıkları kabul eden Aristoteles ve Platon'a, tabiatçılar ise bunu kabul etmeyen Stoacılara karşılık gelmektedir.[49] Horovitz de aynı düşünceyi paylaşmakta ve kelâm kaynaklarında Nazzâm'ın öğretilerini tabiatçılardan aldığı şeklindeki iddialarda sözü edilen tabiatçıların Stoacılar olduğunu öne sürmektedir.[50] Mahfûz Ali Azzâm da Câhız'ın tabiat felsefesini ele aldığı eserinde, Nazzâm'ın cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceği düşüncesini, atom konusunda Demokritos'a muhalif olan Stoacılardan almış olabileceği fikrini desteklemektedir.[51]

Max Horten bu türden bir benzerliği ve kümûn teorisinin Stoa felsefesine dayandığı tezini reddetmektedir. Ona göre Nazzâm, Stoacılarda olduğu gibi bir çekirdek varlık anlayışını benimsemediği gibi, bu çekirdekten tüm varlıkların meydana gelmesi şeklinde bir gelişim düşüncesine de sahip değildir. Bilakis Nazzâm ve Anaxagoras bir şeyin çekirdekten gelişimini zahiri bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Yani aslında onlara göre gerçek bir gelişim söz konusu değildir, varlıkta gizli olanın açığa çıkması, aynı anda zıt faktörlerin saklı kalması

---

46 Ess, "Kümûn", 5: 384. Neşşar, Mu'tezile mezhebinin öncüleri sayılan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın yaşadığı dönemde dahi Stoa düşüncesinin Deysaniyye ve Mesihiyye kiliselerinde yaygın olduğunu, ancak bu şahısların bunlarla görüştüğüne ve bu düşüncelerle bağlantılı olduklarına dair bir bilgi olmadığını belirtmektedir. (Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 215.)

47 Tritton, *İslam Kelâmı*, 94.

48 Şehristânî, *Milel*, 1: 70. Şehristânî, aynı ifadeyi başka bir yerde Câhız için de kullanmaktadır. (Bk. Şehristânî, *Milel*, 1: 89.)

49 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 388. Şehristânî, tabiatçılar ve Dehrîler isminin birbirinin yerine kullanıldığını, bu isimlendirmelerin varlığı maddî olandan ibaret gören, fizikî varlıkların dışında bir varlık kabul etmeyen ve ahiret inancına sahip olmayanlar için kullanıldığını belirtmektedir. (Bk. Şehristânî, *Milel*, 2: 305.) Bu tanıma bakılırsa, onun tabiatçılar ile Stoalıları kast etmiş olması muhtemel görünmektedir.

50 Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 19, 45.

51 Mahfûz Ali Azzâm, *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye 'inde'l-Câhız* (Dârü'l-Hidâye, 1995), 59.

söz konusudur. Bu ise Nazzâm'ın görüşlerinin Stoa kaynaklı olmasını imkânsız kılmaktadır.[52]

Kelâm kaynaklarında Revâkiyyûn olarak anılan[53] Stoacı filozofların varlık anlayışları bir bütün olarak incelendiğinde, Nazzâm ile kümûn ve değişim anlayışlarının benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Stoacı filozof Zenon'un maddenin özelliklerini sıraladığı ifadelerine bakıldığında, onların tıpkı Nazzâm gibi, 'adem ve i'ade olmaksızın bir değişim fikrine sahip oldukları görülmektedir: "Madde sonludur ve o, var olan her şeyin ortak taşıyıcısıdır. O, ayrıca sonsuza kadar bölünebilir ve aralıksız olarak değişmeye tabidir; *onun parçaları değişir ama bu parçalar varlıktan yokluğa gidecek bir şekilde ortadan kalkmaz.*"[54] Bu ifadeler Nazzâm'ın kümûn-zuhûr anlayışına uymaktadır.

Bu benzerliğe rağmen Nazzâm ile Stoacıların Allah ve âlem anlayışları bütünüyle farklıdır. İlk olarak Stoacılar varlığı bütünüyle maddeye indirgeyen ve madde-sûret teorisine dayanan katı bir materyalizm düşüncesine sahiptirler. Onlar ruhun da bir cisim olduğunu kabul etmekte ve cisimsel olmayan her şeyi reddetmektedirler. Ayrıca Stoacılar maddenin de ezeli olduğunu savunmaktadırlar. Böyle bir anlayışta Nazzâm'ın aşkın Tanrı anlayışına yer yoktur. Nitekim onlar Allah ile âlem arasında bir ayırım yapmazlar. Onlara göre evreni meydana getiren Tanrı, her şeyin kadere uygun olarak meydana geldiği bütün tohumsu nedenleri içine alan, tüm dünyaya nüfuz eden, maddenin içinden geçtiği ve geğişmelere göre farklı adlar alan bir nefes ve ateşten ibarettir. Yani onlara göre Allah âlemin sadece ereksel nedeni değil aynı zamanda maddî, formel ve fâil nedenidir.[55]

2.1.2.3. Aristoteles

Wolfson'a göre kümûn teorisi, bir yönüyle Stoa felsefesine, bir yönüyle de Aristoteles'e dayanmaktadır. Teorinin Aristoteles'e dayanan yönü varlıkların sergiledikleri tüm niteliklerin bilfiil hale gelmeden önce bilkuvve olarak varlıklarda

---

52 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 142.

53 Mahmut Kaya, "Revâkiyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 24.

54 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 284-285.

55 Mahmud Muhammed 'Îd Nefîse, *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye fi'l-ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî (Beyrut:* Dârü'n-Nevâdir, 2010), 179-180; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, 273, 277, 281, 285; Mahmut Kaya, "Revâkiyyûn", 35: 25.

bulunmasıdır. Nazzâm'ın Aristoteles'in kuvve-fiil teorisine ulaşması ise Harran ve Cündîşapûr gibi ilim merkezlerindeki, aralarında Aristocuların da bulunduğu eklektik filozof grupları kanalıyla olmuştur. Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil kavramlarını kümûn ve zuhûr şeklinde ilk kullananlar bunlardır. Fakat Wolfson'a göre Nazzâm bu teorinin Stoacı yorumunu kullanmıştır. Çünkü o, araz kabul edilen nitelikleri de cisim saymış ve bunların cisimlerde müdahale şeklinde bulunmasını mümkün görmüştür. Bu iki görüşüyle o, Aristoteles'in düşüncesinden ayrılmış, Stoa öğretisini benimsemiştir. Sonuçta Nazzâm, Aristoteles'in kuvve-fiil teorisini Kur'an'da tasvir edilen yaratılış hikâyesine uygulamış ve tüm varlıkların bir anda yaratıldığı düşüncesini ortaya atmıştır.[56]

Nader de, hem Mu'ammer'in hem de Nazzâm'ın savunduğu tabiî nedensellik düşüncesinde Aristoteles'in etkisinin çok açık olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Aristoteles bir şeyin suretinin o şeyin tabiatı olduğunu ve onun bu tabiatı gereği olan fiilleri zorunlu bir şekilde yaptığını savunmaktadır. Dahası ona göre varlıklar tabiatlarının gereği olan fiillerin dışında davranamazlar, aksi halde tabiatları bozulacaktır. Benzer şekilde tabiatçı kelâmcılar da varlıkların tabiatları gereği eylemde bulunduğunu ve bunun dışına çıkamayacaklarını kabul etmişlerdir. Nader'e göre Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisinde de Aristoteles'in etkisi söz konusudur. Çünkü onun düşüncesine göre varlıkta bilkuvve olan şeyler, onun tabiatına uygun olarak bilfiil olur. Bu süreçler de cismin tabiatında sabit kanunlar çerçevesinde gerçekleşir.[57] Bu yönüyle Nazzâm'ın Aristoteles'ten etkilendiği görülmektedir.

Ebû Rîde Nazzâm'ın yaratılış ve hareket problemine yaklaşımında Aristoteles okulunun etkileri olduğunu kabul etmektedir.[58] Benzer şekilde Nefîse de Nazzâm'ın kümûn teorisi ile Aristoteles'in kuvve-fiil teorisi arasında büyük benzerlikler bulunduğunu belirtmektedir.[59]

Daha önce ifade ettiğimiz gibi tabiatçı kelâmcılar hem şahıslar bazında hem de eserler bazında felsefî düşüncenin etkisinde kalmış olabilirler. Nazzâm'ın da Seneviyye, Dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi akımların mensuplarıyla temas halinde olduğu ve başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının eserlerini okuduğu

---

56 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 386, 390.
57 Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.), 1: 181-182.
58 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 114.
59 Nefîse, *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, 163-164.

anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî'nin nedensellik düşüncesini aktardığı bir pasaj,[60] onun Aristoteles'in nedensellik düşüncesinden haberdar olduğunu ve "gaye neden"i bir neden türü olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu akım ve kişilerden etkilenmekle birlikte Nazzâm'ın bunlara reddiyeler yazdığını ve esas düşüncelerini bu reddiyelerle inşa ettiğini göz ardı etmemek gerekir.[61]

Nazzâm Aristoteles'in eserlerini eleştirdiğini açıkça ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığı bir rivayette bu durum zikredilmektedir. Buna göre Nazzâm, Aristoteles'in gündeme geldiği bir ortamda, onun eserlerini eleştirel bir maksatla okuduğunu ve onu reddettiğini söylemiş, Yahya el-Bermekî ise bu duruma şaşırırarak, 'sen onun eserlerini okumayı hoş karşılamazsın' demiştir.[62] Öğrencisi Câhız da eserlerinde onun, hem bazı felsefî grupların hem de Aristoteles'in fikirlerine yönelik eleştirilerine yer vermekte ve düşüncesinin onlardan farklı olduğunu belirtmektedir.[63]

Bir karşılaştırma yapıldığında, tabiatın varlıklarda içkin olarak bulunduğu ve tüm değişmelerin sebebi olduğu hususunda kümûn-zuhûr teorisi ile Aristocu kuvve-fiil teorisi arasında benzerlik bulunmakla birlikte, her iki anlayışta tasvir edilen değişim ve işleyişin farklı temellere dayandığı görülmektedir. Örneğin Nazzâm'ın felsefesinde cisimlerdeki değişim ve süreklilik varlıklarda gizli halde bulunan niteliklerin/cisimlerin açığa çıkması, açıkta olanların gizil hale geçmesi şeklinde izah edilmektedir. Buna karşın heyûlâ-sûret teorisini kabul eden ve bu çerçevede bir değişimi benimseyen Aristocu gelenekte varlıkların değişimi sürecinde cisimlere dışarıdan bir özelliğin geldiği ve cismin içinde başka bir cisim veya arazın gizlenmiş halde bulunduğu kabul edilmez. Bunun yerine cisimlerdeki tüm değişimler istihâle kavramı ile karşılanmaktadır. Yani varlıklar ancak cevherî ve arızî bir değişime uğrayarak başka bir varlığa dönüşür veya yeni bir özellik kazanır.[64] Nazzâm ise istihale düşüncesini açıkça eleştirmekte ve reddetmektedir.[65]

---

60 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 70-71.
61 İlyas Çelebi, "Nazzâm" , *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 469.
62 Kâdî Abdülcebbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 264. Krş. İbnü'l-Mürtezâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 29.
63 Câhız, *Hayevân*, 5: 47-48, 53-55.
64 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilahiyyeti*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 183-186.
65 Bk. Câhız, *Hayevân*, 5: 53-55.

İkinci olarak, Nazzâm ile Aristoteles'in tabiat anlayışları arasında da önemli bir farklılığın olduğu görülmektedir. Aristocu madde-sûret teorisinde bir nesnenin sureti aynı zamanda onun tabiatıdır ve her nesnenin tek bir tabiatı vardır. Bu tabiat bilindiği takdirde nesneyi bilmek de mümkündür. Oysa kümûn teorisini savunan Nazzâm ve Câhız'a göre cisimlerin birçok tabiatı vardır ve biz sadece tecrübe ettiklerimizi bilebiliriz. Bunların bir kısmının görünür olması cismin mahiyetinin bunlardan ibaret olduğu anlamına gelmez. Bu açıklama aynı şekilde bir cismin doğasının bütünüyle yok olmadan farklı bir doğasının görünür olabileceğini dile getirmektedir. Nitekim Câhız'a göre normalde bozulmayan bir tabiata sahip olan gümüş toprağa atıldığında bu doğasını kaybedip toprağa karışırken, kum parçacıklarından elde edilen cam ise bozulmayan bir tabiata sahip olduğundan suya veya toprağa karışmaz.[66]

Sonuç olarak, başta Nazzâm olmak üzere tabiat teorisinin diğer temsilcilerinin felsefî gelenekle tanıştıkları, onu öğrendikleri ve tabiî nedensellik düşüncelerinde ondan belli ölçüde etkilendikleri anlaşılmaktadır. Nitekim tabiat ve kümûn teorilerinin mezkûr filozoflardan izler taşıdığını yukarıda izah ettik. Ancak onların felsefî ekollerden ve şahıslardan etkilenmesi birebir taklit şeklinde veya farklı akımlardan aldığı düşünceleri eklektik bir yöntemle kurgulamak biçiminde olmamıştır. Bilakis onlar, filozoflardan öğrendikleri fikirleri kendi varlık anlayışlarına ve inanç ilkelerine göre eleştirel bir bakış açısıyla yorumlamış ve yeniden inşa etmişlerdir. Çünkü onlar, filozofların varlık anlayışı ile kendi inançları arasındaki farklılıkları ve bu geleneğin gündeme getirdiği âlemin kıdemi ve ilk hareket ettirici/ilk illet olmanın ötesine geçemeyecek Tanrı tasavvuru gibi problemleri dikkate alarak hareket etmişler, bu konularda onlardan etkilenmemişlerdir. Dolayısıyla tabaitçı kelâmcıların çalışma ve düşüncelerinde Yunan felsefesinden *ilkeler* düzeyinde etkilendiklerini söylemek mümkün değildir. Aksine onlar, başta tevhîd inancı olmak üzere, Kur'an-ı Kerim'den tahsil ettikleri inanç esaslarını (mesâil) ispat etmek için felsefî metodu ve bilgi birikimini bir araç (vesâil) olarak kullanmışlardır.

---

66 Câhız, *Hayevan*, 3: 375; Cengiz, "Atomculuktan Ahlak Felsefesine", 287-288.

2.1.3. Kelâm Tabiatçılığı ile Ateist ve Deist Tabiatçılığın Farkı

Varlıkların, eylem tarzlarını tayin eden tabiatlara sahip olduğu fikri düşünce tarihi boyunca birçok akım tarafından savunulmuştur. Ancak bu akımların tümünün birebir aynı tabiatçı anlayışı savunduğunu söylemek mümkün değildir. Esasen tabiatçılık/tâbiîyyûn tabiri daha çok tek hakikat olarak birbiriyle bağlantılı maddî olguları kabul eden, evrende duyu ve tecrübe ile müşahede edilen tüm olguları yine tabiatın kendisiyle açıklayan, maddî olanın dışında herhangi bir varlığı kabul etmeyen ve dolayısıyla yaratıcı bir varlığı ve ahireti de inkâr eden gruplar için kullanılmıştır. Onlara göre âlem haricî bir nedene ihtiyaç duymaksızın kendi kendine var olmuştur, varlığını sürdürmek için de bir müdebbire muhtaç değildir.[67] Kelâmcılar bu tarz materyalist bir yaklaşımı inkârcılıkla bir tutmuş[68] ve buna benzer yaklaşımların temsilcilerini dehriyye, muattıla ve tâbiîyyûn gibi isimlerle sınıflandırmışlardır. Tabiiyyûn adı genellikle, maddenin görünümlerinde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini onun doğasında arayan akımları belirten genel bir kullanım olmakla birlikte, yukarıda tasvir edilen anlayışı ***ateist tabiatçılık*** şeklinde adlandırmak daha doğru olacaktır.

İnkârcı tabiatçılığın en önemli temsilcisi, varlığı sonsuz atomlardan ibaret gören ve onlar dışında hiçbir sebep veya kuvvet tanımayan Demokritos'tur. Bununla birlikte Sokrat öncesi Yunan filozoflarının birçoğu bu gruba dâhil edilmiştir. Örneğin varlığın ilkesini araştıran Tales, Anaximenes, Anaximandros ve Herakleitos gibi ilk tabiatçı filozoflar, evreni meydana getiren ilkelerin toprak, hava, ateş ve su olduğunu, bunların canlı maddeler (hylozoism) olduğunu, bunlardaki soğukluk, sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi karşıt niteliklerin etkileşimi ile tabiatın ortaya çıktığını benimsemişler, ancak bunları meydana getiren bir yaratıcıdan söz etmemişlerdir. Bu nedenle onlar, bazı İslam düşünürleri tarafından tâbiîyyun/natüralistler olarak adlandırılmışlardır.[69]

İnkârcı tabiatçılığın İslâm düşünce tarihinde en dikkat çeken ismi İbnü'r-Râvendî'dir. Hayyât onun, âlemin ezelî olduğunu ve herhangi bir yaratıcısının

---

67 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 449. Saliba, *Mu'cemu'l-felsefî*, 2: 17. Krş. Ülken, *Felsefeye Giriş*, 77; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 3: 121; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 186.

68 Bk. Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 20-210; Şehristânî, *Milel*, 2: 305.

69 Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 327-328.

olmadığını, dolayısıyla din, peygamberlik ve ibadetlerin gereksiz olduğunu savunduğunu aktarmaktadır.[70] Câhız ise bu düşünce biçimini Yunan felsefesi ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Dehrîler âlemin ezeli dört unsurun karışımından meydana geldiğini, bunun ötesinde duyu ötesi herhangi bir varlığın olmadığını savunmaktadırlar.[71] Kelâm kaynaklarında Sümeniyye ile âlemin nur ve zulmet olmak üzere iki kadîm varlığın karışımından oluştuğunu iddia etmelerinden dolayı Seneviyye mezhepleri de inkârcı gruplar arasında zikredilmiştir.[72]

Yaratıcı fikrini benimsemekle birlikte, O'nu sadece ilk sebep ve ilk hareket ettirici olarak kabul eden, bunun dışındaki tüm olayları tabiatın kendi içsel süreçleriyle açıklayan ve Tanrısal bir müdahaleyi tabiatın işleyişi için gereksiz ve imkânsız gören akımları da tabiatçı gruplara dâhil etmek mümkündür. Bu türden bir düşünce ***deist tabiatçılık*** olarak adlandırılabilir. Zira bu düşünceyi savunanlar ateist tabiatçılıktan farklı olarak maddî âlemin dışında bir varlık fikrine sahiptirler. Ancak âlemin işleyişini bu varlıktan bağımsız ve bütünüyle kendi kendine işleyen bir nedensellik zinciriyle izah etmelerinden dolayı onlarla ortak bir zeminde buluşmaktadırlar. Aristoteles'in dört neden teorisine dayanan mekanik/determinist tabiat tasavvurunu buna örnek vermek mümkündür.

Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi İslam düşünürleri de benzer fikirleri benimsedikleri için tabîiyyûn olarak adlandırılmıştır.[73] Gazzâlî de filozofları sınıflandırırken bu tabiri kullanmış, onların Allah'ın varlığını kabul ettiğini, ancak geri kalan her şeyi varlıklardaki tabiatların tesiriyle açıkladıklarını, bu nedenle de Allah'ın varlıklar üzerindeki tedbirini, cennet ve cehennemi inkâra yöneldiklerini belirtmiştir.[74]

---

70 Hayyât, *İntisâr*, 3. İbnü'r-Râvendî ve inkârcı düşünceleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21: 179-184; Hayrânî Altıntaş, "Dehriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 107-109. İbnü'r-Râvendî'nin dehrî fikirleri bütünüyle benimsediğine ilişkin Hayyât'ın iddiasını kelâm kaynaklarından teyit etmek mümkün değildir. Eş'arî, onun görüşlerini aktardığı yerlerde böyle bir iddiayı gündeme getirmez. Aksine onun Râfizîliğe intisap ettiğini belirtir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 127, 205, 220-221.)

71 Câhız, *Hayevân*, 5: 40-46;

72 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180-181, 184, 209, 221, 226, 232, 240; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 26-27, 30; Câhız, *Hayevân*, 5: 46-47.

73 Hüseyin Sarıoğlu, *Ortaçağ Felsefesi II* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 9-10; Köroğlu, "Tabiatçılar", 39: 327.

74 Gazzâlî de yaptığı sınıflandırmada bu filozofları tâbiîyyûn olarak adlandırmıştır. (Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, thk. Said Kerîm el-Fekî (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.), 16.)

İnkârcı tabiatçı akımların madde üstü herhangi bir illet veya fâili devre dışı bırakan doğa tasvirleri, kelâmcıların çoğunluğunu eşyadaki tabiatları reddetmeye yöneltmiş, bazılarını ise varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri tümüyle inkâra sevketmiştir. Bu âlimler, tabiat teorisini benimseyen kelâmcıları ise şiddetle eleştirmişler, onları ateist ve materyalist tabiatçı gruplara tabi olmakla itham etmişlerdir. Örneğin Eş'arî, nedensellik (tevlîd) ve tabiat düşüncesi bakımından Mu'tezile ile tabiatçıları aynı görmektedir.[75] Mâtûrîdî ise ma'dûm hakkındaki düşüncelerinden dolayı Mu'tezile'yi tevhid ilkesini sarsmak ve âlemin ezelîliğini savunan tabiatçılara benzemekle suçlamıştır.[76] Kâdî Abdülcebbâr, tabiat fikrini benimsemekle kelâmcıların inkârcılardan daha kötü bir duruma düştüğünü, zira bu düşüncede kendilerinin de kabul ettiği nübüvvet ve mucizeleri ispata imkân olmadığını savunmuştur.[77]

Bu konuda tabiatçı kelâmcılara yöneltilen eleştiriler çok isabetli görünmemektedir. Onların savunduğu tabiatçı düşünceyi inkârcı tabiatçılıkla da deist tabiatçılıkla da bir tutmak doğru değildir. Çünkü inkârcı tabiatçılıkta varlıklardaki tabiatların -yaratıcı bir varlığa ihtiyaç duymaksızın- kendilerinde bulunan bir illetle ortaya çıktığı, dahası bu tabiatların da başka varlıkların var oluş nedeni olduğu savunulmaktadır. Bunun üzerine bina edilen nedensellik anlayışında ise sonuçlara neden olan ya da sonuçlar doğuran bir şeyin cisim olması zorunlu kabul edilmektedir. Başka bir deyişle maddî olmayan bir şeyin neden olması mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir düşüncede Tanrı'nın herhangi bir şeye neden olması düşünülemez.[78] Deist tabiatçılıkta ise varlıkları yoktan yaratan bir Tanrı inancı söz konusu değildir. Bunun yerine ezelî ilk maddeyi şekillendiren ya da ona ilk hareketi veren, sonrasında ise -peygamber göndermek de dâhil olmak üzere- âleme müdahale etmesi mümkün olmayan bir Tanrı tasavvuru benimsenmektedir.

Tabiatçılığın bu iki tarzı da tabiatçı kelâmcılar tarafından benimsenmemiştir. Bilakis onlar tabiatın ezeli olduğunu ve kendi başına eylemde bulunma kudretine sahip olduğunu reddetmiş; hem varlıkların hem de onlarda içkin olan tabiatların yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamışlardır. Dahası onlar tabiatların kendi başına

---

75 İbn Fûrek, *Mücerred*, 282-283,
76 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186.
77 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 145; a. mlf. *Mecmû'*, 406.
78 R. George Collingwood, *Doğa Tasarımı* (Ankara: İmge Yayınları, 1999), 99.

bağımsız bir fâil olamayacağını, onlara belirli eylemlerde bulunma kabiliyetini verenin Allah olduğunu, tabiatların gizlenme-açığa çıkma süreçlerinin bütünüyle Allah'ın gözetimi ve denetimi altında meydana geldiğini kabul etmişlerdir.[79] Ayrıca, onların vahiy ve nübüvvet müessesesini, mucizeyi ve Allah'ın tabiata ve insanlığa müdahalesini imkânsız görmesi de düşünülemez. Hem Allah'ın yaratma hem de yönetme fiillerinin kabul edildiği bir nedensellik anlayışını ise ateist ve deist tabiatçılarla bir görmek doğru değildir. Bu nedenle kelâmcıların savunduğu anlayışın ***teist tabiatçılık*** olarak adlandırılması kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Tabiatçı kelâmcıların tabiat ve nedensellik anlayışlarında felsefî geleneklerden etkilenmiş olmaları, tek başına bu teorinin gayrı İslâmî olduğunu söylemek için yeterli değildir. Zira İslam kelâmının daha çok kabul gören diğer teorisi olan atomculuğun Yunan kaynakları daha kesin ve tartışmasızdır.[80] Dahası onların atomculuk üzerine bina ettiği zorunsuzluk düşüncesinin de Yunan felsefesinden öncülerinin olduğu, onların da bu filozoflardan etkilendiği şeklinde değerlendirmeler söz konusudur.[81] Burada önemli olan bu teorilerin ne tür bir restorasyondan geçirildiği ve sonuçta İslam inanç ilkeleriyle uyumlu hale getirilip getirilemediğidir. Bu açıdan bakıldığında Müslüman kelâmcıların, atomculuğu yabancı kökeni konusunda hiçbir iz kalmayacak derecede dönüştürdüğü ve İslâmi ilkelere uyarlamada başarılı oldukları gayet açıktır. Buna karşın tabiatçı kelâmcıların

---

79 Örneğin Nazzâm, âlemdeki her şeyin dört tabiatın farklı oranlardaki karşımı ile varlık kazandığı, diğer tüm niteliklerin de bunlardaki karışımın yoğunluğu veya inceliğinin bir sonucu olduğu şeklindeki inkârcı tabiatçılığı reddetmiş; bu tabiatların kendi başına fâil olamayacağını, hiçbir yarar ve zarar sağlayamayacağını açıkça ifade etmiştir. (Câhız, *Hayevân*, 5: 40-45.) Aynı şekilde Câhız da tabiatı tek belirleyici kaynak ve meydana gelen olayların yaratıcısı olarak gören natüralistlerin görüşlerini reddetmek için "*Kitâbü'l-İber ve'l-i'tibâr*" adlı bir kitap kaleme almıştır. (Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 119.) Câhız'a göre bu düşünceyi savunanlar bir yaratıcının varlığını inkâr etmekte, helali ve haramı tanımamakta, risâleti reddetmekte, maddenin (tıynet) kadim olduğunu savunmakta, ahireti inkâr etmekte, yaratıcının varlığına delil teşkil eden hikmetli yapıyı reddetmekte, eşsiz yaratılışı ve hayret verici uyumu göz ardı etmektedirler. (Câhız, *Hayevân*, 7: 12-13.) Ka'bî, tüm varlıkların belli tabiatlarla yaratıldığını kabul ettiği halde bu tabiatların ezelî olduğu ve cisimlerin fâili olduğu şeklindeki inkârcı yaklaşımları reddetmektedir. Ona göre tüm varlıkları yaratan Allah Teâlâ'dır. (Ka'bî, *Tefsîr*, 220.)

80 Kelâm Atomculuğunun kaynakları için bk. M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn Atom Nazariyesi", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925): 89 vd.; Cağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu" *Marife* 2/2 (2002): 84-89; a. mlf. *İslam Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa, Emin Yayınları, 2011), 161 vd.

81 Wolfson, Kelâmcıların nedenselliği yadsıyan tutumlarının ve âdete dayalı evren tasavvurlarının Epiküros kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. (Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398-399, 417. Benzer bir iddia için bk. Nefîse, *Eserü'l-felsefeti'l-Yunâniyye*, 180-182.)

tabiat teorisini İslâmîleştirme noktasında aynı ölçüde başarılı olup olmadığı, teorideki "yabancı" ve "aktarım" damgasını aynı şekilde silip silemedikleri tartışılabilir.[82] Bu hususu ileride daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Lakin böyle bir karşılaştırma yaparken atomculuğun asırlar boyunca tüm kelâmcılar tarafından kabul edilen hâkim teori olarak varlığını sürdürdüğü ve zaman içinde geçirdiği değişim ve dönüşümlerle tekâmülünü tamamlayabildiği; buna karşılık tabiat teorisinin Câhız'dan sonra sadece İbn Hazm gibi bazı düşünürler tarafından belli bir ölçüde sürdürüldüğü, daha sonra tabiri caizse tarih sahnesinden silindiği dikkate alınmalıdır. Bu şekilde iki teorinin sahip olduğu avantaj ve dejavantajların hesaba katıldığı bir değerlendirmenin daha hakkaniyetli olacağı muhakkaktır.

Tabiatçı kelâmcıların tabiatçılığı dönüştürme konusunda eksikleri ve eleştirilecek yönleri mutlaka vardır. Ancak onların bu teoriyi -tıpkı atomcu kelâmcılar gibi- İslam inanç ilkelerini savunmak amacıyla benimsedikleri ve bu amaca matuf olarak yeniden yorumlamaya çalıştıkları açıktır. Bu teorinin İslam karşıtı dinî ve felsefî akımlarla mücadele amacıyla kullanılması, ayrıca Nazzâm'ın teoriyi temellendirirken, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan yaratılış ile ilgili beyanlara atıfta bulunması da bunun göstergesidir.[83]

Tabiat teorisinin kökenine ilişkin bu araştırmadan sonra bir hususun daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Tabiî nedensellik düşüncesi ne ölçüde zorunluluk içermektedir? Bu düşünceyi savunan kelâmcılar mekanik determinist bir yapıyı mı yoksa ilahi fiillere ve mucizelere imkan tanıyan daha ılımlı bir anlayışı mı savunmaktadır? Bu hususta yapılacak bir inceleme çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız eleştiri ve tartışmalarla ilgili de değerlendirme yapma olanağı sağlayacaktır.

---

82 Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", 256.

83 Bk. Hayyât, *İntisâr,* 132-133; Câhız, *Hayevân,* 5: 92-93. Nazzâm'ın İslam'ı savunma konusundaki samimiyetini ve ilmi gayretlerinin gerçek gayesini vefat etmeden hemen önce sarf ettiği rivayet edilen şu sözlerinden de anlamak mümkündür: "Allah'ım! Sen biliyorsun ki senin tevhidini desteklemek için bugüne kadar hiçbir şeyden geri durmadım ve sadece tevhidi güçlendirmek için en makbul mezhebe bağlandım, tevhide muhalif olanlardan ise uzak durmaya çalıştım, tevhide dayanmayan hiçbir görüşe inanmadım. Allah'ım! Bildiğin gibi senin tavsif ettiğin şekilde bir kul olmaya çalıştım. Günahlarımı bağışla, ölüm anını bana kolaylaştır!" (Hayyât, *İntisâr,* 41-42. Krş. İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile*, 29-30.)

2.2. NEDENSELLİK, ZORUNLULUK VE İMKÂN

Wolfson, kelâmcıların nedensellik düşüncesini üç gruba ayırmaktadır: İlki Eş‘ariler, Mâtûrîdîler ve Mu‘tezile’nin Basra ekolünün savunduğu, Allah’ın âlemdeki her olayın doğrudan sebebi olduğu ve âlemdeki olaylar arasında nedensel hiçbir bağın bulunmadığı görüşüdür. İkincisi, Nazzâm’ın Allah’ın âlemi yarattığı anda içine nedensellik yasalarını yerleştirdiği ve bu yasaların O’nun gözetimi ve iradesi doğrultusunda işlediği görüşüdür. Üçüncüsü ise Mu‘ammer’in âlemin nedensellik yasaları tarafından yönetildiği, bunların yaratılış anında Allah tarafından âlemin içine yerleştirildiği ancak O’nun gözetimi olmaksızın ve O’nun iradesine bağlı kalmaksızın bağımsız bir şekilde işlediği şeklindeki görüşüdür.[84]

Bu tasnifin birkaç açıdan dolayı doğru olmadığı söylenebilir. Birincisi, Mu‘tezile’nin çoğunluğunun varlıklar arasındaki tüm nedensel bağları inkâr ettiğini söylemek doğru değildir. İkincisi, onların nedensellik düşüncesi Eş‘arî ve Mâtûrîdîlerin anlayışından oldukça farklıdır. Üçüncüsü, aralarında farklılıklar olmakla birlikte Nazzâm ve Mu‘ammer’in nedensellik anlayışları aynı temele dayanmaktadır. Bu nedenle onları aynı grupta ele almak daha doğru olacaktır. Bizim tercihimiz nedensellik anlayışlarını *ma‘nâ-tabiat*, *tevlîd-i‘timâd* ve *âdet-iktirân* teorileri çerçevesinde sınıflandırmanın ve bu bağlamda incelemenin daha isabetli olacağı şeklindedir.

2.2.1. Zorunlu Nedensellik: Ma‘nâ ve Tabiat Teorileri

Tabiat konusunu ele alırken ifade ettiğimiz üzere tabiat teorisini kabul etmek neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu kabul etmekle eşdeğer görülmüştür. Biz bu yaklaşıma katılıyor ve tabiat teorisini benimseyen Mu‘ammer, Nazzâm, Câhız ve Ka‘bî’nin âlemde geçerli bir zorunlu nedenselliği kabul ettiklerini düşünüyoruz. Ancak hemen belirtelim ki detaylara inildiğinde aralarında bu zorunluluğun derecelerine/boyutlarına ilişkin farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu isimlerin her birinin nedensellik düşüncesini tahlil etmek ve bu anlayışların ne ölçüde determinizm içerdiğini izah etmek gerekmektedir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Allah Teâlâ’nın “ol” emrinin bütün mahlûkatın ilk nedeni olduğu konusunda Mu‘tezile ekolünün tamamı ittifak

[84] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 439-440.

etmektedir. Ancak ikincil nedenler ve bunların etki alanları ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur.[85] Bu açıdan bakıldığında nedensellik konusunda en katı tutumun Mu‘ammer’e ait olduğunu söylemek mümkündür. Zira ma‘nâ ve tabiat teorileri tahlil edildiğinde, onun Allah’ın tüm varlıkların yaratıcısı olduğunu ve onları yokluktan varlığa çıkardığını kabul ettiği görülmektedir. Ancak onun düşüncesinde Allah’ın âlemdeki rolü cevherlerin ve cisimlerin yaratılmasıyla sınırlı görünmektedir. Bunun dışındaki tüm olaylar ve değişimler cisimlerin kendi fiilleri olarak tasvir edilmektedir. Çünkü Allah cisimleri ilk yaratma anında belli arazları meydana getirecek bir tabiatla yaratmıştır. Bu tabiatların dışında herhangi bir fiil meydana getirmeleri mümkün değildir.

Bu anlayışa göre ilk yaratma dışında âlemde meydana gelen tüm olaylar ve değişimler tabiattaki nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bu denklemde canlı/cansız varlıklar tabiattaki tüm süreçlerde doğrudan ilk neden statüsünde; Allah Teâlâ ise varlıkların yaratıcısı olmak bakımından ilk neden; onların eylemlerini tayin eden tabiatları yaratan ve bunların işleyiş tarzını takdir eden olması bakımından ikincil/uzak neden statüsünde kabul edilmektedir. Mu‘ammer’in bu düşünceleriyle ilk yaratma anı dışında varlıkların varlığını sürdürmesi sürecinde ilahi iradeye bir alan bırakmadığı söylenebilir. O daha çok Allah’ın nesneleri ilk yaratma anında kendi devinimlerini sağlayacak bir tarzda yarattığını, var oldukları müddetçe kendilerinde içkin olarak bulunan nedensellik yasaları doğrultusunda etkileşimde bulunduklarını savunmaktadır.

Mu‘ammer’in bu düşünceleri doğal olarak çok tepki çekmiş ve sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin temelinde Allah’ın yaratıcılık vasfının kısmen diğer varlıklara verilmesi yer almaktadır. Buna göre onun, âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu kabul ettiği halde, arazları cisimlerin fiilleri olarak nitelemesi, dünyanın yarısını Allah’ın yarattığını inkâr anlamına gelmektedir. Öte yandan cismin var olması (hudûs) ve yok olmasının (fenâ) araz olduğu dikkate alındığında, tabiat düşüncesi yaratma ve yok etme fiillerini Allah’tan alıp cisimlere vermekte, böylece Allah’ın ölümün ve hayatın yaratıcısı olduğu şeklindeki ayet[86] de açıkça inkâr edilmektedir. Bu durumda Allah Teâlâ’nın gerçekte hiçbir fiil işlememiş

---

85 Nader, *Felsefetü’l-Mu‘tezile*, 1: 209-210.
86 Bk. Mülk, 67/2.

olduğu kabul edilmiş olmaktadır.[87] Mu‘ammer’e yöneltilen diğer bir eleştiri ise Allah’ın kudret sıfatını ihlal ettiği şeklindedir. Buna göre onun tabiat düşüncesinde Allah’ın fiilleri cisimleri yaratmakla sınırlıdır, tabiatın fiilleri ise sayı bakımından sınırı olmayan çeşit çeşit arazlardır. Bu durum cisimlerde var olan ve arazların nedeni olan tabiatların Allah’tan daha güçlü olmasını gerektirmektedir.[88]

Bu eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte, Mu‘ammer’in tüm cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettiğini, insan dâhil hiçbir varlığı yeni bir cisim veya cevher yaratmaya kudretli olmakla nitelemediğini hatırlatmamız gerekmektedir. Onun sisteminde tabiattaki tüm varlıklar var olmak için Allah’a muhtaçtırlar; onlar ancak var olma biçimleri/tarzları üzerinde etkili olabilirler. Onlara bu etki gücünü veren, tabiatları yaratan ve onların yapısına yerleştiren, çalışma tarzlarını ve sınırlarını takdir eden yine Allah’tır. Dolayısıyla bu eleştirilerde bir ölçüde haksızlık yapıldığı söylenebilir.

Bununla birlikte tabiatları yaratan ve fiillerini takdir edenin Allah olduğu kabul edilse bile arazlarını meydana getiren cevher anlayışına dayanan nedensellik düşüncesinin, Allah’tan bağımsız bir şekilde işleyişini sürdüren bir tabiat tasavvuru ortaya koyması itikâdi açıdan problemli görünmektedir. Çünkü İslam inancında Allah’ın rolü yaratmayla sınırlı tutulamaz; bilakis O, yarattıktan sonra da varlıkları gözeten, muhafaza eden ve onlar üzerindeki tedbirini sürdüren bir varlıktır. Mu‘ammer’in anlayışı Allah’ın araz yaratmaya kudreti olmadığını savunmasından dolayı bu tasavvura uygun düşmemektedir. Onun yaklaşımı daha çok tabiatta mekanik bir işleyişi öngörmekte, ancak bunu da önceden Allah’ın cisimlerin tabiatlarını kusursuz bir şekilde tasarlamasına dayandırmaktadır. Bu yönüyle onun cevher anlayışı, ilahi müdahaleye ihtiyaç bırakmayacak şekilde mükemmel tasarlanmış ve herbiri kendi içinde eylem ilkesini taşıyan Leibniz’in monadlarını çağrıştırmaktadır.[89]

Nazzâm ile Mu‘ammer, âlemdeki tüm cisimlerin ve cevherlerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak etmektedir. Ancak her ikisinin cevher ve araz kavramlarına yüklediği anlam farklılıkları göz önüne alındığında bu ortak

---

87 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 497; Şehristânî, *Milel,* 1: 80.
88 Bağdâdî, *Fark,* 138.
89 Leibniz’in monadları için bk. Leibniz, *Monadoloji,* 1-20.

düşüncelerin çok farklı sonuçları olduğu görülmektedir. Nazzâm, hareket dışında araz kabul etmemekte ve Mu‘ammer’in araz olarak kabul ettiği diğer her şeyin cisim olduğunu savunmaktadır. Onun arazı hareketle sınırlaması insanın muktedir olabileceği alanları da mezhebin geneline göre fazlaca sınırlandırmaktadır. Çünkü Mu‘tezile’nin geneli insanın renkler, sesler, tatlar ve kokular gibi arazları yaratmasını mümkün görürken Nazzâm için bu imkânsızdır. Kulların hareketten başkasını yaratması mümkün değildir.[90] Bu durumda o, hareket dışındaki her şeyi Allah’ın doğrudan yarattığını kabul etmektedir. Mu‘ammer ise bunları cisimlerin kendi yarattığı şeyler olarak görmektedir. Dolayısıyla bu hususta Mu‘ammer’e yöneltilen ve kısmen katıldığımız yukarıdaki eleştirilerin Nazzâm için geçerli olmadığını belirtmemiz gerekir.

Nazzâm ile Mu‘ammer’in uzlaştığı diğer bir husus her cismin kendine özgü bir tabiatı olduğu ve âlemdeki bütün değişmelerin sebebinin bu tabiat olduğudur. Ayrıca her ikisi de tabiatların âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından cisimlere yerleştirildiğini kabul etmektedir. Ancak tabiatın gereği olarak meydana gelen fiillerin cisme mi yoksa onu yaratan Allah’a mı nispet edileceği konusunda farklılık söz konusudur. Nazzâm’a göre cismin tabiatı gereği meydana getirdiği tüm fiiller Allah’ın yaratmasının bir sonucu iken Mu‘ammer’e göre bu fiiller cismin tabiatının kendi fiilleridir.[91] Çünkü ona göre Allah tabiatları, kendi arazlarını meydana getirecek şekilde yaratmıştır. Nazzâm’a göre ise Allah varlıkları yarattığı anda onun meydana getireceği tüm arazları içine gizlemiştir. Dolayısıyla Mu‘ammer’in sisteminde tabiatta meydana gelen tüm olaylar cisimlerin kendi yarattığı şeyler (hudûs) iken Nazzâm’a göre bunlar Allah’ın cisimlere gizlediği şeylerin açığa çıkmasından (zuhûr) ibarettir. Varlıkların yaratıcısı/fâili olarak nitelenebileceği tek şey hareketlerdir.

Nazzâm, varlıklarda bulunan tabiatlarla bunların gerektirdiği etkiler ve fiiller arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı hafif olanın yükselmesi, ağır olanın düşmesi, ateşin yakması ve suyun akması tabiatlarından dolayı zorunludur. Ancak o, tabiatların fiillerini gerçekleştirmesini her durumda ve mutlak surette zorunlu görmemektedir. Bazı engeller tabiatın fiilini meydana

---

90 Ammara, *Mu‘tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 160.
91 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 432

getirmesine mani olabilir. Ona göre taşın düşmekten, suyun akmaktan, ateşin tutuşup yükselmekten alıkonulması gibi, bir varlık dışarıdan bir etki ile tabiatında bulunadan farklı bir davranış sergileyebilir. Ancak bu etki ortadan kalktığında ve varlık serbest bırakıldığında tabiatında olanı zorunlu olarak ortaya koyar.[92]

Nazzâm tabiattaki nedensel süreçleri mekanik bir tarzda ele almaz. O, tabiatta câri olan nedensel yasaların Allah tarafından varlıkların yapısına yerleştirildiğini ve bunlara ilişkin kümûn-zuhûr süreçlerini harekete geçiren ve yöneten varlığın Allah olduğunu kabul etmektedir.[93] Yani onun kozmolojisinde varlıklardaki tabiatlar tüm eylemlerinde Allah'a bağlıdır ve Allah'ın onlara her an müdahale etmesi mümkündür. Onun nesnelerin tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'ın fiilleri olarak nitelemesi, tabiatları bir bakıma Allah'ın emrinde hareket eden bir alet olarak kabul ettiğini göstermektedir.[94] Sonuç itibarıyla onun konu ile ilgili tüm ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde evrende mutlak determinist bir yapıyı benimsemediğini, her an ilahi müdahaleye açık bir evren tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu konuda somut ve açık ifadeleri de bulunmaktadır. Bunları bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde ele alacağız.

Nazzâm'ın öğrencilerinden Câhız, tabiat ve nedensellik konusunda hocasıyla ortak görüşlere sahiptir. Ona göre Allah tüm varlıkları benzer ya da zıt unsurların tek tek bir araya gelip birleşmesiyle meydana gelen tabiatlarla yaratmıştır. Her varlık bu tabiatlara uygun fiiller meydana getirir. Ateşin ısıtması, bıçağın kesmesi, zehirin öldürmesi tabiatlarının gereği zorunludur. Bu şekilde tabiatın tamamı varlıkların yapısına yerleştirilmiş nedensellik yasalarına göre varlığını sürdürmektedir. Bu yasanın bir gereği olarak tabiatta bulunan varlıkların bir kısmı diğerinin sebebi olur. Örneğin Allah'ın dilemesi bulutların, bulutlar suyun ve nemin sebebidir. Aynı şekilde tohum ekinin, ekin tohumun; tavuk yumurtanın, yumurta tavuğun ve insan (üreme yoluyla) insanın sebebidir.[95]

Câhız'a göre evrendeki nedensel yasalar hiçbir varlığın oluşumunu açıklamadığı gibi bu yasalar işleyişi sürecinde de bütünüyle bağımsız değildir. Çünkü hiçbir varlığın oluşumu tabiî zorunlulukla gerçekleşmez. Zira tabiî zorunluluk

---

92 Hayyât, *İntisâr,* 44-45.
93 Nessar, "Tabiîyyât", 202-203
94 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 435.
95 Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", 146.

bir varlığın başka türlü olmasını imkânsız kılar. Varlığın oluşumu ancak yaratıcının takdiri ve iradesiyle mümkün olabilir. Öte yandan tabiatın çoğunlukla belli bir yönde işlemesi ve bazı engellerin ârız olması nedeniyle bunun dışına çıkması, onun da tasarrufa ve düzene konu olduğunu göstermektedir. Bu da göstermektedir ki tabiatın işleyişini tamamlaması ve amaçlarına ulaşması yaratıcının iradesi ve kudretine muhtaçtır.[96]

Bu ifadelerden Câhız'ın, gerek varlıkların oluşumunda, gerekse de tabiatın işleyişinde Allah'tan bağımsız mutlak determinist bir anlayışı reddettiği anlaşılmaktadır. Ona göre tabiatı belli fiilleri meydana getirecek şekilde dizayn eden Allah, onun yaratılışına uygun fonksiyonlar icra etmesi sürecine de müzâhirdir. Çünkü tabiatlar akıl ve kudrete sahip olmadığı için hikmetli ve kusursuz fiillller meydana getirmeleri mümkün değildir. Onların düzenli işleyişi ve faydalı eylemlerde bulunmaları, onları bu şekilde tasarlayan akıl, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına delildir.

Bununla birlikte Câhız evrende meydana gelen tüm sonuçların, varlıkların doğasından bağımsız bir şekilde doğrudan Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini de kabul etmez. Ona göre bir ağacın meydana gelişinde tohumun kalitesi, suyun tatlı veya tuzlu oluşu, ağacın köklerinin suyu tutup tutmaması, ağacın yetişmesi için uygun ortamın ve sürenin bulunması gibi hususlar etkilidir. Bu şartların hiç birinin birbirinden farkı olmadığını söylemek, Allah'ın yaratmayı dilediğinde tohum, su, toprak ve çevre şartları ne olursa olsun taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar ortaya çıkarır[97] demek varlığın hakikatini göz ardı etmek ve tabiatları inkâr etmek anlamına gelmektedir.[98]

Görüldüğü üzere Câhız'ın nedensellik anlayışında, katı determinizm reddedildiği gibi varlıkları Allah'ın yaratma eylemine vasıta/araç kabul eden okasyonalist yaklaşımlar da yadsınmaktadır. O âlemin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder, fakat onun koyduğu yasalar çerçevesinde kendi başına işleyen mekanik bir varlık olarak tasvir etmez. Aksine Allah'ın bu yasaların işleyişi sürecinde de tasarruf sahibi olduğunu kabul eder. Ancak kendi koyduğu nedensellik ilkesini

---

96 Câhız, *Delâil,* 61.
97 Bk. Abese, 80/27-32.
98 Câhız, *Hayevân,* 5: 92-93.

dikkate almayan, varlıkların tabiatlarını göz ardı ederek faaliyette bulunan bir yaratıcı modelini de benimsemez.

Atomcu tabiatçılığın diğer temsilcisi Ka'bî de âlemde zorunlu bir nedenselliğin geçerli olduğunu kabul etmektedir. Ona göre gözün görmesinin, kulağın duymasının ve ateşin yakmasının nedeni yapılarına yerleştirilmiş olan tabiatlardır. Ancak bu tabiatları yaratan ve etki alanlarını tayin eden Allah olduğu için, bunların hakiki anlamda bir fiil meydana getirdikleri söylenemez.[99] Varlıkların tabiatında bulunan şeylerin sonucunu zorunlu kılması Allah'ın bu şekilde takdir etmiş olmasından dolayıdır.

Ka'bî, insanın eylemlerini meydana getirmesi sürecinde irade ile fiil arasında ve bu fiilin tabiattaki sonuçları arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu kabul etmektedir.[100] Ona göre hem canlı varlıkların hem cansız varlıkların eylemleri tabiatlarına yerleştirilmiş nedensel yasalara uygun olarak meydana gelmektedir.

Ka'bî'ye göre Allah Teâlâ'nın kendisi de koyduğu nedensellik yasasına uygun hareket etmektedir. Bundan dolayı bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklarda doğrudan hareket veya sükûn yaratması mümkün değildir. Aynı şekilde Allah'ın ağır bir varlığı, başka bir varlık veya ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesi veya havada hareketsiz kılması imkânsızdır.[101]

Ka'bî'nin çağdaşı olan Mâtûrîdî'nin nedensellik düşüncesini de bu başlık altında zikretmek mümkündür. Çünkü varlıklardaki tabiatların kabul edilmesi tabiî nedensellik düşüncesinin de bir ölçüde kabulü anlamına gelmektedir.[102] Ayrıca, *Kitâbü't-Tevhîd*'de inkârcı tabiatçı akımları sıklıkla eleştirmesine rağmen tabiatçı kelâmcıların nedensellik düşüncesine ilişkin bir eleştiriye yer vermemesi; birçok görüşünü ismini vererek eleştirmesine rağmen Ka'bî'nin tabiî nedensellik anlayışına hiç atıfta bulunmaması ve eleştirmemesi onun, âlemin ezeliliğini imâ etmediği ve Allah'ın varlığını ve tabiata müdahalesini dışlamadığı sürece tabiî nedenselliğe olumlu yaklaştığı şeklinde yorumlanabilir.

---

99 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 100.
100 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 357.
101 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 129.
102 Dhanani, "Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi'", 72.

Mâtûrîdî'ye göre Allah, sebepler ve tabiatlar olmadan da yaratma kudretine sahip olduğu halde[103] varlıkları sebepler vasıtasıyla yaratmış ve evrene *sebeplere dayalı bir düzen* yerleştirmiştir.[104] Örneğin Âdem'i toprak vasıtasıyla, soyunu ise üreme aracılığıyla yaratmış; yer küreyi dağlar aracılığıyla sabit kılmış, bitkileri tohum, toprak ve su vasıtasıyla var etmiştir. Aynı şekilde insanın bilgi edinme sürecini de sebeplere bağlı kılınmıştır.[105] Gerçekte Allah yarattığı şeyler için tabiatlar ve sebeplerin yardımına ihtiyaç duymaz. O'nun sebeplere dayalı bir düzen kurması hem varlığına deliller oluşturmak hem de insanın bu nedensel ilişkileri öğrenip hayatını devam ettirmesine imkân tanımak içindir.[106] Bu nedenle tüm varlıkları belli tabiatlarla yaratmış, bunları insanın emrine amade kılmış ve insanların bunlardan yararlanması için bazı *sebepler* tayin etmiştir. Örneğin demiri suda batma, tahtayı batmama tabiatıyla yaratmıştır. İnsanlar da bu yasaları bildikleri takdirde buna uygun gemiler yaparak denizleri ulaşım için kullanabileceklerdir.[107] Benzer şekilde Allah suyu susuzluğu giderme tabiatıyla yaratmış ve bütün varlıkların varlığını devam ettirebilmesi için bir *sebep* kılmıştır.[108]

Ancak ona göre tabiatlar, besinler veya güneş, ay ve yıldız gibi sebeplerin tek başına hiçbir şeyin varlık nedeni olması mümkün değildir. Aynı şekilde o, anne-babanın üreme yoluyla çocukların varlık sebebi olduğunu da kabul etmez. Çünkü tabiatlar, besinler ve anılan gök cisimleri cansızdır ve bunlarda akıl ve kudret bulunmaz. Anne-baba ise bu özelliklere sahip olsa da çocukların asıllarını oluşturmadığı gibi onların şahsiyeti, bedenî ve ruhî arızalarını kontrol gücüne de sahip değildir.[109] Evrende görünen sebepler hiçbir şeyi varlığa getiremez. Bunlar sadece ilim ve hikmet sahibi yaratıcının kendilerine yerleştirdiği özellikler sayesinde bazı tesirler meydana getirebilirler.

Öte yandan Mâtûrîdî âlemdeki bu sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını, bunun sadece Allah'ın yaratmasındaki bir hikmeti olduğunu belirtmektedir.[110] Çünkü

---

103 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 282.
104 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 287.
105 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 8; 8: 25, 138-139; 12: 303.
106 Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", 60-61.
107 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 404-405.
108 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 33-34.
109 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93-94.
110 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 287.

tabiatlar, yapılarında bulunan şeyleri yapmaya mahkûmdur, bunun dışına çıkma kudretleri yoktur. Ancak kudret sahibi bir varlık onların tabiatlarına engel olabilir.[111]

Mâtûrîdî'nin dikkat çektiği diğer bir hussus, tabiat sahibi varlıkların başka varlıkları etkilemesinin, ancak onların bu etkiyi kabul edecek yapıda olmasıyla mümkün olabileceğidir.[112] Ona göre tabiatında yakmak olan bir nesne ancak yanıcı özelliği bulunan şeyleri yakabilir. Aynı durum diğer tabiatlar için de geçerlidir. Bu nedenle yakma olayını gerçekleştirmek isteyen bir kimse bu iki nesnenin özelliklerini bilmeli ve onları bir araya getirmelidir. Benzer bir düşünceye İslam filozoflarında da rastlanmaktadır. Onlara göre neden-sonuç rasındaki ilişki fâil-meful ilişkisinden çok fâil-kâbil ilişkisidir. Ateşin pamuğu yakması ve sonucunu zorunlu olarak meydana getirmesi pamuğun yanmayı kabul edecek bir yapıya sahip olmasıyla mümkün olabilir.[113]

Sonuç olarak tabiatçı kelâmcıların tabiî alanda zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini tasdik ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu durum nedensellik anlayışlarının bütünüyle birbiriyle örtüştüğü anlamına gelmemektedir. Burada ilginç olan husus klasik kelâm atomculuğunda birbirinden tümüyle bağımsız atomların hiçbir şekilde başka atomlar üzerinde etki meydana getiremeyeceğinden hareketle nedensel ilişkilerin zorunsuzluğu savunulurken, Mu'ammer ve Ka'bî gibi atomcu tabiatçılar ironik bir şekilde katı bir nedensellik düşüncesini benimsemektedirler. Şüphesiz onların bu yaklaşımı benimsemesinde cevher ve arazlara ilişkin farklı tasvirleri etkili olmuştur. Mu'ammer cevherlerin kendi arazlarını meydana getirdiğini kabul ederek; Ka'bî ise cevherlerin sürekli olduğunu, belli şekilleri olabileceğini ve âlemde boşluk olmadığını kabul ederek zorunluluk düşüncesine imkân hazırlamıştır. Nazzâm ve

---

111 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 180; a. mlf. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 282.

112 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 180.

113 Bk. Cihamî, *Mefhûmu's-sebebiyye*, 46; Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 80. Bu noktada Boutroux'nun "zorunluluk" ile "determinizm" arasındaki farka ilişkin çözümlemesini hatırlamak yararlı olabilir. Ona göre zorunluluk "bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkansızlığı"nı ifade eder. Ateşin yakması, sıvının akmasının zorunluluğu gibi. Determinizm ise "bir olayı, bütün var oluş biçimleriyle birlikte, mevcut haliyle meydana getiren şartların bütünü"nü ifade eder. Bu durumda determinizmde şartların değişmesiyle sonucun değişmesinden söz edilebilir. Ancak zorunlulukta nesnelerin tabiatı asla değişmez. (Emile Boutroux, "Tabiat Kanunlarının Anlamı Problemi", *Felsefe Dünyasında Gezintiler,* trc. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 99.) Bu tanımların ışığında Mâtûrîdî'nin nesnelerin tabiatı konusunda zorunluluğu benimsediğini, ancak bu tabiatların başka olaylara neden olması hususunda determinist bir düşünceye sahip olmadığını söylemek mümkündür.

Câhız ise nedenlerin sonuçları zorunlu kıldığını kabul etmekle birlikte ilahi tedbir ve müdahaleye imkân tanıyacak bir açıklık bırakmaya özen göstermişlerdir.

Bu değerlendirmeler kafa karıştırıcı ve çelişkili gibi görünebilir. Aslında izah etmeye çalıştığımız şey birbirinden farklı determinist teorilerin olabileceğidir. Determinist teoriler önerdikleri zorunluluğun düzeyine göre veya nedenlerden hareketle sonuçların ne ölçüde öngörülebilir olduğuna ilişkin yaklaşımlarına göre farklılaşabilmektedirler. Neden-sonuç ilişkisinin doğası ile ilgili determinist yaklaşımları ve bunların *neden* ve *sonuç* kavramlarına yükledikleri anlam farklılıklarını şöyle bir tabloyla göstermek mümkündür:

Düzey	**Neden**	**Sonuç**	**Belirlenim**
(1) Yumuşak	Her olayın bir nedeni (cause) vardır.	Her olayın bir sonucu (effect) vardır.	Evrende önceki olaylar sonraki olayları belirler.
(2) Ilımlı	Her olayın *belirli* bir nedeni vardır.	Her olayın *belirli* bir sonucu vardır.	Evrende önceki *belli* olaylar sonraki *belli* olayları belirler.
(3) Katı	Her olayın *zorunlu olan belirli* bir nedeni vardır.	Her olayın *zorunlu olan belirli* bir sonucu vardır.	Evrende önceki belli olaylar sonraki belli olayları *zorunlu olarak* belirler.[114]

Burada determinizmin üç farklı düzeyi ile karşı karşıyayız. (3)'te ifade edilenler katı determinist bir yaklaşımı temsil etmektedir. (3)'teki ifadelerin kabul edilmesi (1) ve (2)'nin; (2)'dekilerin kabul edilmesi de (1)'in kabulünü içermektedir. Ancak aynı durum ters yönde geçerli değildir. Aynı şekilde (1)'in reddedilmesi (2) ve (3)'ün reddini içerirken, (3)'ün reddi (1) veya (2)'nin reddini içermek durumunda değildir. Öte yandan sadece (1)'in kabul edilmesi mevcut haliyle her durumda düzenli bir yapıya sahip olan evreni açıklamakta yetersiz kalacaktır. Çünkü burada

[114] Tablonun hazırlanmasında Denkel'in tasnifinden yararlanılmıştır. (Bk. Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler Felsefe Yazıları II* (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 60.)

sonuçları herhangi bir neden meydana getirebilir ve bu her seferinde farklılaşabilir. Bu nedenle -Tanrı'nın doğrudan müdahalesi dışında- doğadaki düzenin ve yasallığın temellendirilebilmesi en azından (2)'nin kabul edilmesiyle mümkün olacaktır.[115]

Her olayın belirli tek bir nedeni olduğunu savunan (3)'ün doğruluğunu savunmak da güç görünmektedir. Çünkü böylesi bir kabul bir olayın nedeninin olası tüm evrenler için belirlenmiş olmasını gerektirecektir. Ancak mantıksal olarak bu olayın başka nedenleri olabildiğinin hiçbir çelişki olmaksızın düşünülebiliyor olması bu şekilde katı determinist bir yapının yanlışlığını göstermektedir. Örneğin rüzgârın oluşumunun belli bazı doğa olaylarının sonucu olduğu doğru olsa da, doğa yasalarının farklı işlediği bir evrende başka nedenlerin de rüzgârı meydana getirdiği düşünülebilir.[116] Ka'bî'nin "Allah dileseydi varlıkları bu tabiatlar olmadan da yaratabilirdi"[117] şeklinde kayıt düşmesi bu kadar katı bir determinizmi benimsemediğine işaret etmektedir. Nazzâm ve Câhız için de bu kaydı düşmek mümkündür. Ancak Mu'ammer'in kozmolojisinin diğer üç tabiatçı kelâmcıya göre daha katı bir determinizmi içerdiği ve (2)'den (3)'e kayan bir çizgide durduğu söylenebilir.

Bu tür katı determinist yaklaşımların temel problemi olgusal düzlemde geçerli olsa bile her olayın belirli tek bir nedeni olduğunu mantıksal bir kesinliğe sahipmiş gibi sunmalarıdır. Bunun yerine *neden alanları*, *neden öbekleri* ve *birlikte sağlanan nedensel koşullar*dan hareketle neden-sonuç ilişkisinin kurulması daha isabetli olacaktır. Bu koşulların sağlanmış olması durumunda bunlardan herhangi biri neden olarak kabul edilebilir. Böyle bir yaklaşım (2)'den (1)'e kayan yumuşak bir determinizm düşüncesini temsil etmektedir.[118]

Kanaatimizce Basra ekolünün i'timâd ve tevlîd teorilerine dayanan nedensellik düşüncesi böyle mutedil bir anlayışa daha uygun görünmektedir.

2.2.2. Kısmî Zorunluluk: İ'timâd ve Tevlid Teorileri

Mu'tezile âlimlerinin büyük çoğunluğu, atomcu bir bakış açısına sahip olmakla birlikte tabiat olaylarında kısmî bir zorunluluğu kabul etmişlerdir. Onlar

---

115 Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler II*, 62-64.
116 Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler II*, 64.
117 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 133.
118 Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler II*, 65.

cisim ve cevherleri yokluktan çıkaran varlık olması itibarıyla her şeyin ilk nedeninin Allah olduğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Ancak insanların ve cisimlerin âlemde meydana gelen hareketler, arazlar ve cisimlerdeki değişimlerin ikincil nedeni olabileceğini kabul etmektedirler. Ayrıca insanın araz ve araz cinsinden olan şeyleri yapabileceğini de kabul etmektedirler. Bunda mezhebin beş esasından biri olan adalet ilkesi gereği insanın fiillerinin fâili ve sorumlusu olduğunu ispat etme hassasiyetleri etkili olmuştur.[119] Öte yandan onlar Allah'ın tabiat olaylarına her an müdahale edebileceğini ve olayların seyrini değiştirebileceğini de vurgulamışlardır. Tevlîd ve i'timâd, onların bu mutedil nedensellik düşüncelerini dayandırdıkları iki temel kavramdır.

Tevlîd teorisine göre insan filleri ile bu fiillerin cansız varlıklarda devam eden sonuçları arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Örneğin anahtarın çevrilmesi hareketi kapının açılmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak bu zorunluluk illetin malûlünü gerektirmesi gibi sebebin zatıyla ilgili bir durum olmadığı için her şartta ve durumda zorunlu değildir. Zira sebep ile sonuç ayrı şeylerdir, dolayısıyla sebep olduğu halde sonucun meydana gelmemesi düşünülebilir. Aynı şekilde sebebin tek başına ve her durumda sonucu zorunlu kıldığı da söylenemez. Çünkü burada sebep fâilin fiilini meydana getirmesinde bir âlet hükmündedir. Bu nedenle sebep, bazı şekillerde meydana gelmediği sürece sonucunu zorunlu kılmayabilir.[120]

Sebebin sonucunu zorunlu kılması mahallin müsait olması ve engellerin kaldırılmış olmasına bağlıdır. Sebep, şartların uygun olduğu her durumda sonucunu zorunlu kılar, aksi durumda ise zorunlu kılmaz.[121] Dolaylı fiiller söz konusu olduğunda Basra ekolü illet kavramı yerine sebep kavramını tercih etmektedir.[122] Bu şekilde onlar, neden-sonuç arasındaki zorunluluğu fâil ile ilişkilendirmektedirler. Buna göre illet kavramında olduğu gibi sonucu zorunlu kılan şey sebebin bizzat kendisi değil, onu meydana getiren fâil olmaktadır.[123] Mütevellid fiillerin tümünün azlık-çokluk vb. yönlerden fâilin eylemlerine uygun olarak meydana gelmesi, sonucun meydana gelmesindeki zorunluluğun fâilin kudretine râci olduğunu

---

119 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 266; Dağ, "Hareket", 230.
120 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 74, 115, 180; a. mlf. *Şerh*, 147.
121 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 80, 85, 114.
122 Pines, *İslam Atomculuğu*, 40.
123 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, Metin-çeviri, M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, (İstanbul: YEK Yayınları, 2007), 1189.

göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu durum tabiat teorisindeki zorunluluk ile tevlîd teorisindeki zorunluluk arasındaki farka da işaret etmektedir. Çünkü tabiatın sonucunu zorunlu kılması hiçbir şekilde irade sahibi bir varlığın tercihine ya da mahallin şartlarına bağlı değildir.[124]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre varlığı mümkün olan her sebebin belirli yönlerde ve bazı şartlarla birlikte, sebep oldukları fiile ve fâillerine bağlı olarak bir sonucu, zıddını veya ona benzer bir şeyi meydana getirmesi mümkündür.[125] Örneğin güçsüzlüğün acıya sebep olması, sağlığın ortadan kalkması şartına bağlıdır. Çünkü güçsüzlüğün zâtı gereği her durumda acıyı doğurması söz konusu değildir, ancak bazı şartlarla birlikte acıyı meydana getirebilir.[126] Bu da sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluğun bazı şartlarla birlikte söz konusu olduğunu göstermektedir. Sebebin sonuç için tek başına yeterli olmaması onun sonucu meydana getirmekle nitelenmesini de imkânsız kılar.[127] Bu sebep olarak isimlendirilebilir ve sonucun meydana gelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak sebebin tek başına sonucu var ettiği kabul edilemez.

Basra ekolünün nedensellik anlayışında insan fiillerinin devamı niteliğindeki sonuçlar, fâilin irade ve kudret sahibi olmasından dolayı sonucunu zorunlu olarak meydana getirirken; cansız varlıkların etkilerini meydana getirmeleri cisimlerdeki i'timâdlar ve Allah'ın âdeti ile açıklanmaktadır. Onlar, i'timâd kavramı ile ilişkilendirdikleri olaylarda neden-sonuç ilişkisini kabul etmekte, âdet ile ilişkilendirdikleri olayları imkân metafiziğine dayandırmaktadırlar. Bunun yanısıra hangi cisimde hangi i'timâdın olacağı da yine ilahi âdetin kapsamındadır.

Nesneler arasında meydana gelen itme, çekme, basınç, direnç gibi bazı fiziksel olayları açıklamak için başvurulan i'timâd kavramı hem neden-sonuç ilişkisinin kabulüne hem de mutlak determinizmin reddine imkân tanımaktadır. Ateşin yakması, suyun akması, bir taşın düşmesi ve mıknatısın çekmesi gibi tabiî etkileşimler bu kavram ile açıklanmaktadır.

İ'timâd kavramının ortaya koyduğu en önemli şey bir cismin bir başka cisim üzerinde etki meydana getirebileceğidir. Bu hususta Basra ekolü genel bir ilke olarak

---

124 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 86; a.mlf. *Kitâbü't-Tevlîd*, 68.
125 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 70, 205.
126 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 76.
127 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 87.

i‘timâdın mahalli dışında fiil meydana getirebileceğini kabul etmektedir.[128] Ancak onlara göre bu etkinin nedeni cisimlerde içkin olarak bulunduğu ve kendi fiillerini meydana getirdiği söylenen tabiatlar değil; i‘timâdlardır. Kudret sahibi bir fâilin başlattığı bir eylemin sonuçları fâilin fiiline, bedeninin ve organlarının i‘timâdına ve fiilin sonuçlarının meydana geldiği cismin i‘timâdına uygun olarak gerçekleşmektedir. Ancak etkin bir fâil olmaksızın meydana gelen tabiî oluşumlar cismin i‘timâdına ve Allah’ın âdetine uygun olarak meydana gelmektedir. Bu alanda fâilin eyleminden kaynaklananan bir zorunluluk söz konusu değildir. Örneğin mıknatıs yapısında bulunan i‘timâddan dolayı metalleri kendine çeker. Dolayısıyla bir metal mıknatısa yaklaştırıldığında onu çekmesi zorunludur. Ancak mıknatısın bu niteliğe sahip olması Allah’ın âdetinden kaynaklanmaktadır.[129] Yani cisimler ile i‘timâdları arasında, cisim ile tabiatı arasında olduğu gibi zorunlululuk bulunmaz. Ancak Allah cisimde i‘timâd yarattıktan sonra, bu i‘timâd sonucunu zorunlu olarak meydana getirir. Bu noktada isimlendirme dışında tabiat ile i‘timâd arasında bir fark bulunmamaktadır.[130]

Ancak içki ile sarhoşluk, ilaç ile sıhhat ve zehir ile ölüm örneklerinde durum biraz daha farklıdır. Bunlar arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Çünkü bunlar illetin malûlünü gerektirmesi gibi sonucu zorunlu olarak gerektirseydi, şartlar ne olursa olsun sonucunu meydana getirmeleri zorunlu olur; içilen içkinin miktarı, içen kişinin durumu vb. hususların meydana gelen sonuç üzerinde etkili olmaması gerekirdi. Ancak aksine içki içenlerde sarhoşluk farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Bir kişide sarhoşluk belirli bir miktarda meydana gelirken, bir başkasında hiç meydana gelmeyebilir. Yine sarhoşluk miktarı içki içenin durumuna, zamana ve diğer şartlara göre farklılık gösterebilir. Yemek yiyen kişilerin doyması ve ölüm hadisesi de böyledir.[131] Bu şekilde birçok unsurun sonuç üzerinde etkili olması meydana gelen sonucun içki ve zehirde bulunan tabiatlardan kaynaklanmadığını göstermektedir. Bu tür durumlarda sonuçlar nedensellik ve tabiat gereği değil Allah’ın âdeti gereği meydana gelmektedir. Allah’ın âdeti ise hiçbir zorunlu neden

---

128 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 65-66, 70.
129 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 143-144, 198.
130 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû‘*, 92.
131 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 146; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 148.

olmaksızın işlemektedir.[132] Ancak sürtme sonucu odunda meydana gelen yanmanın Allah'ın âdeti ile gerçekleştiği söylenemez. Eğer yanma, sürtme anında Allah'ın doğrudan yaratması olsaydı, sürtme sonucu taşın da yanması gerekirdi. Bu olay odunda gizli bulunan ateşin sürtme sonucunda açığa çıkmasıdır (tevlîd).[133]

Benzer şekilde ekin ve meyvelerin olgunlaşmasının nedeni tek başına güneş değildir. Çünkü bunlar güneşin doğuşundan batışına kadar büyüdüğü gibi, güneşin batmasından sonra da büyüme ve gelişmeye devam etmektedirler. Dolayısıyla bunların oluşumunu sadece güneşle açıklamak mümkün değildir. Ayrıca zirai ürünlerden elde edilen verim güneşe göre artıp eksildiği gibi, çiftçilerin çalışma miktarına göre de değişebilir. Bu değişimi sadece güneşe bağlamak doğru olmadığı gibi sadece çiftçiye bağlamak da doğru değildir.[134]

Bu örneklerde görüldüğü gibi i'timâdın, etkili olduğu durumlarda sonucu meydana getirmesi mümkündür. Ancak onun fiil meydana getirebilmesi her durumda ve şartta zorunlu değildir; aksine i'timâdın fiilini zorunlu kılması bir takım şartların oluşmasına bağlıdır. Bu şartların birinin eksik olması sonucun da gerçekleşmesine engel olacaktır. Buradan hareketle nedensellik konusunda sıkça verilen ateşin pamuğu yakması örneği üzerinden şöyle bir analiz yapmak mümkündür: Ateşin pamuğu yakmasının sebebi tam olarak nedir? Onu tutuşturan harici bir sıcaklık mıdır, yoksa belli bir ısıda tutuşmak pamuğun içsel bir niteliği midir? Ya da havadaki mevcut oksijen mi yoksa oksijenin karbon ile birleşiminden meydana gelen karbondioksit gazı mı yanmaya sebep olmaktadır? Ya da her ikisi birlikte mi sebep olmaktadır? Mikroskobik seviyede yanma olayına sebep olan nedenlerin sayısını daha da çoğaltmak mümkündür. Bu sebeplerin hepsi belli oranda bir etkiye sahiptir. Ancak makro seviyede *ateş+hava+pamuk* üçlüsü yanmanın temel bileşenleri olarak görünmektedir. Bunlar arasında ateşin en önemli paya sahip olduğu söylenebilir. Çünkü yanma için gerekli olan ısının kaynağıdır. Ancak diğer bileşenler de yanmanın gerçekleşmesi için gereklidir. Bu örnekte görüldüğü üzere tabiatta

---

132 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 92-93;a. mlf. *Nüket*, 81-82; a. mlf. *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, Metin-Çeviri, M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: YEK Yayınları, 2007), 1185.

133 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 146.

134 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* I, 199.

gerçekleşen olaylarda bir dizi olay neden olarak katkı yapmaktadır. Bunlardan sadece birinin neden olarak tespit edilmesi zordur.[135]

Günümüzde de filozoflar meydana gelen bir olaya belirli tek bir nedenin yol açtığını söyleme konusunda ihtiyatlı davranmaktadırlar. Örneğin bir adam silahla başından vurularak öldürüldüğünde, silahın ateşlenmesinin ölümün nedeni olduğu varsayılır. Fakat bunu tam olarak tespit etmek zordur. Çünkü aslında silahın ateşlenmesi bir dizi olayı başlatan ilk nedendir ve ölümün gerçek sebebi ise bu dizinin son halkası, yani beyin veya kalp fonksiyonlarının durmasına neden olan şeydir. Silahın ateşlenmesi ile ölüm arasında geçen bir miktar zaman ve gerçekleşen bir dizi olay söz konusudur. Bu zaman ve mesafe aralığında çevresel birçok faktör devreye girmekte veya girebilme olasılığına sahip olmaktadır. Örneğin bazı çevresel faktörler kurşun hedefine ulaşmadan kişinin ölmesine yol açabilir veya kurşunun hedefine ulaşmasına engel olabilirdi. Aynı şekilde kurşunun girdiği vücutta farklı bedensel olayların gelişmesi de ölüme engel olabilirdi. Bundan dolayı silahı ateşlemenin ölümün tek nedeni olduğunu söylemek zordur. Bunun farkında olan filozoflar, bir olayın gerçek nedeninin *evrenin olaydan önceki durumu* olduğunu ifade etmişlerdir.[136]

Bu noktada tabiî alanda neden-sonuç arasındaki ilişkiyi anlamada iki kavramı dikkate almanın önemi ortaya çıkmaktadır: Gereklilik ve yeterlilik. Örneğin yanma için ateş, oksijen ve pamuğun uygun bir yapıda olması gibi nedenlerin hepsi birlikte gereklidir, ancak hiçbiri tek başına yanma sonucunu doğurmak için yeterli değildir. Eğer neden sonuç için gerekli ve tek başına yeterli ise burada zorunlu determinizmden ya da illet-malûl ilişkisinden söz edilebilir. Ancak çoğu zaman sebep sonuç için gerekli ama yetersiz veya hem gereksiz hem yetersiz olabilmektedir. Bu da bize doğada mekanik determinist bir işleyişin olmadığını göstermektedir.

Tabiî alanda olayların bir kısmının i'timâd gereği, bir kısmının ise âdet gereği meydana geldiğini kabul eden Basra ekolü, insan fiilleri alanında Allah'ın âdetinin insanın iradesine tabi olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah kulun kasıt ve isteği doğrultusunda âdetini icra eder. Böyle olmasaydı insan fiillerinin iyi veya kötü

---

135 M. Basil Altaie, *God, Nature and the Cause* (USA: Kalam&Research Media, 2016), 57.
136 Ewing, *Felsefenin Temel Sorunları*, 224-225.

şeklinde nitelenmesi ve fâillerinin bunlardan sorumlu tutulması mümkün olmazdı. Eğer insan fiillerinde de âdet etkili olsaydı bu durumda ağır cisimleri taşıyabilen cılız insanlar, kuvvetli iken hafif cisimleri taşıyamayan kimseler, tahsil görmeden edebi bir yazı yazabilen, tahsil gördüğü halde bunu yapamayan kimseler görmemiz mümkün olurdu.[137] Böylece onların âdet teorisinin tevlîd ve i'timâda konu olayları kapsamadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Basra Mu'tezilesinin sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmekten çok cisimlerin yapıları gereği mekanik bir zorunlulukla iş yaptığını savunan ve böylece Allah'ın âleme olan müdahalesini inkâr eden yaklaşımları reddettiği görülmektedir.[138] Onlar tabiî olayların bir kısmında nedensel ilişkilerin varlığını kabul etmiş, ancak bunun belli şartlarla birlikte zorunlu olabileceğini, bu zorunluluğun ise ilahi müdahaleye engel olmadığını vurgulamışlardır. Bazı olayların ise hiçbir zorunlu nedene dayanmaksızın Allah'ın âdetiyle meydana geldiğini savunmuşlardır. Onların bu anlayışı hem vesileci anlayışlardan hem de mutlak determinist teorilerden farklı olduklarını ortaya koymaktadır. Onlar sebep olduğu halde bazı engellerden dolayı sonucun ortaya çıkmayabileceğini vurgulayarak ve sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu, bazı şartlara bağlayarak evrensel determinizm, tabiî mekanizm ya da Aristocu illiyet düşüncesinden; insan fiillerinin tabiattaki sonuçlarını zorunlu kabul ederek de vesileci akımlardan ayrılmaktadırlar. Bu nedenle onların nedensellik düşüncesini determinizm ile vesilecilik arasında kendine has bir terkip olarak nitelemek[139] ve kısmî/şartlı bir zorunluluk içerdiğini ifade etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

2.2.3. Zorunsuzluk Ya Da Nedenselliğin Reddi: Âdet ve İktirân Teorileri

Eş'arîler hem tevlîd teorisini hem de varlıklar arası etkileşime imkân tanıyan bir i'timâd anlayışını reddetmişlerdir.[140] Onların atomculuk çerçevesinde şekillenen cisim, hareket, mekân ve zaman tasavvurları tabiatta nedensellik ilişkisini kabul etmeyi imkânsız kılmaktadır. Bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi her bakımdan birbirine denk ve benzer olan atomların birbiri üzerinde herhangi bir etki meydana

---

137 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 71-73; a.mlf. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd VIII (el-Mahlûk)*, thk. Tevfîk et-Tavil-Said Zayid. (Kahire: t.y.), 15-16; a. mlf. *Mecmû'*, 1: 362.

138 Erdemci, "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", 20.

139 Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında", 81-82

140 İbn Fûrek, *Mücerred*, 133, 213; Bakillânî, *Temhîd*, 60-64.

getirmeleri mümkün değildir. Çünkü birinin diğerini etkileyebilmesi kuvvet, nitelik ve etki bakımından farklı olmasına bağlıdır. İkincisi, cismi oluşturan atomlar ayrık ve müstakildirler. Aralarında da boşluk/yokluk vardır. Cismi meydana getirmeleri ise birleşmeyle değil, yan yana bulunma (mücâvere) yoluyladır. Bu da nedensellik ilişkisine imkân tanımayan bir husustur. Çünkü nedensellik yoluyla cisimlerin birbirini etkileyebilmesi için aralarında bir iç içeliğin veya kesintisizliğin bulunması gerekmektedir. Üçüncüsü ise arazların süreksiz olması, yani iki anda varlığını sürdürememesinin kabul edilmesi nedensellik ilişkisine izin vermez. Çünkü arazların süreksiz olduğu bir sistemde nesnelerin bir tabiata sahip olması ve tabiî bir etki meydana getirmesi mümkün olmadığı gibi nesnelerin birbirini etkilemek suretiyle niteliklerini değiştirmesi de söz konusu değildir. Bunun yerine onlar âlemdeki tüm nitelik ve değişimleri Allah'ın anlık ve sürekli yeniden yaratmalarıyla açıklamaktadırlar. Buna göre Allah bir nesneyi bir arazla nitelemek istediği sürece onda o arazı her an yaratmaya devam eder. Başka bir arazla nitelemek isterse o arazı yaratır. Ancak nesnede araz yaratmayı tümüyle bırakırsa o nesne de yok olur.[141] Şüphesiz bu anlayış iki cisim arasındaki geçişli etkilerin tümünü imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bu anlayışta varlık üzerinde etkili olan ikincil nedenler reddedilmektedir.[142]

Bu yaklaşımın benimsenmesinde Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarını ispat etme hassasiyeti etkili olmuştur. Çünkü varlıklarda rasyonel bir öz ve sabit bir ilişkinin benimsenmesinin Allah'ın yetkinliğine halel getireceği düşünülmüştür.[143] Bu hassasiyeti bizzat Eş'arî'nin eserlerinde görmek mümkündür. O, tüm varlıkların Allah'ın "ol" emriyle meydana geldiğini,[144] hayır olsun şer olsun âlemde hiçbir şeyin Allah'ın dilemesi dışında meydana gelemeyeceğini, hiç kimsenin herhangi bir eylemde de bulunamayacağını, O'ndan başka yaratıcı olmadığını, kulları da amellerini de Allah'ın yarattığını[145] vurgulamıştır.[146]

İbn Fûrek'in aktarımları Eş'arî'nin bu konudaki düşüncelerini daha detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre sonradan meydana gelen her şey (havâdis),

---

141 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 255.
142 Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 395.
143 Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", *Eskiyeni Dergisi* 21 (2017): 19.
144 Bk. Nahl, 16/40.
145 Bk. Saffat, 37/95.
146 Eş'arî, *İbâne,* 6.

onu gerektiren herhangi bir sebep veya onu doğuran bir illet olmaksızın, Allah Teâlâ'nın doğrudan ve örneksiz yaratmasıyla meydana gelmiştir. O dilerse onların öncesinde veya sonrasında (sebep olduğu düşünülen) bir araz yaratabilir. Dilerse bunlar olmadan da yaratabilir.[147] Bu durum insan fiilleri için de geçerlidir. Bu nedenle Allah'ın insanda yarattığı kudretin fiili meydana getiren illet olarak da isimlendirilmesi kabul edilmez. Kudreti de makdûru da aynı anda yaratan Allah'tır. Allah dilerse kudret olmadığı halde bunun makdûrunu yaratabilir. Çünkü kudret sadece kendi mahallinde fiil meydana getirebilir. Bu nedenle kudret sahibi bir insanın tevlid yoluyla kudret mahalli dışında fiil doğurması mümkün değildir. [148]

Bu düşünceye göre insan bir kalemi hareket ettirdiğinde, gerçekte onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü hem kalemde meydana gelen hareket, hem de kalemi hareket ettirdiğini sandığımız elin hareketi, Allah'ın yarattığı arazlardır. Allah'ın âdeti, kalemin yazma hareketini elin hareketi ile birlikte yaratması şeklinde gerçekleşmiştir. Elin hareketinin yazma hareketi üzerinde bir etkisi yoktur, onun sebebi de değildir. Çünkü hiçbir araz mahallini aşamaz. Kalem hareket ettirildiğinde Allah dört araz yaratmaktadır. Bunların hiç biri diğerinin nedeni değildir. Sadece birlikte var olurlar. Birinci araz kalemi hareket ettirme iradesi, ikinci araz onu hareket ettirme kudreti, üçüncüsü elin hareketi, dördüncüsü ise kalemin hareketidir.[149]

Kudret dışındaki tüm arazlar için de aynı şey geçerlidir. Arazlar sadece bulundukları mahallin illeti olabilirler. Örneğin hareket arazı cismin hareketli olmasının, beyazlık arazı beyaz olmasının illeti olabilir.[150] Ancak bunların başka nesnelerde etki meydana getirmeleri mümkün değildir. İbn Meymûn bu durumu şöyle izah etmektedir: "Kelâmcılara göre kırmızıya boyanan bir elbisenin kırmızı rengini almasının sebebi ne boyadır ne onu boyayan. Kırmızılık boyada bulunan bir arazdır ve elbiseye geçmesi mümkün değilir. Aksine elbisenin kırmızılığı, boyanın elbise ile teması anında Allah'ın âdeti gereği onda bir kırmızılık yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır. Onun kırmızı kalmaya devam etmesi ise Allah her an onda yeni bir kırmızılık arazı yaratmaya devam etmesiyle mümkün olmaktadır. Ancak yaratılan

147 İbn Fûrek, *Mücerred*, 131.
148 İbn Fûrek, *Mücerred*, 131, 133.
149 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 203-204.
150 Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 42-45.

her kırmızılık bir öncekinin birebir aynısı değil, onun dengi yeni bir kırmızılıktır. Bu nedenle hiçbir şekilde '*bu şunun sebebidir'* denilemez. Bu kelâmcıların çoğunluğunun düşüncesidir."[151]

Arazların süreksizliği ve kendi mahallinin dışında etki meydana getiremeyeceğinin kabulü, Eş'arîlerin varlıklar arası tüm etkileşimleri yadsımasına yol açmıştır. Buna göre âlemdeki hiçbir nesne ve olay bir başka nesnenin ve olayın nedeni değildir. Ateşin yukarı yükselmesi ve taşın aşağı düşmesinin nedeni tabiat olmadığı gibi içki sarhoşluğun, yemek doymanın, su içmek kanmanın, ilaç tedavinin, ateş yanmanın nedeni değildir. Bunların hiçbiri tabiatın gerektirmesinden veya onları doğuran bir sebepten dolayı değildir. Aksine tüm bunlar Allah'ın yaratma âdetinden ileri gelmektedir. Aynı şekilde düşünmeden ve mütevâtir haberden sonra meydana gelen bilgi zorunlu olarak değil, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Vurmadan sonra oluşan elem ve yaralanma da vuranın veya kudret sahibinin fiilleri değildir. Bunlar arasındaki ilişki neden-sonuç ilişkisi değil iktirân/yakınlık/birliktelik ilişkisidir. Yani sebep ile sonuç olduğu düşünülen şeyleri birlikte Allah yaratmaktadır. Tüm bunlarda asıl olan ilke şudur: Hâdisler kendilerinin dışında bir fiil meydana getiremezler. Cansız varlıklar fâil olamaz ve fiil işleyemez. Tüm yaratılmışlar onları dilediği gibi yaratan Allah'ın eseridir.[152]

Eş'arî düşüncede tabiatta gözlemlenen olaylar arasındaki ilişkiler zorunlu değildir. Allah'ın bunları tümüyle farklı bir şekilde yaratması, biri varken diğerinin olmaması mümkündür. Örneğin Allah dilerse ateşte aşağı düşme, soğukluk ve yaşlık, suda kuruluk ve sıcaklık ve taşta yükselme özelliği yaratabilir. Bunları su ve ateş olarak isimlendirmemize sebep olan arazları, biçimleri, isimleri ve nitelikleri değişse bile bu mümkündür. İnsan fiilleri konusunda da aynı durum geçerlidir. Örneğin bir kimse tarafından fırlatıldığı halde taşın gitmemesi veya hiç kimse fırlatmadan Allah'ın yaratmasıyla taşın gitmesi mümkündür. Aynı şekilde Allah yemeden doymayı, içmeden kanmayı yaratabilir. Bunların bu şekilde art arda ve düzenli bir şekilde olması O'nun yaratma âdetinden kaynaklanmaktadır. Bunun aksini yapması ve âdetini ihlal etmesi inananlar için mucize, keramet ve işaret olur.[153] Tabiî alanda Eş'arîler mantıksal bir çelişki taşımadığı sürece her şeyin Allah için mümkün

---

151 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 202-203.
152 İbn Fûrek, *Mücerred*, 133, 283; Bakillânî, *Temhîd*, 61-63.
153 İbn Fûrek, *Mücerred*, 132-133, 283.

olduğunu bir ilke olarak benimsemişlerdir. Zorunlu ilişkileri yalnızca mantıksal alanda geçerli saymışlar; varlık alanında ise sadece yanyanalık (iktirân) ve birliktelik ilişkisinin olduğunu kabul etmişlerdir. Bu iki kabul Allah'ın mutlak kudretinin ve mucizelerin ispat edilmesi için gerekli görülmüştür.[154]

Görüldüğü üzere Eş'arîler nedensellik ilkesini reddetmiş, bunun yerine âdet teorisini benimsemişlerdir. Onların düşüncesinde görünür nedenlerin sonuç üzerinde etkili olduğunun ya da daha genel bir ifadeyle nedensellik ilkesinin reddi bir inanç ilkesi gibi görülmüş, sapkın fırkaları teşhis etmede bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Çünkü onlara göre Allah dışında herhangi bir varlığın meydana gelen herhangi bir olay üzerinde etkin bir güce sahip olduğunu kabul etmek Allah'ın tek yaratıcı olduğu inancına halel getirmektedir.[155]

Eş'arîlikte Allah'ın dışında hiçbir nedenin kabul edilmemesi, tüm varlık, olay ve hareketlerin doğrudan Allah'ın yaratmasıyla açıklanması ve bu şekilde tek fâil olarak Allah'ın kabul edilmesi, Malebranche'ın okasyonalizm düşüncesiyle karşılaştırılmakta ve aralarında benzerlikler bulunduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu tarz bir karşılaştırmada temkinli olmak gerekmekteir. Zira âdet düşüncesi ile okasyonalizm arasında benzerlikler olduğu gibi çok ciddi farklar da bulunmaktadır. Neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığı, insanların ve diğer varlıkların hakiki anlamda fâil olmadığı, Tanrı'nın tek fâil olduğu ve her an yaratmaya devam ettiği hususları iki teorinin benzer yönleri olarak sıralanabilir. Ancak Malebranche'ın düşüncesinde Tanrı'nın varlıkları belli tabiatlarla yarattığı, tabiatta geçerli yasalar olduğu ve Tanrı'nın mükemmelliği gereği kendi koyduğu kanunlara bağlı olmak zorunda olduğu kabul edilmektedir. Bu durum mucizelere imkân tanımaz. Bu nedenle o, mucizeleri tabiî düzenin nadir rastlanan olayları olarak kabul etmiştir.[156] Eş'arîliğin savunduğu âdet teorisinde ise nedenselliğin reddedilmesinin temelinde Tanrı'nın mutlak kudretinin hiçbir şeyle sınırlandırılmaması ve mucizelerin ispatı gibi kaygılar söz konusudur.

---

154 Dağ, "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 52.

155 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 272.

156 Bk. Muharrem Şahiner, "Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ile Malebranche'ın Okazyonalizminin Karşılaştırılması" *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014): 20-23. Malebranche'ın okasyonalizm düşüncesinin detayları için bk. Muharrem Şahiner, *Malebranche'da Ara Nedencilik* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006).

2.2.4. Kısmî Zorunluluk-Zorunsuzluk Farkı

Tabiat teorisini kabul etmemek veya atomculuğu benimsemek nedenselliğin kategorik olarak reddedildiği anlamına gelmemektedir. Aksine buraya kadar yaptığımız izahlar atomculukla birlikte tabiî nedenselliği kabul edenlerin ve tabiatçılığı reddettiği halde nedenselliği savunanların olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada -tabiatçı kelâmcılar hariç tutulsa bile- tüm kelâmcıların nedenselliği kabul ettiği veya reddetttiği şeklindeki genellemelerin yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Tabiatların kendi başına fâil olduklarını reddetme ve âdet teorisini benimseme noktasında Basra Mu‘tezilesi ile Eş‘arîler arasında bir ortaklık olduğu söylenebilir. Ancak bu iki ekolün nedensellik anlayışlarının birebir örtüştüğünü göstermez. Örneğin Eş‘arîler tabiatların reddine karşılık evren tasavvurlarında sadece âdet kavramına atıf yaparken, Mu‘tezile âlimleri düşüncelerini daha detaylı ve sistematik bir şekilde ifade etmiş; tevlîd, i‘timâd, iktiran ve âdet kavramlarından oluşan daha komplike bir nedensellik kuramı geliştirmişlerdir. Zira bu kavramların her biri farklı nedensel ilişkileri tasvir etmektedir.[157]

İki yaklaşımda da âdet teorisi benimsenmektedir, ancak Mu‘tezile’nin âdet anlayışıyla Eş‘arîlerin âdet anlayışı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Birincisi Mu‘tezile âlimleri cevherlerin ve arazların sürekliliği ve i‘timâd teorisiyle canlı ve cansız varlıkların birbiri üzerinde etki meydana getirebileceğini kabul etmişlerdir. Fiil ve tevellüd teorilerinde ise insanın fiillerinin fâili olduğunu ve onun başlattığı bir fiilin tabiattaki sonuçlarının zorunlu bir şekilde meydana geldiğini benimsemişlerdir. Dolayısıyla Mu’tezilîler büyük ölçüde nedensellik ilkesini benimsemiş ancak bunun nesnelerin yapısından kaynaklanan mutlak bir zorunlulukla gerçekleşmediğini vurgulamışlardır. Yani i‘timâd ve tevlîd teorileri Mu’tezilîlerin ikincil nedenleri kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan Mu‘tezilîler âdet teorisine sadece sınırlı bir alanda yer vermiş, kabul ettikleri nedenlerin ise mutlak anlamda zorunlu olmadığını, ilahi kudret açısından bunların değişebileceğini kabul ederek imkân düşüncesine alan açmışlardır. Eş’ariler ise “Allah dışında hiçbir fâil yoktur” ilkesinden hareket ederek insan fiilleri dâhil âlemdeki tüm olayları ve değişimleri Allah’ın âdetiyle açıklamış

---

[157] Tâî, *Dakîku’l-kelâm*, 239-240 a. mlf. *God, Nature and the Cause*, 64.

ve mutlak/sınırsız bir imkân fikrini savunmuşlardır. Sebebin sonuç üzerinde etkili olduğunu ise kabul etmemişlerdir. Bu nedenle her iki düşüncenin eşdeğer olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse zorunsuzluk doktrininde varlık alanında bir neden-sonuç ilişkisinin benimsendiğini söylemek zordur. Bunun yerine tabiattaki tüm olayların doğrudan nedeni olarak Allah kabul edilmekte ve bu şekilde ilahi kudret ile hâdis olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Allah'ın sebep, tabiattaki olayların sonuç, aralarındaki ilişkinin ise zorunlu kabul edildiği söylenebilir. Çünkü âlemdeki her şey Allah'ın iradesine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bunun aksi bir durum düşünülemez. Bu bakımdan Allah ile yaratılanlar arasında determinist bir bağın savunulduğu söylenebilir. Ancak bu anlayışta, tabiatın kendi içinde, bir varlığın başka bir varlık üzerinde herhangi bir tesir meydana getirmesi kabul edilmemektedir. Çünkü tüm varlıklar tek tip atomlardan meydana gelmektedir. Bunların birbirini etkileme kabiliyeti olmadığından, birleşip ayrılmaları ve herhangi bir niteliği almaları doğrudan ilahi yaratma ile gerçekleşmektedir.

Bu noktada nedensellik ile nedensel ilişki arasında bir ayırım yapmak, buradan hareketle Allah'ın her şeyin doğrudan nedeni ve yaratıcısı olarak kabul edilmesinin varlıklar arası nedensel ilişkileri bütünüyle ortadan kaldırmadığını söylemek de isabetli değildir.[158] Bize göre iki şey arasında nedensel bir ilişkinin var olabilmesi için sınırlı da olsa birinin diğeri üzerinde bir *etki* meydana getirdiğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Nesnenin meydana getirdiği bu etkinin kendi tabiatından zorunlu olarak kaynaklanmadığını ya da bu nesnenin hakiki fâil olmadığını söylemek bu nedensel ilişkinin inkârı anlamına gelmez. Fakat nesnelerin birbiri üzerinde hiçbir etki meydana getirmediğini savunmak, neden-sonuç ilişkisi olarak görünen olaylardaki tüm etki ve değişimleri doğrudan Allah'ın yarattığını kabul etmek, hiçbir şekilde nedensel ilişkilerin varlığına imkân tanımaz. Burada sadece ardışıklık, yakınlık ve âdetten kaynaklanan bir düzenden söz edilebilir.

---

158 Tâî böyle bir ayırım yapmaktadır. Buna göre nedensel ilişki (causal relation), bir fenomen (etki) ile birlikte bulunan bir dizi faktör veya varlık (neden) arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir ifadedir. Ona göre zorunsuzluk doktrininde nedensellik reddedilmekte, buna karşılık nedensel ilişkiler kabul edilmektedir. Bu anlayışta nedensel ilişkiler, iyi tanımlanmış algoritmalar ve yasalar aracılığıyla olayların ve süreçlerin gerçekleşmesine neden olan özgün yaratımın bir parçası kabul edilir. (Bk. Altaie, *God, Nature and the Cause*, 53, 83.)

Öte yandan doğadaki düzenin sadece âdete dayandırılması, dış dünyadan alınan ve günlük hayatın idame ettirilmesi için gerekli bilgilere güvenmeyi ve gözleme ve deneye dayalı bilim yapmayı da mümkün kılmaz. Bu nedenle Basra ekolü âlemde tabiat yasalarının ve düzenli bir işleyişin mümkün olabilmesi için neden-sonuç arasında bir ilişki bulunduğunu kabul etmiş, ancak Allah'ın bu işleyişe her an müdahale etmeye ve tabiat yasalarını askıya almaya kudretli olduğunu vurgulayarak bu ilişkiyi zorunlu görmemiş ve böylelikle mucizenin imkânını temellendirmeye çalışmıştır.

2.3. İKİNCİL NEDENLER VE İLAHİ FİİLLER

Allah'ın âlemdeki her şeyin doğrudan tek nedeni olarak kabul edilmesinin nedensellik düşüncesini imkânsız kıldığını izah ettik. Çünkü böyle bir anlayış canlı olsun cansız olsun hiçbir varlığın fiil meydana getirmesine, dolayısıyla onların ikincil/uzak/mecâzî neden olarak kabul edilmesine imkân tanımaz. Bu husus zorunsuzluk düşüncesinin nedenselliği kısmen veya tümüyle kabul eden yaklaşımlarla önemli bir farkını ortaya koymaktadır. Her ne kadar çalışmamızın kapsamı dışında bırakmış olsak da bu yönüyle ilahi fiiller konusuna temas etmemiz yararlı olacaktır.

Bu konuda hem tabiatçı kelâmcıların hem de tabiat teorisini reddeden Mu'tezile âlimlerininin ikincil nedenleri benimsediğini söylemek mümkündür. Çünkü mezhebin tamamına yakını hem insanın hem de cansız varlıkların başka varlıklar üzerinde etki meydana getirdiğini kabul etmektedirler. İnsanın kendisinde bulunan hayat, ilim, kudret ve iradeden dolayı kendi mahalli dışında etki meydana getirebildiği konusunda bir fikir birliği söz konusu iken cansız varlıkların fillerini meydana getirmeleri farklı şekillerde açıklanmaktadır. Tabiatçı kelâmcılar cansız varlıkların tabiat aracılığıyla kendi mahalleri dışında fiil meydana getirebileceğini kabul ederken, Basra ekolü cansız varlıkların i'timâddan dolayı kendi mahalli dışında fiil meydana getirebileceğini savunmaktadır. Bu durumda Mu'tezile'nin ikincil nedenleri canlı ve cansızlardan meydana gelenler şeklinde ikiye ayırdığını söylemek mümkündür.[159]

---

[159] Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 1: 209-210.

Konunun ilahi fiiller boyutuyla ilgili olarak tartışılan birkaç husus vardır. Bunların başında Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti gelmektedir. Bu hususta kelâmcılar Allah ile âlemin yaratılması arasında *tabiat-fiil* ve *illet-malûl* ilişkisini kabul etmezler. Çünkü Allah'ın, kendisinden âlemin zorunlu olarak meydana geldiği bir tabiat olduğunu kabul etmek O'nun yaratma anında kudret ve irade sahibi olmadığı anlamına gelmektedir.[160] Aynı şekilde kelâmcılar Allah'ın varlıkların illeti olarak nitelenmesine de karşı çıkmaktadırlar. Çünkü malûl illetten zorunlu olarak ve hemen çıkar. Bu durumda illetin iradesinden ve kudretinden söz edilemeyeceği gibi, mahlukâtın kadîm olması da söz konusu olur. Bunun yerine onlar Allah'ın kudreti ve ihtiyarıyla eylemde bulunduğunu ifade etmek için onu *Fâil-i Muhtâr* olarak isimlendirmeyi tercih etmişlerdir. Böylece fâilin olduğu yerde mefulün hemen ortaya çıkması gerekmeyecek ve yukarıdaki problemler aşılmış olacaktır.[161]

Bununla birlikte kelâmcıların çoğu ilahi fiilleri bir illete/nedene dayandırmakta herhangi bir mahzur görmemişlerdir. Örneğin Mu'tezile âlimleri Allah'ın varlıkları bir illetten dolayı yarattığını ifade etmektedirler. Ancak bu illetin ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebu'l-Huzeyl'e göre varlıkların yaratılmasının illeti irade ve sözdür. Allah bununla yaratılmışların menfaatini gözetmiştir. Aksi halde onları yaratması anlamsız olurdu. Nazzâm'a göre ise yaratmanın illeti menfaattir. Mu'ammer'e göre ise illetin başka bir illeti vardır ve bu böyle devam eder. Abbâd b. Süleymân ise yaratmanın illetsiz olduğunu savunmuştur.[162] Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın varlıkları bir illetten dolayı yarattığını söylemekte bir sakınca görmemiştir. Ancak bu Allah'ın bu illetten dolayı fiillerini zorunlu olarak yaptığı anlamına gelmez. Ona göre dilcilerin ve fukahanın illet kavramına yüklediği anlam ile kelâmcıların yüklediği anlam arasında farklılık söz konusudur. Kelâmcılar Allah'ın fiillerini bir illetle muallel kabul ettiğinde, O'nun

---

160 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92; Bakillânî, *Temhîd*, 53-54.

161 Bakillânî, *Temhîd*, 54-55. Bu konuda filozoflar ve Kelâmcılar arasındaki tartışmalar için bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 170; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 143 vd.

162 Eş'arî, *Makâlât*, 1: 292.

fiillerini bir hikmete binaen yaptığını, boş ve anlamsız bir iş yapmayacağını kast ederler.[163]

Mâtûrîdîler de buna yakın bir düşünceye sahiptir. Onlar Allah'ın âlemi yaratmasının illetini hikmetle (gâî illet) açıklamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ alîm ve ganî sıfatlarına sahip olduğundan fiillerinin abes olması ve hikmetten uzak olması düşünülemez.[164] Eş'arîler ise Allah'ın âlemi yaratmak için hiçbir nedene, gerekçeye ve amaca ihtiyaç duymadığını kabul etmektedirler. Onlara göre Allah'ın âlemi hikmetinden veya ilminden dolayı yarattığı da söylenemez. Çünkü bunlara ancak bir yarar elde etmek veya bir zararı def etmek için ihtiyaç duyulabilir. Bu ise Allah'ın illetlere muhtaç olmasını gerektirir.[165] Tüm bunlar Allah'ın kudretini sınırlayacağı ve O'nun fiillerinde başka varlıklara/nedenlere muhtaç olmasını gerektireceğinden kabul edilemez.

İkincil nedenler konusunda tartışılan diğer bir konu Allah'ın sebepler aracılığıyla eylemde bulunup bulunamayacağıdır. Eş'arî ve Ka'bî'nin aktarımlarından bu hususta Mu'tezilî âlimler arasında iki görüş olduğunu öğrenmekteyiz. Birinci görüşe göre Allah Teâlâ tevlîd yoluyla ve sebepler aracılığıyla fiil işleyebilir. Ancak cisimlerin O'ndan tevellüd yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir; cisimler ancak doğrudan yaratma ile meydana gelebilir. İkinci gruba göre ise cevher olsun araz olsun Allah'tan bir sebep dolayısıyla veya tevlîd yoluyla bir fiil meydana gelmesi mümkün değildir. Tüm fiiller O'ndan ancak yaratma yoluyla meydana gelir.[166]

Ebû Ali dışındaki Mu'tezilîler birinci görüşü savunmuş, Allah'ın "ol" emriyle bir şeyi doğrudan yaratabileceği gibi bitkilerin tozlaşması esnasında rüzgârın aracılığı örneğinde olduğu gibi bir şeyi sebepler aracılığıyla da yaratabileceğini söylemişlerdir.[167] Ebû Ali ise Allah Teâlâ'nın sebepler aracılığıyla eylemde bulunmayacağını savunmaktadır. Ona göre bunun kabulü Allah'ın sebeplere muhtaç

---

163 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11: 91-92.

164 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152.

165 Bakillânî, *Temhîd*, 50-53; Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 397.

166 Ka'bî, *Makâlât*, 363; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 89. Şeyh Müfîd'e göre ilahi fiillerin sebepler olarak isimlendirilmesi mümkündür, ancak mütevellid fiiller olarak nitelenmesi uygun değildir. Ona göre bu kullanım Müslümanlar arasında yaygın olmadığı gibi bunun kitap, sünnet ve icmada bir delili de bulunmamaktadır. (Bk. Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 105.)

167 Demir, "Tevlîd", 41:38.

olmasını gerektirir. O bundan münezzeh olduğundan, yaratarak (ihtira‘) ve yoktan var ederek (ibda‘) eylemde bulunur. Ancak o, Allah’ın sebep ile fiil yapmak yerine bir sebep aracılığı ile fiilini zorunlu kıldığını söylemekte bir sakınca görmemiştir. Çünkü burada sadece fiilin, sebebin bulunma anında meydana gelmesi söz konusudur.[168] Bu ise Allah’ın sebebe muhtaç olmasını gerektirmez.

Diğer Mu‘tezilîler ise Allah’ın doğrudan yaratma ile işlediği bir fiilden tevlîd yoluyla bazı sonuçların meydana gelebileceğini kabul etmişlerdir. Örneğin Allah’ın yarattığı rüzgârlar bulutların, bulutlar yağmurun, yağmur ise ekinlerin nedeni olabilir. Detaylarda farklılıklar olmakla birlikte hem tabiatçı kelâmcıların hem de Basra ekolünün bu düşünceyi benimsediğini söylemek mümkündür. Ancak bu tür ikincil nedenlerin temellendirilmesi için Allah’ın sebepler aracılığıyla eylemde bulunmasının imkânını ortaya koymak gerekir. Tabiatçı kelâmcılar cansız varlıklara fiillerini meydana getirebilecekleri bir güç atfettiklerinden bu konuda bir ispat çabasına girmemişlerdir. Basra ekolü ise cansız varlıkların fiillerini i‘timâd ile ilişkilendirdiğinden bu konuyu Kur’an’dan deliller getirmek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır.[169]

Bu düşünceyi savunanlar, Ebû Ali’nin iddia ettiği gibi Allah’ın sebepler aracılığıyla fiil yapmasının O’nun bu sebeplere muhtaç olduğu anlamına gelmeyeceğinin altını çizmişlerdir. Örneğin Allah fiillerini bir mahalde meydana getiririr. Ancak bu O’nun fiillerini meydana getirmek için mahalle ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez.[170] Bu hususta yakınlık, i‘timâd ve benzeri şeyler sebep oldukları fiilleri, fâilden kaynaklanan bir özellikten dolayı değil kendileri ile ilgili bir özellikten dolayı yaptıklarından, ilahi fiillerden de varlıkların bu özelliğinden kaynaklanan bazı sonuçların tevlîd etmesi zorunludur. Bu hususta insan ile Allah arasında bir fark gözetilmemektedir.[171] Bu durumda yağmuru yağdırdığında toprağın

---

168 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 125.

169 Şeyh Müfîd Ebû Hâşim’in bu konuda Kur’ân’dan bazı ayetleri delil getirdiğini aktarır. Bk. Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 105-106. Ayetler için bk. Furkan, 25/48-49; Fâtır, 35/27. İbn Metteveyh de bu konuya uzunca yer verir. Allah’ın sebepler aracılığıyla eylemde bulunabileceğine yönelik itirazları yedi başlıkta ele alır ve bunlara ayrı ayrı cevaplar verir. (Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 587-589.)

170 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 125.

171 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, 129-131.

ıslanması, karı yağdırdığında havanın soğuması örneklerinde olduğu gibi Allah Teâlâ sebebi yarattığında onunla birlikte sonucun da meydana gelmesi zorunlu olur.[172]

Basra ekolüne göre Allah'ın sebebe bağlı olarak yaptığı her fiili doğrudan yapması da mümkündür.[173] Çünkü sebep onun fiili için bir alet hükmündedir. Böyle olunca, Allah'ın sebepler aracılığıyla yaptığı fiillerin benzerlerini herhangi bir sebebe/âlete ihtiyaç duymadan yapması da mümkün olur. Bu hususta insan ile Allah arasında bariz bir farklılık vardır. İnsanın sebep aracılığıyla yaptığı bir fiili doğrudan yapması mümkün değildir. Çünkü insanın sebebe ihtiyaç duyması bir kudretle güç sahibi olmasından dolayıdır. Allah Teâlâ için ise böyle bir şey mümkün olmadığı gibi O'nun fiillerini sebeplerle/aletlerle yapması da zorunlu değildir. Çünkü O'nun alet aracılığıyla yaptığı bu fiilleri âlet olmadan da yapması mümkündür.[174] Örneğin insan yükseğe tırmanmak için merdivene ihtiyaç duyar. Ancak sahip olduğu kanatlardan dolayı kuşun böyle bir şeye ihtiyacı olduğu söylenemez. Buna rağmen kuşun bir yere merdiven kullanarak tırmanması, onun merdivene ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez.[175] Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın bir şeyi sebep aracılığıyla yaratması buna muhtaç olduğu anlamına gelmez. Zira sebep aracılığıyla yaptığı bir şeyi sebepsiz bir şekilde de yapması da mümkündür.[176] İkinci bir örnek olarak şunu zikretmek mümkündür: Gökten düşen bir dolu tanesi sert bir zemine çarpmak suretiyle geriye doğru bir hareket meydana getirir. Normalde dolunun geriye doğru hareketi için sert bir zemine ihtiyaç vardır. Ancak Allah dilerse sert bir zemine çarpma olmadan doluda bu hareketi meydana getirebilir. İnsan ise sert bir zemin olmadan doluda böyle bir fiil meydana getiremez. Benzer şekilde bir fâilin attığı oku isabet ettirebilmesi ancak oku gerektiği şekilde atmasıyla mümkün olabilir. Allah için ise böyle bir şart yoktur. O dilerse doğrudan böyle bir fiili gerçekleştirebilir.[177] Bu nedenle Allah'ın bir fiili yaratma konusunda bir sebebe muhtaç olmakla nitelenmesi doğru değildir.

Allah'ın bazı fiilleri ancak bir sebep aracılığıyla yapabileceğini söylemek, bu fiilin ancak bu sebeple yapılabilmesinden dolayıdır. Yani burada ihtiyaç fâil ile değil,

---

172 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 160.
173 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 70.
174 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 152.
175 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 587.
176 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 137.
177 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 130, 139-140, 151, 157, 160.

fiil ile ilgilidir. Örneğin fâil bilgiyi meydana getirmek için hayatı meydana getirmeye ihtiyaç duymaz, bilakis bilgi zâtı gereği var olmak için hayata ihtiyaç duyar. Bu nedenle bilginin var olması ve varlığını sürdürmesi ancak hayat ile mümkün olabilir. Mahal ve onunla birlikte bulunması gereken i'timâd konusunda da aynı durum geçerlidir.[178] Bu durumda sebebe bağlı bir fiilin doğrudan yaratılmasının Allah'ın kudreti açısından mümkün, fiilin tabiatı açısından imkânsız olduğu söylenebilir. Bu hususta Mu'tezilenin genel ilkesi şudur: **"***Allah'ı bir fiile kudret sahibi olmaktan çıkaran özellik O'nunla değil, güç yetirilen fiille ilgilidir***."**[179]

Basra ekolüne göre Allah'ın sebepsiz yapabileceği fiilleri, sebep aracılığıyla yapması abesle iştigal değildir. Allah bu fiilleri insanların faydalanması (maslahat ve lütuf) için sebepler aracılığıyla yaratmıştır. Örneğin Allah dileseydi suda kaldırma kuvveti (i'timâd) yaratmaksızın kulları için faydalı olacak şekilde gemileri suda yüzdürmeye güç yetirirdi. Ancak bu olayın insanlara en mükemmel bir şekilde fayda sağlaması için, Allah suyu, gemileri kaldırma kuvvetiyle yaratmıştır. Benzer şekilde Allah dileseydi ahirette cehennemliklerin ve cennetliklerin bedenlerinde doğrudan elem veya lezzet yaratabilir, böylece cennet ve cehenneme ihtiyaç duymadan cezâ ve ödül verebilirdi. Bu sebeplere başvurması ödül ve cezanın daha etkili olması içindir. Onun tüm fiillerinde böyle hikmetler ve faydalar vardır.[180]

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere ilahi fiillerde ikincil nedenleri benimseyen Mu'tezilîler, Allah'ın insan fiilleri dışında âlemde meydana gelen tüm olayların, sebeplerin ve sonuçların mutlak fâili ve yaratıcısı olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, Allah'ın yaratma ve yönetme sürecinde, doğrudan yaratmanın yanı sıra ikincil nedenlere dayalı bir eylem tarzıyla da hareket ettiğini düşünmüşlerdir.

Bu düşünce Kur'ân ifadeleriyle de uyumludur. Bakıldığında Kur'ân'da Allah'ın âlem üzerindeki mutlak kudret ve tasarrufuna vurgu yapan ayetler[181] olduğu gibi ikincil nedenlere başvurduğunu gösteren ayetler de vardır. Örneğin Allah birçok ayette gökten indirdiği suyu toprakta yeşeren bitki ve meyvelere sebep kıldığını,[182]

---

178 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 162; a.mlf. *Nüket*, 71.
179 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 159; a. mlf. *Mecmû'*, 420.
180 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 149.
181 Bk. Ra'd, 13/2; Kasas, 28/71-72.
182 Bk. En'am, 6/9; Zümer, 39/21.

güneşi ve ayı koyduğu kanunlara boyun eğdirdiğini (teshîr) söylemektedir.[183] Kur'ân'da ikincil nedenlerin diğer bir örneği meleklerdir. Allah Teâlâ muhtaç olmadığı halde melekleri ilahi buyruklarını elçilerine iletmeye,[184] insanların canını almaya,[185] azgın kavimlere azap göndermeye[186] ve savaşta yardım isteyen kullarına yardım göndermeye[187] aracı kılmıştır. Meleklerin bu işlere sebep kılınması Allah'ın mutlak yaratıcılığına ve kudretine halel getirmediği gibi, Allah'tan tümüyle bağımsız düşünülmediği sürece tabiattaki ikincil nedenlerin kabulü de İslam itikadı ile çelişmemektedir. Başka bir deyişle Kur'ân'da ikincil nedenlerin reddedilmesi söz konusu değildir. Ancak bu nedenlerin kendi başına eylemde bulunmalarının veya ilahi buyruklara karşı gelmelerinin düşünülmesi de mümkün değildir.

Tabiî süreçlerde ikincil nedenlerin kabulü, tabiatta kanunlara dayalı düzenli bir işleyişi gündeme getirmektedir. Ancak kanunlara dayalı bir tabiat anlayışı Allah'ın müdahil olamayacağı bir yapıyı çağrıştırdığından eleştirilere maruz kalmıştır. Bu nedenle âlemde câri tabiat kanunlarının olup olmadığına ilişkin yaklaşımları ve bunların Tanrı tasavvuru ve ilahi fiiller açısından doğuracağı neticeleri izah etmek gerekmektedir.

2.4. TABİAT KANUNLARI VE İLAHİ FİİLLER

Tabiatta gözlenen varlıklar ve olaylar arasındaki zorunlu ve sabit ilişkiler "tabiat kanunu" şeklinde ifade edilmektedir. Esasında kanun fikri olayların tesadüfî ve tabiatüstü varlıklarla açıklanmasına karşı ortaya çıkmış ve bilimsel düşüncenin vazgeçilmez bir dayanağı olmuştur. Böylelikle doğa bilimcileri, tabiat olaylarını açıklamak, olaylar arasındaki sabit ilişkileri tespit etmek ve bunları sabit kurallara bağlamak için çaba sarf etmişlerdir.[188] Bu bakımdan nedensellik ilkesi ile tabiat kanunu fikri birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü nedensellik ilkesinin kabulü doğadaki tüm süreçlerin belli bir yasa çerçevesinde meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Böyle bir kanun fikrine tabiattaki tikel olaylardan tümevarım yöntemiyle ulaşılmaktadır. Örneğin mıknatısın metalleri çektiğini gördüğümüzde ve

---

183 Bk. Lokmân, 31/29.
184 Bk. Meryem, 19/17-19.
185 Bk. Secde, 32/11.
186 Bk. Hûd, 11/69-83.
187 Bk. Enfâl, 8/9.
188 Süleyman Hayri Bolay, *Tabiat Kanunları Değişmez mi?* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 88.

bunu birçok kez tecrübe ettiğimizde mıknatısın tüm metalleri çektiği şeklinde bir genellemede bulunuruz.

Ancak kanun fikrine temel teşkil eden tümevarım yönteminin her zaman kesinlik arz etmediğini belirtmek gerekir. Örneğin mıknatısın tüm metalleri çektiği şeklindeki genelleme, mıknatısın çekmediği bir metalin varlığını imkânsız kılmaz. Bu genelleme sınırlı sayıdaki gözleme dayanmaktadır ve her an yanlışlanabilme ihtimaliyle karşı karşıyadır. Bu nedenle yirminci yüzyılın başlarına kadar bilimsel faaliyetlerin dayandığı en geçerli yöntem olarak kabul edilen tümevarım yöntemi Emile Boutroux, David Hume ve Karl Popper (1902-1994) gibi filozoflar tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus tabiat yasalarının, tabiatlarına uygun hareket eden varlıkların hareket tarzlarının ve doğada meydana gelen olguların tasvirinden ibaret olduğudur. Yani kanun denilen şey objektif mantıkî ilişkilerden değil bizzat nesnelerin kendisinden ve olguların meydana geliş şekillerinden doğmaktadır. Boutroux'nun deyişiyle "kanunlar içinden olgular selinin aktığı bir yataktır; her ne kadar olgular o yatağı takip ediyorlarsa da yatağı kazan yine kendileridir."[189] Bu nedenle tabiat yasaları varlıkların nedeni değil sonucudur. Yani yasalar varlıkların değil varlıklar yasaların nedenidir. Tabiat yasaları varlıkları meydana getirme ve varlıkların davranış tarzınını tayin gücüne sahip değildir. Ancak varlıkların birbiri üzerindeki etkilerini açıklama imkânı sağlar. Örneğin yerçekimi kanunu havaya bırakıldığında yere düşen bir taşın varlığını açıklayamaz, ancak yere düşme hareketini açıklayabilir.

Buradan hareketle tabiat yasaları ile fizik, kimya vb. yasalar arasında da ayırım yapmak mümkündür. Çünkü tabiat kanunları belli koşullar altında ve düzenli bir şekilde meydana gelen olguları ifade ederken, fizik ve kimya yasaları bu kanunlara ilişkin ortaya koyduğumuz rasyonel/akli izahlardan ibarettir. Örneğin yer çekimi olgusu bir tabiat kanunu iken, Newton'un yer çekimi kanunu ise bir fizik yasasıdır. Yani tabiat kanunu ontolojik bir olguyu temsil ederken, fizik yasası bu olguyu matematiksel ilkelerle izah etmemize olanak sağlayan epistemolojiyi ifade

---

[189] Süleyman Hayri Bolay, "Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Yeri", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1982): 169.

etmektedir.[190] Fizik yasaları insan zihninin ortaya koyduğu formülasyonlardır. Bunlar Tanrının zihni olarak veya ilahi mekanizmayı temsil eden yasalar olarak kabul edilemezler.[191]

Bu ayırımda varlıkların sahip olduğu tabiatlar bir zorunluğu ifade ederken, tabiat yasalarının işleyişi için aynı şeyi söylemek zordur. Tabiat yasalarının varlıkların özüne taalluk eden bir yönü olmakla birlikte bunların işleyişinde başka unsurlar da devreye girdiğinden karmaşık bir süreç söz konusudur. Örneğin ateş tabiatı gereği zorunlu olarak yakıcıdır. Ateş, ateş olarak kaldığı sürece bunun aksi düşünülemez. Ancak onun bir nesneyi yakması, o nesnenin yanmayı kabul edici bir özelliğe sahip olması ve çevre şartlarının uygun olmasına (nesnenin ıslak olmaması, rüzgâr olmaması ve yeterli oksijen olması gibi) bağlıdır. Dolayısıyla ateşin sıcaklığı ve yakıcılığı tabiatı gereği zorunludur, ancak başka bir nesneyi yakması her durumda zorunlu değildir.

Bu kısa girişten sonra tabiat kanunlarının tabiatçı kelâmcılar için ne ifade ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

2.4.1. Tabiî Nedensellik ve Kanunlar

Esasen Mu‘tezile âlimlerinin tabiat kanunlarına ilişkin açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak âlemi oluşturan cisimlerde belli tabiatların olduğunun kabul edilmesi, bu tabiatların tespit edilmesiyle âlemde geçerli sabit kanunların varlığının da tespit edilebileceğini göstermektedir.[192] Böylece tabiat teorisinin, tabiatların varlıklar arası etkileşimi tayin ettiği ve tabiatta meydana gelen tüm olaylarda bu tabiatlar tarafından belirlenen bir yasallığın olduğunu tasdik etmeyi içerdiği söylenebilir. Buradan hareketle tabiatçı kelâmcıların Allah tarafından varlıklara yerleştirilen tabiatlara dayalı bir kanun fikrine sahip olduğu savunulabilir. Ancak nedensellik ile ilgili yaklaşımlarında olduğu gibi tabiatçı kelâmcıların tabiat kanunları konusunda da tek tip bir anlayışa sahip olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu konuda Nazzâm ve Câhız daha ılımlı bir yaklaşıma sahipken, atomcu tabiatçılar Mu‘ammer ve Ka‘bî ise nedensellik düşüncelerine paralel bir şekilde daha katı bir tabiat kanunu fikrine sahiptirler.

---

190 Altaie, *God, Nature and the Cause*, 29, 34.
191 Altaie, *God, Nature and the Cause*, 82.
192 Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 1: 180; Erdemci, "Kozalite Problemi", 17.

Söz gelimi Mu‘ammer’in arazlarla ilgili sarfettiği sözler onun tabiatta yasalara dayalı determinist bir işleyişi savunduğunu göstermektedir. Onun düşüncesinde Allah cevherleri ve cisimleri yaratmakta ve onlara belirli tabiatlar yerleştirmekte; cisimler de bu tabiatlara uygun olarak kendi arazlarını meydana getirmektedir. Varlıkların bu tabiatların dışına çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla ilk yaratma anı dışında âlemde meydana gelen her şey bu tabiatlardan kaynaklanan yasalar çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu tabiatları yaratan olması bakımından tabiat yasaları nihai anlamda Allah’a dayandırılmış olmaktadır. Ancak onun düşüncesinde Allah’ın araz yaratmaya kudretli olmadığı göz önüne alındığında, ilk yaratmadan sonraki tabiî süreçlerin büyük ölçüde mekanik bir işleyiş tarzına sahip olduğu ve cisim yaratmak dışında ilahi müdahaleye kapalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tabiatta bu şekilde mekanik bir işleyişi benimsemesi ve tabiî olguların Allah’tan bağımsız bir şekilde hareket ettiğini savunması, onun Allah’ın tabiattaki etkinliğini sınırlandırdığı, varlıklara müdahale etmesini imkânsız kıldığı, bu nedenle de deist bir anlayışa kapı araladığı şeklinde yorumlanmaktadır.[193]

Ka‘bî de âlemdeki tüm hadiselerin Allah’ın varlıklara yerleştirdiği tabiatlara, yani yasalara uygun olarak meydana geldiğini kabul etmektedir. Mu‘ammer gibi o da bu konuda katı bir tutum takınmış ve tabiatların yaratıcısı olan Allah’ın âlemdeki eylemlerinde bu tabiatlara tabi olduğunu ve bunların dışına çıkamayacağını savunmuştur. Onun düşüncesinde Allah’ın tabiatlara ve nedensellik ilkesine aykırı bir şekilde eylemde bulunması, bir ara neden yaratmaksızın doğa yasalarına müdahalede bulunması mümkün değildir.[194]

Nazzâm ve Câhız ise hem tabiat kanunlarını Allah’a dayandırmış hem de onların işleyişini bütünüyle Allah’tan bağımsız görmemişlerdir. Nazzâm evrende meydana gelen tüm etkileşimlerin varlıkların tabiatından kaynaklandığını kabul etmektedir. Ancak o Mu‘ammer’den farklı olarak bu etkileşimleri varlıkların kendi yaratmasıyla değil Allah’ın yaratmasıyla açıklamaktadır. Çünkü onun tabiat anlayışında Allah hareketler dışındaki tüm oluşumları ilk yaratma anında varlıklara gizlemiştir. Sonrasında tabiatta meydana gelen tüm süreçler tabiatlarda gizli olanların

---

193 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 439. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Hasan Türkmen, “Mu‘ammer b. Abbâd’ın Tabiî Zorunluluk Nazariyesinin Deizmi Çağrıştırması”, *Kesit Akademi Dergisi* 4/14 (2018): 153-161.

194 Bk. Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196; Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 129.

açığa çıkmasından ibarettir. Yani Nazzâm Allah'ın tabiattaki rolünü yaratmayla sınırlamamıştır. Onun düşüncesinde tabiat kanunlarınının işleyişi Allah'a bağlıdır; dilerse onlara engel olabilir, dilerse onları değiştirebilir.

Burada bir hususa dikkat çekmek yararlı olacaktır. Nazzâm tabiatların kendi mahallerindeki fiilleri ile mahalleri dışındaki fiilleri arasında bir ayırım yapmaktadır. O, varlıklarda bulunan tabiatın kendi mahallinde tabiatının gereği olan fiilleri zorunlu olarak meydana getirdiğini kabul etmekte, tabiatının dışında bir fiilin ortaya çıkmasını ise imkânsız görmektedir. Örneğin ateşten tabiatı gereği sıcaklık; kardan ise soğukluk meydana gelir. Tabiatının hilafına ateşten soğukluğun, kardan sıcaklığın çıkması mümkün değildir. Bu noktada her varlık cinsi için belirlenmiş fiiller vardır.[195] Ancak bu varlıkların tabiatlarının gereği olan fiillerinin başka varlıklarda etki meydana getirmesini her durumda zorunlu görmemektedir. Ona göre bazı engeller tabiatın fiilini meydana getirmesine mani olabilir. Örneğin ateş pamuğu yakmayabilir, kar bir şeyi soğutmayabilir, ağır bir taş düşme eğilimine rağmen düşmeyebilir, su akmayabilir…[196] Bu engeller tabiatın kendi içinden kaynaklanabileceği gibi ilahi bir müdahaleden de kaynaklanabilir. Böylelikle Nazzâm'ın düşüncesinde tabiat yasalarının mekanik bir işleyişe sahip olmadığı ve ilahi müdahaleye açık olduğu anlaşılmaktadır.

Câhız da benzer bir yaklaşıma sahiptir. O, tabiat kanunlarının varlığını kabul etmektedir.[197] Ancak ona göre tabiatlar hiçbir varlığı meydana getirme kudretine sahip değildir. Varlıkları ancak yaratıcının kudreti ve iradesi meydana getirebilir. Allah tüm varlıklara belli tabiatlar yerleştirmiştir. Ancak bu tabiatlar tümüyle mekanik ve Allah'tan bağımsız bir şekilde işlemediği gibi, Allah'ın eylemleri de kendi yarattığı tabiatlardan bağımsız değildir. Çünkü akıl ve kudret sahibi olmayan tabiatların kendi başına mükemmel bir şekilde işlemesi ve güzel işler meydana getirmesi mümkün değildir. Bazı engeller ortaya çıktığında tabiatların fiillerini gerçekleştirememesi onların da tasarrufa konu olduğunu göstermektedir.[198] Dolayısıyla tabiat yasalarının işleyişi sürecinde Allah'ın daimi bir gözetimi ve kontrolü söz konusudur. Ancak ona göre Allah bu yasalardan tümüyle bağımsız bir

---

195 Bağdâdî, *Fark,* 125.
196 Hayyât, *İntisâr,* 44-45.
197 Ahmed Emîn, *Dûha'l-İslâm*, 3: 135.
198 Câhız, *Delâil,* 61.

eylem tarzı da sergilemez. Aksine kendi koyduğu kanunlar çerçevesinde tabiatın işleyişine müzahir ve dilediğinde müdahil olur.

Basra ekolünün bu hususta düşüncelerine bakıldığında, onların daha esnek bir kanun fikrine sahip olduğu görülmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi onlar tabiat teorisini reddetmişlerdir. Ancak bu durum onların ateşin yakıcılığı, suyun akıcılığı, içkinin sarhoş ediciliği gibi nitelikleri inkâr ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine onlara göre nesnelerin bu niteliklerle ilişkisi illet-malûl ilişkisi gibi zorunlu bir ilişkidir. Ancak bu niteliklerin nesnelerde yerleşik tabiatlar olduğunu ve mahalleri dışında bu tabiatlar aracılığıyla fiil meydana getirdiğini kabul etmezler. Bunun yerine bu nitelikleri araz olarak kabul ederler, mahalleri dışındaki etkilerini ise i'timâd ile meydana getirdiklerini savunurlar. Bu hususta onların kısmî bir zorunluluğu benimsediklerini, mütevellid fiiller ile ateşin yakması, suyun akması vb. durumlarda şartların uygun olması halinde zorunluluğu kabul ettiklerini; içki-sarhoşluk ve zehir-ölüm örneklerinde ise âdete dayalı bir açıklamayı tercih ettiklerini ifade etmiştik. Bu durumda onların kısmen varlıkların yapısından (i'timâd) kaynaklanan kısmen de Allah'ın yaratma tarzından (âdet) kaynaklanan bir düzen ve kanun fikrine sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Burada şunu belirtmek gerekir ki Mu'tezilîler arasında neden-sonuç bağlantısını çeşitli biçimlerde açıklamaya çalışan bütün anlayışlarda hiçbir zaman tabiatta mutlak bir nedensellik ilişkisininin ispat çabası bulunmamaktadır. Onlar Allah'ın sınırsız kudretiyle tabiata her an müdahale edebileceğini temellendirmeye çalışmışlardır.[199] Bu hassasiyet Basra ekolünde daha belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Onlar tabiatta kanunlara dayalı bir düzeni benimsemekle birlikte[200] tevlîd, i'timâd ve âdet teorileriyle ilahi müdahaleyi mümkün kılmaya gayret göstermişlerdir.

Bu durum onların, tabiat düşüncesine yönelik eleştirilerinin arkaplanındaki teolojik kaygılara da işaret etmektedir. Çünkü onlara göre tabiat kavramı kendi kendine devinmeyi içermekte ve tabiî süreçleri açıklamak için âlemin haricinde etkin bir varlığı gereksiz kılmaktadır. Böyle bir yaklaşımda sadece âlemin henüz var

---

199 Dağ, "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 36.

200 Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 1: 179; Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 266.

olmadığı bir aşamada onu etkin bir nedenin varlığa getirmiş olduğu düşünülebir.[201] Bu da yaratma dışında varlıklar üzerinde hiçbir gücü ve etkisi olmayan bir Tanrı tasavvuruna yol açacaktır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Tabiatın sonucunu zorunlu kılması irade sahibi bir varlığın onda herhangi bir tasarrufta bulunmasını imkânsız kılar."[202] Bu nedenle onlar tabiat fikrini itikadi açıdan problemli bulmuş ve varlıkların tabiatlarından kaynanlanan kanun fikrini benimsememişlerdir. Sonuçta onların âlem anlayışlarında tabiat kanunları ile ilahi kudret arasında bir denge gözettikleri görülmektedir.

Eş'arîlikte ise bu denge ilahi kudret lehine bozulmuş, tabiatın kendinden kaynaklanan herhangi bir kanun fikrine yer verilmemiştir. Onlar ilahi kudret ile nedenselliğe dayanan tabii kanunlar arasında bir çelişki görmüş ve tabiri caizse birinciyi kurtarmak için ikinciyi fedâ etmişlerdir.[203] Eş'arîler zorunlu nedenselliği reddettikleri gibi varlıkların birbirine tabiat kanunlarıyla bağlı olduğunu da kabul etmemişlerdir.[204] Onlara göre tabiatın işleyişi ilahi kudretin âdetine ve sünnetine uygun olarak gerçekleşmektedir. Âlemde gerçekleşen her şey mümkün kategorisindedir ve Allah'ın iradesine tabidir. Mümkün varlıklar ise ilahi fiillerin sürekliliğine bağlıdır. Tabiatta gerçekleşen olayların tekrar etmesi zorunlu olmadığı gibi nedenler ile sonuçlar arasında da zorunlu bir ilişki yoktur. Allah cevherler ve arazlar arasında dilediği gibi bir düzen kurabilir. Dilediğinde bunu değiştirebilir, sebep olmadan sonucu, sonuç olmadan sebebi yaratabilir. Tabiat olayları nedensellik yasalarına göre değil imkân ve tecviz ilkesi çerçevesinde meydana gelir. Tabiatın işleyişindeki düzenlilik Allah'ın yaratma âdetinin sürekli tekrarından ibarettir.

Eş'arîliğin bu yaklaşımında cevher-araz anlayışları etkili olmuştur. Zira onlara göre cevher ve arazların varlığı zorunlu değil mümkün olduğu gibi bunların birleşip cisimleri ve varlıkları meydana getirmeleri de imkân dâhilindedir. Dolayısıyla Allah hem cevherleri ve arazları hem de bunların birleşme, ayrılma ve hareketlerini doğrudan yaratmaktadır. Zira onların düşüncesinde yaratıcıya duyulan ihtiyaç cevherlerin yokluktan varlığa çıkarılmasıyla ve bunların tabi olduğu

---

201 Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 97-98.
202 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 68.
203 Ali Sami en-Neşşar, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslam* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1984), 116; a. mlf. *İslam'da Felsefî Düşüncesnin Doğuşu*, 2: 325.
204 Pines, *İslam Atomculuğu*, 37.

kanunların konulmasıyla sınırlı olamaz. Yaratılmasından sonra birbirinden tümüyle bağımsız olan cevherler arasındaki bağlantıyı kuracak ve onlardan bir âlem inşa edecek, onlar üzerinde her an araz yaratmaya devam edecek, böylelikle âlemin sürekliliğini sağlayacak haricî bir varlığa ihtiyaç vardır. Zira kudret sahibi olmayan cevherlerin tek başına birleşmesi, ayrılması, nitelik alması ve başka varlıkları etkilemesi mümkün değildir.[205]

Eş'arîlerin imkân ve tecvize dayalı evren tasavvurunu benimsemesi bazı aşırı örneklerle ifade edilmiştir. Buna göre ateşin yakması, taşın düşmesi, yemeğin doyurması, ilacın tedavi etmesi gibi tabiat olaylarının tümü doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır. Allah dilerse bunların tersine ateşte düşme, taşta yükselme ya da suda kuruluk ve sıcaklık, ateşte ise soğukluk ve yaşlık yaratabilir.[206] Eş'arî'nin verdiği gemi örneği bu konuyu daha çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre aşırı yüklenen bir gemi suda batacaktır. Ancak batmanın nedeni aşırı yük veya parçalanma değildir. Çünkü bunlar batmayı meydana getiremezler. Aksine gemiye bir dağ yüklendiği halde batmayabilir, hafif bir yük yüklendiği halde batabilir. Bunun nedeni dağ yüklendiğinde Allah'ın sükûnu; parçalar yüklendiğinde ise batmayı yaratmasıdır. Dolayısıyla geminin batması veya batmaması tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır.[207]

Şüphesiz böyle bir yaklaşım insanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu asgari güven duygusunu sağlamaktan uzaktır. Çünkü hiçbir nedensel ilişkinin ve tabiî kanunun olmadığı bir evrende her an her şeyin olabileceği düşünülebilir. Gazzâlî'nin ifadesiyle evine kitap bırakan kimse döndüğünde bunun insana, hayvana veya başka bir varlığa dönüşmesini bekleyebilir. Ya da çocuğunu evde bırakıp giden bir kimse döndüğünde onun köpeğe veya bir nesneye dönüşmüş olmasını bekleyebilir. Gazzâlî, bu güçlüğün farkına varmış ve şöyle bir çözüm önermiştir: "Allah mümkün olan her şeyi yaratmayacağına dair bizde bir bilgi yaratmıştır."[208] Başka bir deyişle bütün bunların olması mümkün olmakla birlikte tabiatın olağan işleyişinin sürekli olarak art arda ve belli şekillerde olması (âdet), zihnimizde onların başka türlü olmayacak

---

205 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî,* 243-244, 275.
206 İbn Fûrek, *Mücerred,* 132-133.
207 İbn Fûrek, *Mücerred,* 283.
208 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 343-345.

şekilde ve geçmiş alışkanlıklarımıza uygun olarak gerçekleşeceğine, aksi bir durumun ancak istisnai durumlarda (mucize) olacağına dair bir güven yaratmaktadır. Aksi halde Allah'ın herhangi bir zamanda âdetini bozması ilme duyulan güveni ortadan kaldıracaktır.[209]

Bu noktada konunun başka bir boyutuyla karşı karşıya kalmaktayız. Allah'ın tabiatın işleyişine hangi düzeyde müdahil olabileceği, bu hususta O'nun için neyin mümkün neyin muhal olduğunu tespit etmek, bu kavramlara yüklenen içeriği ve bu hususstaki farklı yaklaşımları izah etmek gerekmektedir.

2.4.2. Tabiat Kanunlarına İlahi Müdahale: İmkân ve Sınırlar

Allah'ın her şeyi yaratıp muhafaza ettiği, fakat âlemdeki rolünün bununla sınırlı olmadığı; kâinat var olmaya devam ettiği sürece yaratmaya devam ettiği, bireylerin ve toplumların hayatlarına müdahale ettiği İbrahimî dinlerde ortak bir inanç olarak paylaşılmaktadır.[210] Müdahale denince akla ilk gelen şey mucizelerdir. Ancak ilahi müdahalenin mucize boyutu sona ermiş, fakat O'nun dualara karşılık verme ve kullarını rızıklandırma gibi fiilleri devam etmektedir. Biz burada mucize konusuna girmeyeceğiz; daha ziyade mucizeye temel teşkil eden ilahi müdahalenin imkânı ve sınırlarına ilişkin yaklaşımları izah etmeye çalışacağız. Bu aynı zamanda mucizeye ilişkin yaklaşımlara da ışık tutacaktır.

İslam düşüncesinde Allah için imkânsız olan şeyler konusu ilk olarak Mu'tezile'nin "Allah'ın zulme ve yalana kudretli olup olmadığı"na ilişkin tartışmalarıyla gündeme gelmiştir. Daha sonra bu konu "ta'dil ve tecvir" şeklinde kelâm literatürüne yerleşmiş ve tartışılmaya devam etmiştir. Bu hususta Mu'tezile genel olarak, adaleti gereği Allah'ın yalnızca güzel (hasen) işler yapacağını, kötü işler (kabih) yapmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir. Hatta onlara göre adaleti gereği Allah'ın kulları için en iyi olanı (aslah) yaratması, onlara lütufta

---

209 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 347. Gazzâlî'nin nedenselliği kabul edip etmediği konusunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Bazı araştırmacılara göre Eş'arîliğin geneli gibi o da nedenselliği tümüyle reddetmektedir. Bazıları ise onun nedensel ilişkileri kabul ettiğini ancak bu ilişkinin zorunluluğunu reddettiğini savunmaktadır. Araştırmamızın kapsamı dışında bıraktığımız için bu konunun detaylarına girmiyor, konu ile ilgili kaynaklara işaret etmekle yetiniyoruz. (Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 336-358; a. mlf. *İktisâd,* 182-183; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, trc. Halil İbrahim Üçer- Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 241 vd.; Yaşar Türkben, "Gazzâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/2, (2009): 41-53.)

210 Bk. Tekvin, 1/1-31; İşaya, 45/8, 12; 46/4, Mezmurlar, 33/6-22; 50/10, 15; Yuhanna, 1/3; 5/14-15; Bakara, 2/126, 186; Câsiye, 45/15; Hadîd, 57/4; Haşr, 59/24; Fecr, 89/14.

bulunması, itaat edenlere sevap yazması, çektikleri acılara karşılık ahirette bir bedel vermesi (ivaz) ve tevbe etmeyenleri cezalandırması O'nun için zorunludur (vücûb 'alellah). Mezhebin geneli Allah'ın, zulme kudreti olmakla birlikte bunu yapmayacağını kabul etmektedir.[211] Nazzâm ise Allah Teâlâ'nın zulme kudreti olmakla vasıflanamayacağını savunmaktadır. Ona göre ilahi adalet Allah'ın kullarının iyiliğine olan şeylere kâdir olmasını, zararlarına olan şeylerden âciz olmasını gerektirir. Kötü olanı yapan kişi de kötü olacağı için, Allah'ın şerre kudreti olamaz.[212] Bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmcıları kendi içinde farklı yaklaşımlara sahiptirler. Mâtûrîdîler, Mu'tezile'ye yakın bir düşünceyi benimsemekte ve Allah'ın zulme kudreti olmakla nitelenemeyeceğini kabul etmektedir. Eş'arîler ise Allah'ın kudretine hiçbir kayıt ve sınırlama konulamayacağını, dolayısıyla O'nun zulmün de yaratıcısı olduğunu, ancak bunu kendisi için değil kulları için yarattığını savunmaktadırlar.[213]

İlahi fiiller bağlamında başlayan tartışmalar daha sonra tabiat alanına evrilmiş ve tabiatın işleyişine Allah'ın müdahale edip edemeyeceği şeklinde devam etmiştir. Bu hususta Mu'ammer ve Ka'bî dışındaki tüm kelâmcıların, aralarında önemli farklar olmakla birlikte, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini, tabiat kanunlarına engel olabileceğini ve dilediğinde bunları değiştirebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Eş'arî düşünceyle tam olarak uyuşmasa da Basra ekolünün de kısmî bir imkân ve tecviz düşüncesine sahip olduğunu daha önce ifade etmiştik.

---

211 Eş'arî bu konuda Mu'tezile içinde yedi farklı görüş olduğunu aktarmaktadır.(Bk. Eş'arî, *Makâlât,* 1: 251 vd.) Mu'tezile âlimleri arasında bu konuda geçen bir tartışma için bk. Bağdâdî, *Fark,* 174 vd.

212 Bununla birlikte Nazzâm'ın Allah'ın kendisinden fiillerin zorunlu olarak meydana geldiği matbu' bir varlık olmadığını kabul eder. (Bk. Hayyât, İntisâr, 23-24, 26.) Ayrıca onun zulmü Allah için imkânsız görmesi, O'nun zulmetmeyeceğini haber vermiş olmasındandır. Benzer şekilde o Allah'ın cennet ve cehennem ehlini bâki kılacağını haber verdikten sonra onları yok edip öldürmesinin de mümkün olmadığını savunmaktadır. Buna dayanarak Mu'ammer de "Allah'ın kendisi tek başına kalacak şekilde tüm varlıkları yok etmesi imkânsızdır" demiştir. Hayyât'a göre ümmetin çoğunluğu Allah'ın vadinden dönmeyeceği hususunda aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Bk. Hayyât, *İntisâr,* 20-21. Mu'tezile âlimleri arasında bu konuda geçen bir tartışma için bk. Bağdâdî, *Fark,* 174 vd.

213 Ta'dil ve Tecvîr konusu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Câhız, *Hayevân,* 3: 394-395; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", 232 vd.; Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dil ve Tecvîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 366-368. Ramazan Altıntaş, "Ta'dîl ve Tecvîr", *Kelâm El Kitabı,* ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 427-431.

Kelâm literatüründe konu ile ilgili tartışmalar somut bazı örnekler üzerinden yürütülmüştür. Bu örneklerden en sık kullanılan ikisi; *a. Allah'ın ağır bir taşı havada tutması*nın, *b. Ateş ile pamuğu bir araya getirip yanmayı meydana getirmemesi*nin mümkün olup olmadığıdır. Konu ile ilgili verilen diğer örnekler ise körde idrak, dilsizde kelâm, kötürümde yürüme ve ölüde ilim yaratmak gibi mahallin ve şartların zıddı olan bazı eylemleri yapıp yapamayacağıdır.

İlk iki örnek tabiat kanunlarının ihlaline örnek oluştururken, diğer örnekler zıt ve çelişkili durumlara ilişkindir. Dolayısıyla konu ile ilgili tartışmaların biri *olgusal* diğeri *mantıksal* olmak üzere iki boyut üzerinden sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak ilgili metinlerde olgusal alan ile mantıksal alan arasındaki ayırımın net ve anlaşılır olmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü bu konuda sarfedilen sözlerde kastın tam olarak hangi alana dair olduğunu tespit etmek zordur. Buna bağlı olarak bir karışıklık söz konusu olabilmektedir. Biz bu ifadeleri daha çok kelâmcıların genel varlık tasavvurları ve nedensellik anlayışları doğrultusunda izah ve tahlil etmeye çalışacağız.

Buradan hareketle Bağdat ekolünün çoğunluğunun olgusal düzlemde ilahi müdahaleyi kabul etmediğini söyleyebiliriz. Eş'arî de bunu teyid etmekte ve onların hem taş hem de ateş örneğinde tabiat kanunlarının ilahi müdahale ile ihlalini reddettiklerini aktarmaktadır.[214] Ka'bî'nin bu konudaki temel ilkesi, *bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklarda doğrudan hareket veya sükûn yaratamayacağı* şeklindedir. Bu durumda ona göre Allah'ın ağır bir varlığı havada hareketsiz kılması veya hareket ettirmesi ancak başka bir varlık veya ara sebep yaratmasıyla mümkün olabilir.[215] Bunun aksi mümkün olsaydı tabiî alanda bazı saçma durumların gözlenmesi gerekirdi. Herhangi bir dayanak olmaksızın kendisinde yaratılan bir sükûn sebebiyle bir dağın havada durması; sert ve ağır bir taşın ince bir cam üzerine dayanması ve bu haliyle camı kırmaması ve ateşin cüzleri pamuğa karıştığı halde onu yakmaması gibi. Bunlar muhaldir ve kudrete konu değildir.[216] Bu yaklaşımı Ka'bî'nin, tabiattaki ilahi eylemlerin tabiat kanunları çerçevesinde ve nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşebileceğini kabul etttiğini göstermektedir.

---

214 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 13.
215 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 129.
216 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 130; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 488.

Basra ekolünden Mu‘ammer’in de benzer bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Zira konu ile ilgili açık bir ifadesi bulunmasa da Allah’ın arazlar üzerinde kudreti olmadığını kabul etmesi, onun tabiî alandaki ilahi eylemleri sadece cisim ve cevher yaratmakla sınırladığını göstermektedir. Bu durumda onun düşüncesine göre Allah’ın tabiat yasalarına doğrudan müdahalede bulunması mümkün olmaz. Olağan durumlarda koyduğu tabiat yasalarına kendisi de uygun hareket etmek durumundadır. Örneğin Mu‘ammer Allah’ın renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili olduğunu kabul eder. Çünkü bu fiiller araz değildir. Ancak ona göre Allah’ın bu fiilleri işlemesi nesnelerin tabiatlarının bunları kabul etmesine bağlıdır. Yani Allah bir cismi renklendirmek istediği zaman cismin tabiatı uygunsa bu rengi kabul eder, değilse reddeder. Cisim tabiatı gereği rengi aldığı zaman bu cismin fiili olur. Renklenmek cismin tabiatı gereği değilse, Allah’ın onu renklendirmesi ve onun da bu rengi kabul etmemesi mümkündür.[217] Mu‘ammer’in bu tarz bir düşünceyi savunmasının arka planında, Allah’ın âlemdeki tüm kötülüklerden tenzih edilmesi gayreti olduğu belirtilmektedir.[218]

Burada dikkate alınması gereken husus, hem Mu‘ammer hem de Ka‘bî’nin sisteminde varlıkların tabiatlarına bir müdahale ve tabiat yasalarının ihlalinin söz konusu olmadığıdır. Her ikisine göre de Allah, sadece bir sebep/cisim/araz yaratmak suretiyle tabiatın/tabiat kanunlarının olası sonuçlarına engel olmaktadır.

Bağdat ekolü ve bu iki isim dışındaki tüm kelâmcılar olgusal düzlemde ilahi müdahaleyi mümkün görmektedir. Örneğin Nazzâm her şeyin kendine has bir tabiatı ve bu tabiatın gerekleri olduğunu, ancak Allah’ın bu tabiat dışında bir hükmü uygulamaya kadir olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Allah evrenin mutlak yaratıcısı, hareket ettiricisi ve onun içinde eylemde bulunan bir varlıktır. Evrendeki her şey, yaratıcısı olduğu için bizzat O’nun fiilidir.[219] Ona göre Allah hem varlıkların yaratıcısı hem de müdebbiridir. Onlara dilediği şekilde hükmeder, onları dilediği gibi idare eder ve onlarda dilediğini bir araya getirip dilediğini ayırır. Taşın tabiatı düşmek ve ateşin tabiatı alevlenmek ve yükselmek olduğu halde Allah onları bundan

---

217 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 82.
218 Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 76-77.
219 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 113.

menedebilir.[220] Nazzâm'ın düşünce sisteminde varlıkların tabiatlarına doğrudan bir müdahaleden söz edilmemektedir. Ancak Allah'ın dilediğinde bu tabiatların sonuçlarına engel olmaya ve bunları askıya almaya kâdir olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Basra ekolünün tamamı ve Bağdat ekolünden İskâfî de Allah'ın tabiat kanunlarına engel olabileceğini kabul etmektedirler. Buna göre Allah'ın ağır bir cismi herhangi bir dayanak olmaksızın havada hareketsiz kılması mümkündür. Bunu cisimde doğrudan sükûn yaratmak suretiyle yapar ve böylece cisim havada hareketsiz bir şekilde durur.[221] Aynı şekilde Allah pamuk ile ateşi bir araya getirip yanmayı meydana getirmeme kudretine de sahiptir. Çünkü Allah ateş ile pamuğu bir araya getirdiği zaman, yanmayı ortadan kaldıran veya ona zıt olan bir şey yaratır ve ateşi etkisiz kılar. Böylece ateş pamuğun cüzleri arasına giremeyeceği için yanma gerçekleşmez.[222] Yine onlar tabiat düşüncesini savunanların aksine, Allah Teâlâ'nın dilerse buğday tohumundan -onda hiçbir değişme olmadan- arpa ve insan sperminden istediği canlıyı yaratabileceğini kabul etmektedirler. İnsanın dört tabiattan veya başka bir asıldan yaratıldığını ise reddetmektedirler.[223]

Buraya kadar zikrettiklerimiz iki ekol arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bağdat ekolü Allah'ın ancak bir sebep/cisim yaratmak suretiyle tabiatların sonuçlarına engel olabileceğini kabul etmektedir. Basra ekolü ise Allah'ın hiçbir sebebe dayanmadan, cisimlerin tabiatına zıt bir arazı doğrudan yaratmak suretiyle onlara engel olabileceğini savunmaktadır.[224] Çünkü onlar ilahi müdahale için sebep yaratmasını zorunlu görmenin Allah'ı sebeplere mahkûm edeceğini düşünmüşlerdir.[225] Ancak Allah'ın "ağır bir taşta düşme yaratmak yerine onda sükûnlar yaratarak uzun bir süre düşmeksizin havada tutması" ve "ateş ile pamuğu yanma olmaksızın bira arada tutması" mümkündür şeklindeki sözleri, onların ateşin yakma, taşın düşme tabiatına/niteliğine sahip olduğunu tümüyle inkâr ettikleri

---

220 Hayyât, *İntisâr,* 32, 48.
221 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 127; İbn Metteveyh, *Tezkire,* 488.
222 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 12, 220. Nîsâbûrî bu konuda daha çarpıcı örnekler vermekte ve Allah'ın dilerse bir buğday tohumundan, onda herhangi bir değişiklik yapmaksızın arpa bitirebileceğini; aynı şekilde insan sperminden dilediği bir canlıyı yaratabileceğini belirtmektedir. (Nîsâbûrî, *Mesâil,* 133.)
223 Nîsâbûrî, *Mesâil,* 133.
224 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 109.
225 İbn Metteveyh, *Tezkire,* 489.

anlamına da gelmemektedir. Aksine onlar bu özelliklere sahip olmakla birlikte Allah'ın bunların sonuçlarını yaratmayabileceğini veya aksini yaratabileceğini belirtmişlerdir.[226] Çünkü onlara göre tabiat düzeni sabit ve zorunlu değildir. Allah dilediğinde tabiat kanunlarına engel olabileceği gibi varlıkların tabiatlarına zıt arazlar yaratarak da onları etkisiz kılabilir.

Mu'tezile'den Sâlih Kubbe ve Sâlihî ise bu konuda daha ileri gitmiş, mutlak bir imkân ve tecviz düşüncesini savunmuşlardır. Onlara göre ağır bir taş bin yıl havada kaldığı halde Allah onun için düşme veya sükûn yaratmayabilir. Ateş ile odun uzun bir süre temas ettiği halde Allah yanmayı yaratmayabilir. Bir dağ insanın sırtına yüklendiği halde ağırlık yapmayabilir. Dünyadaki tüm insanlar küçük bir taşı ittiği halde Allah onu kımıldatmayabilir. Benzer şekilde Allah'ın bir insanı ateşte yakması, fakat Allah'ın yarattığı bir lezzetten dolayı insanın acı duymaması, bedeni parçalanan bir insanın acı duymaması veya üzerine ağır bir cisim konulan insanın bunu hissetmemesi mümkündür.[227] Bu ifadeler onların, tabiata müdahalesi için, Basra ekolünün savunduğu gibi, Allah'ın cisimlerin tabiatlarına zıt bir araz veya başka bir sebep yaratmasını dahi gerekli görmediklerini ortaya koymaktadır.

Mantıksal çelişki barındıran örnekler için durum farklılaşmaktadır. Olgusal alanda ilahi müdahaleyi imkânsız görenler burada da aynı tavrı sergilemekte, ancak olgusal alanda müdahaleyi mümkün görenlerin bir kısmı bazı çelişkili durumları ilahi kudretin kapsamı dışında, bazılarını ise ilahi kudretin kapsamında kabul etmektedirler.

Bu hususta Eş'arî, Bağdat ekolünün körde idrak, dilsizde kelâm, kötürümde yürüme ve ölüde ilim bulunmasını inkâr ettiğini aktarmaktadır.[228] Benzer bir tutuma sahip olan Nazzâm ise Allah'ın kâdir olmayana kudret, diri olmayana hayat yaratmaya kudretle vasıflanamayacağını;[229] aynı şekilde nesnelerin tabiatlarına aykırı olarak soğukluğu ısınmış bir şekilde, sıcaklığı da soğumuş bir şekilde yoktan yaratmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır.[230]

---

226 Ka'bî, *Makâlât*, 476; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 1: 181.
227 Ka'bî, *Makâlât*, 477; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 10-11, Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 19.
228 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 13.
229 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 216.
230 Hayyât, *İntisâr*, 47.

Ebu'l-Huzeyl, Mu'ammer ve Bişr b. Mu'temir ise Allah'ın hayat, ilim, kudret ve irade ile ölümü bir araya getirmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar.[231] Bununla birlikte Ebu'l-Huzeyl mübaşir fiil ile ölümün, idrak ile körlüğün, dilsizlik ile kelâmın birleşmesini mümkün görmektedir.[232] Ebû Ali ise Allah'ın körde idrak yaratmaya kudretli olmakla niteleneyeceğini, çünkü körlük ve idrakın birbirine zıt şeyler olduğunu söylemektedir.[233] İskâfî de idrak ile körlük, kelâm ile dilsizlik, yürüme ile kötürümlük, ilim ve kudret ile ölüm, kudret ile acz gibi zıtların bir arada bulunmasını kabul etmez. Elde ilim ve idrak kudretinin bulunmasını ise mümkün görür. Ebû Ali ise elin bünyesi değiştirilmedikçe bunu mümkün görmez.[234]

Mutlak tecviz düşüncesini benimseyen Sâlih Kubbe ve Sâlihî ise Allah'ın, hayat ile cehalet ve acz ile kerâheti bir araya getirdiği gibi ilim ve kudreti de ölüm ile bir araya getirmeye kâdir olduğunu savunmaktadır. Çünkü onlar ilim, kudret ve iradenin ölüme zıt olduğunu kabul etmezler. Eğer ilim ölüme zıt olsaydı, hayat da cehalete zıt olurdu. Kudret ve irade ölüme zıt olsaydı, kerâhet ve acz de hayata zıt olurdu. Cehâlet, acz ve kerâhetin hayat ile birlikte bulunması mümkün olduğuna göre; ilim, kudret ve iradenin de ölümle birlikte bulunması mümkündür. Ancak hayat ile ölüm birbirine zıttır. Bu nedenle Allah'ın hayat ile ölümü bir araya getirmeye kudretli olmakla nitelenmesi mümkün değildir. Bunun haricinde Allah'ın kör bir kimsede idrak, ölü bir kimsede ilim meydana getirmesi; göz sağlıklı ve nesne görülmeye müsait olduğu halde görmeyi yaratmaması; insanın yakınında bir fil olduğu halde onda idrak yaratmaması, uzağında bir zerre olduğu halde idrak yaratması; cüzlerinden hiçbir şey eksiltmeden yerin ve göğün ağırlığını yok etmesi ve onları bir tüy gibi hafif hale getirmesi kudreti dâhilindedir. Allah hiçbir araz bulundurmayan cevherler yaratabileceği gibi cevherlerden mevcut arazlarını da kaldırabilir.[235]

Mu'tezile içinde tabiat kanunu ve nedensellik ilkesini tümüyle yadsıyan bu yaklaşım Eş'arîler tarafından kabul görmüş ve sürdürülmüştür. Nitekim Eş'arî hem olgusal alanda hem de mantıksal alanda imkân düşüncesini savunmaktadır. Ona göre

---

231 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 12
232 Ka'bî, *Makâlât*, 476; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 12.
233 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 220.
234 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 12-13.
235 Ka'bî, *Makâlât*, 477; Eş'arî, *Makâlât*, 2: 82-83, 220-221.

Allah'ın ağır bir taşı bir dayanak olmaksızın havada tutması; ışık ve nesne bulunmadan idraki/görmeyi yaratması; tohum ve ekim olmadan bitkiyi bitirmesi; sperm olmadan insan yaratması; suda kuruluk ve sıcaklık, ateşte soğukluk ve yaşlık yaratması; yemek yemeden doymayı ve su içmeden kanmayı yaratması mümkündür. Fakat bunları Allah'ın kudreti dâhilinde gören Eş'arî, O'nun normalde bunları yapmayacağını kabul etmektedir. Çünkü yaptığında âdetine aykırı davranmış olur. Bunu da ancak inananlar için bir mucize, keramet ve işaret olmak üzere yapar.[236]

Eş'arî âlimlerin tabiî alanda imkân ve tecviz fikrine ulaşmalarının temelinde atomculuk doktrini bulunmaktadır. Bu doktrin, tabiattaki nedensel ilişkilerin ve determinist yapıların reddine imkan tanıdığı gibi, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceği bir anlayışı da mümkün kılmaktadır. Çünkü birbirinden bağımsız atomlardan meydana gelen tabiatta birleşme-ayrılma, hareket ve sükûn gibi şeyler sadece ilahi kudret ile mümkün olabilir. Cansız ve iradesiz atomların kendi başına oluş ve bozuluş süreçlerine girmesi düşünülemez. Bunların her hareketini ve niteliğini yaratan Allah'tır. Böylelikle ilahi kudret âlemde her an aktif ve fail bir role sahip olmaktadır. Bu tablo tabiattaki tek etkin güç olarak Allah'ın varlığını ortaya koymakta, ateşin yakıcılığı ve karın soğutuculuğu gibi tüm tabiî kuvvetler ve nedensel ilişkiler devre dışı kalmaktadır.[237]

İbn Meymûn tecvîzin kelâmcıların tabiata ilişkin temel ilkelerinden biri olduğunu ve bu ilkeye göre hayal edilebilen her şeyin aklen de mümkün olduğunu belirtmektedir. Böyle bir anlayışta yeryüzünün başka bir gezegene, başka bir gezegenin dünyaya dönüşmesi; varlıkların olduğundan daha büyük veya daha küçük olması; insanın dağ kadar büyük, çok başlı, havada uçan bir varlığa dönüşmesi; sinek kadar küçük bir filin veya fil kadar büyük bir sineğin olması mümkündür. Çünkü bunların mevcut halleri âdetin böyle işlemesinden dolayıdır. Bu nedenle alışılmışın aksine suyun su olarak kaldığı halde ısıtması ve yukarı doğru hareket etmesi, ateşin soğutması ve yere doğru hareket etmesi mümkündür.[238]

Tahayyül edilebilen ve aklen düşünülebilen her şeyin mümkün olduğu ilkesinden hareketle tecvîz ve imkân düşüncesine ulaşan kelâmcılar bazı

---

236 İbn Fûrek, *Mücerred*, 132-133, 283.
237 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 270.
238 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 207.

imkânsızlıkları da kabul etmişlerdir. Onlara göre iki zıddın aynı anda aynı mahalde bir arada bulunması, hiçbir araz almayan bir cevherin bulunması, hiçbir mahalde bulunmayan bir arazın varlığı, cevherin araza ya da arazın cevhere dönüşmesi *aklen* mümkün değildir. Bu nedenle Allah bunlara kudreti olmakla nitelenemez.[239] Onların tabiat teorisini ve nedensellik ilkesini reddederken de dayandıkları temel argüman, tabiatta zorunlu olduğu söylenen şeylerin aksinin *aklen mümkün* olmasıdır. Buradan hareketle onlar tabiatta hiçbir zorunluluğun olmadığını savunmuşlardır.

Ancak bu ilkeyi bizzat kendileri, atom fikrini savunurken ihlal etmektedirler. Onlara göre varlıklar bölünemeyen en küçük cüzlerden yani atomlardan oluşmaktadır ve bunlar daha küçük parçalara bölünemezler. Ancak mantıksal açıdan nesneyi meydana getiren bu en küçük parçacıkların da bölünebileceğini hiçbir çelişkiye düşmeden düşünmek mümkündür. Dolayısıyla aslında onlar da atomların bölünemezliğini bir olgu olarak ortaya atmakta ve gerçeğin böyle olduğunu savunmaktadırlar. Hakikatte ise parçacıkların bir olgu olarak bölünemezliği ile mantıksal açıdan bölünebilirlikleri düşünceleri birlikte tutarlı bir şekilde savunulabilir. Benzer bir şekilde yukarıda sayılan imkânsızlıklardan bir kısmını da mantıksal bir çelişkiye düşmeden düşünmek olasıdır.

Bu durum mümkün ve muhal olan şeylerin salt mantık açısından ele alınmadığını, bunların büyük ölçüde kelâmcıların varlığa ilişkin sahip oldukları paradigmalar üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Örneğin atomculuğu reddeden birine göre Allah'ın cismin bütün birleşimlerini ortadan kaldırmak suretiyle, onları parçalanmayan cüz (cevher) yapmaya kadir olması imkânsız iken[240] bir atomcuya göre ise Allah'ın evrende cevher ve arazın dışında bir şey yaratması imkânsızdır.[241] Benzer şekilde bir kimse varlık için oluşu (kevn) zorunlu görüyorsa onun için Allah'ın oluş yaratmaksızın bir cevheri yaratması; bilgi için hayatı zorunlu görüyorsa Allah'ın hayat yaratmadan bilgiyi yaratması imkânsız olmaktadır.[242] Allah tasavvuru konusunda da aynı durum geçerlidir. Allah'ın adalet sıfatını ilke edinen Mu'tezile O'nun zulme kudreti olmadığını savunmakta; hikmetini esas alan Mâtûrîdîler sefeh

---

239 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 10-11, 54, 218-219, 221; İbn Fûrek, *Mücerred*, 132; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 201, 207-208, 211-212.

240 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 219.

241 Cüveynî, *Şâmil*, 140-141.

242 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 60; a. mlf. *Nüket*, 69.

işler yapmasını imkânsız görmekte; kudret sıfatını esas alan Eş‘arîler ise buna aykırı şeyleri, örneğin Allah’ın bir varlığı cisimler yaratmaya kâdir kılmasını imkânsız görmektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu nedenle konu ile ilgili fikirleri tartışırken “olgusal imkân/imkânsızlık ile mantıksal imkân/imkânsızlığı birbirinden ayırt etmek önem arz etmektedir. Çünkü bir şeyin olgusal olarak imkânsız olduğunu söylemek onun mantıksal imkânsızlığını ortaya koymadığı gibi bunun Allah’ın kudretini aştığı anlamına da gelmez. Aynı şekilde bazı şeylerin aklen/ilahi kudret açısından mümkün olduğunu savunmak olgusal düzlemdeki düzen ve nedensellik ilişkilerini tümüyle geçersiz saymayı ve bunlara olan güveni sarsmayı da gerektirmez.

Bu zaviyeden bakıldığında hem tabiatçı kelâmcıların hem de atomcuların âlemde düzen ve tekrara dayalı bir işleyişin olduğunu ve bu düzenliliğin nihai anlamda Allah’a dayandığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak tabiatçı kelâmcılar bunu Allah’ın yarattığı tabiatlar ve onun dolaylı sonuçlarıyla açıklarken, atomcular Allah’ın doğrudan yaratımı ile açıklamaktadırlar. İkinci bir husus olarak, Allah’ın tabiattaki eylemlerine sınırlama getiren kelâmcıların, bunu Allah’ın kudretinin sınırlılığı veya varlıkların Allah üzerindeki tahakkümü şeklinde düşünmediklerini belirtmek gerekir. Aksine onlar bu sınırlamayı, Allah’ın varlıkları bu şekilde yaratmış olmasına ve tabiat kanunlarını bu şekilde takdir etmiş olmasına dayandırmışlardır. Yani ilahi fiillere sınırlama koyan yine Allah’ın kendi iradesi olmaktadır. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür: Allah’ın bazı şeyleri değiştirmeye kudreti olmakla vasıflanamayacağını savunanlar, bunu gerçek anlamda Allah’ın gücünü aştığından veya mantıksal bir imkânsızlık olduğundan savunmadıkları gibi Allah’ın dilediği gibi varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabileceğini savunanlar da âlemde her an her şeyin olabileceği bir kaos tablosunu savunmamaktadırlar. Çünkü her iki düşüncenin temsilcileri de tabiattaki düzen tablosunu Allah’ın varlığına ve birliğine delil olarak sunmaktadırlar.

2.4.3. Tabiat Kanunları ve Kur’ân

Tabiattaki olgularda tekrar ve düzenliliğin birlikte gözlemlenmesi bunlar üzerinde etkili olan kanunların varlığına işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim’e bakıldığında da tabiat’ın hem tümel, hem de tikel anlamda nedensel olduğu

görülmektedir.[243] Konu ile ilgili ayetlerde Allah'ın âlemi boş yere değil bir gayeye ve hikmete binaen yarattığı;[244] içindeki varlıkları da başıboş bırakmadığı, yarattığı her şeye bir biçim verdiği ve her birine yüklendikleri misyonu gerçekleştirmeleri için gerekli donanımı ve bilgiyi yüklediği belirtilmektedir.[245] Bu şekilde hem yaratmanın bir sebebi/illeti olduğu hem de bizzat tabiatın kendisinin nedensel yasalara uygun olarak işlediği vurgulanmaktadır. Kur'an'a göre tabiattaki tüm varlıklar sapasağlam, yerli yerinde ve bir düzen içinde yaratılmıştır.[246] Gökyüzü yedi tabaka halinde yaratılmış, güneş ve ay belli bir yörüngeye oturtulmuştur. Allah'ın yaratmasında herhangi bir uyumsuzluk görmek mümkün değildir.[247] Böylece makro âlemden mikro âleme, canlı varlıklardan cansız varlıklara kadar[248] evrendeki her yaratılmış varlığa yaratılışta bir kanun yerleştirilmiştir.[249] Bu kanun ve düzen bizzat Allah tarafından korunmaktadır. Bu düzende herhangi bir değişiklik yapma yetkisi de sadece O'na aittir.[250]

Tabiattaki mevcut düzen ve ahenkli işleyiş Kur'ân tarafından Allah'tan başka ilah olmadığına delil olarak sunulmaktadır.[251] Bu doğrultuda insan ısrarla, varlıkların yapısı ve işleyiş tarzı üzerinde düşünmeye davet edilmektedir.[252] Bu ısrarın nedeni tabiatta işleyen çarkın aklını kullanan insanlar için Allah'ın varlığını göstermeye yeterli oluşundan dolayıdır.[253] Çünkü hem makro âlemde hem de mikro âlem olan insanın kendisinde Allah'ın varlığına ilişkin deliller mevcuttur.[254] İnsanın bu delilleri keşfetmesi ise evrenin, işleyiş tarzını kavramasına imkân tanıyacak şekilde nedensel bir yapıya sahip olmasıyla mümkün olabilir.

Tabiatta nedensel yasaların olması aynı zamanda insanın yeryüzüne halife kılınmasının ve tabiattaki tüm varlıkların onun emrine verilmiş olmasının bir

---

243 Bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 62-84.
244 Bk. Bakara, 2/29; Câsiye, 45/13.
245 Bk. A'lâ, 87/1-3.
246 Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması* (Ankar: Fecr Yayınevi, 2016) , 60-61.
247 Bk. Neml, 27/88; Yâsîn, 36/38-40; Mülk, 67/3.
248 Bk. Nahl, 16/68; Yâsîn, 36/38-40; Mürselât, 77/20-23.
249 Bk. Tâhâ, 20/50; Enbiyâ, 21/ 16-17.
250 Bk. Fâtır, 35/41.
251 Bk. Enbiya, 21/22.
252 Bk. Âl-i İmrân, 3/190-191; Ğâşiye, 88/17-20; Kâf, 50/6-8; Ra'd, 13/34.
253 Özsoy, *Sünnetullah*, 62.
254 Bk. Fussilet, 41/53.

gereğidir. Zira bu nedensel yasalar sayesinde insan evrenin işleyiş tarzına vakıf olmakta ve varlıklar üzerinde bir tasarruf sahibi olabilmektedir. Aksi halde her şeyin doğrudan ilahi tasarrufa konu olması insanı tümüyle devreden çıkaracaktır. Doğal olgular arasındaki ilişkilerin salt mümkün ilişkiler olarak görülmesi ve bunların bütünüyle Allah'ın iradesine bağlanması, bunlarda insanın keşfetmesine imkân tanıyacak bir düzen ve kanun olanağını ortadan kaldırmaktadır. Allah'ın âdeti ve insanda yarattığı bilgi bir ölçüde düzen fikrine kapı aralasa da bu pamuk ipliğine bağlı bir görünüm arz etmektedir. Sonuç itibarıyla böyle bir anlayış varlıkların tanımı, özellikleri ve davranışları konusunda sağlıklı bilgi edinme olanağını ortadan kaldırdığından,[255] bunlar üzerinde yapılacak bilimsel faaliyetleri tehlikeye atmakta ve bunlar üzerinde tefekkür etmeyi zorlaştırmaktadır.

Bu konuda bir denge kurmaya çalışan Kur'an bir yandan âlemde bir nizamın varlığından söz ederken, öte yandan bunun mutlak bir mekanizm olmadığını da hatırlatmaktadır. Yani kâinatın belli kanunlara göre işlemesi bunun tümüyle Allah'tan bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. O, dilediğinde bu düzeni bozmaya güç yetirebilir. Âlemi yoktan var eden Allah yarattığı şeylerin, koyduğu nizamın mahkûmu değildir; Allah onlar üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilme kudretine ve hürriyetine sahiptir.[256] Bu durum Kur'an'ın çeşitli pasajlarında da vurgulanmaktadır.[257]

Nedenselliğin mutlak olmadığına ilişkin bu ifadeler insanın nedenselliğe olan güvenini sarsmayı hedeflememektedir. Zira insanın evrende yaşamını sürdürmesi nedenselliğe güven duymasıyla mümkün olabilir. Tabiatın kendisi ve tabiat kanunlarına işaret eden ayetler de bu güveni sağlamaktadır. Burada amaç Allah'ı göstermesi gereken nedenselliğin, O'nu örter bir duruma gelmesini önlemeye yöneliktir.[258] Bu noktada Kur'an, yaptıkları gemiye (nedene) güvenerek Allah'ı unutan, ancak dalgalar gemilerini tehdit ettiğinde (nedensellik aleyhine işlediğinde) O'nu hatırlayan insanları örnek vermektedir.[259]

---

255 Dağ, "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 52.

256 Halil İbrahim Bulut, "Mucizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 178.

257 Bk. Furkân, 25/45-46; Kasas, 28/71-72; Şûrâ, 42/33. Rahman, 59/29.

258 Özsoy, *Sünnetullah*, 61-62.

259 Bk. Lokman, 31/32.

Tabiat karşıtlığının ve tabiatçı kelâmcılara yönelik tekfire varan eleştirilerin temelinde buna benzer teolojik kaygılar yatmaktadır. Onlar Allah'ın fiillerinden bağımsız bir tabiat anlayışının ilahi kudret ve fiilleri sınırlayacağı endişesiyle hareket etmektedirler. Bu bakımdan tabiat kavramı, natüralist/ateist akımlar tarafından daha çok Tanrı'yı dışlayan bir anlamda kullanıldığı için, bu kavramı kullanan kelâmcıların da bu tarz eleştirilere muhatap olması doğal karşılanabilir. Benzer şekilde ilahi fiillerin kısıtlanmasını çağrıştırdığı gerekçesiyle "kanun" kavramı da eleştirilebilir. Ancak tabiatçı kelâmcıların çoğu eşyada bulunan nitelikleri, nesnelerin herhangi bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaksızın kendi fiillerini gerçekleştirebilecekleri anlamında tab'/tabiat olarak isimlendirmemişlerdir. Çünkü onlar da böylesi bir kabulün âlemi Allah'tan müstağni kılacağı, bunun ise âlemde her an fail ve kayyum olan Allah inancına aykırı olduğunun farkındadırlar. Bu nedenle tabiatçı kelâmcıların çoğunluğu tabiat kanunlarının mutlak zorunlu olduğu ve tümüyle Allah'tan bağımsız işlediği bir yapıyı benimsememektedir. Onlar, varlıkların sabit nitelikleri olmasının ve bu niteliklerden dolayı zorunlu olarak fiilde bulunmasının ilahi eylemlerin faaliyet alanını daraltmayacağını, aksine bunun ilahi yaratmadaki hikmetin bir göstergesi olduğunu vurgulamışlardır.

Diğer taraftan tabiat kanunlarını ifade eden formüller analitik önermeler değildir, bu nedenle bunların mantıksal bir zorunluluğa sahip olduğu söylenemez. Aksine bunlar varlıklar arası ilişkilerden tecrübe ve gözlem sonucu çıkarılmış ve genelleme yoluyla formüle edilmiş sentetik önermelerdir.[260] Bu bakımdan tabiat kanunlarının kabul edilmesi, bunların mutlak bir zorunlulukla işlediğini kabul etmeyi gerektirmediği gibi, bunları var kılan ve işleten ilahi bir varlığın dışlanmasını da gerektirmemektedir. Bilakis bu kanunlar var kılınmaya ve işlemesi de bunu sağlayacak bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle her türlü tabiat kanunu fikrini madde üstü bir varlığı ve onun müdahalesini dışlayan natüralist/mekanist teorilerle bağdaştırmamak gerekir.

---

[260] Doğruluğu ya da yanlışlığı içerdiği terimlerin tanımlarından hareketle yalnızca mantıksal ilkelerden hareketle kanıtlanabilen ve öznede örtük olarak içerilen önermelere analitik veya totolojik önermeler denir. "Tüm babalar erkektir" gibi. (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 48.) Yüklemi öznesinin içinde bulunmayan ve dışarıdan alınarak özneye eklenen önermelere sentetik önerme ve hüküm denir. "Bazı cisimler ağırdır" gibi. (Muhittin Bağçeci, "Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 173.

Yine de teolojik kaygılardan hareketle, tabiat ve kanun kavramlarının yerine, nesnelerde yerleşik olarak bulunan bu özellikler için *fitrat*, evrende meydana gelen olgulardaki düzenlilik için ise *sünnet* kavramları, Kur'ânî kavramlar olmaları ve olumsuz anlamlar içermemeleri nedeniyle tercih edilebilir. Bu şekilde âlemdeki her şeyin bir fıtratı olduğu ve evrenin yaratılışında ve işleyişinde bir düzen olduğu, aynı zamanda tüm bunların Allah'ın emriyle meydana geldikleri ifade edilmiş olur.[261] Kanaatimizce burada önemli olan imkân ile zorunluluk arasında bir denge kurabilmek, sonuçta hem sağduyuya ve realiteye hem de itikâdi ilkelere uygun bir tabiat anlayışı inşa edebilmektir. Çünkü tabiat kanunların zorunlu olmaması, evrenin bütün ihtimallere açık ve tesadüfi bir şekilde varlığını sürdürdüğü anlamına gelmemektedir. Bilakis evren önceden belirlenmiş kurallara uygun olarak işler ve adına ister tabiat, ister sıfat, isterse de fıtrat densin nesnelerin sahip olduğu bir takım nitelikler sebebin sonuç üzerinde etkili olmasına neden olmaktadır.

2.5. NEDENSELLİK VE İSBÂT-I VÂCİB

Kelâm ilminin teşekkülünden itibaren evren tasavvuru ve yaratılış Müslümanların en fazla önem verdiği konuların başında gelmiştir. Çünkü âlemin yaratılmışlığı ve buradan hareketle de bir yaratıcısı olduğunu ispat etmek (isbât-ı vâcib) İslam inanç ilkelerinin temellendirilebilmesi için zorunludur. Bu hassasiyet doğrultusunda şekillenen kelâmî ontolojide varlık kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye ayrılmış; Allah kadîm, O'nun dışındaki her şey, yani âlem hâdis statüsünde kabul edilmiştir. Hâdis olan âlem ise bir bütün olarak Allah'ın varlığına delil ve işaret olarak görülmüştür. Âlem kelimesinin semantik kökeninde de bu anlamı bulmak mümkündür.[262] Kelâmcılar, yaratıcının varlığını ispat etmek amacıyla gözlem ve tecrübeye konu evreni şâhid; Allah, sıfatları ve âhiret gibi konuları gâib şeklinde sınıflandırmış; şahid varlıktan gâib varlığa ulaşmayı ve şahidin bilgisinden gâibin bilgisini elde etmeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir.[263] Ancak Allah ile âlem arasında tevhid ve tenzihe dayalı böyle bir ayırım, Allah'ın tabiattan

---

[261] M. Basil et-Tâî ve dğr., " Mefhûmu's-Sebebiyye fi'l-Fizyâi'l-Mu'âsira ve 'inde'l-Mütekellimîne'l-Müslimîn", *Kutadgubilig* 23 (2013): 289.

[262] Bk. İbn Manzûr, "'a-l-m", 4: 3085; İsfehânî, "'a-l-m", 344.

[263] Bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 281-285.

soyutlanması ve iki varlık türü arasında vahiy dışındaki tüm bağlantıları ortadan kaldırma riskini beraberinde getirmektedir.[264]

Bu nedenle kelâmcılar hem iki varlık arasındaki ilişkiyi izah etmek hem de bu ilişkinin zorunlu/determinist bir ilişki olmadığını; bilakis mümkün ve sürekli bir ilişki olduğunu ispat etmek için atomculuk düşüncesini sistemlerine dâhil etmişlerdir. Atomculuk temelli âlem tasavvuru ve buna bağlı geliştirilen hudûs deliline göre tabiattaki tüm varlıklar cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazlar sürekli değildir; yok iken var olmakta ve var iken yok olmaktadırlar. Bu nedenle bunların ezelî olması da mümkün değildir. Cevherler de arazlardan bağımsız bir varlığa sahip olamadıklarından onların da hâdis olması gerekir. Böylelikle cevher ve arazlardan oluşan tüm varlıkların ve dolayısıyla âlemin hâdis olduğu ispat edilmiş olmaktadır. Âlem hâdis olunca, bir yaratıcısının olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu da Allah Teâlâ'dır.[265]

Tabiat teorisi ise, baştan beri, atomcu kelâmcılar tarafından isbât-ı vâcib açısından bir tehdit olarak görülmüştür. Bu teoriyi kabul eden kelâmcılar, tabiat düşüncesinin ve buna bağlı olarak nedensel ilişkilerin kabul edilmesinin âlemden hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeyi sağlayan hudûs delilini geçersiz kılacağı yönünde eleştirilere maruz kalmış, âlemin hudûsunu ve bir yaratıcısı olduğunu ispat etmeyi imkânsız kılmakla suçlanmışlardır.

Bu eleştiriler en sarih ve sistemli bir şekilde Kâdî Abdülcebbâr tarafından dile getirilmiştir. Ona göre cisimlerin bir muhdisi olduğundan hareketle Allah'ın varlığına delil getirilmesi Basra ekolünün benimsediği bir yöntemdir. Cismin kendi başına fiil meydana getirdiğinin kabul edilmesi ise, Allah Teâlâ'nın tüm varlıkların muhdisi olduğunu bilmeyi imkânsız kılacaktır.[266] Çünkü tabiat fikri, tabiatın her durumda ve hiçbir şarta bağlı olmaksızın sonucunu zorunlu kıldığını kabul etmeyi gerektirir. Tabiatın sonucunu zorunlu kılması ise irade sahibi bir varlığın onda bir tasarrufta bulunmasını imkânsız kılar. İkinci bir husus, fiillerin tabiatın kendisinden

---

264 Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, 75-76.

265 Krş. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 80-93; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 75 vd.

266 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 90.

ortaya çıkması ve bunların muhkem olması, ilim ve kudret sahibi bir failin varlığına delâlet etmesini imkânsız kılar.[267]

Kâdî'ya göre tabiat düşüncesinde hayat, kudret ve şehvet gibi nimetlerin temeli olan arazların tümü mahallin tabiatı ile meydana gelmektedir. Bunu kabul etmek ise Allah Teâlâ'yı kulluk edilmesi gereken bir varlık olmaktan çıkaracağı gibi mütevellid fiiller içinde yer alan zulüm gibi kötü fiillerin Allah'a izafe edilmesi anlamına gelir. Oysa Allah Teâlâ bundan münezzehtir.[268] Başka bir ifadeyle tabiat fikri kulların Allah'a kulluk etmelerine sebep olan nimetlerin aslında mahallin tabiatı ile gerçekleştiğini ifade ettiğinden, Allah'a kulluk nedenlerinden biri olan nimetlerin Allah'a delâletini ortadan kaldırır. Aynı şekilde hiçbir insan bir sebep aracılığıyla yaptığı fiilden dolayı dünyada övgüye veya yergiye hak kazanamaz. Çünkü tabiatçılara göre övgü ve yergiyi hak eden fiiller mahallin tabiatı ile gerçekleşmiştir.[269]

Zikredilen nedenlerden dolayı, Kâdî Abdülcebbâr ateist akımların tab‘ fikrini savunmalarının mazur görülebileceğini, çünkü bir yaratıcının varlığını inkâr etmelerinin, onların varlığı zorunlu bir sebebe dayandırmalarını kaçınılmaz kıldığını söylemektedir. Ancak ona göre Allah Teâlâ'nın varlığını kabul eden kelâmcıların tab‘ fikrini savunmaları asla mazur görülemez. Çünkü bu düşüncede nübüvveti ispat etmek mümkün olmaz. Zira mu‘cizeler de tabiatın bir fiili olarak kabul edilmiş olmaktadır.[270]

Bu konuda kelâmcıların kahir ekseriyeti aynı hassasiyete sahiptir. Onlar Allah'ın herhangi bir varlığı cisim yaratmaya kâdir kılmasını veya herhangi bir kimseyi yaratıcı yapmasını muhal görmüş, Allah'ın buna kudreti olmakla vasıflanamayacağını kabul etmişlerdir. Çünkü bunun mümkün kabul edilmesi,

---

267 Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 68; a. mlf. *Nüket*, 82. Benzer eleştiriler Nesefî tarafından da dile getirilmiştir. (Bk. Nesefî, *Tabsira*, 2: 681 vd.) Sebep-sonuç arasında mutlak bir zorunluluğu kabul etmenin İslam inancı açısından doğuracağı problemi Kâdî'nin şu sözleri çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir: "Sebebin sonuç üzerinde, sonucu kudret sahibi bir fâilin (sonuç üzerindeki) etkisinden ve onu bu sonuçtan dolayı övgü ya da yergiye hak kazanmaktan çıkaracak şekilde etkili olduğunu (müvellid) ispat etmek doğru değildir. Çünkü bunda önce zikrettiğimiz nedenlerden dolayı, yaratılmış bir varlığın yaratıcıya olan ihtiyacını ortadan kaldıran bir durum vardır. Eğer sebebin varlığı sonucun varlığını zorunlu kılar dersek, sebebin durumu illetlerden farklı olmaz. Böylece sonuç, failin sebep aracılığıyla yaptığı fiil olmaktan çıkar." (Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 217.)

268 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 145; a. mlf. *Mecmû‘*, 406.

269 Kâdî Abdülcebbâr, *Nüket*, 82-83.

270 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû‘*, 406; a. mlf. *Şerh,* 2: 145

varlıklarda yaratıcısının cisim veya insan olmadığına ilişkin bir delil bulmayı imkânsız kılacaktır.[271]

Bu eleştirilere karşılık tabiatçı kelâmcılar, varlıklardaki tabiatlar ve doğadaki nedensellik ilişkilerinden hareketle yaratıcı bir varlığa ulaşılabileceğini savunmuşlardır. Örneğin Atomcu kelâmcılar tarafından çokça eleştirilen kümûn-zuhûr teorisi Nazzâm tarafından bir isbâtı-vâcib delili olarak kullanılmaktadır. Ona göre zıt varlıkların aynı nesnede tabiatlarının aksine zıtlarıyla bir arada bulunması yaratılmış olduklarına, yaratılmış olmaları da bir yaratıcının varlığına delildir. Hayyât onun bu düşüncesini şöyle aktarmaktadır:

> "Nazzâm şöyle demiştir: Sıcaklığın soğukluğa zıt olduğunu, iki zıddın kendi kendilerine tek bir mahalde birleşemeyeceklerini görünce, onların bir arada bulunmalarından hareketle tabiatlarının aksine onları bir araya getiren ve onlara hükmeden bir varlığın olduğunu anladım. Zorlama ve engellemeye maruz kalan varlık zayıf bir varlıktır. Onun zayıflığı ve ona egemen olanın onun üzerindeki etkisi onun yaratılmış olduğuna, onu meydana getiren bir muhdisin ve onu benzeri olmaksızın yoktan yaratan bir yaratıcının varlığına delildir. Bu yaratıcı da Allah Teâlâ'dır."[272]

Ka'bî ve Mâtûrîdî de varlıkları meydana getiren zıt tabiatların veya âlemi oluşturduğu öne sürülen dört tabiatın bir isbât-ı vâcib delili olarak kullanılabileceğini teyit etmektedirler. Onlara göre âlemi oluşturduğu söylenen tabiatlar sıcak-soğuk, yaş ve kuru gibi zıt unsurları barındırır. Normalde bunlar birbiriyle uyumsuzdur ve uzaklaşma eğilimindedirler. Bu da ayrışmayı ve dağılmayı gerektirir. Yani bu tabiatlar kendi başlarına bırakıldıklarında tabiatın düzeninin bozulması gerekirdi. Ancak bunların varlıklarda bu özelliklerine rağmen bir arada uyum içinde bulunması, onları birleştiren ve dağılmalarına engel olan bir varlığın bulunduğunu göstermektedir.[273] Öte yandan nesnelerin meydana gelmesi bu zıt unsurların belli bir ölçü ve ahenk çerçevesinde bir araya gelmesi ile mümkün olur. Ancak bu düzen ve ölçünün tabiatın kendisinden kaynaklanması düşünülemez. Çünkü bunlar cansızdır ve kendi başlarına bir tasarrufta bulunamazlar. Ancak tabiatlarında olanı yapabilirler.[274] Onlar ölçü nedir bilmezler, bu nedenle kendi kendilerine bir araya

---

271 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 216-217.
272 Hayyât, *İntisâr,* 46.
273 Ka'bî, *Makâlât*, 595-597; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 181; 218.
274 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 231.

gelip varlıkları oluşturmaları mümkün değildir.[275] Aksine tabiat sahibi varlıkların belli bir telife ve şekle sahip olması bir yaratıcısının olduğunu göstermektedir. Aynı durum tabiatların meydana getirdiği sonuçlar için de geçerlidir.[276]

Mâtûrîdî'ye göre âlemde bazı şeylerin başka şeylerin sebebi olması ve onlar üzerinde etkili olduklarının kabul edilmesi bir yaratıcıya delil olmalarına engel olmaz. Çünkü tabiatlar, besinler vb. şeyler (anne-babanın üremeye sebep olması gibi) sebep olarak kabul edilse bile bu sebeplerin de bir başlangıcı olmalıdır. Aksi halde bu fikir, teselsüle neden olur ve hiçbir şeyin var olmasını mümkün kılmaz. Bunların bir başlangıcı olduğu kabul edildiğinde ise onun nasıl ilk olarak ortaya çıktığı açıklanmalıdır. Kendi kendine ve kendisi gibi hâdis bir varlık sebebiyle var olmadığına göre bir yaratıcısının olması gerekir. Sonuç olarak varlıklarda meydana gelen sonuçların buna sebep olan şeylerin bizzat kendilerinden kaynaklanmadığı, bu özellikleri ilim ve hikmet sahibi bir varlığın onlara yerleştirdiği ortaya çıkmaktadır.[277] Örneğin yanma olayında ne yakıcı olan ateş ne de yanıcı olan nesneler bu özellikleri kendi yapılarından dolayı elde etmiş değildirler. Her ikisine de bu nitelikleri yerleştiren Allah Teâlâ'dır.[278]

Câhız da tabiattaki düzen ve nedensellik ilişkisini Allah'ın varlığının en büyük delili olarak kabul etmiş;[279] kelâmcıların âlem tanımına ve anlayışına uygun olarak canlı ve cansız, hayvan ve insan, âlemdeki tüm varlıkları Allah'ın varlığına bir delil olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah'ın varlığına delâlet ettiğinden dolayı, tabiatların ve bunların etkilerinin (nedenselliğin) inkâr edilmesi, bunlardan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeyi de imkânsız kılacaktır. Çünkü tabiatların inkâr edilmesi varlığın hakikatini ('ayn) inkâr etmek anlamına gelir. Oysaki tabiatlar Allah'ın varlığının en büyük delilleridir. Ona göre tevhidin ispatı için tabiatların inkârını zorunlu görenler tevhîd hakkındaki acziyetlerini kelâma taşımışlardır.[280]

Câhız'a göre zayıflığın ve solgun rengin sağlığın bozulmasına, kilo almanın ve renk güzelliğinin sağlığa işaret etmesi gibi cansız varlıklardaki nedenselliğe dayalı

---

275 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 173.
276 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 180-181.
277 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 93-94.
278 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 217, 231.
279 Câhız, *Delâil,* 5-7.
280 Câhız, *Hayevân,* 5: 134-135.

düzen ve hikmet de bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir.[281] Bu durumu bir Arap şiirinden şöyle örneklendirmektedir: "*Yere sor; senin nehirlerini kim yardı, ağaçlarını kim dikti ve meyvelerini kim topladı? Eğer konuşarak cevap vermezse, itibar/imâ yoluyla cevap vereceklerdir.*[282] Ona göre evrende yapı, şekil ve işlev itibarıyla insanda hayranlık ve hayret uyandıran ve böylece düşünmeye sevk eden tüm varlıklar insanı bir yaratıcının varlığına götürür. Allah'ın varlığına işaret olması bakımıdan güzel-çirkin, faydalı-faydasız, büyük-küçük varlıklar arasında bir fark yoktur. Örneğin büyük bir dağ küçük bir çakıl taşından; büyük bir gezegen insandan; güzel bir tavus kuşu yararatıcısına delaleti bakımından çirkin bir domuzdan daha üstün değildir.[283] Bu nedenle Allah yarattığı varlıkların nitelikleri, kabiliyetleri ve nedenleri üzerinde düşünmemizi ister. Böylelikle bu varlıkların bir yaratıcısı olduğuna ve onları bir hikmete binaen bu şekilde yarattığına ulaşmamızı diler. Allah'ın bu talebi, akıl yürütmek suretiyle tabiattaki varlıklardan ve düzenden hareketle evrenin hikmetli, bilgili ve kudretli bir yaratıcısı olduğu bilgisine ulaşılabileceğini göstermektedir. Çünkü evrendeki muazzam ve hayret uyandıran varlıkların ve ondaki mükemmel düzenin tabiatın bizzat kendisinin eseri olması düşünülemez.[284]

Câhız'a göre tabiattaki düzenin tesadüfi olması mümkün değildir. Aklı başında hiçbir insan, bahçeleri sulamak için kullanılan ve birçok parçadan oluşan bir sulama aletinin bile tesadüfen bir araya geldiğini, yine tesadüfen birbirine uyumlu çalıştığını ve bahçeye su taşıdığını iddia edemeyeceği gibi evrendeki düzenin de tesadüfen oluştuğunu söyleyemez. Sulama âletinin bir sanatkârı varsa, tüm yeryüzünün ve üzerindekilerin yararı için hikmetle yaratılmış olan bu büyük âletin de (evrenin) bir planlayıcısı ve yaratıcısı vardır. Allah Teâlâ tabiatta tüm canlıların varlığını sürdürebileceği mükemmel bir düzen kurmuş ve her birini ihtiyaç duyduğu tabiatlarla yaratmıştır. Örneğin kuzeyden esen rüzgârların güneyden esen rüzgârlardan hızlı esmesi, dağların yaratılışı, değerli madenlerin azlığına karşın dört temel maddenin bol olması canlı hayatı için son derece önemli hikmetler

---

281 Câhız, *Hayevân*, 1: 33-34.
282 Câhız, *Hayevân*, 1: 35; 2: 109.
283 Câhız, *Hayevân*, 1: 206-207; 3: 299; 4: 104; 6: 10.
284 Câhız, *Delâil*, 66.

barındırmaktadır.[285] Bu şekilde insan türünün varlığını devam ettirmesi için Allah uygun ortamı ve şartları hazırlamıştır. Felekler ve yeryüzünün tüm düzeni, insanın ihtiyaçlarını karşılamak ve onu tehlikelerden korumak üzere bahşedilmiş nimetlerdir.[286] Allah insanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan beş duyu organını; yürümesi, işlerini yapması, beslenmesi ve neslini devam ettirmesi için gereken diğer organlarını da uygun bir şekilde yaratmıştır.[287]

Câhız'a göre ancak evrendeki düzeni ve eşyadaki nedensellik ilişkisini kavramaktan aciz olanlar yaratıcı bir varlığı kabul etmekten kaçınabilirler. Böyle kimseler varlıklardaki kemali ve bütünlüğü anlayamadıkları, sebeplerini ve yaratılış gayesini bilmedikleri için tabiattaki uyumsuzlukları ve kusurları tespit etmeye gayret ederler. Ancak güneşin ve ayın hareketlerindeki düzene, bunların yararlarına, tabiatın bunlara olan ihtiyacına bakıldığında, bunların tesadüfen böyle yaratılmadıkları ve bir hikmet üzere hareket ettikleri anlaşılabilir.[288]

İslam filozoflarından İbn Rüşd de aynı saiklerle tabiat teorisini ve nedensellik ilkesini savunmaktadır.[289] Ona göre nedenselliğin reddi yaratıcının varlığına istidlâl etmeye yarayan varlıkların önemli bir kısmını ortadan kaldıracaktır. Çünkü doğadaki düzenli işleyişte nedenlerin tümü Allah'ın askerleri mesabesindedir.[290] Ayrıca sebeplerin sonuçlar üzerinde Allah'ın izniyle etkili olduğunu inkâr eden kimse varlıkların yaratılışlarındaki hikmetleri de inkâr etmiş olur. Çünkü ilim eşyayı sebepleriyle birlikte bilmekten ibarettir. Hikmet de duyulara konu olmayan sebepleri bilmektir. Bu bakımdan bütün sebepleri inkâr etmek insanın tabiatına da aykırı bir yaklaşımdır. Ayrıca Allah'tan başka fâil yoktur ilkesinden hareketle nedenselliğin inkâr edilmesi de doğru değildir. Çünkü kelâmcıların da benimsediği üzere gâib hakkında verilecek hüküm şahitten hareketle inşa edilmektedir. Nedenselliği kabul edenler de şahitteki fâillerin/nedenlerin varlığından hareketle gâibdeki fâilin varlığına istidlalde bulunmaktadırlar. Ancak görünen nedenlerin reddedilmesi,

---

285 Câhız, *Delâil*, 11-12, 15-16.
286 Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", 146.
287 Câhız, *Delâil*, 43.
288 Câhız, *Delâil*, 5-7.
289 İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışı için bk. Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.)
290 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 166-167, 170.

görünmeyen neden/ler/in savunulmasını imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle sebeplerin inkârı Allah'ın bilinmesini (marifetullah) de imkânsız kılacaktır.[291]

Nedenselliğin tasdiki Allah'ın yaratıcılık vasfının başka varlıklara aktarılması anlamına da gelmemektedir. Çünkü nedenselliği kabul edenlerin tamamı tüm cevher ve cisimleri sadece Allah'ın yaratabileceğini, hakiki anlamda yaratmanın da bu olduğunu kabul etmektedirler. Nedenler ise sadece arazlar konusunda etkili olabilir. Doğadaki hiçbir neden yeni bir varlığı ortaya çıkarma kudretine sahip değildir. Örneğin çiftçi sadece toprağı sürer ve tohumu eker; başağa can veren ise Allah Teâlâ'dır. Bu durumda "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" ilkesine halel gelmemiş olur. Çünkü yaratılmış varlıklar hakikatte cevherlerden ibarettir. Bu bakımdan nedenselliği kabul edenler dâhil olmak üzere tüm Müslümanların Allah'tan başka hakiki fâil olmadığı hususunda ittifak ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü nedenlerin sonuçlar üzerinde tesiri olduğunu kabul edenler de bunlara mecâzen fâil demiş; bunları var edenin, sebep haline getirenin ve sebep olarak muhafaza edenin Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, eğer sebepler hakkında Allah'ın muhafazası olmasaydı, sebeplerin bir an bile var olamayacağını söyleyerek, hakiki anlamda tek fâilin Allah olduğunu vurgulamışlardır.[292]

Görüldüğü üzere tabiat ve nedenselliğin kabulü öne sürüldüğü gibi isbât-ı vâcib açısından bir tehdit oluşturmamaktadır. Bilakis varlıklardaki tabiatlar ve doğadaki nedensellik ilkesi de Allah'ın varlığına delil olarak kullanılabilmektedir. Ancak hudûs delili ile tabiata dayanan delil arasında şöyle bir fark olduğu görülmektedir. İlkinde varlıklardaki niteliklerin sürekli olmadığı ve özlerinden kaynaklanmadığı, bu nedenle Allah'ın her an yaratmasına ihtiyaç duyduğu söylenerek, O'nun yaratma ve kudretine doğrudan atıf yapılmaktadır. İkinci yaklaşımda ise varlıkların tabiatlarının yaratılmasındaki ilim, hikmet ve düzenden hareketle bir yaratıcı fikrine ulaşılmaktadır.

İki yaklaşım arasında yaşanan tartışmaların ise temelde iki nedenden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Birincisi, atomcu kelâmcıların kendi doktrinleri çerçevesinde varlığı ele almaları ve bunun üzerine inşa ettikleri istidlal yöntemini mutlak hakikat ve vazgeçilmez görmeleridir. Ancak biz burada tabiatçı

---

[291] İbn Rüşd, *Keşf,* 193-194.
[292] İbn Rüşd, *Keşf,* 191-193.

kelâmcıların da kendi varlık anlayışları çerçevesinde bir isbât-ı vâcib delili inşa edebildiklerini gösterdik. İkincisi ise Allah'ın varlığını delillendirirken hem dini metinlerin hem de olgusal gerçeklikliğin gözetildiği bir denge kurmanın zorluğudur. Atomcu kelâmcılar dini metinlerdeki ilahi kudrete vurgu yapan ifadeleri esas almış, olgusal gerçekliğe ters düşmüşlerdir. Buna karşılık katı nedenselliği savunan Mu'ammer ve Ka'bî gibi kelâmcılar ise olgusal gerçeklik lehine dengeyi bozmuşlardır. Ancak Câhız'ın da belirttiği gibi tevhidin ispatı için tabiat ve nedenselliğin reddedilmesi gerekmediği gibi, tabiatların kabul edilmesi de tevhide aykırılık arz etmemektedir. Ona göre bu hususta iyi bir kelâmcının yapması gereken şey doğa felsefesi (kelâmu'l-felsefe) ile din felsefesi (kelâmü'd-dîn) arasında bir denge kurmak ve hem fiziği hem de dini kuşatacak bir yaklaşım geliştirebilmektir. Ancak bunu yapmak hiç kolay değildir.[293]

Kanaatimizce, nedenselliğin inkârı atomcu kelâmcıların kendi delilleri ve yöntemleri açısından da bazı riskler taşımaktadır. Zira nedenselliğin kabul edilmemesi hem şahidden hareketle gâib hakkında çıkarımda bulunma yöntemini hem de en önemli isbât-ı vacip delili olan hudûs delilini zora sokmaktadır. Çünkü hudûs delilindeki "her hâdisin bir muhdisi vardır" öncülü temelde nedensellik ilkesine dayanmaktadır.[294] Burada daha çok fâil neden ön plana çıkarılmış olsa da sonuç olarak bu ilke ile âlemde müşahede edilen olaylara ve varlıklara sebep olan, yine âlemde mevcut başka olay ve varlıklar olduğu kabul edilmektedir. Ancak görünen sebeplerin, ne kendilerinin ne de başka varlıkların var oluşunu açıklayamayacağı, bunun teselsül veya kısırdöngüye (devr) yol açacağından hareketle,[295] tabiattaki nedenler zincirini var eden ve yöneten bir varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bundan dolayı hudûs delilinin bu öncülünün doğruluğu nedensellik ilkesinin kabulü ile mümkündür.

Nedensellik kabul edilmediği takdirde şahidden gâibin çıkarsanması yöntemi de işlevselliğini yitirecektir. Çünkü nedensellik olmaksızın ne şahidin bilgisine ulaşmak ne de şahidden gâibe geçiş yapmak mümkün olacaktır. Zira varlıklar hakkında bilgi edinmek, onları sebepleriyle bilmekle mümkün olabilir. Sebepler

---

293 Câhız, *Hayevân*, 5: 134-135.
294 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 48, 63.
295 Teselsül ve devr için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 100-104.

inkâr edildiğinde şâhid hakkında bilgi edinmek mümkün olmayacaktır. İkinci olarak, nedensellik olmadan âlemden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmak şeklinde bir akıl yürütmede bulunmak da mümkün olmaz. Çünkü bu yöntemde Allah'ın varlığına âlemin bizzat kendisi; ilim ve hikmet sıfatlarına da âlemdeki düzen ve yasallık delil gösterilmektedir. Burada şâhidden gâibe geçiş illet orta terim gibi düşünülerek temin edilmektedir.[296] Bu nedenle tabiî sebeplerin reddedilmesi âlemin Allah'ın varlığına ve sıfatlarına istidlal eden sebepler olmasını da geçersiz kılacaktır. Çünkü sonuç nedenden ortaya çıkmıyorsa ve belli nedenlerden belli sonuçların meydana gelmesi herhangi bir kanuna dayanmıyorsa varlığın yaratılışında bir düzen, insicam ve ihtişam aramanın anlamsız olacağı ortadadır. Bu nedenle ancak varlığın yaratılışında bir kanun ve düzen bulunması yüce ve hikmetli bir yaratıcının varlığına işaret olarak değerlendirilebilir. Aksi bir durum hikmetli bir yaratıcıya değil, ancak tesadüfe ve şansa işaret edebilir.

Doğadaki nedensellik ve varlıklardaki tabiatlar kabul edildiğinde, âlemin Allah'a ihtiyaç duymaksızın işleyişini sürdürebileceğini kabul etmek gerekmemektedir. Çünkü var olmak için başkasına muhtaç olan bir varlığın varlığını sürdürmek için her şeyden müstağni olduğunu düşünmek tutarlı değildir. Bu varlıkların yaratıcısı Allah olduğu gibi onların varlıklarını sürdürmeleri sürecine de müzahir olan O'dur. Bu noktada Allah'ın âlemi ve içindekileri kendisine ihtiyaç duymayacak bir mükemmellikte yaratıp yaratamayacağını sormak, O'nun kendisinden daha güçlü ve büyük bir varlığı yaratıp yaratamayacağını sormak gibi kendi içinde çelişkili ve saçma olacaktır. Çünkü hiçbir şeye muhtaç olmayan tek varlık Allah'tır. Bunun dışındaki tüm varlıklar var olmak ve varlıklarını sürdürmek için O'na muhtaçtır.

Tabiat teorisi ve buna dayalı bir nedensellik ve kanun fikri mucize konusu ile de yakından ilişkilidir. Konuyu bu yönüyle ele aldığımızda, nedensellik ilkesinin itikadi konularla ilişkisi daha iyi anlaşılacaktır.

---

[296] Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*, 196.

2.6. TABİÎ NEDENSELLİK VE MUCİZE

Tabiî alanda kanunların ve sebeplerle sonuçlar arasında zorunluluğun kabul edilmesi, varlığın olağan akışına dışarıdan bir müdahaleyi imkânsız kılacağı, dolayısıyla mucizelerin reddini gerektirdiği şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler hem Mu'tezile'nin kendi içerisinden hem de diğer kelâm ekolleri tarafından dile getirilmiştir. Bu eleştirilerin odak noktasını ise varlıklarda mevcut olduğu öne sürülen tabiatlar oluşturmaktadır. Buna göre, tabiat mefhumunun kabul edilmesi mucizelerden hareketle nübüvvetin ispatını imkânsız kılmaktadır. Çünkü bu doktrinde mucizeler de diğer tüm fiiller gibi meydana geldiği mahallin tabiatının eseri olmaktadır.

Ebû Ali bu duruma dikkat çekmiş ve tabiatların kabulünün nübüvvetin ispatını imkânsız kılacağını belirtmiştir. Ona göre peygamberlerin mucizelerinin çoğu, cisimlerde bulunan arazlardır. Ancak tabiat fikrini savunanlar bu mucizelerin fâilinin mucizelerin gerçekleştiği mahal olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda mucizeleri peygamberle veya Allah'la ilişkilendirmek mümkün olmaz. Çünkü tabiat düşüncesine göre mahal fiile uygun olduğunda fiilin meydana gelmemesi imkânsızdır. Bu durumda fiilin meydana gelmesi için irade sahibi bir varlığa ihtiyaç kalmaz. Böylece mucizenin Allah'ın fiili olması imkânsız olur.[297] Kâdî Abdülcebbâr ise mütevellid fiilleri, tabiatın gereği olarak Allah'ın fiillerinden kabul etmenin hem mucizeleri hem de bu fiillerden dolayı insanın övgü ve yergiye hak kazanmasını imkânsız kılacağını belirtmiştir. Çünkü tabiat düşüncesine göre hem mucizeler hem de nimetler tabiatın gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Allah'ın mucize gönderdiği, canlıları nimetlendirdiği ve rızıklandırdığı söylenemez.[298] Gazzâlî de filozofları eleştirdiği *Tehâfüt*'ünde nedensellik konusunu ele almasını iki gerekçeye dayandırmaktadır. Birincisi mucizeleri ispat etmek; ikincisi ise Allah'ın kudretinin her şeye şâmil olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu kabul etmek ilahi kudreti sınırlamakta ve böylece mucizelerin ortaya

---

297 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 145; a. mlf. *Mecmû'*, 406; a. mlf. *el -Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât),* thk. Mahmud Muhammed Kâsım. (Kahire: t.y.), 15: 168 vd; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 33.

298 Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû'*, 402, 405.

çıkması imkânsız olmaktadır. Bu nedenle filozofların nedensel ilişkileri zorunlu kabul etmesi mucizeleri zımnen de olsa inkâr etmeleri anlamına gelmektedir.[299]

Mucize olgusu İslam inanç esaslarının temellendirilmesinde hayati bir önemi haizdir. Çünkü hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet âlimlerine göre mucize, mütenebbî ile nebîyi ayırt etmenin ve peygamberin doğruluğunu tasdik etmenin tek yoludur. Nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin doğruluğuna bunun dışında bir delil getirmek mümkün değildir.[300] Dahası Mu'tezile âlimleri, peygamberlik iddiasında bulunan kimse mucize göstermedikçe ona iman etmenin zorunlu olmadığını kabul etmişlerdir.[301] Bu nedenle mucizenin imkânı temellendirilmeden peygamberlerin ve getirdikleri ilahi mesajların kabul edilmesi ve dinin temelini teşkil eden itikadi umdelerin savunulması imkânsız olacaktır. Bu hususta tabiat teorisine yöneltilen mezkûr eleştirileri de göz önüne aldığımızda, tabiî alanda nedenselliği tasdik eden tabiatçı kelâmcıların düşünce sisteminde mucize konusunun nasıl temellendirildiği, varlığın doğasına ilahi müdahalenin mümkün görülüp görülmediği ve Kur'an'daki her şeye kâdir Allah tasavvuru ile tabiat anlayışının nasıl uzlaştırıldığı hususları izaha muhtaç görünmektedir.

Esasında tabiatçı kelâmcıların mucizelerin imkânını reddettiklerine ilişkin açık bir beyanları bulunmamaktadır. Böyle bir sonuca daha çok onların nedensellik ve tabiat anlayışlarından hareketle ulaşılmaktadır. Bu sonuca ulaşılmasında etkili olan diğer bir husus ise kaynaklarda onların mucize anlayışlarına ilişkin detaylı bir bilginin bulunmayışıdır. Bu nedenle biz de ilgili âlimlerin mucize konusundaki yaklaşımlarını ele alırken onların nedensellik ve tabiat konusundaki düşüncelerinden hareket edeceğiz. Özellikle tabiat kanunları ve bunlara ilahi müdahalenin imkânı konusunda daha önce yaptığımız tahliller mucize konusundaki yaklaşımları tespit etmede de bize yardımcı olacaktır. Ancak işe mucizenin nedensellik ile ilişkisini tespit etmekle başlamak yararlı olacaktır.

---

299 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 343.

300 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih Tevfîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 262; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 431; Nesefî, *Tabsira*, 1: 690-691.

301 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 365.

2.6.1. Mucize-Nedensellik İlişkisi

Sözlükte başkalarını aciz bırakan anlamına gelen mucize, terim olarak nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin Allah'ın nebisi olduğunu tasdik eden ve bu iddiasını müteakiben meydana gelen, insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı harikulade olay şeklinde tanımlanmaktadır.[302] Ancak her harikulade ve şaşkınlık yaratan olay mucize olarak kabul edilmemektedir. Bir olayın mucize olarak kabul edilmesi bazı şartları taşımasına bağlıdır. Bunları üç maddede özetlemek mümkündür:

a. Mucize doğrudan Allah'ın bir fiili veya fiillerinin bir neticesi olarak meydana gelmiş olmalıdır.

b. Mucizenin insanları aciz bırakan, bir benzeri meydana getirilmesi mümkün olmayan ve tabiat kanunlarına/âdete aykırı bir olay (hârikulâde) olması gerekir.

c. Mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasını müteakiben ve ona uygun bir şekilde meydana gelmesi gerekir.[303]

Bu şartlardan ilk ikisi tabiat kanunları ve nedensellik ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü ilk madde tabiatın işleyişine Allah'ın müdahil olmasını, ikincisi ise tabiatın olağan akışının dışına çıkmasını ifade etmektedir. Bu nedenle kelâmcılar açısından mucizenin imkânını temellendirmek, iki duruma birden imkân tanıyacak bir âlem tasavvurunu kabul etmekle mümkün olacaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında nedenselliği kabul edenler gibi onu reddedenlerin de tabiatta düzene dayalı bir işleyişi tasdik ettiği görülmektedir. Zira tanımından da anlaşıldığı üzere mucize olgusu, ilahi bir müdahale sonucu âlemin olağan akışına aykırı bir olayın meydana gelmesini ifade etmektedir. Olağan akışın bozulması ise, âlemde süregiden bir düzenin ve intizamın varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle mucizelerin varlığını kabul etmek, adına ister tabiat kanunu ister âdet densin, tabiatta câri bir düzenin kabul edildiğini göstermektedir. Mucizenin *harîku'l-'âde* ve *nakîdu'l-'âde*, yani olağan akışı yırtan, olağanı bozan şeklinde nitelendirilmesi de bunu ortaya koymaktadır.[304]

---

302 Cürcânî, "Mu'cize", 234. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 431; Cüveynî, *İrşâd,* 246-247.
303 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 431- 435; Cüveynî, *İrşâd*, 245-251.
304 Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 145.

Bu bakımdan tabiatta bir düzen olduğu ve mucize olgusunun bu düzenin ihlali anlamına geldiği konusunda bir fikir birliğinden söz edilebilir. Zaten mucize gücünü buradan almaktadır. Çünkü tabiat düzenini bozmak ve olağanüstü bir olayı meydana getirmek insanların güç yetirebileceği bir durum değildir. Bunu ancak bu düzeni koyan Allah bozabilir. Fakat tabiat düzenininin dayandırıldığı şey iki anlayışta farklılık arz etmektedir. Âdet teorisini savunanlar bu düzeni doğrudan ilahi yaratmadaki düzenliliğe hamletmektedirler. Tabiat doktrinini savunanlar ise bunu sahip oldukları tabiat gereği varlıkların belli bir nedensellik ilişkisi dairesinde hareket etmesiyle açıklamaktadır. Ancak bu tabiatı varlıklara yerleştirenin Allah olduğunu kabul ettiklerini göz önüne aldığımızda, onların da bu düzeni nihai anlamda Allah'ın yaratmasına dayandırdıkları görülmektedir. Bu bakımdan iki yaklaşım arasıdaki farkın temelde yakın-uzak neden ve doğrudan-dolaylı yaratma ayırımından kaynaklandığı söylenebilir.

Tabiattaki düzenin kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar mucizenin gerçekleşme şekillerinde de kendini göstermektedir. Örneğin ilahi âdete dayalı bir düzenin varlığını savunanlar mucizeyi, Allah'ın elçisinin doğruluğunu tasdik etmek amacıyla olağan yaratma âdetinin dışına çıkması şeklinde izah etmektedirler.[305] Bu nedenle âlemdeki düzeni doğrudan ve bütünüyle Allah'ın âdetine bağlayan ve kendisinde herhangi mantıksal bir çelişki bulunmadıkça âlemde herşeyin aklen mümkün olduğu şeklinde ifade edilen tecviz görüşünü savunan Eş'arîler[306] ile tabiatta kısmî bir zorunluluğu kabul etmekle birlikte bunun varlıkların doğasından kaynaklandığını reddeden ve belli konularda ilahi âdete yer veren Basra ekolü, mucize olayını temellendirmekte herhangi bir zorluk yaşamamışlardır.

Ancak bu anlayışın mucizelere ilişkin tek açıklama tarzı olmadığını belirtmek gerekir. Zira nedensellik ilkesi açısından bakıldığında mucizenin meydana gelişi ile ilgili İslam düşüncesinde üç farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Birinci yaklaşımda mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak kabul edilmektedir ki yukarıdaki izah tarzı bu kapsamdadır. Bu anlayışa göre mucize, görünürde bir neden olmadan bir sonucun meydana gelmesi; neden olduğu halde sonucun ortaya çıkmaması ve bir nedenden türdeşi olmayan farklı bir sonucun doğması şeklinde

---

[305] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh,* 2: 431; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 246-247; Nesefî, *Tabsira*, 1: 689.
[306] Dağ, "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 42.

gerçekleşmektedir. Mucizenin bu şekilde meydana gelmesi nedensellik ilkesinin ve tabiat kanunlarının ihlali (hâriku't-tabî'a) anlamına gelmektedir. Bu yönüyle de harikulade bir özellik taşımaktadır.[307] Örneğin Hz. Meryem'in hamile kalması,[308] Hz. Salih'in kayadan bir deve çıkarması[309] ve bir dokunuşla ölünün dirilmesi[310] örneklerinde olağan nedenleri olmaksızın sonuçlar meydana gelmiştir. Ateşe atılan peygamberin yanmaması[311] ise neden olduğu halde sonucun meydana gelmemesine örnek oluşturmaktadır. Tüm bu örneklerde mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak kabul edilmektedir.

İkinci yaklaşımda ise mucizeler bilinmeyen tabiî nedenlere dayandırılmaktadır. Bu anlayışta mucizenin bir illeti olduğu, ancak bunun insanların bildiği tanıdığı tabiî illetlere benzemeyen bir illet olduğu kabul edilmektedir.[312] Burada tabiat kanunlarının ve nedensellik ilkesinin ihlali söz konusu değildir. Aksine mucize, tabiat kanunlarına ve nedensellik ilkesine uygun olarak meydana gelmektedir. Ancak tabiatın olağan akışı içinde hemen hemen hiç rastlanmayan nadir durumların nübüvvet iddiasını takiben meydana gelmesi[313] ya da Allah'ın doğrudan insanlar tarafından görünmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mucize olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu mucize türünün izahını Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde bulmak mümkündür. O, filozofların mucize anlayışını eleştirirken mucizenin bu türüne atıfta bulunmakta ve tabiî süreçler içerisinde mucizenin mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Buna göre ateşin ve peygamberin tabiatı değişmeden, ateşin yakmasını veya peygamberin yanmasını engelleyecek bir özelliğin doğrudan Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla yaratılmasıyla peygamberin ateşten etkilenmemesi mümkün olabilir. Bu da insanlar için bir mucize olur. Tıpkı vücuduna talk (amyant) sürüp yanan fırına giren ve ateşten etkilenmeyen kimselerin örneğinde olduğu gibi.[314]

---

307 Rahim Latifi-Ali Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", *Misbah* 3/7-8 (2014): 121-122.
308 Bk. Meryem, 19/16-21.
309 Bk. Ar'af, 7/74; Hûd, 11/64; İsrâ, 17/59.
310 Bk. Âl-i İmrân, 3/49.
311 Bk. Enbiyâ, 21/69.
312 Latifi-Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", 124-125.
313 Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi" *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006): 170.
314 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 347.

Benzer şekilde ölünün diriltilmesi[315] ve asanın ejderhaya dönüştürülmesi[316] mucizeleri de tabiatlarında herhangi bir değişiklik olmadan gerçekleşebilir. Nitekim doğal süreçlerle toprak ve diğer unsurlar bitkiye, sonra hayvanın onu yemesiyle kan, sonra meniye ve son olarak da canlı bir varlığa dönüşebilmektedir. Bu süreç normal şartlarda uzun bir zaman almaktadır. Ancak mucize anında Allah Teâlâ maddeyi çok kısa bir süre içerisinde bu dönüşüme tabi tutmaktadır.[317] Böylece peygamber asasını yere attığında bu süreç Allah tarafından hızlandırılmakta ve asa hemen yılana dönüşebilmektedir. Gazzali bu konuda, "ilimlerdeki gariplikleri araştıranlar, peygamberlerden zuhur eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olmayacağını kabul ederler"[318] şeklindeki sözleriyle tabiat ilimlerini bilmenin ve maddenin yapısına hâkim olmanın mucizelere inanmayı kolaylaştıracağını, çünkü sebepler dairesi içinde de bu mucizeleri açıklamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü yaklaşımda mucizelerin varlığı kabul edilmekle birlikte bunlar tevil edilmektedir.[319] Buna göre peygamberler kendilerinde bulunan özel bir kuvvet ile cisimler üzerinde etkide bulunmakta ve olağanüstü bazı olayları bu kuvvelerle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin kendisi mucizelerin illeti olmaktadır.[320] Bu anlayışta da mucizelerin ortaya çıkması için tabiat kanunlarının ihlal edilmesi gerekmemektedir. Görünürde öyle olsa bile, peygamberler diğer insanlardan farklı bir güce sahip olduklarından, onların güç yetiremeyeceği harikulade bazı işler yapabilmektedirler.

2.6.2. Tabiatçı Kelâmcıların Mucizelere Yaklaşımı

Tabiatçı kelâmcıların mucizenin gerçekleşme biçimine ilişkin hangi açıklama tarzını tercih ettiklerini kendi ifadelerinden tespit etmek mümkün değildir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi onların tabiat, nedensellik ve ilahi müdahalenin imkânı ile ilgili yaklaşımları bize bu hususta yorum yapma olanağı sağlamaktadır.

---

315 Bk. Enbiyâ, 21/69.
316 Bk. Şu'arâ, 26/32.
317 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 349; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 256.
318 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 353.
319 Latifi-Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", 122.
320 Bk. İsmail Erdoğan, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 434, 438, 440.

Buradan hareketle Nazzâm ve Câhız'ın doğrudan ilahi müdahale ile gerçekleşen ve tabiat kanunlarını ihlal eden mucize anlayışını; Mu'ammer ve Ka'bî'nin ise tabiat kanunları çerçevesinde meydana gelen mucize anlayışını benimsediklerini söylemek mümkündür.

Kaynaklarda Nazzâm'ın mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin çokça rivayet bulunmaktadır.[321] Ancak her ne kadar geleneğin kabul ettiği bazı mucizeleri kabul etmese de Nazzâm, mucizelerin mümkün olduğunu tasdik etmektedir. Nitekim öğrencisi Câhız onun harikulade olayların meydana gelmesini mümkün gördüğünü belirtmektedir.[322] Bu durumu Hayyât'ın ifadeleri de teyit etmektedir. Ona göre Nazzâm "Allah, nübüvvetlerini açıkladıkları anda mucizeleri peygamberlerin ellerinde yaratır" demiştir.[323] Konu ile ilgili İbn Kuteybe'nin aktarımlarından da aynı hususu tespit etmek mümkündür. O, Nazzâm'ın şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Allah Teâlâ gönderdiği bütün nebilerini tüm insanlığa göndermiştir. Çünkü peygamberlerin mucizeleri –şöhretleriyle- tüm ufukları kaplar. Böylece mucizenin ulaştığı herkes onu tasdik eder ve ona tabi olur."[324]

Nazzâm'ın tabiat konusundaki ifadeleri yukarıdaki rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde onun mucizeyi tümüyle inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Bu hususta o, Allah'ın dilerse varlıkların tabiatlarına müdahale edebileceğini ve bu tabiatların sonuçlarına engel olabileceği gibi aksi fiilleri de doğrudan meydana getirebileceğini kabul etmiştir.[325] Nitekim Câhız onun, Allah'ın bazı varlıkların şeklini değiştirebileceğini, örneğin bazı insanları domuza veya maymuna dönüştürebileceğini ve bunun peygamber için bir mucize olabileceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.[326] Buradan hareketle onun sisteminde ateşin yakmaması ve asanın yılana dönüşmesi gibi mucizelerin mümkün olduğu, hatta Allah'ın, varlıkların tabiatına zıt olan bazı fiilleri doğrudan yaratmak suretiyle mucizeleri meydana getirebileceği söylenebilir.

---

321 Bağdâdî, *Fark*, 119-120.
322 Câhız, *Hayevân*, 4: 73.
323 Hayyât, *İntisâr*, 52; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 165.
324 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifî'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 29.
325 Bk. Hayyât, *İntisâr*, 32, 48; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 113.
326 Câhız, *Hayevân*, 4: 73.

Mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin bilgiler ise onun, söz konusu mucize Kur'an'ın kendisi ise farklı bir yoruma sahip olduğu, hadislerde zikrediliyorsa ilgili rivayetin sıhhatinden kuşku duyduğu anlamına gelmektedir.[327] Çünkü Nazzâm, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in mucizesi olduğunu kabul etmektedir.[328] Ancak onun bu konudaki yaklaşımı mensubu olduğu mezhebin genel yaklaşımından farklıdır. Zira Mu'tezile'nin geneli Kur'ân'ın hem nazım hem de ma'nâ itibiriyle, insanlar tarafından bir benzerinin getirilmesi mümkün olmayan bir mucize olduğu ve Hz. Peygamberin nübüvvetine delil teşkil ettiği konusunda ittifak etmektedir.[329] Nazzâm ise Kur'an'ın fesâhat ve belâgat yönünden mucizevi bir yönü olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla insanların telif ve nazım itibarıyla ona denk bir metin üretmelerini aklen mümkün görmektedir. Ancak ona göre Allah onların bunu gerçekleştirmelerini engellemiştir.[330] Kur'ân'ın mucizevi olan yönü ise ona göre, geçmiş ilahi kitaplar gibi Allah'ın emirlerini ve gaybdan bazı haberleri ihtiva etmesidir.[331]

Nazzâm, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilen ayın ikiye ayrılması,[332] taşların Allah'ı tespit etmesi[333] ve parmaklarından su akması[334] gibi hissî mucizeleri reddetmektedir.[335] Bunun nedeni ile ilgili yapılan değerlendirmeler

---

327 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 435-436.

328 Hayyât, *İntisâr,* 27.

329 Eş'arî'nin aktardığına göre Hişâm el-Fuvâtî ve Abbâd b. Süleyman bu konuda istisna oluşturmaktadır. Onlar arazlardan hiçbir şeyin Allah'a ve peygamberin nübüvvetine delâlet edemeyeceğini savunmaktadırlar. Kur'ân da araz olduğundan onlara göre nübüvvete delil olması mümkün değildir. (Eş'arî, *Makâlât,* 1: 271.)

330 Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına ilişkin bu anlayış Sarfe Teorisi şeklinde anılmaktadır. Teoriyle ilgili etaylı bilgi için bk. Ebû Rîde, *Nazzâm*, 32 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 140-141; Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe" *Marife* 3 (2004): 197, 200-201.

331 Ka'bî, *Makâlât,* 284-285. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 1: 271; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 63; Bağdâdî, *Fark,* 129-130; Şehristânî, *Milel,* 1: 70-71. Kur'ân-ı Kerim'in i'câzına ilişkin bu anlayış Sarfe Teorisi şeklinde anılmaktadır. Teoriyle ilgili etaylı bilgi için bk. Ebû Rîde, *Nazzâm,* 32 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 140-141; Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe" *Marife* 3 (2004): 197, 200-201.

332 Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, "Menâkıb", 25; "Menâkıbu'l-ensâr", 36, *el-Câmi'u's-sahîh,* thk. Muhibuddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400 H.); Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, "Sıfatü'l-kiyâme", 44-45, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.)

333 Bk. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995), 4: 245 (Hn. 4097.)

334 Bk. Buhârî, "Vudû', 32, 46; Abdurrahmân b. Şu'ayb en-Nesâi, "Taharet", 61, *es-Sünenü'l-kebîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.)

335 Bağdâdî, *Fark,* 119-120.

iki hususa işaret etmektedir. Birincisi bu yaklaşımın onun nedensellik ve tabiat anlayışının bir sonucu olduğu yönündedir.[336] Bu değerlendirme isabetli değildir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi Nazzâm'ın nedensellik anlayışı ilahi müdahaleye ve mucizeye imkân tanımaktadır. İkincisi ise onun hissî mucizeler konusundaki bu tavrının ilgili rivayetlerin sıhhati ile ilgili problemlerden kaynaklandığı şeklindedir. Buna göre mucize ile ilgili rivayetler genellikle ahad haber seviyesinde kalmış, bu nedenle de zorunlu bilgi gerektirmediği kabul edilmiştir.[337] Nitekim bu konudaki yaklaşımını aktaran fırak müellifleri, onun bu tavrını mütevâtir haber konusundaki düşünceleriyle ilişkilendirmişlerdir.[338] Buradan hareketle Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini inkâr ettiği ve nübüvvetinin ispatı için Kur'ân'ı yeterli gördüğü değerlendirilmektedir.[339]

Kanaatimizce, mucize haberlerinin sıhhati ile ilgili problemler Nazzâm'ın tutumunda etkili olmakla birlikte, konu ile ilgili rivayetler tevâtür derecesine ulaşsa bile bu Nazzâm için tatmin edici olmayacaktır. Zira Ka'bî'nin konu ile ilgili ifadeleri buna işaret etmektedir. Ona göre Nazzâm ve onun gibi tevâtürü kabul etmeyenler ümmetin bizzat şahit olmadığı mucizelerin, bunlar kendilerine mütevâtir bir haberle ulaşsa bile, tasdikinin zorunlu olmadığını kabul etmektedir. Bu haberin tek bir kişi veya büyük bir topluluk tarafından ya da mü'min veya kâfir bir topluluk tarafından nakledilmesi bu durumu değiştirmez. Çünkü o, büyük bir topluluğun yalan üzerinde birleşmesini de mümkün görmektedir.[340] Bunun yanı sıra Nazzâm mucize gibi durumların ancak duyuların idrakiyle bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre mucize gibi duyulara konu olan şeylerin haberle bilinmesi mümkün değildir. Bu konuda aslolan bunların bizzat müşahede edilmesidir.[341]

Bu durumu onun inşikâk-ı kamer mucizesini redderken serdettiği ifadelerden de anlamak mümkündür. Ona göre eğer ay yarılmışsa bunu doğu ve batıda birçok

---

336 Bk. İlyas Çelebi, "Nazzâm", 467.

337 Cüveynî de Hz. Peygamber'in hissî mucizelerine ilişkin rivayetlerin tamamının âhad haber olduğunu, bunların tevâtür derecesine ulaşmadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre bu haberlerin tamamı harikulade olayları tasvir ettiği için bunların toplamı kesin bir bilgi ifade etmektedir. (Bk. Cüveynî, *İrşâd*, 278.)

338 Bk. Ka'bî, *Makâlât*, 286; Bağdâdî, *Fark*, 130.

339 Bk. Halil İbrahim Bulut, "Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*, (Çorum: 2002), 234. Nazzâm'ın mütevâtir haberle ilgili düşünceleri için bk. Ebû Rîde, *Nazzâm*, 16-17.

340 Ka'bî, *Makâlât*, 286; Bağdâdî, *Fark*, 130; Ebû Rîde, *Nazzâm*, 16-17.

341 Ka'bî, *Makâlât*, 286.

kimsenin görüp kaydetmiş olması gerekirdi. Çünkü mucize sadece küçük bir topluluk için değil bütün insanlar için Allah'tan bir lütuf, peygamber için bir delil, kullar için bir teşvik ve bir burhan olmak üzere yaratılır. Bu durumda ayın yarıldığını bütün insanların görmemesi ve bu tarihi olayı kaydetmemesi, Müslümanların da bu hadiseyi inkârcılara delil olarak kullanmaması mümkün değildir.[342] Ona göre mucizeler her ne kadar olağanüstü olaylar ise de, onların sonuçları tabiat kanunları çerçevesinde gerçekleşir. Buna göre ayın yarılması olağanüstü bir durumdur, ancak bu hadisenin insanlar tarafından görülmesi gayet tabii ve kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü optik kanunları herkes için geçerlidir. Mucize olması itibarıyla ayın yarılması mümkündür ve kabul edilebilir bir hadisedir.[343] Ancak olayın az sayıda râvi tarafından aktarılması ve herkes tarafından görülmesi gereken bu hadisenin dünyanın başka yerlerinde görüldüğünün bilinmemesi, ayrıca tarih ve astronomi literatürüne intikal etmemesi, bu olayın gerçekleşmiş olamayacağı tezini güçlendirmektedir.[344]

Burada şunu belirtmek gerekir ki Nazzâm'ın hissî mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin rivayetlerin hiçbirinde, onun mucize olgusunu imkânsız gördüğüne dair bir bilgi aktarılmamaktadır. Daha çok onun mucize haberlerinin sıhhatine ilişkin eleştirilerinden bahsedilmektedir. Bu durum onun mucizeleri tümüyle inkâr etmediğini göstermektedir. Yine de Nazzâm'ın bu tavrı kelâmcıların çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Onlar bu hususta peygamberin davetine ve mucizesine bizzat tanık olanların yanı sıra, mucizeye bizzat muhatap olmamış fakat mucize haberi kendisine tevâtüren ulaşan kimselerin imanını da zorunlu görmüşlerdir.[345] Nitekim Mu'tezile'nin çoğu bizzat şahit olunmayan mucizelerin, yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarıldığında nübüvvetin delili olacağını benimsemiştir.[346] Ancak bir haberin mütevâtir olabilmesi için taşıması gereken şartlar konusunda mezhep içinde farklı anlayışlar söz konusudur. Bir haberin güvenilir dört veya beş kişi tarafından rivayet

---

342 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, 127, 131. Bağdadi, *Fark*, 134-135; İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 31; İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 344.

343 Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 223

344 İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 22: 344.

345 Ka'bî, *Makâlât*, 290; Eş'arî, *Makâlât*, 1: 271. Krş. Nesefî, *Tabsira*, 1: 696.

346 Ka'bî, *Makâlât*, 285.

edilmesini yeterli görürenler olduğu gibi, bu sayıyı yirmiye hatta yetmişe kadar çıkaranlar olmuştur.[347]

Nazzâm'ın tavrını eleştirenlerden biri de Kâdî Abdülcebbâr'dır. Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim dışında birçok hissî mucizesi bulunmaktadır. Bu mucizelerinden bazıları şunlardır: Az yemekle büyük bir topluluğu doyurması,[348] çağırdığı zaman ağacın ona icabet etmesi,[349] hurma kütüğünün inlemesi[350] ve elindeki çakıl taşlarının tespih etmesi[351] gibi.[352] Kâdî Abdülcebbâr ayın yarılması mucizesini de kabul etmektedir. Ona göre Nazzâm'ın ayette zikredilen bu olayı kıyamet alametlerinden kabul etmesi yanlıştır. Bilakis bu olay Mekke'de dolunaylı bir gecede bir grup müşriğin talebi üzerine gerçekleşmiş ve sahabelerden bazıları da buna şahitlik etmiştir.[353] Kâdî, Hz. Peygamber'in diğer bir mucizesinin, bir gece yıldızların kayması ve gökyüzünün bunlarla dolması olduğunu aktarmaktadır. Ona göre Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Câhız da bu mucizeyi ve bunun nübüvveti destekleyen bir delil olduğunu kabul etmişlerdir.[354]

Nübüvvetin ispatı ile ilgili bir eser telif eden Câhız'ın mucize ile ilgili yaklaşımını bu eserinden teyit etmek mümkündür. O, peygamberin nübüvvet öncesi adaletli, ahlaklı, doğru ve güvenilir olmasının peygamberlik iddiasını ispat için yeterli olmadığını, bu özelliklerin ancak mucizenin zuhurundan sonra bir işaret ve delil kabul edilebileceğini, dolayısıyla peygamberin mutlaka mucize göstermesi gerektiğini savunmaktadır.[355] Bu noktada Câhız, Kur'an'ın hem nazım hem de içerdiği bilgiler itibarıyla mucizevî bir kitap olduğunu, bir benzerini getirmeleri konusundaki meydan okumalarına hiçbir karşılık verilemediğini ve otantikliği konusunda da en ufak bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.[356] Ancak ona göre

---

347 Ka'bî, *Makâlât,* 286-287. Mu'tezile'nin bu konudaki anlayışı için bk. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 114-118.

348 Bk. Buhârî, "Menâkıb", 25.

349 Bk. Müslim, "Zühd", 74.

350 Bk. Buhârî, "Buyû'", 32; "Menâkıb", 25.

351 Bk. Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, 4: 245 (Hn. 4097.)

352 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15: 471-473; a. mlf. *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, 143.

353 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, 128. Kâdî'nin konu ile ilgili düşünceleri için bk. Safa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebbâr'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009): 153-177.

354 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâil'n-nübüvve*, 151.

355 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 351.

356 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 226-229, 234, 259.

peygamberlerin mucizeleri nebevî ve gaybî haberlerle sınırlı değildir. Onların, insanların bir benzerini meydana getirmeye güç yetiremeyeceği hissî mucizeler gösterebileceklerini de kabul etmektedir.[357]

Hissî mucizelerin varlığını kabul etmekle birlikte Câhız bunlara sadece Hz. Peygamber'in müstecab dualarından iki örnek vermektedir. Bunlardan biri müşriklerin eziyetleri karşısında bunaldığı sırada Hz. Peygamber'in beddua etmesi ve bunun sonucunda sefalet ve kıtlığın başlaması; diğeri ise bu kıtlıktan bunalan insanların talepleri üzerine tekrar dua etmesi ve kıtlığın sona ermesidir.[358] Câhız'ın bu tutumunun temel nedeni mucize ile ilgili rivayetlerin tevatür derecesine ulaşmamış olmasıdır. Ona göre "selef, Kur'an'ın toplanması konusunda gösterdiği hassasiyeti peygamberin mucizeleriyle ilgili haberler konusunda da göstermiş ve Hz. Peygamber'in delil, burhan, âyet ve olağan üstü hadiselerini toplama konusunda da titiz davranmış olsaydı bugün hiçbir inkârcı bu mucizeleri reddetmeye güç yetiremezdi."[359]

Nazzâm ve Câhız'ın tabiat teorisiyle birlikte mucizeyi kolayca temellendirebilmesinin arka planında, mucizeleri varlıkların tabiatlarının ve âlemde geçerli olan kanunların dışında bir olgu olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Onlar nedensellik kanununu tabiî alanda, insanların ve nesnelerin bulunduğu evrende geçerli görmüşlerdir. Yani bu kanunlar Allah'ın ikincil nedenlerle eylemde bulunduğu hususları kapsamaktadır. Mucizeler ise hiçbir şekilde ne bir kanuna ne de bilinen bir sünnete uygun olarak cereyan etmektedir. Aksine mucizeler tabiat kanunlarının dışında doğrudan Allah'ın bir fiili olarak meydana gelmektedir. Böyle olunca da nedensellik ilkesine tabi olması gerekmemektedir.[360] Yani iki ismin tabiat ve nedensellik anlayışlarının, doğrudan ilahi müdahaleye ve dolayısıyla mucizeye imkân tanıdığı söylenebilir. Ancak bu ortak anlayışa rağmen Câhız, hem mütevâtir haberle ulaşan hissî mucizeleri hem de Kur'an'ın nazım ve telif yönüyle mucizevi olduğunu kabul etmesiyle hocası Nazzâm'dan ayrılmaktadır.

---

357 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 259-260.
358 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266-269.
359 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 227-228.
360 Tabiat teorisini savunan İbn Hazm da mucizeyi bu şekilde temellendirmektedir. (Bk. İbn Hazm, *Fasl*, 3: 609.)

Mu‘ammer ve Ka‘bî’nin düşüncesinde ise, tabiat kanunları ve nedensellik ilkesinin ihlal edildiği, doğrudan ilahi müdahale ile meydana gelen bir mucize anlayışı mümkün görünmemektedir. Bunun yerine tabiat kanunlarını ihlal etmeyecek ve nedensellik ilkesiyle çelişmeyecek şekilde, Allah’ın bilinmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle mucizevi bir olay meydana getirmesinden söz edilebilir. Bu şekilde meydana gelecek bir mucize, harikulade olmak ve Allah’ın fiili olmak gibi mucizenin taşıması gereken en temel iki niteliğe sahip olacaktır. Ancak hiç şüphesiz bu mucize anlayışı klasik kelâmî tasavvura uygun düşmemektedir.

Gerek Mu‘ammer’in gerekse de Ka‘bî’nin mucize konusundaki düşüncelerini ortaya koyan açık ifadeleri bulunmamaktadır. Buna rağmen onların tabiat ve nedensellik anlayışlarının mucizelerin imkânını tümüyle ortadan kaldırdığı öne sürülmektedir.[361] Mu‘ammer için bu yargıya ulaşılmasında onun arazlarını yaratan cisim anlayışı ve Allah’ın araz yaratmaya kudreti olmadığını savunması etkili olmuştur. Zira onun bu anlayışı Allah’ın tabiata müdahalesini büyük ölçüde sınırlamaktadır. Hatta kelâmın araz olmasından hareketle, onun düşüncesinde bırakın Kur’an’ın bir mucize olarak kabul edilmesini, Allah’ın kelâmı olmasının bile mümkün olmadığı ifade edilmektedir.[362]

Şüphesiz onun varlık tasavvuru, cisimlerin kendi tabiatları dışında herhangi bir eylemde bulunmasını imkânsız kıldığı gibi dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığını da ima etmektedir. Bu durum varlıkların Allah’tan bağımsız bir şekilde hareket ettiği, ilahi müdahalenin varlıkların yapısında hiçbir değişiklik meydana getiremeyeceği bir tabloyu gündeme getirmektedir. Ayrıca birçok mucizenin araz olduğu düşünüldüğünde, Mu‘ammer’in anlayışında bu türden mucizelerin izahı da mümkün görünmemektedir. Fakat kanaatimizce bu durumda bile onun mucizeleri bütünüyle inkâr ettiğini söylemek kolay değildir. Zira buraya kadar zikredilenler Mu‘ammer’in, sadece tabiat kanunlarına ve nedenselliğe aykırı bir mucize türünü mümkün görmediğini ortaya koymaktadır. Ancak tabiat kanunları ihlal edilmeden meydana gelen bir mucize türü onun düşüncesinde mümkün görünmektedir. Bunun

---

361 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* 437-438; Yusuf Rahman, “Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucîze Anlayışı”, trc. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 302.

362 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 232. Hayyât bu iddianın aksine, Mu‘ammer’in Kur’ân vasıtasıyla konuşanın Allah olduğuna, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğuna ve Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna inandığını aktarmaktadır. (Hayyât, *İntisâr*, 57.)

iki şekilde gerçekleşeceği var sayılabilir. Birincisi Allah'ın ilk yaratma anında varlıkları ve evreni, nedensellik yasalarını ihlal etmeden fakat mucizevi olaylara imkân tanıyacak şekilde tasarlamış olması;[363] ikincisi ise Allah'ın, varlıkların tabiatlarına müdahale etmeksizin, doğrudan bir cevher veya cisim yaratmak suretiyle tabiat kanunlarının olası sonuçlarına engel olması şeklinde. Örneğin Allah taşın düşme tabiatına müdahale etmeden düşmesine engel olacak görünmez bir cisim yaratmak suretiyle bir mucize meydana getirebilir. Ya da ateşin yakma tabiatını ortadan kaldırmadan, ateşle cisim/peygamber arasında görünmez bir bir tabaka yaratarak mucize gerçekleştirebilir. Bu tür mucizeler tabiat yasaları çerçevesinde gerçekleşecektir, fakat sebepleri görünür ve bilinir olmadığından insanlar için harikulade olmaya devam edecektir. Böylece mucizenin iki temel şartı yine sağlanmış olacaktır.

Benzer bir durum Ka'bî için de geçerlidir. Zira o, bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklara doğrudan müdahalede bulunamayacağını, örneğin bir sebep yaratmaksızın ağır bir nesneyi havada hareketsiz kılamayacağını savunmaktadır.[364] Ancak onun düşüncesinde, tabiat kanunlarına bağlı kalmak ve bir sebep yaratmak suretiyle Allah'ın varlıkların tabiatlarını engellemesi ya da onların tabiatlarının tam aksi sonuçlar yaratması mümkündür. Bu durum ilahi müdahalenin mucizeye dönüşmesine engel değildir. Çünkü Allah'ın yaratacağı bu sebepler insanlar tarafından görülemeyen ve bilinemeyen sebepler ise, bu durum, meydana gelen olayın harikulade olarak kabul edilmesi için yeterli olacaktır. Nitekim bazı ayetlerin tefsiri ile ilgili rivayetler, onun peygamberlerin mucizelerini kabul ettiğini ve mucizeleri peygamberliğin tesisi için gerekli gördüğünü teyit etmektedir.[365] Burada Mu'ammer ile Ka'bî arasındaki temel fark, Mu'ammer'de Allah'ın doğrudan müdahalesinin cisim/cevher yaratmakla sınırlı olmasına karşın Ka'bî'de hem cisim hem de arazları kapsamasıdır. Ancak her ikisinde de bu müdahale nedensellik ilkesine bağlı kalmak durumundadır.

---

363 Taslaman'a göre mucizelerin Leibnizci tarzda "baştan ayarlanan düzen (pre-established harmony) şeklindeki bu açıklaması, bu düşüncenin deizm ile farklı olduğunu da ortaya koymaktadır. (Bk. Taslaman, "Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 171-172.)

364 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 196; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* 129.

365 Bk. Ka'bî, *Tefsîr*, 118, 261-262.

Özetle ifade etmek gerekirse tabiatçı kelâmcıların nedensellik anlayışları birbirinden farklı olduğu gibi mucize anlayışları da farklılık arz etmektedir. Zira Nazzâm ve Câhız tabiî alanda zorunluluğu esas alan, fakat ilahi müdahaleye imkân tanıyan bir anlayışı benimserken, Mu'ammer ve Ka'bî ilahi eylemlerin de tabi olduğu katı bir nedensellik anlayışını kabul etmektedirler. Dolayısıyla ilk yaklaşımda ilahi fiillerin tabiattaki nedensel düzene tabi olmamasından hareketle mucizeler temellendirilirken; ikinci yaklaşımda ilahi fiiller ve mucizeler nedensellik ilkesi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böyle bir anlayışta mucizelerin izahı zor olsa da tümüyle imkânsız değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah'ın doğrudan bir sebep yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mümkündür. Fakat böyle bir olay varlıkların tabiatlarının ve nedensellik ilkesinin ihlal edilmesiyle meydana gelmez. Bilakis bu, nedensellik ilkesine ve tabiatlara uygun ancak insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz olduğu olağanüstü bir olay şeklinde olur.

Kanaatimizce böyle bir âlem tasavvurunda kelâmî açıdan problem teşkil eden husus Allah'ın kudretinin, tabiata hiçbir şekilde müdahale edemeyecek şekilde tabiat ve nedensellik yasalarıyla sınırlandırılmış olmasıdır. Bu da Allah'ı ilk sebep konumuna düşürme ve bunun dışında doğaya hiçbir şekilde müdahalede bulunamayan bir varlığa dönüştürme riskini barındırmaktadır. Öte yandan bu anlayış Kur'an ifadelerine de muvafık görünmemektedir. Zira Kur'an'da, tarih boyunca birçok peygamber gönderen ve onların nübüvvetini desteklemek üzere çeşitli mucizeler yaratan; böylece tabiata ve tarihe müdahil olan bir Allah tasavvuru ortaya konmaktadır.[366]

Bizim bu konudaki tespitimiz, mucizenin meydana geliş şeklini bir ölçüde sınırlamış olsalar da, tabiatçı kelâmcıların hiçbirinin ilahi müdahaleyi ve mucizeyi bütünüyle dışlayan katı bir nedenselliği benimsemediği yönündedir. Bize göre mucize inancı açısından asıl problemli yaklaşım, katı bir nedensellik anlayışıyla birlikte tabiatın hiçbir şekilde dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığının savunulmasıdır. Bunun dışındaki tüm yaklaşımlarda, soft determinist yaklaşımlar dahil olmak üzere, mucizenin temellendirilmesi imkânsız değildir.

---

[366] Bk. Bakara, 2/151; Nahl, 16/36, 63; Enbiya, 21/25; A'râf, 7/73, 85; 133.

Öte yandan Allah'ın mutlak kudreti varlıkların tabiatları ve doğadaki nedensellik yasaları tarafından kısıtlanmış olsa bile, gerçekte bu hâdis varlıkların Allah üzerinde bir tahakkümü veya kısıtlaması anlamına gelmez ve Allah'ın mutlak kudretine bir halel getirilmiş olmaz. Zira varlıkları bu şekilde yaratan, onlara belli tabiatlar yerleştiren ve nedensellik yasalarını takdir eden bizzat Allah'ın kendisidir. İnsanlara yüklediği sorumluluk ve imtihanın bir gereği olarak, kurduğu düzene kendisini de tabi kılması, kendi mutlak kudretini insanoğlu ile yaptığı misakın bir gereği olarak sınırlaması ve doğanın olağan akışını mucize gibi çok nadir durumlar dışında bozmaması, O'nun zatında ve sıfatlarında herhangi bir noksanlık meydana getirmez. Nitekim Kur'an'da, Allah'ın kendi nefsine rahmeti yazdığı[367] ve insanlık ile sadece belli yollarla iletişim kuracağı şeklinde[368] bazı sınırlamalardan söz edilmektedir.

İnsanın yeryüzünü imâr ve inşâ sorumluluğunu yerine getirmesi, varlık üzerinde tasarrufta bulunması ve yeryüzünde yaşamını devam ettirebilmesi, tabiattaki düzenli işleyişe ve yasallığa güven duymasıyla mümkündür. Bu güvenin temini ise Allah'ın âleme yerleştirdiği düzeni, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle gönderdiği elçilerin doğruluğunu tasdik etmek dışında asla ihlal etmeyeceğini kabul etmeye bağlıdır. Aksi halde her şeyin her an mümkün olduğu bir âlemde varlık ve olaylara duyulan güven sarsılacak ve insan kuşkuya dayalı bir yaşama mahkûm edilmiş olacaktır. Neden-sonuç arasındaki zorunluluğu reddeden Gazzâlî dahi, bu asgari güveni temin etmek için, Allah Teâlâ'nın mucizeler dışında tabiatın olağan düzenini değiştirmeyeceğine dair insanda bir bilgi yarattığını belirtmek durumunda kalmıştır.[369]

Basra ekolünün âdete dayalı imkân ve tecviz anlayışı bu konuda daha dengeli bir yaklaşımı temsil etmektedir. Onların kısmî zorunluluk içeren nedensellik anlayışı hem âlemin sebeplere göre işleyişini sürdürmesine hem de Allah'ın dilediğinde bunlara müdahale etmesine ve peygamberini desteklemek için mucizeler yaratmasına aynı anda imkân tanımaktadır. Ancak onlar, Allah'ın mucize dışında tabiatın düzenini değiştirmeyeceğinin, dolayısıyla peygamberlerin dışında hiçkimsenin elinde

---

367 Bk. En'am, 6/12.
368 Bk. Şu'arâ, 42/51.
369 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 347.

bu türden olağanüstü olayların meydana gelemeyeceğinin de altını çizmişlerdir. Çünkü onlara göre kerâmet gibi olağanüstü hadiselerin kabul edilmesi peygamber ile velî veya imam arasında bir ayırım yapmayı imkânsız kılacaktır. Bu nedenle olağanüstü olaylar ancak nübüvvete delil maksadıyla meydana gelebilir.[370]

Şüphesiz bu düşünce, Eş'arîlerin âdet ve mucize anlayışından oldukça farklıdır. Basra ekolü ve Kâdî Abdülcebbâr'ın savunduğu âdet düşüncesinde, çok nadir durumlar olan mucizeler dışında tabiat düzeninin değişmeyeceği ispat edilmeye çalışılırken; ilk dönem Eş'arîler'inin âdet anlayışında tabiatta zorunluluğa dayanan hiçbir yapının bulunmadığı, Allah'ın mevcut işleyişin dışında her şeyi yapmasının mümkün olduğu, dolayısıyla mucize dışında *keramet,*[371] *irhas, meûnet, istidrâc* ve *sihir* gibi tabiatın olağan akışına aykırı başka durumların da olabileceği kabul edilmektedir.[372]

Böyle bir âdet düşüncesinin ve nedenselliğin tümüyle reddedilmesinin diğer bir sonucu Hz. Peygamber'in mucizelerine ilişkin rivayetlerin bazı kesimler tarafından sorgulanmadan kabul edilmesi olmuştur. Nitekim Eş'arî'lerin bu yaklaşımı hadisçilerde bir zihniyet ve dünya görüşü haline gelmiş, mucize ile ilgili sünnet ve hadisleri yorumlamalarında etkili olmuştur. Bu durum onların, Kur'an ve sahih rivayetlerde haber verilen mucizelerin yanı sıra zayıf ve uydurma rivayetlerin nispeten yoğun olduğu delâil ve hasâis türü eserlerde Hz. Peygamber'e isnad edilen olağanüstü vasıfların tümünü sorgulamadan kabul etmelerine imkân sağlamıştır. Onlar senedini sahih kabul ettikleri bir hadisin metninin tabiî fizik kanunlarına uyup uymadığını araştırma gereği duymaksızın, metinde yer alan olağanüstü olayları nübüvvetin alâmeti olarak kabul etmişlerdir.[373] Sonuçta ise hiç bir kanun, kural ve

---

370 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15: 219-221, 241-242. Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyinî de bu konuda Mu'tezile gibi düşünmektedir. Bunun dışındaki tüm Ehl-i Sünnet âlimleri kerâmeti kabul etmektedir. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise bu konuda Ehl-i Sünnet gibi düşünmekte ve kerâmeti kabul etmektedir. (Cüveynî, *İrşâd*, 202-205; Bağdâdî, *Usûl*, 209-210; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15: 217 vd.)

371 Ehl-i Sünnet'in kerâmet konusundaki yaklaşımı için bk. Cüveynî, *İrşâd*, 202-205; Bağdâdî, *Usûl*, 209-210; Nesefî, *Tabsira*, 1: 775 vd. Mucize-keramet ilişkisi hakkında bk. H. İbrahim Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İle İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakütesi Dergisi* 3 (2001): 239-350.

372 Mucize dışındaki olağanüstü haller için bk. M. Sait Özervarlı, "Harikulâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 181-183; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 384-385.

373 Hz. Peygamber'in anne-babasının diriltilip iman ettirilmesi ve reddü'ş-şems olayına ilişkin rivayetler buna örnek verilebilir. Detaylı bilgi için bk. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin

sınırlama olmaksızın her an her istediğini yapabilen bir yaratıcı; mucizevî, efsanevî ve mitolojik niteliklerle donanmış bir peygamber tasavvuru hâkim olmuştur.[374]

Nedenselliğin kabul veya reddedilmesinde ve mucizelerin temellendirilme biçimlerinde belirleyici olan bir husus da tabiattaki işleyişin ve sürekliliğin nasıl sağlandığına ilişkin yaklaşımlardır. Bu hususta yapılacak bir inceleme kelâm tabiatçılığının diğer anlayışlardan farkını daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

2.7. NEDENSELLİK, SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM

İçinde yaşadığımız kâinatta her an birtakım değişimlerin yaşandığı, bununla birlikte varlıkların değişime uğramayan bir yönünün de olduğu duyularla müşahede edilebilen bir olgudur. Varlığın değişen yönlerinin neler olduğu ve değişime konu olmayan kalıcı bir öğesinin bulunup bulunmadığı sorusu ilk filozoflardan bugüne insanlığın araştırdığı bir konu olmuştur. Bazı filozoflar değişim ve sürekliliği birbiriyle bağdaşmayan iki durum olarak görmüş ve bir kısmı gerçekliğin hiç değişmediğini bir kısmı ise sürekli değiştiğini düşünmüşlerdir. Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos gibi filozoflar ise hem varlığı hem değişimi kabul etmiş; varlığın özünde sürekli ve değişmez olduğunu, ama hareket halindeki atomlardan meydana gelmesi ve atomların hareketleri ve terkiplerinin sürekli değişmesinden dolayı özünde aynı olmakla birlikte dünyadaki görünen değişimlerin ortaya çıktığını savunmuşlardır.[375]

Kelâmcılar hem varlığın sabit ve bir gerçekliğe sahip olduğunu hem de değişime konu olduğunu kabul etmiş, ancak her iki olguyu da Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarını ispat edecek bir tarzda ele almışlardır. Çünkü kelâm düşüncesinde yaratma doktrini sadece Allah'ın âlemi yaratmasını değil, aynı zamanda varlığının devamı için O'na muhtaç olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle yaratma sonrasında da Allah'ın varlıkla ilişkisinin devam ettiğini, yaratmayı ve onları gözetmeyi sürdürdüğünü kabul etmek gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın gökleri ve yeri ve ikisi arasında bulunanları yarattığı gibi, onları muhafaza etmekte, gözetmekte

---

Anlaşılmasında Ehli Hadis'in Beşer üstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (İstanbul: Kurav Yayınları, 2005), 70-71, 74 vd.

374 Mustafa Akman, "Eş'arî'nin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011): 75-76.

375 Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", 125-126, 131.

ve varlık düzenlerini idame ettirmekte olduğu ifade edilmektedir.[376] Aksi halde yaratmayı yalnızca geçmişte olup bitmiş bir olay olarak görmek, Allah'ın âlemi yarattığı, fakat daha sonra onunla ilişkisini kestiği şeklindeki bir deizm düşüncesine yol açacaktır.[377]

2.7.1. Atomculuk ve Süreksizlik

Eş'arî ve Mâtûrîdî kelâmcılar yaratılıştan sonra Allah-âlem ilişkisini kurmak ve âlemin her an Allah'a ihtiyaç duyduğunu ispat etmek için sürekli yaratma doktrinini benimsemişlerdir. Böylelikle hem Allah dışındaki varlıkların devamlılığı ile birlikte onlarda meydana gelen değişimlerin nasıl gerçekleştiği sorununu çözmeye hem de her an bir iş üzere olan ve yaratmaya devam eden faal Tanrı tasavvurunu korumaya çalışmışlardır.

Zaten özü gereği kelâm atomculuğu, süreksiz bir evren tasavvuruna sahiptir. Zira her biri birbirinin aynı ve birbirinden izole atomlardan oluşan bir evrende hiçbir atomun bir başkasını, hiçbir nesnenin diğer bir nesneyi etkilemesi mümkün değildir. Süreksizliğin ikinci dayanağı bu teorideki araz anlayışıdır. Atomcu kelâmcıların çoğunluğuna göre arazlar iki zamanda varlığını sürdüremezler. Böyle olunca ayrık atomlar arasındaki bağlantıyı sağlayacak ve böylece onları bir varlık meydana getirecek şekilde bir arada tutacak, aynı zamanda tabiattaki varlıklar arası ilişkiyi temin edecek harici bir varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Kelâm düşüncesinde bu varlık Allah Teâlâ'dır. Buna göre Allah cevher ve arazları yaratmak ve bunları telif etmek suretiyle varlığı meydana getirmiştir. Ancak O'nun rolü âlemin yaratılmasıyla sınırlı değildir. Aksine âlem varlığını sürdürmek, cevher ve arazların birbiriyle bağlantı kurabilmesi ve cisimleri meydana getirmesi için de O'na ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan âlemde bu şekilde her an yeni şeylerin varlık alanına gelmesinin yanında, varlığın görünümünde ve hareketlerinde de sürekli değişiklikler olmaktadır. Varlığın

---

[376] Bk. Bakara, 2/256; Saffât, 37/7; Fussilet 41/12-13; Ahkâf, 46/33; Haşr, 59/24. Allah'ın âleme her an müdahil olduğu ve yaratmaya devam ettiği inancı hem İncil'de hem de Yahudi kutsal metinlerinde yer almaktadır. (Bk. Tekvin, 1/1-31; İşaya, 45/8, 12; 46/4, Mezmurlar, 33/6-22; 50/10, 15; Yuhanna, 1/3. Ayrıca bk. Barbour, *Issues in Science and Religion*, 383-384.)

[377] Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 186.

algılanmasını sağlayan unsurlar arazlar oldukları için, bu durum arazların sürekli olarak tekrar yaratıldığı düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[378]

Sürekli yeniden yaratılışı savunan kelâmcılara göre eşya ve niteliklerindeki süreklilik bir yanılsamadan ibarettir. Allah cevheri ve onda dilediği herhangi bir arazı birlikte sürekli olarak yaratmaktadır. Fakat araz yaratıldığı andan hemen sonra yok olmaktadır. Allah onun sürekliliğini dilerse aynı türden benzer bir arazı ikinci bir anda tekrar yaratır. Allah bu arazın varlığını devam ettirmesini dilediği müddetçe bu şekilde yaratmaya devam eder. Onu yaratmayı bıraktığı anda cevher de yok olur.[379]

Atomcu yaratma anlayışında varlıkların sürekliliği ve birbirleriyle olan ilişkileri bu şekilde sağlanmaktadır. Arazların her an benzerlerinin yaratılmasıyla eşyada algılanan süreklilik kelâm eserlerinde damlacıklardan meydana gelen suyun yukarıdan aşağıya dökülürken kesintisiz bir görünüm arz etmesine benzetilmektedir. Akan veya dökülen su, taneciklerden/damlalardan oluşmasına karşın ona bakan kişiye kesintisiz bir görüntü vermektedir.[380] İbn Meymûn'un verdiği örnek sürekli yaratma düşüncesini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre siyaha boyanan bir elbisenin siyahlığı, gerçekte siyah boya ile elbisenin teması anında Allah'ın âdeti gereği onda bir siyahlık yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak bu siyahlık tek bir an için varlığını sürdürmekte daha sonra yok olmaktadır. Allah onda tekrar bir siyahlık yaratmak suretiyle hem elbisenin hem de siyahlığın devamlılığını sağlamaktadır. Yeniden yaratılan siyahlık bir önceki siyahlığın birebir aynısı değildir. Ona denk bir siyahlıktır. Ancak biz elbisedeki siyahlığın sürekli olduğunu düşünmekteyiz.[381]

Kelâm eserlerinde arazların benzerlerinin sürekli olarak yaratılması "teceddüd-i emsâl" kavramıyla ifade edilmektedir. "Benzerlerin, yani aynı nitelikteki cevher veya arazların yenilenmesi, art arda devam etmesi" anlamına gelen bu kavrama, âlemin varlığını sürdürmesinin yanı sıra, kulun fiillerinin oluşumu ve ahiret hayatının sürekliliği gibi konuların temellendirilmesinde de başvurulmuştur. Ayrıca kaynaklarda, teceddüd-i emsâl ile yakın anlamda yeni yaratma veya yeniden yaratma

---

378 Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 194-195.

379 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 201-202.

380 Cağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 872 (2007): 13.

381 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 202-203.

anlamında "halk-ı cedîd", süreklilik anlamında "istimrâr", sürekli yaratılış anlamında "hudûs-i dâim", arazların birbirini takip etmesi anlamında "teâkub" kavramları da kullanılmaktadır. Değişim ve sürekliliğin var olanların benzerlerinin yenilenmesi şeklinde olduğunu savunanlar teceddüd-i emsâl kavramını kullanırken, İbn Hazm ve İbn Arabî gibi âlimler âlemin kendi içindeki değişimini ifade etmek için halk-ı cedîd kavramını tercih etmişlerdir. Eş'arî ise teceddüd yerine i'âde kavramını kullanmıştır. Ona göre bir şeyin ilk kez yaratılışı "ibtidâ", ikinci anda varlığını devam ettirmesi i'âdedir. Bu kavram bir şeyin ilk kez var olduktan sonra yokluğunu, daha sonra tekrar yaratılmasını ifade etmektedir.[382] Felsefecilerin kullandığı teceddüd ve istimrâr terimleri ise, yoktan var olmayı içermemek yönü ile kelâmcıların teriminden ayrılmaktadır.[383]

Teceddüd-i emsâl düşüncesi her ne kadar Eş'arîler tarafından sahiplenilmişse de, bu düşüncenin ilk nüveleri Mu'tezile âlimlerinde görülmektedir. Zira arazların süreksizliği fikrinin ilk savunucuları Dırâr ve Neccâr olmuş, daha sonra bu düşünce Nazzâm ve Ka'bî tarafından sürdürülmüştür. Nazzâm teceddüd kavramını ilk kullananlardan biridir. Eş'arî, bu düşünceyi benimserken bu âlimlerden etkilenmiştir. Zamanla bu teori Eş'arî ve Mâtûrîdîlerin çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir.[384] Ancak bu isimlerin savunduğu cisim teorisi ile Eş'arî'nin anlayışının birbirinden oldukça farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira Dırâr ve Neccâr arazlardan oluşan bir cisim anlayışına sahip iken, Nazzâm hareket dışında araz kabul etmemektedir. Ka'bî ise cevher anlayışı ile farklılaşmaktadır. Yani arazların geçiciliğinde aynı düşünceye sahip olsalar da bu isimlerin her biri farklı varlık tasavvurlarına sahiptirler.

Kelâmcıların sürekli yaratma teorisini benimsemesinde teolojik kaygıları etkili olmuştur. Onlar bu düşünce ile varlıkların var olmak ve varlıklarını sürdürmek için ilahi kudrete bağımlı olduğunu, böylece Allah'ın âlemi her an koruyan ve ayakta tutan varlık olduğunu ispat etmeyi hedeflemişlerdir. Dahası onlar arazların süreksizliği ilkesini benimseyerek varlıkların bir tabiatı olduğu ve bu tabiatın belli

---

382 İbn Furek, *Mücerred,* 243.

383 Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 63, 70; a. mlf. "Teceddüd-i Emsâl", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 239; a. mlf., "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", 9-10, 22.

384 Bağdâdî, *Fark,* 128; Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî,* 249-250; Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", 40: 239.

arazları/fiilleri gerektirdiği düşüncesini geçersiz kılmak istemişlerdir. Bu şekilde Allah'ın tüm arazları, hiçbir tabiatın aracılığı olmaksızın doğrudan yarattığını, Allah'ın dışında âlemde yaratıcı/fâil hiçbir varlık olamayacağını vurgulamışlardır. Sonuçta yaratıcı bir varlığı tamamen dışlayan ateist ve materyalist akımlar ile, yaratıcının rolünü yaratma ile sınırlayan deist ve mekanist-determinist felsefelerin görüşlerini reddetmeyi amaçlamışlardır.[385]

Fakat kelâmcıların tabiat kuramlarını inşa ederken Allah'ın mutlak kudretine bu denli vurgu yapması nedensellik konusunda menfi bir tutum takınmalarına sebep olmuştur. Dahası âlemdeki her şeyin anlık ilahi yaratımlarla süreklilik kazandığı bir anlayışa sahip olmaları, onları varlıklar arası bütün nedensel süreç ve etkilerin de doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek zorunda bırakmıştır. Bu da tabiatın kendi içerisindeki nedensel ilişkileri bütünüyle ortadan kaldırmıştır.[386]

Bu durumun farkında olan atomcu Mu'tezilîler, adalet ilkesi gereği insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için eylemlerinin yaratıcısı olması gerektiğini kabul etmiş ve klasik atomcu anlayışla çelişmek pahasına belli bir süreklilik düşüncesini benimsemişlerdir.[387] İbn Metteveyh'in ifadesiyle bir Mu'tezilî âlimin sürekli yaratılışı savunması düşünülemez. Çünkü insanın fiillerinden sorumlu olması kudretin fiili öncelemesine, bu ise kudretin sürekli olmasına bağlıdır. Sürekli yaratmada ise kudret arazı da her an yenilenmek durumundadır. Bu nedenle sürekli yaratılışın kabul edilmesi irade hürriyetini savunmayı imkânsız kılacaktır.[388]

Mu'tezile âlimlerinin bu tutumu kudret arazıyla sınırlı kalmamıştır. Aralarında farklılıklar olmakla birlikte onlar renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, hayat, ilim ve ekvân gibi arazların sürekliliğini kabul etmişlerdir.[389] Onlara göre bir cisim yaratıldığında sadece tehayyüz arazına sahip olması zorunludur. Bunun dışındaki arazların bir kısmı insanlar eliyle bir kısmı ise doğrudan Allah'ın yaratmasıyla cisme bağlanabilir. Sürekliliği olan arazlar cisme bir kez iliştiğinde, Allah'ın emrine ve herhangi bir mahalde olmayan bir bekâ arazına ihtiyaç

---

385 D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", trc. Mehmet Bulğen, *Kader Dergisi* 14/1 (2016): 284; Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", 40: 240.

386 Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 255; Burrel, "Causality and Necessity in Islamic Thought".

387 Mehmet Dağ, "Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", 35.

388 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 148-152.

389 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 51-52; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 151-152.

duymaksızın belli bir süre var olmaya devam ederler. Varlığı sürekli olan ve zıddı bulunan arazlar zıtlarının yaratılmasıyla;[390] zıddı olmayan arazlar ise "zıddı yerine geçen bir şey tarafından" veya onun "varlığı veya bekâsı için ihtiyaç duyduğu şartlardan birinin ortadan kalkmasıyla" yok olurlar. Örneğin "hayat" arazının varlığı atomlara, nemlilik, kuruluk ve birleşme arazlarına bağlıdır. Bu unsurlardan birinin eksik olması hayat arazının zıddının meydana gelmesi gibidir ki bu hayat arazının ortadan kalkmasına neden olur.[391] Bu süreç aynı zamanda nesnelerde değişim olgusunun nasıl meydana geldiğine de işaret etmektedir.

Mu'tezile âlimlerinin bu şekilde bazı arazların sürekliliğini kabul etmesi, sürekli yaratılış düşüncesinin aksini savunduklarını göstermektedir. Onların bazı arazların sürekliliğini kabul etmesi, cisimlerde sabit tabiatların bulunduğunu ve bu tabiatların belli arazların kendilerine ilişmesini gerektirdiğini reddetseler de, tabiatta belli bir düzeyde nedensellik ilişkisini kabul etmelerine imkân sağlamıştır.[392]

Sürekli yaratma doktrininde cevherlerin ve cisimlerin de arazlar gibi sürekli yenilenmek zorunda olup olmadığı hususunda tartışmalar vardır. Aslında hem Eş'arîler hem de atomcu Mu'tezilîler cevherlerin/cisimlerin sürekli olduğunu ve arazlar gibi yenilenmeye muhtaç olmadığını kabul etmektedirler.[393] Ancak sürekli yaratılışı savunanlara göre cismin bekâsı, sürekli olarak yeni bir arazın yaratılmasına bağlıdır. Hatta onlar bu süreci kavramsallaştırmış; aynı türden arazın benzerinin yaratılmasını teceddüd, zıt veya farklı türden bir arazın yaratılmasını teâkub kavramı ile ifade etmişlerdir. Bu ikisi birden kesildiğinde ise cismin yok olacağını savunmuşlardır.[394]

Bazı araştırmacılar, kelâmcıların cevhere bağlı tüm arazların her an yok olup yeniden yaratıldığını savunmaları ve "arazsız cevher olamayacağı"nı kabul etmelerinden hareketle, arazların yok olması-yaratılması esnasında cevherlerin de yok olacağını, dolayısıyla bu düşüncede cevherlerin de sürekli yaratılmasının gerekli

---

390 Zıt kavramının tanımı ve hangi arazların birbirinin zıttı olduğu hususunda kelâmcılar arasında bir fikir birliği söz konusu değildir. Bu konudaki ihtilaflar için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2: 58-59; Câhız, *Hayevân*, 5: 56-57; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 98.

391 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11: 441; a. mlf. *Şerh*, 1: 177-179; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 47-50.

392 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 202; Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 245.

393 Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 238, 241, Cüveynî, *Şâmil*, 160; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 152.

394 Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", 13-14.

olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Örneğin Günaltay, kelâmcıların sisteminde cevherlerin sürekli olamayacağını, yaratılan her cevherin sadece bir an varlığını sürdürebileceğini, süreklilik arz etmesinin ise ancak Allah'ın varlığını yenilemesiyle olacağını belirtmektedir.[395] Ebû Rîde ve Wolfson da cevherlerin arazsız var olamayacağından hareketle benzer bir çıkarımda bulunmakta ve cevherlerin de arazlarıyla birlikte sürekli yaratılması gerektiğini söylemektedirler.[396] Munâ Ahmed'e göre ise kelâmcılar her ne kadar cisimlerin sürekli olduğunu söyleseler de cisimlerin bilfiil sürekli olması mümkün değildir. Çünkü cevherlerin bekâsı ya sürekli olarak bir bekâ arazının yaratılmasına ya da renk, tat ve koku gibi arazlardan birinin sürekli yaratılmasına bağlıdır. Bu durumda Allah'ın arazları sürekli olarak yaratması, cevherlerin de sürekli olarak yaratılması anlamına gelmektedir.[397]

Bu yorum sadece modern dönemle sınırlı değildir. İbn Metteveyh de benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre bazı arazların sürekliliği kabul edilmediğinde, ya da diğer bir ifadeyle tüm arazların her an yok olup yeniden yaratıldığı benimsendiğinde cisimlerin de sürekli kalması mümkün olmaz. Bu nedenle onların da her an yok olup yaratılması gerekir. Ancak ona göre bu, arazların sürekliliğini reddedenlerin de kabul edebileceği bir durum değildir. Çünkü bu durumda ölümü ve hayatı tasavvur etmek imkânsız olacaktır.[398] Bu sözleriyle onun cevherlerin sürekliliğini gerekli gördüğü ve bazı arazların sürekliliğini kabul etmenin bunu temin ettiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki tehayyüz ile ilgili sözleri kendi sisteminde de cevherlerin yenilenmesini gündeme getirmektedir. Ona göre cevherin zâtî niteliklerinden olan tehayyüz, cevher gibi sürekliliğe sahip değildir. Tehayyüzün sürekli olması cevherin bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesini imkânsız kılacaktır. Bu nedenle tehayyüzün sürekli yenilenmesi gerekir. Bu

---

395 M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn Atom Nazariyesi", 96.

396 Ebû Rîde, "Kelimetü'l-mütercim", *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn*, trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1947), V-VI; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 402-403.

397 Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 252-254. Aynı düşünceyi savunan diğer araştırmacılar için bk. Kutluer, "Cevher", 7: 454; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 235; Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 46-47; a. mlf., "Teceddüd-i Emsâl", 40: 239; Kazanç, *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 31; Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 53.

398 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 151-152; Munâ Ahmed, *Tasavvuru'z-zerrî*, 246.

durum, tayahhüz olmaksızın cevherin var olması düşünülemeyeceğinden cevherin varlığının da yenilenmesini gerektirmektedir. [399]

Bu değerlendirmeler sürekli yaratma anlayışının cevherlerin sürekliliği ilkesini savunmayı güçleştirdiğini göstermektedir. Daha önce biz benzer bir problemin hareket konusunda da yaşandığını, atomcu düşüncede cisimlerin sürekli yenilendiği kabul edilmeden hareketin de mümkün olamayacağını ifade etmiştik. Ancak tekrar belirtelim ki atomcu kelâmcıların kendi ifadeleri cevherlerin ve cisimlerin sürekli olduğu, arazlar gibi yenilenmek zorunda olmadığı şeklindedir. Nitekim Cüveynî arazların yok olmasının cevherin de yok olmasını gerektirmeyeceğini, bunun için yok olan arazın yerine zıddının veya farklısının gelmesinin yeterli olacağını vurgulamıştır. Ona göre bu şekilde cevher yok olmadan tüm arazların cevherlerden intikali mümkün hale gelmektedir.[400] Başka bir deyişle arazların yenilenmesi esnasında iki araz arasında boşluk olmadığında arazların benzerlerinin ya da zıtlarının art arda yaratılması cevheri yokluğa düşmekten korumuş olmaktadır. Ancak hiçbir araz yaratılmadığı zaman cevher yok olacaktır.[401] Sonuç olarak sürekli yaratma teorisinin cevherlerin de yenilenmesini gerektireceği düşüncesinin bir yorum, değerlendirme ve çıkarım olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

2.7.2. Tabiatçılık ve Süreklilik

Tabiat teorisi, atomculuğun aksine, sürekliliğin ve nedenselliğin geçerli olduğu bir evren modeline dayanmaktadır. Zira nesnelerde kalıcı ve sürekli niteliklerin mevcudiyeti kabul edilmezse, hiçbir varlığın diğerinden bir farkı kalmayacak, dolayısıyla birinin diğeri üzerinde etkili olması mümkün olamayacaktır. Bu nedenle hem atomcu tabiatçılar hem de anti-atomcu tabiatçılar varlıklarda sürekliliğe ve nedenselliğe dayalı bir yapıyı kabul etmişlerdir. Zaten onların tabiat teorisini kabul etmelerinin arka planında atomculuk doktrininin ortaya çıkardığı süreklilik problemi yatmaktadır. Çünkü onlar cevher ve arazların sürekli olarak yeniden yaratıldığı kabul edildiğinde, hiçbir varlığın kalıcı bir özelliğe sahip olması

---

399 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 99; Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı* (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 121; Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 54. (39. Dipnot)

400 Cüveynî, *Şâmil*, 153.

401 Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri,* 53.

ve süreklilik arz etmesinin mümkün olamayacağının farkındadırlar. Bu nedenle cisimlerin sürekliliği olan belli tabiatlara sahip olduğunu kabul etmişlerdir.

Şu var ki tabiatçı kelâmcılar, tabiat anlayışlarındaki ihtilaflara paralel olarak süreklilik ve değişim olgusunu da farklı şekillerde temellendirmişlerdir. Sözgelimi Mu‘ammer’in sisteminde, arazların Allah tarafından sürekli olarak yenilenmesi kabul edilmemektedir. Ona göre Allah sadece cisimleri ve cevherleri belli tabiatlarla birlikte yaratmıştır. Böyle olunca da bütün cevherler birbirinden farklı tabiatlara sahip olmaktadır. Arazlar ise cisimlerin tabiatına uygun olarak meydana getirdiği kendi fiilleridir. Başka bir deyişle cismin yapıları/şekilleri ile hayat, ölüm, işitme, görme, renk, tat, koku ve diğer bütün arazlar cismin kendisi tarafından meydana getirilmektedir. Dahası onun düşüncesinde hem cevher hem de arazlar, var olduğu andan itibaren kendi içinde bir bekâyı ihtiva etmektedir. Âlemde sürekli bir yapının olması ve meydana gelen değişimlerin art arda ve düzenli bir görünüm arz etmesi, cevherlerin birbirinden farklı tabiatlara sahip olmasına ve kendi fiillerini meydana getirmesine dayandırılmaktadır.[402]

Ka‘bî de, varlıkların belli tabiatlara sahip olduğunu ve bu tabiatların onların eylemlerini tayin ettiğini kabul etmektedir.[403] Bununla birlikte o, arazların süreksizliğini ve cevherlerin belli bazı arazlardan hali olamayacağını da benimsemektedir. Yani ona göre hiçbir araz iki anda varlığını sürdüremez.[404] Bu durum ilk bakışta tabiat teorisi ile çelişkili görünmekte ve onun da sürekli yaratmaya dayalı bir evren tasavvurunu benimsediği izlenimi doğurmaktadır. Ancak onun cevherlerin farklı şekillere ve bazı zâtî niteliklere sahip olduğu, kendi fiillerini meydana getirdiği, bir bekâ arazıyla sürekli olduğu ve aralarında boşluğun bulunmadığı şeklindeki düşünceleri, âlemde sürekliliğe dayalı bir işleyişi kabul ettiğini göstermektedir. Arazların süreksizliğini kabul etmekle birlikte sürekli yaratılış doktrinini reddetmesi ise, onun tevlîd anlayışıyla mümkün olmaktadır. Ona göre özünde süreksiz de olsa bir arazın tevlîd yoluyla süreklilik kazanması mümkündür. Buna göre cisme bir kez ilişen bir hareketin başka bir hareketi, sükûnun da başka bir sükûnu doğurması mümkündür. Benzer şekilde siyah arazını alan bir

---

402 Hayyât, *İntisâr,* 53-54; Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 232; Bağdâdî, *Usûl*, 157; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 495; Şehristânî, *Milel*, 1: 80; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 433.

403 Şeyh Müfîd, *Evâilü’l-makâlât*, 101; Josef Van Ess, “Ebu’l-Qâsem Ka‘bi”.

404 Eş‘arî, *Makâlât*, 2: 44; Nîsâbûrî, *Mesâil*, 62.

cisimde siyahın sürekliliği, siyah arazının sürekli olarak benzer bir siyah arazını doğurmasıyla mümkün olmaktadır.[405]

Câhız da, sürekli yaratma anlayışını reddetmektedir. O, hocası Nazzâm gibi varlıkların belirli tabiatlarla birlikte tek bir seferde yaratıldığını, bundan sonraki tüm değişimlerin tabiatlarında gizli olan niteliklerin açığa çıkması şeklinde meydana geldiğini savunmaktadır. Onun anlayışında hareket dışında araz yoktur, cismi meydana getiren diğer tüm unsurlar cevherdir. Cevherler ise bâkîdir ve yok olmaları mümkün değildir. Varlıklarda meydana gelen değişimler ise yeni bir niteliğin yoktan yaratılması şeklinde değil, ilk yaratma esnasında varlıklara gizlenen ve bilkuvve durumda bulunan şeylerin açığa çıkması şeklinde olmaktadır.[406]

Nazzâm'ın sürekli yaratmayı kabul edip etmediği konusunda farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Aslında onun tabiat ve nedensellik anlayışı sürekli yaratmayı reddetmesini; tabiatın ve varlıkların yapısında sürekliliği benimsemesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Wolsfon, onun tabiat teorisini kabul etmekle Eş'arîlerin sürekli yaratma düşüncesini reddettiğini söylemektedir.[407] Bununla birlikte kaynaklarda onun sürekli yaratmayı kabul ettiğine ilişkin rivayetlerin olması bu konuda bir kafa karşışıklığına neden olmaktadır. Bu nedenle Nazzâm'ın sürekli yaratma ve süreklilik anlayışını tetkik etmek yararlı olacaktır.

2.7.3. Nazzâm ve Sürekli Yaratma

İbnü'r-Râvendî Nazzâm'ın sürekli yaratma konusundaki düşüncelerini şöyle aktarmaktadır: "Nazzâm Allah Teâlâ'nın dünyayı ve içindekileri yok etmeksizin ve tekrar iade etmeksizin (min gayri en yefnîha ve yu'îduhâ) her durumda yarattığını iddia etmiştir."[408] Eş'arî ise bu konuda "Nazzâm'a göre Allah cisimleri bir defada yaratmıştır, cisim her vakit yaratılır"[409] şeklinde bir görüş aktarmaktadır. İbn Hazm da buna yakın bir görüş aktarmaktadır: "Nazzâm'ın şöyle söylediği zikredilmektedir:

---

405 Nîsâbûrî, *Mesâil*, 205; Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 65.

406 Câhız, *Hayevân*, 3: 374; İbn Hazm, *Fasl*, 3: 499; Bağdâdî, *Usûl*, 255; Şehristânî, *Milel*, 1: 88. Ahmed Emin, *Dûha'l-İslâm*, 3: 135; Azzâm, *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye 'inde'l-Câhız*, 61-62, 67, 70; Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları", 128.

407 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 380.

408 Hayyât, *İntisâr*, 52. Bu rivayetin devamında Hayyât, bu görüşü Câhız dışında hiç kimsenin ondan aktarmadığını, zaten bu görüşünü kendi arkadaşlarının da kabul etmediğini söyleyerek bu rivayetin Nazzâm'ın gerçek düşüncelerini yansıtmadığını ima etmektedir. (a.y.)

409 Eş'arî, *Makâlât*, 2: 81.

Şüphesiz Allah Teâlâ, yarattığı her şeyi yok etmeksizin tek bir anda yaratmıştır."[410] Bağdâdî'ye göre ise "Nazzâm'ın on üçüncü çirkin görüşü Câhız'ın ondan rivayet ettiği cisimlerin bir halden bir hale devamlı yenilendiği (teceddüdü'l-cevâhiri ve'l-ecsâm), Allah'ın dünyayı ve içindekilerini yok etmeksizin ve tekrar iade etmeksizin her durumda yarattığı" görüşüdür.[411]

Bu rivayetlerden hareketle Nazzâm'ın, tıpkı Eş'arîler gibi sürekli yaratma anlayışını benimsediği, onun anlayışında sadece arazların değil aynı zamanda cevherlerin ve cisimlerin de sürekli yenilendiği sonucuna ulaşılmaktadır.[412] Ancak Nazzâm'ın sürekli yaratma düşüncesi ile ilgili rivayetler titizlikle incelendiğinde ve onun tabiat felsefesiyle birlikte bütüncül bir okuma yapıldığında, onun sürekli yaratma anlayışının Eş'arîlerin sürekli yaratma anlayışıyla taban tabana zıt olduğu görülecektir. Çünkü onun doğa anlayışı cevherlerin ve arazların sürekli yaratılmasını gerektiren süreksiz bir evren tasavvurunu değil tam tersine nedenselliğe ve sürekliliğe dayanan bir tasavvuru ihtiva etmektedir.

Yukarıdaki rivayetler dikkate alındığında Nazzâm'dan yaratma ile ilgili birbiri ile çelişen iki rivayetin aktarıldığı görülmektedir. İlk ifade "Allah cisimleri bir defada yaratmıştır" şeklindedir ki bunun kümûn teorisini ifade eden bir cümle olduğunu daha önce belirtmiştik. İkincisi ise "cisim her vakit yaratılır" şeklindeki ifadedir ki bu da ilk bakışta nedenselliği dışlayan bir sürekli yaratma düşüncesi gibi görünmektedir. Ancak bu iki cümleyi onun tabiat ve kümûn anlayışı ile birlikte ele aldığımızda, bunların birbiriyle çelişmediği ve Sünnî kelâmcıların kabul ettiği tarzda bir sürekli yaratma anlayışını ihtiva etmediği görülecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nazzâm'ın sürekli yaratma anlayışını en isabetli şekilde izah eden İbn Hazm olmuştur. Ona göre Nazzâm'ın sürekli yaratma anlayışı, Allah'ın bir varlığı yarattıktan sonra da onun yaratıcısı olması ve onda bazı değişim ve dönüşümler meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Ona göre bir şeyi yaratmanın o şeyin bizzat kendisi olduğu kabul edildiğinde, Allah'ın yaratması bu

---

410 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 769.

411 Bağdâdî, *Fark*, 126.

412 Cüveynî, Nazzâm'ın cevherlerin tıpkı arazlar gibi her an yenilendiğini kabul ettiğini söylemektedir. Kendisine göre bunun nedeni onun arazları cevher olarak kabul etmesidir. (Cüveynî, *Şâmil*, 160.) Nazzâm'ın cevherlerin de arazlar gibi sürekli yaratıldığı şeklindeki bir sürekli yaratma teorisini kabul ettiği yönündeki değerlendirmeler için bk. Çelebi, "Nazzâm", 467; Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", 40:240.

varlık var olduğu sürece varlıkta kaim olacaktır. Bu durumda Allah bu varlıkları yok etmese de her bir vakitte tüm mahlûkatı yaratan olmaktadır.[413] Örneğin Hz. Âdem ve nesli toprak ve suyun bir dizi dönüşüm geçirmesi sonucu canlı bir sperme, daha sonra bir canlıya dönüşmüş ve anne karnında geçirdiği bazı evrelerden sonra insan olmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere Allah yarattığı varlıkların hallerini her an değiştirmektedir ve bunların her biri yeni bir yaratmadır (halk-ı cedîd). Böylece Allah Teâlâ her bir anda, âlemin tamamını –onları yok etmeksizin- yeni bir yaratışla yaratmış olmaktadır.[414]

İbn Metteveyh de, Nazzâm'ın "cisimler bir halden bir hale yenilenir" sözünün cevherlerin süreksizliği anlamına gelmediğini tasdik etmektedir. Ona göre bu ifade, tıpkı zâtımız aynı kaldığı halde irademizin sürekli yenilenmesi gibi, zâtın tek fakat ondaki hudûsun her an yenilenmesi anlamına gelmektedir.[415] Ebû Rîde de Nazzâm'ın sürekli yaratma düşüncesine sahip olduğunu kabul etmekte ancak bunun varlıkların sürekli olarak yok edilip yaratılmaları şeklinde değil, bir kez yaratıldıktan sonra varlıklarının korunması ve devamlılığı şeklinde olduğunu belirtmektedir. Zira Nazzâm, varlıkların devamlılıkları için de bir müessire ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.[416]

Bu açıklamalar Nazzâm'ın tabiat ve kümûn anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde, yukarıda birbirine zıt gibi görünen ifadelerin açığa kavuştuğu görülecektir. Kümûn teorisine göre Allah âlemi, şu an bulunduğu hal üzere, tek bir defada yaratmış ve bu ilk yaratma anında tüm varlıklara belli tabiatlar yerleştirmiştir.[417] Bunların varlığı süresince geçireceği tüm değişim ve dönüşümleri bu ilk yaratma anında tabiatlarına gizlemiştir. Bunlar, zamanı geldiğinde tabiatlarına uygun fiiller sergileyerek varlıklarını sürdürürmektedirler.

Bu teoriden anlaşılacağı üzere Nazzâm'ın düşüncesinde sürekli yaratma Allah'ın ilk yaratma anında varlıklara gizlediği tabiatların açığa çıkması, bilfiil

---

413 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 769. Bu açıklamaların başında İbn Hazm "Nazzâm'ın bu konudaki görüşü doğrudur" diyerek onunla aynı düşünceyi paylaştığını belirtmektedir. Ancak Nazzâm varlıkların değişim ve dönüşümünü kümûn-zuhûr süreçleriyle açıklarken o, ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı halk-ı cedîd varlıklardaki değişim ve dönüşümü ise istihâle kavramı ile karşılamaktadır. (Bk. Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", 19.)

414 İbn Hazm, *Fasl*, 3: 771.

415 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 148.

416 Ebû Rîde, *Nazzâm*, 163.

417 Alousi, *The Problem of Creation*, 286-288.

olanların ise gizlenmesinden ibarettir. Bu şekilde meydana gelen tüm değişimler yeni bir yaratma olarak kabul edilmektedir.[418] Ancak böylesi bir sürekli yaratma, sürekli bir ‘adem-hudûs döngüsü şeklinde değil kümûn-zuhûr şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da tümüyle Allah’ın gözetimi ve koruması altında olmaktadır. Rivayetlerdeki “yok etmeksizin ve tekrar iade etmeksizin” kaydı da bunu doğrulamaktadır. Başka bir deyişle Nazzâm’a göre Allah âlemde meydana gelen değişimleri sürekli doğrudan yaratma şeklinde değil, varlıklara yerleştirdiği ve onları sürekli olarak denetlediği tabiatları aracılığıyla yaratmaktadır. Böyle bir sürekli yaratma düşüncesi, tabiatta süreklilik ve nedenselliğin temellendirilmesine imkân sağladığı gibi Allah’ın âlemdeki etkinliğini, varlık üzerindeki tahakkümünü ve yaratıcılık vasfının sürekliliğini de sağlamaktadır.[419]

Buraya kadar zikredilenler Nazzâm’ın sürekli yaratma anlayışının Eş‘arîlerinkinden oldukça farklı olduğunu göstermeye yeterlidir. Aslında Nazzâm arazların süreksizliği konusunda onlarla hemfikirdir. Ancak o, hareket dışında araz kabul etmemekte ve kelâmcıların araz olarak adlandırdığı diğer tüm niteliklerin cevher/cisim olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda onun cevher, cisim ve tabiatlar dâhil olmak üzere, hareket dışındaki her şeyin sürekliliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Allah’ın âlemdeki yaratıcılığı ve etkinliği her an devam etmektedir. Ancak bu varlıkları sürekli olarak yok edip tekrar yaratma şeklinde değil, onların varlığını muhafaza etme ve tabiatlarında bulunan şeyleri açığa çıkarma şeklinde olmaktadır.

Bu şekilde temellendirilen bir süreklilik anlayışı, maddi olanın dışında harici bir varlığı dışlayan, bir önceki olayın sonrakini zorunlu olarak belirlediği ve her şeyin mekanik bir şekilde işlediği ateist/natüralist anlayıştan bütünüyle farklıdır.

---

418 Nazzâm buna kandil örneğini vermektedir. Ona göre sabaha kadar yanan bir kandile gecenin farklı zamanlarında baktığımızda aynı kandili göremeyiz. Her baktığımız gördüğünüz aslında farklı kandillerdir. Çünkü her kandil yanma ile beraber zamana karışıp yok olmuştur. Ancak bu farklı kandillerin cüzleri birbirine yakın ve benzer olduklarından onları birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. (Câhız, *Hayevân,* 5: 22-23.) İbnü’r-Râvendî bu örneği, “Nazzâm kandildeki ateşin göz açıp kapama anı kadar sabit kalmadığını ve her an görülen ateşin daha önce görülen ateşten farklı olduğunu iddia etmiştir” şeklinde vererek onun cevherlerin sürekli yaratıldığı şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu ima etmektedir. Ancak Hayyât buna karşı çıkarak, Nazzâm’ın ateşin sıcaklığını ve parlaklığını cisim olarak kabul ettiğini, bunların ise ona göre bâkî olduğunu belirtmektedir. (Hayyât, *İntisâr,* 39.)

419 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 431; Nessar, “Tabiîyyât”, 201-202; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 69.

Çünkü kümûn-zuhûr süreciyle meydana gelen tüm değişimler yeni bir yaratma olarak görülmekte ve böylece âlemde her an yaratmaya devam eden ve tabiatın işleyişini ve sürekliliğini sağlayan bir yaratıcı anlayışı kabul edilmiş olmaktadır. Sonuçta hem tabiî olguların neden ve sonuçlarla bağlantılı bir sürekliliğe sahip olduğu hem de varlıklar üzerindeki ilahi yaratma ve kudretin sürekli olduğu kabul edilerek olgusal durum ile teolojik kabuller arasında bir denge ve uyum sağlanmış olmaktadır.

Buna karşılık Eş'arîliğin savunduğu sürekli yaratılış doktrininin gündeme getirdiği süreksizlik tablosunda, ilahi kudreti yüceltmek uğruna cevherin ve varlığın hakikatinin feda edildiği söylenebilir. Zira bu düşünceyi savunanlara göre cevherin müstakil varlığını ve Allah'tan bağımsız bir sürekliliğe sahip olduğunu düşünmek ilahi kudretin varlık üzerindeki tasarrufunu sınırlandırmak anlamına gelir. Bu nedenle cevherlerin varlığı ve sürekliliği ancak ilahi iradeye bağlı anlık var oluşlarla mümkün olabilir.[420]

Ne var ki böyle bir anlayışta kelâmın varlık ve bilgi felsefesinin en temel iki önermesi olan "eşyanın hakikatleri sabittir ve buna ilişkin bilgi mümkündür (hakâiku'l-eşyâi sâbitetün ve'l-'ilmu bihâ mütehakkikun)"[421] önermelerini ispat etmek imkânsız hale gelmektedir. Zira varlıkların zâtî ve sürekli hiçbir niteliği yoksa kendilerine özgü bir hakikatleri olması da mümkün olmayacaktır. Böylelikle nesneleri tanımlama ve onlara ilişkin herhangi bir bilgi etme imkânı da ortadan kalkacaktır.[422] Dahası varlıkların sürekli olarak yeniden yaratıldığı bir âlem anlayışında tabiat kanunlarından ve âdetullahtan bahsetmek de anlamsız olacaktır. Çünkü bu anlayış, Allah'ın kendi koyduğu yasalar dâhil hiçbir yasaya göre davranmak zorunda olmadığı, mutlak kudret sahibi olmasının yasalardan bağımsız olmasını gerektirdiği tezinden yola çıkarak, evrenin ve içindeki her olay ve olgunun

---

420 Muhammed İkbal, *Tatvîru fikri'l-felsefî fî İran*, trc. Hasan eş-Şafiî-Muhammed Cemalüddin (Dârü'l-Fenniyye, 1989), 64. Bu ifadelerin devamında İkbal, Nazzâm'ın da tabiatın bağımsızlığını ispat etmek uğruna itikâdi kaynaklarda kabul edilen ilahi zatın hakikatini ihlal ettiğini söylemektedir. (a.y.) Ancak biz buna katılmıyor ve yukarıda da belirttiğimiz üzere Nazzâm'ın sürekli yaratma düşüncesinde ilahi kudret ile tabiat arasında bir dengenin kurulduğunu düşünüyoruz.

421 Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî, "el-Akâidü'n-Nesefiyye", *Mutûnu'l-'akâid*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Dârü'ş-Şifa, 2017), s. 65.

422 Hayrettin Nebi Güdekli, "Eş'arîlik Açısından Klasik Dönem Kelâmında Süreklilik Problemi", *Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 431, 433.

O'nun iradesiyle her an yeniden yaratıldığını savunmaktadır. Sonuçta Allah'ın doğada işleyen yasaları yine O'nun adına iptal edilmekte bir tür Tanrısal keyfilik anlayışı ön plana çıkarılmaktadır.[423]

Son olarak bu hususta Tâî'nin bir teklifini zikretmekte yarar görüyoruz. Varlıkların tabiatlarının ve doğa yasalarının inkârının realiteye ve sağduyuya aykırı olduğunun farkında olan Tâî, tabiat teorisi ile sürekli yaratılış doktrini uzlaştırmayı önermektedir. Ona göre sürekli yaratmanın kabulü tabiat fikrini tümüyle dışlamadığı gibi tabiat fikrinin benimsenmesi de her halükarda zorunlu nedenselliği kabul etmeyi gerektirmez. Zira *eşyada var olduğu öne sürülen tabiatların da sürekli olarak yeniden yaratıldığı kabul edilirse* tabiat kanunlarının ve nedensel yasaların da sürekli olmadığı ve anlık ilahi yaratımların bir sonucu olduğu benimsenmiş olur. Böylece hem varlıklar arasında nedensel ilişkiler hem de ilahi kudret ve irade tümüyle kabul edilmiş olacaktır. Ancak bu etkileşimler zorunlu değil mümkün olarak kabul edilmelidir. Sonuçta hem determinizm fikrini dışlayan, hem ilahi etkinliğe imkân sağlayan hem de çağdaş fiziğin bulgularıyla uyumlu bir evren tasavvuru tesis edilmiş olacaktır.[424]

Bize göre bu yaklaşım isabetli değildir. Çünkü her şeyin sürekli bir şekilde yokluk ve varlık arasında gidip geldiği bir tabloda ne tabiattan ne kanunlardan ne de eşyanın sabit niteliklerinden söz edilebilir. Bilakis tüm varlıkların her an yok olup yeniden yaratıldığı bir tabloda, her şey ilahi kudrete bağımlı olmaktadır. Bu durumda varlıkların özünden, yapısından, fiillerinden ve etkilerinden söz etmek mümkün olmaz. Dahası bize göre âlemdeki hiçbir varlığın hiçbir etkiye sahip olmadığı, her şeyin anlık olarak Allah tarafından yaratıldığı ve O'nun tek fâil ve yaratıcı olduğu şeklindeki bir anlayış, "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" ilkesinden ziyade "Allah'tan başka mevcut yoktur" anlayışına hizmet edecektir. Çünkü insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar dâhil olmak üzere âlemde meydana gelen her şeyin fiillerini ve etkilerini doğrudan Allah yaratıyorsa, bu varlıkların hakikatine ve sabitliğine dair geriye bir şey kalmayacaktır. Bu aynı zamanda "eşyanın bir hakikati vardır", "eşya

---

423 Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi", 23.

424 Tâî, *Dakîku'l-kelâm,* 180; a.mlf. *God, Nature, and the Cause,* 82-84; a. mlf., "Re-creation: A Possible İnterpretation of Quantum Indeterminism", *arXiv:0907.3419 [quant-ph]*, 2009, 16.

sabittir" şeklindeki kelâm ilkelerini de ortadan kaldıracak, Allah'ın dışındaki tüm varlıkların bir yansımadan ibaret görüldüğü mistik anlayışlara zemin hazırlayacaktır.

Sonuç olarak varlıklarda sürekliliğe dayalı bir yapı olduğu hususunda tabiatçı kelâmcıların ittifak halinde olduğu söylenebilir. Tabiatçılığı reddeden ve atomcu geleneği temsil eden Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu da âlemde kısmî bir sürekliliği kabul etmektedir. Eş'arîler ise tüm niteliklerin ve olayların sürekli olarak yeniden yaratıldığı bir anlayışı savunmaktadırlar. Şüphesiz bu anlayış farklılıkları, âlem tasavvurlarındaki temel ayrılıklara işaret etmektedir.

SONUÇ

Tabiatçılık konusunda göz önünde bulundurulması gereken ilk husus düşünce tarihi boyunca birbirinden farklı tabiatçı teorilerin olduğudur. Bu noktada tabiatçı kelâmcıların tabiat teorisi ile ateist ve deist tabiatçı anlayışlar arasında önemli farklar olduğu gibi, söz konusu kelâmcıların kendi aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Varlıklardaki sabit ve kalıcı tabiatlar ve doğada buna dayalı bir nedensellik ve süreklilik olduğu konusunda fikir birliği yapan tabiatçı kelâmcılar, bu kabullerini dayandırdıkları kozmoloji anlayışlarında ayrışmaktadırlar. Mu‘ammer ve Ka‘bî atomcu doktrine dayanan bir tabiatçılığı kabul ederken, Nazzâm ve Câhız temelinde anti-atomculuğun ve kümûn-zuhûr düşüncesinin yer aldığı bir tabiat teorisi geliştirmişlerdir. Mu‘ammer ve Ka‘bî’nin atomculuk anlayışlarının da bir birinden farklı olduğunu dikkate aldığımızda Mu‘tezilî kelâmcılar arasında üç farklı tabiat teorisinin olduğu görülmektedir.

Tabiat teorisindeki farklılıkların yansımalarını nedensellik anlayışlarında da görmek mümkündür. Atomcu tabiatçılar daha katı bir nedensellik anlayışına sahipken, anti-atomcu tabiatçılar ilahi müdahaleye ve mucizelere imkân tanıyan ılımlı bir nedensellik teorisini benimsemişlerdir. Buna rağmen tabiatçı kelâmcıların tamamı hem kendi mezheplerinden hem de muhalif mezheplerden yoğun eleştiriler almıştır. Bu eleştirilerin başında tabiatların ve nedensellik ilkesinin kabulünün hudûs delilini çökerteceği, ilahi fiilleri sınırlandıracağı, varlıkları Allah’tan müstağni kılacağı ve mucizeleri imkânsız hale getireceği gibi hususlar gelmektedir. Tabiî nedensellik karşıtları ise iki kategoride değerlendirilebilir. Basra ekolü tabiatçılığı reddetmekle birlikte tevlîd, i‘timâd ve âdet teorilerine dayandırdıkları, bazı konularda zorunluluğu bazı konularda ise tecvîzi içeren bir anlayışı benimsemiştir. Buna karşılık ilk dönem Eş‘arîler, atomculuk yorumlarının bir sonucu olarak varlıklar arası tüm ilişkileri âdetullah kavramı ile açıklama ve nedensellik ilkesini bütünüyle reddetme eğiliminde olmuşlardır.

Tabiî nedenselliğe yöneltilen eleştirilere baktığımızda, özellikle Mu‘ammer ve Ka‘bî’nin nisbeten katı bir nedensellik anlayışını savunması ve Allah’ın varlıklar üzerindeki etkinliğini kısıtlayıcı bazı ifadeler kullanması bu eleştirilerin bertaraf edilmesini güçleştirmektedir. Onların tabiat ve nedensellik anlayışlarına ilişkin

birincil kaynakların günümüze ulaşamamış olması da bu durumu pekiştirmektedir. Buna rağmen tabiatçı kelâmcıları ateist ve deist tabiatçı anlayışlarla bir tutmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira tabiatçı kelâmcıların tamamı tabiatların ve nedensel yasaların sadece arazlar üzerinde etkili olabileceğini, yeni bir cisim ve cevher yaratmanın sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu; ayrıca cisimleri ve cevherleri yaratması itibarıyla bunların meydana getirdiği tüm fiillerin dolaylı fâilinin de Allah olduğunu kabul etmiştir. Ancak Nazzâm ve Câhız, Allah'ın dilediğinde bu tabiatlara ve yasalara engel olabileceğini, bunların aksine eylemlerde bulunabileceğini belirterek ilahi etkinliğe ve mucizelere daha geniş bir alan bırakırken; Mu'ammer ve Ka'bî Allah'ın kendi yarattığı tabiatlar ve kanunlar çerçevesinde eylemde bulunabileceğini, dolayısıyla mucizelerin de ancak bu kanunlar çerçevesinde meydana gelebileceğini savunmuştur.

İlahi fiillerin nedensellik ilkesi çerçevesinde meydana geleceğine ilişkin kısıtlayıcı ifadeleri, tabiatçı kelâmcıların Allah'ın kudretinin sınırlı olduğunu veya varlıkların Allah üzerinde tahakküm kurduğunu düşündükleri anlamına gelmemektedir. Bilakis onlar Allah'ın, dilerse varlıkları bu tabiatlar olmadan da yaratabileceğini belirtmişlerdir. İlahi eylemlerin sınırlı olmasını ise Allah'ın varlıkları bu şekilde yaratmış ve tabiat kanunlarını bu şekilde takdir etmiş olmasına dayandırmışlardır. Yani ilahi fiillere sınırlama getiren yine Allah'ın kendi iradesi olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın mutlak kudretine bir halel getirilmemektedir. Öte yandan varlıkların tabiatlar ve nedensellik ilkesi gereği hareket etmesi, onların bütünüyle Allah'tan bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdürebileceklerini anlamına da gelmemektedir. Çünkü var olmak için başkasına muhtaç olan bir varlığın, varlığını sürdürmek için tam bir bağımsızlığa sahip olabileceğini düşünmek tutarlı değildir.

Bu konuda en isabetli yaklaşım tabiattan hareketle evreni açıklamakla atomculuktan hareketle evreni açıklama çabalarının her ikisini de nihayetinde bir yorum faaliyeti olarak değerlendirmek olacaktır. Zira hem tabiatçı hem de atomcu kelâmcılar İslâm inanç esaslarını temellendirmek ve savunmak üzere kendi dönemlerinin felsefî/bilimsel bilgi ve birikimlerinden yararlanmış; bunları konu ile ilgili dinî metinler çerçevesinde yeniden yorumlamış, bir kısmını kabul etmiş ve bir kısmını reddetmişlerdir. Burada önemli olan dinî naslar ile duyu/gözlem verileri

arasında bir denge kurabilmek ve sonuçta hem teolojik kabullere hem de sağduyuya uygun bir tabiat anlayışı inşa edebilmektir. Bu açıdan bir değerlendirme yapıldığında iki anlayışta bu dengenin farklı kurulduğu; söz gelimi tabiî nedensellik düşüncesini savunanların dış dünyadaki işleyişi ön plana çıkarıp, metafizik alanı geri plana ittiği, âdet teorisini savunanların ise bunun tam tersini yaptığı söylenebilir. Başka bir deyişle meseleye evren penceresinden baktıkları için tabiatçı kelâmcıların tabiî nedenselliğe, atomcu kelâmcıların ise Tanrı penceresinden baktıklarından dolayı âdet teorisine ulaştığı söylenebilir. Bu noktada atomculuk düşüncesinin savunduğu tecvize dayanan tabiat anlayışı nasların zahirine daha olduğu düşünülebilir. Ancak yine de bu durum bazı kelâmcıların yaptığı gibi, bu teorinin neredeyse itikadi bir ilke haline getirilmesi ve bunu inkâr edenlerin de tekfire varacak yaklaşımlarla eleştirilmesini haklı çıkarmaz. Çünkü bu tarz teorilerin gelişen bilimsel bilgiye bağlı olarak her an yanlışlanma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla bir teorinin bu şekilde inanç haline getirilmesi ve diğer teorilerin din dışı ilan edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bunun yerine yaratmayı, Allah'ın iradesini, nübüvveti ve mucizeleri reddetmedikleri sürece farklı düşünce ve teorilere karşı müsamahalı olmak daha doğru olacaktır. Nihayetinde tabiat teorisini savunanlar da cevher-araz teorisini savunanlar gibi İslam inanç ilkelerini gönülden benimsemiş ve bu ilkeleri savunmak için çaba sarf etmişlerdir.

Esasında kelâmcılar arasında neredeyse bin yıl önce tartışılan bu problemler günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Zira hem çağdaş bilim insanları hem de felsefeciler ve düşünürler arasında determinizm-indeterminizm ve süreklilik-süreksizlik tartışmaları halen devam etmektedir. Örneğin bazı kuantum fizikçileri atom altı dünya/mikro evren için indeterminizmin geçerli olduğunu savunurken, bazı fizikçiler makro evren için hala determinizmin geçerli olduğunu savunmaktadırlar. Bu bakımdan kelâmcıların genel anlamda fizik düşüncelerinin, özel anlamda ise nedensellik anlayışlarının günümüz fiziği açısından ele alınıp değerlendirilmesi, çağdaş teoriler açısından taşıdığı değerin tespit edilmesi ve günümüz problemlerine bir açılım sağlayıp sağlamayacağının araştırılması gerekmektedir. Bu türden çalışmalar hem kelam tabiat düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem de kelâm kozmolojisinin mevcut bilimsel veriler ışığında güncellenmesi için yararlı olacaktır.

Çalışmamızda kısmen temas ettiğimiz fakat detaylarına inemediğimiz bazı hususların müstakil araştırmalara konu olabileceği düşünülmektedir. Biz kelâm tabiatçılığının nedensellik bağlamında ortaya çıkardığı sonuçlar ve problemlere yoğunlaştık. Salt tabiat teorisine ise detaylı bir şeklilde temas etmedik. Bu konuda sadece tabiat teorisini derinlemesine inceleyen bir araştırma yapılabilir. Örneğin Ka'bî'nin boşluğu reddetmekle birlikte atomculuğu nasıl savunabildiği, tabiatçılıkla atomculuğun nasıl uzlaştırılabildiği, Nazzâm, Mu'ammer ve Ka'bî'nin tabiatçılığı arasında ne gibi farklar olduğu vb. noktaların aydınlatılması ilgili âlimlerin fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Araştırılması gereken diğer bir konu ise tabiatçı kelâmcıların teolojik/metafizik kabulleri ile onların tabiat ve nedensellik anlayışları arasındaki ilişkilerdir. Sözgelimi Mu'tezile'nin beş esasından biri olan adalet ilkesinin, bunun bir gereği olarak Allah'ın her türlü kötülükten tenzih edilmesinin ve insanın fiillerinden sorumlu tutulmasının Mu'tezilî âlimlerin tabiat ve nedensellik anlayışlarında etkili etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmî gelenekte metafizik ile fizik arasındaki bağlantılara ışık tutacak daha detaylı araştırmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Tabiatçılığı reddeden ve buna karşılık ilahi etkinliğe vurgu yapan anlayışlar da spesifik çalışmalara konu olabilir. Özellikle nedensellik konusunda daha mutedil bir anlayışa sahip olan Basra ekolünün tabiat kavramına alternatif olarak ürettiği i'timâd teorisinin orijinal ve tabiat teorisinden farklı yönleri açığa çıkarılmalıdır. Ayrıca Basra ekolünün âdet anlayışı ile Eş'arîlerin âdet anlayışı arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların da araştırılması gerekmektedir. Son olarak Mâtûrîdî'nin nedensellik anlayışı ile ondan sonraki mezhep temsilcilerinin nedensellik anlayışı arasında farklar olduğuna işaret ettik. Bu konuda da müstakil araştırmalar yapılabilir. Zikredilen hususlarda yapılacak çalışmalar hem klasik dönem tabiat tasavvurlarının anlaşılmasına hem de güncel bir teorinin inşasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Yayınları, 1998.

Akın, Murat. *Bağdat ve Basra Mu'tezilîlerin Görüş Ayrılıkları*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Akman, Mustafa. "Eş'arî'nin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar". *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011): 71-88.

Alousi, Hüsam Muhî Eldîn. *The Problem of Creation in Islamic Though, Qur'an, Hatidh, Commentaries and Kalam*. Cambridge: The National Printing, 1965.

Altaie, M. Basil. *God, Nature and the Cause*. USA: Kalam&Research Media, 2016.

Altıntaş, Hayrânî. "Dehriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader Dergisi* 15/2 (2018): 212-228.

Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh". *Kelâm El Kitabı*, Ed. Şaban Ali Düzgün. 453-457. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Altıntaş, Ramazan. "Ta'dîl ve Tecvîr". *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 427-431. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Aristoteles. *Fizik*. Trc. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Arpaguş, Hatice. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği". *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu.* 157-185. İstanbul: 2008.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 (Sofislerden Platon'a*). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi* 3 (*Aristoteles).* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*. Doktora Tezi, AnkaraÜniversitesi, 2007.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. Ankara: Pınar Yayınları, 2002.

Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'a'da Varlık*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006.

Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Azzâm, Mahfûz Ali. *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye 'inde'l-Câhız*. Dârü'l-Hidâye, 1995.

Bağcı, Musa. "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehli Hadis'in Beşer üstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi". *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması*. 67-88. İstanbul: Kurav Yayınları, 2005.

Bağçeci, Muhittin. "Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 167-177.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. M. Osman El-Huşt, Kahire: Mektebü İbn Sînâ, 1988.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.

Bakillânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu li cehli bihî.* Thk. M. Zâhid El-Kevserî. Kahire: y.y., 2000.

Bakillânî, Ebû Bekr. *Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. Thk. İ. Ahmed Haydar. Beyrut, Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/2 (2006): 237-256.

Barbour, Ian. *Issues in Science and Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, 1966.

Bardakçı, Safa. "Kâdî Abdülcebbâr'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009): 156-179.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Bernand, Marie. "Tabiat Kavramının Kelâmî Eleştirisi". *Din Felsefesi Açısından Mâtûrîdî Geleneki 3.* Ed. Recep Alpyağıl. 575-605, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Nedenselli*k. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.

Bolay, Süleyman Hayri. *"Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Yeri". İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi 5 (1982): 167-185.*

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

Bolay, Süleyman Hayri. *Tabiat Kanunları Değişmez mi?*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Boutroux, Emile. "Tabiat Kanunlarının Anlamı Problemi". *Felsefe Dünyasında Gezintiler*. Trc. Süleyman Hayri Bolay. 91-107. Ankara: Nobel Yayınları, 2006.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibuddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400 H.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Bulğen, Mehmet. "İmam Maturidi ve Atomculuk". *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîyye Geleneği,* ed. Hülya Alper. 83-122. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-79.

Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İle İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakütesi Dergisi* 3 (2001): 239-350.

Bulut, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 275-292.

Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". TDV İslâm Ansiklopedisi. 30: 350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Bulut, Halil İbrahim. "Mucizenin İmkân ve Delaleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 173-197.

Bulut, Halil İbrahim. "Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*. 224-244. Çorum: 2002.

Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Bunge, Mario. *Causality and Modern Science*, Transaction Publishers, New Jersey, 2009.

Burrel, David. "Causality and Necessity in Islamic Thought". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/causality-and-necessity-in-islamic-thought/v-1/sections/natural-philosophy-9#. Erişim Tarihi: 04.03.2019.

Butterfield, Jeremy. "Determinism and Indetereminism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/determinism-and-indeterminism/v-1#. Erişim Tarihi: 12.04.2019.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân.* Thk. Abdüsselam Harun. 7 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1969.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr*. Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller". Trc. Yunus Cengiz. *Mu'tezile Geleneki I*. Ed. Recep Alpyağıl. 775-792. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abüsselam Harun, 4: 47-65. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Bilgi/Ma'rifet Hakkında Sorular ve Cevaplar". Trc. Fethi Kerim Kazanç, *Mu'tezile Geleneki I*. Ed. Recep Alpyağıl. 319-332. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Hüceci'n-nübüvve". *Resâilü'l-Câhız.* Thk. Abüsselam Harun. 3: 223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Kitâbu'l-Kıyân". *Resâilü'l-Câhız.* Thk. Abdüsselam Harun. 2: 143-182. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1963.

Cengiz, Lütfi. *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader.* Konya: Palet Yayınları, 2012.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd hareketi: Neliği ve İşlevi". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014): 143-168.

Cengiz, Yunus. "Atomculuktan Ahlak Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri". *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu.* Ed. Ömer Bozkurt. 281-296. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. Ed. Ahmet Cevizci, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

Cihâmî, Cîrâr. *Mefhûmu's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1976.

Collingwood, R. George. *Doğa Tasarımı*. Ankara: İmge Yayınları, 1999.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât.* Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: y.y., 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd.* Thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, Kahire, 2009.

Çelebi, Emin. *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak Hürriyeti.* Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Çelebi, İlyas. "İmam Mâtûrîdî'in Kitâbü't-Tevhîd'inde Varlık, Bilgi ve Hikmet". *İmam Maturidi ve Maturidiyye Geleneği.* Ed. Hülya Alper. 13-46. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 22: 343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Dağ, Mehmet. "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 35-54.

Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı". *AÜİFD* 24/1 (1981): 221-248.

Danışman, Nafiz. *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Âlimlerinden Amr b. Bahr el-Câhız'ın Kitaplarından Parçalar.* Ankara: AÜİFD Yayınları, 1955.

Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1): 63-82.

Demir, Osman. "Tevlîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41: 38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Denkel, Arda. Anlam ve Nedensellik. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler Felsefe Yazıları II*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri.* İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.

Dhanani, Alnoor. "Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi'". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill Academic, 1994.

Dhanani, Alnoor. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 9/1 (2011): 393-400.

Dhanani, Alnoor. "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar". Trc. Mehmet Bulğen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1): 253-255.

Dhanani, Alnoor. "V/XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri". Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 13/2 (2015): 862-885.

Dönmez, İbrahim Kâfî. "İllet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Duğaym, Semih. *Mevsû'âtu mustalahâti'l-Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbâr*. 2 Cilt. Beyrut: Mekbetü Lübnan, 2002.

Durusoy, Ali. "Hareket (İslam Felsefesi)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16: 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". TDV İslâm Ansiklopedisi. 39: 325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Rîde, Abdülhâdî. *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye.* Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989.

Ebû Rîde, Abdülhâdî. *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*. Trc. Hüseyin Aydın. Malatya: Nehir Yayınları, 2003.

Ebû Rîde, Abdülhâdî. "Kelimetü'l-Mütercim". *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn*. Trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. I-VIII. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1947.

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Thk. M. Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: y.y., 1965.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001.

Erdem, Hüsamettin. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi.* Konya: Hü-Er Yayınları, 2010.

Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 11-32.

Erdemci, Cemalettin. "Aristo Felsefesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Kelâm İlmine Etkileri". *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. Ed. M. Mahfuz Söylemez-Recep Duran. 199-220. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Erdoğan, İsmail. "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 429-450.

Ess, Josef van. "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". Trc. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 267-286.

Ess, Josef van. "Ebu'l-Qâsem Ka'bî". *Encyclopaedia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah Erişim: Tarihi: 30.09.2018.

Ess, Josef van. "Kümûn". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. Ed. C. E. Bosworth v.dğr. 5: 384-385. Leiden: Brill, 1986.

Ess, Josef van. "Mu'tezile Atomculuğu". Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 10/1 (2012): 255-274.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn.* Thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-redd ilâ ehli-z-zeyğ ve'l-bid'a*. Thk. Hamude Gurâbe. Kahire: y.y., 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-İbâne*. Haydarâbâd: y.y., 1948.

Eş'ari, Ebu'l-Hasan. "Kelâm İlminin Meşruiyeti". Trc. Ahmet Mekin Kandemir. *Marife Dergisi* 16/1 (2016): 157-166.

et-Tâî, M. Basil. *Dakîku'l-Kelâm.* Ürdün: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2010.

et-Tâî, M. Basil. "Re-creation: A Possible İnterpretation of Quantum Indeterminism". *arXiv:0907.3419 [quant-ph]*, 2009.

et-Tâî, M. Basil v.dğr. "Mefhûmu's-Sebebiyye fi'l-Fizyâi'l-Mu'âsira ve 'inde'l-Mütekellimîne'l-Müslimîn". *Kutadgubilig* 23 (2013): 254-294.

Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eskiyeni Dergisi* 21 (2017): 11-27.

Ewing, Alfred C. *Felsefenin Temel Sorunları*. Trc. Nurşen Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Fahri, Macid. *Islamic Occasonalism and its Crigique by Averroes And Aquinas*. USA: Routledge, 2008.

Fahri, Macid. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1996.

Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş.* Trc. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Arâu ehli'l-medîneti'l-fâdıla*. Nşr. A. Nasri Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî, Ebû Nasr. "Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Fârâbî, Ebû Nasr. "'Uyûnü'l-mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)" *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 118-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Frank, Richard M. "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu'ammar". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967): 248-259.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı).* Metin-Çeviri. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: YEK Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkizu mine'd-dalâl.* Thk. Said Kerîm el-Fekî. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.

Gibb, H.A.R. "Nizam Delili: Câhız'a Nispet Edilen Mu'tezîlî Bir Eser". Trc. Yunus Cengiz. *Mu'tezili Geleneki I*. Ed. Recep Alpyağıl. 793-804. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Trc. H. İbrahim Üçer- M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Eş'arîlik Açısından Klasik Dönem Kelâmında Süreklilik Problemi". *Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri.* Ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğan. 1: 430-437. İstanbul. Beyan Yayınları, 2014.

Günaltay, M. Şemseddin. "Mütekellimîn Atom Nazariyesi". *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925): 58-119.

Günaltay, M. Şemseddin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Thk. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Hayyûn, Raşid. *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd.* London: Dâru'l-Hikme, 1997.

Hoefer, Carl. "Causal Determinism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/. Erişim Tarihi: 05.02.2019.

Hologlu, Yasemin - Yavuz, Yusuf Şevki. "Câhız'da Tabiat Felsefesi". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 3: 87-101. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2016.

Hologlu, Yasemin. *Câhız'da Tabiat Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi.* Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. Thk. İs'âd Abdülhâdî Kandil. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiye, 1974.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. Thk. Abdusselam Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Metin ve Trc. H. İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. A. Ali Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz.* Thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Maimonides. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfütü't-tehâfüt.* Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Metafizik Şerhi* (*Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a)*. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*. Trc. Murat Demirkol. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbü'l-Hudûd*. ed. A. M. Goichon. De L'institut Français, 1963.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilahiyye*. Thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik* I. Trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik.* Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fî şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal*. Haydarabâd: Dârü'l-Me'ârif, 1898.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.

Îcî, Adudüddîn. *Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm.* Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

İkbal, Muhammed. *Tatvîru fikri'l-felsefî fî Îrân*. Trc. Hasan eş-Şafiî-Muhammed Cemalüddin. Dârü'l-Fenniyye, 1989.

İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât* fî garîbi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, t.y.

İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe.* İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.

Ka‘bî, Ebu’l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü’l-Makâlât ve ma‘ahû ‘Uyûni’l-mesâil ve’l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Ka‘bî, Ebu’l-Kâsım el-Belhî. *Tefsîru Ebî’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî*. Cem‘ ve Thk. Hıdır M. Nebhâ. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2007

Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf I*. Cem‘. İbn Metteveyh. Ed. J. J. Houben. Beyrut: Matba‘atü’l-Katûlîkiyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu’l-usûli’l-hamse (Mu‘tezile’nin Beş İlkesi).* Metin-çeviri. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu delâili’n-nübüvve*. Metin-Çeviri, M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2007.

Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü’t-tevlîd min kitâbi’l-muğnî (Nedensellik Kitabı)*. Neşir ve Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Münye ve’l-emel*. Cem‘. İbnü’l-Murtazâ. İskenderiye, 1985.

Kâdî Abdülcebbâr. *Nüketü’l-kitâbi’l-muğnî*. Thk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke. Beyrut: Ma‘hedü’l-Elmânî, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr. “el-Muhtasar fî usûli’d-dîn”. *Resâilü’l-‘adl ve’t-tevhîd*. Thk. Muhammed Ammara. 2 Cilt. 1:197-282. Kahire: Dârü’ş-Şurûk, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr. “Tabakâtü’l-Mu‘tezile”. *Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. 121-350. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, t.y.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd IV (Rü’yetü’l-bârî)*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd V (el-Firaku ğayri’l-İslâmiyye).* Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd VIII (el-Mahlûk).* Thk. Tevfîk et-Tavil-Said Zayid. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd XI (et-Teklîf).* Thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve’l-mu‘cizât).* Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

Karaağaç, Hilmi. *İslam Kelâmında Tevlîd Nazariyesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Karadaş, Cağfer. *Bakıllânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Karadaş, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2007): 7-22.

Karadaş, Cağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dergisi* 2/2 (2002): 81-100.

Karadaş, Cağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kaya, M. Cüneyt. "Cause and Effect", *The Oxford Encyclopedia of Philophy, Science and Technology in Islam.* Ed. İbrahim Kalın. 123-128. UK: Oxford University Press, 2014.

Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 12: 145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. "Kindî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kaya, Mahmut. "Revâkiyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 37: 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kazanç, Fethi Kerim: *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'arruf limezhebi ehli't-tasavvuf*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslam Düşüncesinde Dolayıl Fiil ve Davranışlar (Tevlid-Tevellüd).*Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013.

Kindî, Abdülmesîh b. İshâk. *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi. 1995.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 193-218.

Köroğlu, Burhan. “Tabiatçılar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39: 327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Köse, Mustafa. *Mu‘tezile’de Entelektüel Düşünce: Câhız*. İstanbul. Endülüs Yayınları, 2017.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe*: *Metinler ve Açıklamalar*. Trc. Suad Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.

Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. Kahire: Müessesetü Dârü’ş-Şa‘b, 1989.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kutluer, İlhan. “Halâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15: 221-225, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kutluer, İlhan. “İbnü’r-Râvendî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21: 179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. “İlliyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan.“Cevher”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Latifi, Rahim – Perimi, Ali. “Mucize ve Nedensellik Kanunu”. *Misbah Dergisi* 3/7-8 (2014): 117-136.

Leibniz, G. Wilhelm von. *Monadoloji*. Trc. Suut Kemal Yetkin. Ankara: MEB Yayınları, 1997.

Macdonald, D. B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”. Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 14/1 (2016): 279-297.

Macit, Muhittin. “Meşşai Gelenekte Nedensellik”. *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012): 33-58.

Macit, Muhittin. “Tercüme Hareketleri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te’vilâtü’l-Kur’ân.* ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü’l-Mîzân, 2005-2007.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, Darü’l-Maşrık. Beyrut: y.y., 1986.

Muhtaroğlu, Nazif. "Ash'arites, Cartesians and Occasionalism". *Occasionalism Revisited.* Ed. Nazif Muhtaroğlu. 105-138. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017.

Muhtaroğlu, Nazif. "İndroduction". *Occasionalism Revisited.* Ed. Nazif Muhtaroğlu. ix-xx. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017.

Munâ Ahmed, Ebû Zeyd. *et-Tasavvur'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1994.

Musahanov, Yuldus. *Mâtûrîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında).* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.

Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.

Nader, Albert Nasri. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. 2 Cilt. İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.

Necm, Vedî'a Tâhâ. *Menkulâtü'l-Câhız an Aristo fî kitâbi'l-Hayevân.* Kuveyt: Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1985.

Nefîse, Mahmud Muhammed 'Îd. *Eserü'l-felsefeti'l-Yûnâniyye fi'l-ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî. Beyrut:* Dârü'n-Nevâdir, 2010.

Nesâi, Abdurrahmân b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn.* Thk. Claud Salâme. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1993.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn.* Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer. "el-Akâidü'n-Nesefiyye". *Mutûnu'l-'akâid*. nşr. İlyas Kaplan. 65-83. İstanbul: Dârü'ş-Şifa, 2017.

Nessar, Muhammed Abdüssettâr. "et-Tabiîyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî". *Havliyyâtü Külliyeti'ş-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye 12* (1995): 197-230.

Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Neşşar, Ali Sami. *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslam.* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1984.

Nîsâbûrî, Ebû Reşid. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'an Ziyâde-Ridvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-enmâi'l-Arabî, 1979.

Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*. Thk. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb, 1969.

Nyberg, Henrik Samuel. "Mukaddimetü'n-nâşir". *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Ed. H. S. Nyberg. 9-62. Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Öz, Mustafa. "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 481-482. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özçınar, Şahin. "Aristoteles'in Nedensellik Anlayışı". *Ankara Ünviversitesi DTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi* 16 (2003): 81-103.

Özervarlı, M. Sait. "Harikulâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16: 181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.

Parsa, Ali. *Causation and Perso Islamic Hıstory A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi*. Doctoral Dissertation, *University of California*, 2000.

Peters, Johannes. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tezilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî.* Leiden: E. J. Brill, 1976.

Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Platon. *Timaios*. Trc. Erol Güney-Lütfi Ay. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe". *Marife Dergisi* 3 (2004): 185-218.

Popkin, Richard. "Metafiziğin Kısa Tarihi". *Metafiziğe Giriş*. Trc. Ahmet Cevizci. 121-246. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Rahman, Yusuf. "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucîze Anlayışı". Trc. Mustafa Akçay- H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 287-310.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1980.

Rosenthal, M. – Yudin, P. *Felsefe Sözlüğü.* Trc. Aziz Çalışlar. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.

Ross, David. *Aristoteles*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

Runes, Dagobert D. *The Dictioanary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1942.

Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtûrîdîyye Akâidi).* Haz. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, 1994.

Saliba, Cemil. *Tarihu felsefeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Âlemî, 1995.

Sarıoğlu, Hüseyin. *Ortaçağ Felsefesi II*. Ed. Ayhan Bıçak-Serdar Uslu. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Sinanoğlu, Abdülhamit. *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

Sinanoğlu, Mustafa. "Ta'dil ve Tecvîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39: 366-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Smirnov, Andrey. "Causality and Islamic Thougt". *A Companion to World Philosophies*. Ed. Eliot Deutsch-Ron Bontekoe. 493-503. USA: Blackwell, 1997.

Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth, 1983.

Sunar, Cavit. *İslâm FelsefesininYunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1973

Şahiner, Muharrem. "Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ile Malebranche'ın Okazyonalizminin Karşılaştırılması". *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014): 1-27.

Şahiner, Muharrem. *Malebranche'da Ara Nedencilik*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Mile ve'n-nihal*. Thk. Ebû Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm.* Thk. Alfred Guillaume. London: Oxford Press, 1934.

Şerif el-Murteza, *Resâilü'l-Murtezâ.* Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyam, 1405 H.

Şeşen, Ramazan. "Câhız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah. *Evâilü'l-Makâlât*. Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-evsat.* Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995.

Taslaman, Caner. “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”. *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 163-186.

Taylor, Richard. “Causation”, *The Encyclopedia of Philosophy.* Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. Trc. İbrahim Şener. İstanbul: Sistem Yayınları, 1995.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib).* Ankara: DİB Yayınları, 2001.

Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.

Tunç, Cihat. “Bişr b. Mu'temir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Turhan, Kasım. *Âmiri ve Felsefesi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.

Türkben, Yaşar. “Gazzâlî'nin Sebeplilk Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2009): 41-53.

Türkmen, Hasan. “Mu'ammer b. Abbâd'ın Tabiî Zorunluluk Nazariyesinin Deizmi Çağrıştırması”. *Kesit Akademi Dergisi* 4/14 (2018): 153-161.

Uluç, Tahir. *İmam Mâtûrîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi.* Konya: Aybil Yayınları, 2016.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1958.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H.Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993.

Wensick, Arent Jan. *Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî.* Leiden: E. J. Brill, 1962.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam Kelâmında Araz Nazariyesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993): 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik.* Ed. İlyas Çelebi. 54-64. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3: 337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 11: 353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet (Kelam)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 552. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36: 140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yıldız, Metin. *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*. Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdülkerim el-İzbavî. Kuveyt: y.y., 1987.

Ziyade, Ma'an - es-Seyyid, Rıdvân. "Ebû Reşid en-Nîsâbûrî ve Kitâbuhu". *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn.* Thk. Ma'an Ziyade- Rıdvân es-Seyyid. 6-26. Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.

Zühdî Cârullah. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.

Öz Geçmiş

Ahmet Mekin KANDEMİR
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Meram/KONYA
e-mail: ahmetmekin@hotmail.com

1982 yılında Bitlis'in Tatvan ilçesinde dünyaya geldi. Ortaöğrenimini Tarsus İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 2004 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak göreve başladı. Denizli, Bitlis ve Kocaeli illerinde, ortaokul ve lise kademelerinde yaklaşık dokuz yıl süreyle öğretmen ve yönetici olarak görev yaptı. 2013 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesine Araştırma Görevlisi olarak atandı. Aynı yıl Yıldız Teknik Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulunda altı ay süreyle dil eğitimi aldı. 2014 yılında "Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi" konulu yüksek lisans tezini tamamladı. Aynı yıl doktora çalışmalarına başladı. Tezi ile ilgili araştırmalar yapmak üzere Tübitak Yurtdışı Araştırma Burs Programı kapsamında 2017/2018 eğitim-öğretim yılında Ürdün/Yermük Üniversitesi Fizik Bölümünde misafir araştırmacı olarak bulundu. 2019 yılında "Mu'tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi" konulu doktora çalışmasını tamamladı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmektedir. İngilizce ve Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.