

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELÂM ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEFTÂZÂNÎ'DE ÂDET TEORİSİ VE
KESİN BİLGİ İFADE ETMESİ

Zehra ÖZTÜRK

2501220059

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

İSTANBUL - 2025

ÖZ

TEFTÂZÂNÎ'DE ÂDET TEORİSİ VE KESİN BİLGİ İFADE ETMESİ

ZEHRA ÖZTÜRK

Âdet teorisi, âlemdeki düzenin sürekliliğinin ilâhî kudretin devamlı yaratması ile sağlandığı ve doğal sebeplerin bu düzenin devamlılığında etken olmadığı fikrine dayanmaktadır. Bu yönüyle teori, özellikle mûcizenin imkânı ve kulların fiilleri gibi temel kelâmî meselelerin açıklanmasında belirleyici rol oynar. Bu çalışma, klasik kelâm geleneğinde Allah-âlem ilişkisinin sürekliliğini açıklamak üzere teorileştirilen âdet inancının, müteahhir dönemin önde gelen kelâm âlimlerinden Sa'düddîn Teftâzânî özelinde analitik bir incelemesini sunmaktadır. Teftâzânî bir yandan bu teoriyi ispat eden delilleri derinlemesine incelemiş; bir yandan da teorinin beraberinde gündeme getirdiği, meşruiyetini sabit ve değişmez bir evrensel düzen düşüncesinden alan bilgilerin güvenilirliği problemini çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda tez, iki temel soruya odaklanmaktadır. Bunlardan ilki, âdet inancını ortaya çıkaran epistemolojik, ontolojik ve teolojik kabullerin neler olduğu; ikincisi ise evrensel düzenin ilâhî iradeye dayalı olarak açıklanmasının ardından, bu düzene dayanan bilgilerin güvenilirliğinin nasıl sağlandığıdır. Çalışma boyunca bu iki soru merkeze alınarak İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan farklı doğal nedensellik anlayışları incelenmiş, ardından da Teftâzânî'nin anlayışı bu sorular ışığında bütüncül bir biçimde analiz edilmiştir. Bu analiz neticesinde, Teftâzânî'nin kelâm sisteminde âdet düzeninin kesin bilgiye kaynaklık edebileceği yönündeki iddianın, ilâhî fiillerin ta'lîli meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu; onun ta'lîl konusundaki görüşlerinin âdî bilgilere ilişkin kesinlik iddiasını tutarlı şekilde temellendirildiği ve bu iddiayı tamamlayıcı bir işlev gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Saduddin Taftazani, Nedensellik, Bilgi.

ABSTRACT

NOMOLOGICAL KNOWLEDGE AND ITS CONTRIBUTION TO CERTAIN KNOWLEDGE: AN ANALYTICAL STUDY OF al-TAFTĀZĀNĪ

ZEHRA ÖZTÜRK

The theory of *‘ādah* (custom) is based on the notion that the continuity of order in the universe is maintained through the constant creation by divine power, and that physical causes have no intrinsic role in sustaining this order. In this respect, the theory plays a decisive role in explaining foundational theological issues such as the possibility of miracles and human acts. This study offers an analytical examination of the belief in *‘āda*, which was theorized within the classical kalām tradition to explain the continuity of the God-world relationship, with a specific focus on Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, one of the prominent theologians of the post-classical period. Al-Taftāzānī, on the one hand, conducted an in-depth examination of the arguments supporting this theory; on the other hand, he sought to address the epistemological challenge posed by the theory itself, namely, the problem of the reliability of knowledge that derives its legitimacy from the notion of a fixed and unchanging physical order. Accordingly, the thesis concentrates on two central questions: first, what epistemological, ontological, and theological assumptions gave rise to the belief in *‘āda*; and second, following the explanation of physical order as grounded in divine will, how the reliability of knowledge based on this order can be justified. Throughout the study, various perspectives on physical causality in the history of Islamic thought are discussed, and al-Taftāzānī’s works are analyzed comprehensively in light of these two guiding questions. As a result of this analysis, it has been concluded that the claim in Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī’s kalām system that the order of *‘āda* can serve as a source of certain knowledge is directly related to the issue of justification (*ta’līl*) of divine acts. Moreover, his views on *ta’līl* are consistently grounded in, and function as a complement to, his assertion regarding the certainty of customary knowledge.

Keywords: Islamic theology, Saduddin Taftazani, Causality, Knowledge.

ÖNSÖZ

İslam düşünce geleneği, insanın varlık ve hakikatle ilişkisini derinlemesine ele almış; bu çerçevede ortaya çıkan kelâm ilmi, dinî inançların savunulması ve aklî düzeyde temellendirilmesi vazifesini üstlenmiştir. Kelâmcıların Allah-âlem ilişkisine dair geliştirdikleri teoriler, hem varlık hem de bilgi çerçevesinde İslam düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturmuştur. Bu bağlamda ortaya konan teorilerden biri olarak âdet teorisi, gerek evrensel düzenin Allah ile ilişkili olarak açıklanmasında, gerek de mûcize ve nübüvvet gibi temel kelâm meselelerinin izahında önemli bir işlev görmüştür. Detaylarda farklılaşsalar da temel düzeyde çoğu kelâm ekolünün genel kabulünü yansıtan bu teori, kelâm geleneğinde daha çok ispat ve nefiy çerçevesinde tartışılmış, onun bilgi düzeyindeki sonuçları ise çoğu zaman yüzeysel olarak ele alınmış veya bütünüyle ihmal edilmiştir.

Devraldığı klasik kelâm mirasını sistematik biçimde yeniden yorumlayan müteahhir dönem kelâmcılarından Sa'düddîn Teftâzânî; âdet teorisini, inşa ettiği kelâm sisteminin temel yapı taşlarından biri olarak konumlandırmış ve birçok kelâmî meseleyi bu inanç ekseninde temellendirmiştir. Bununla birlikte teorinin gündeme getirdiği epistemolojik sorunları da ihmal etmemiş ve bu konuda dikkat çekici değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çalışmanın hedefi, Teftâzânî'nin yaklaşımını merkeze alarak âdet inancının fiziksel, teolojik ve epistemolojik boyutlarını kapsamlı bir şekilde analiz etmektir.

Uzun süredir zihnimi meşgul eden bir problemin çözümüne yönelik bu çalışmanın bana ve ilim yolunda gayret gösteren tüm kardeşlerime faydalı olmasını ümit ediyorum. Bu vesileyle ifade etmek isterim ki, kendisiyle tanıştığım ilk andan itibaren zihnimdeki pek çok boşluğu dolduran; düşünce dünyamı yeniden şekillendiren bu ilme karşı derin bir bağlılık hissediyor; bu kutlu ilim geleneğini yüzyıllardır devam ettiren, aldıkları mirası en güzel şekilde aktaran tüm ulemâya minnet ve şükran duyuyorum. Allah Teâlâ'dan bu çalışmayı hem benim, hem de onların makbul ve razı olunmuş salih birer ameli olarak kabul etmesini niyaz ediyorum.

Bu çalışmayı hazırladığım süre boyunca bana özveri ile destek olan, deneyimleriyle yol gösteren kıymetli danışmanım Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ'e

şükranlarımı sunuyorum. Tezimi okuyarak kıymetli görüşleriyle çalışmamın daha nitelikli hale gelmesine vesile olan saygıdeğer hocalarım Dr. Ahmet SÜRURİ ve Dr. Muhammed Yuşa YAŞAR'a da teşekkür ediyorum. Ayrıca yüksek lisans eğitimim boyunca, 2210-A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Burs Programı kapsamında maddî olarak beni destekleyen TÜBİTAK'a teşekkür ediyorum.

Bana ilmin hayata tesirini yaşayarak öğreten, Allah yolunda samimiyetle hizmet eden tüm hocalarıma da gönülden minnet ve şükranlarımı sunuyorum. Özellikle beni kelâm ilmiyle tanıştıran, bu alanda öğrenme ve öğretme imkânı sunan, hayatını ilme ve ilim talebelerine adayan kıymetli hocam Dr. Ali al-OMARİ'ye şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca çalışmam boyunca kıymetli tavsiyeleriyle bana yol gösteren Doç. Dr. Hamza el-BEKİRİ ve Yahya ZAKARİA hocalarıma da şükranlarımı sunuyorum. İlim yolculuğunda bana yol arkadaşı olan, aynı hedefler için çabalarken bir aile gibi aynı şeylere gülüp aynı şeylere üzüldüğümüz, her biri hayatıma özenle seçilmiş birer armağan gibi giren sevgili kız kardeşlerime de; samimiyetleri ve destekleriyle hayatıma kattıkları güzellikler için gönülden teşekkür ediyorum.

Son olarak bana her zaman güvenip destek olan, mutluluğumda benimle sevinip dertlerime benden çok dertlenen, göz aydınlığım anne ve babama; ilk arkadaşım canım abime, biricik kardeşlerim Betül ve İbrahim'e; başarılarımla her daim iftihar eden, maddî-manevî desteklerini esirgemeyen kıymetli dedeme, babaanneme ve Leyla teyzeme; her bir ferdini Allah'tan nimet saydığım aileme derin minnet ve şükranlarımı sunuyorum.

Beni salih kulları ile beraber kılan, bana ilim yolunu kolaylaştıran, şükründen aciz kaldığım nimetlerini her daim cömertçe sunan yüce Allah'a sonsuz hamd; yarattıklarının en kıymetlisi olan, ümmetinin göz bebeği kutlu nebisine sonsuz salat ve selam ediyorum.

Zehra ÖZTÜRK

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	ivi
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DOĞAL NEDENSELLİK TEORİLERİ

1.1. İslâm Filozofları	15
1.2. Mu‘tezile Kelâmcıları	27
1.3. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları	38
1.3.1. Eş‘arî Kelâmcılar	40
1.3.2. Mâtürîdî Kelâmcılar	47

İKİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ’DE ÂDET TEORİSİ

2.1. Kelâm Sisteminde Bilginin Kaynakları	53
2.2. Akıl ve Tecrübe Bağlamında Doğal Nedensellik	61
2.3. İlâhî Kudret ve Doğal Nedensellik	65
2.3.1. İlâhî Kudretin İspatı	66
2.3.2. İlâhî Kudretin Kapsayıcılığı	68
2.3.3. Kulların Fiilleri ve Kesb Teorisi	72
2.4. Âdet İnancının Sonucu Olarak Doğal Bilgilerin Güvenilirliği Problemi	82
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	96

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e	: adı geçen eser
a.y.	: aynı yer
bkz	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
ed.	: editör
MÖ	: milattan önce
nşr.	: neşir
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
thk.	: tahkik
t.y.	: tarihsiz
yak.	: yaklaşık

GİRİŞ

Tezin Konusu ve Önemi

Kelâm ilmi; dini, hakikatin güçlü bir ifadesi olarak ele alan İslâm düşünce geleneği içerisinde, bu hakikatin temelinde yer alan dinî inançların savunusunu üstlenir. Bu doğrultuda bilgi, akaide delil olması açısından bir bütün olarak kelâmın konusu olarak ele alınır.¹ Bu bağlamda kelâm âlimleri, dinî naslara dayanarak benimsedikleri Allah merkezli âlem anlayışını metafizik boyutta farklı biçimlerde teorileştirmiş; böylece âlemin meydana gelişine ve yapısına dair *sudûr, illiyet, hudûs, madde-suret, cevher-araz* teorileri gibi çeşitli açıklamalar ortaya koymuşlardır. Bu sistemli açıklamalardan biri de ilk devirde Müslümanların ortak kabulünü teşkil eden ve hakkında pek çok âyet ve hadis bulunan “her şeyin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı” inancının metafizik düzlemde açıklanması ile ortaya çıkmış olan *âdet teorisi*dir.

Özellikle Eş‘arî geleneğe benimsenen şekliyle meşhur olan âdet teorisi, İslâm düşünce geleneğinde birtakım farklılıklarla farklı kelâm ekolleri tarafından benimsenmiş ve ilk devirde olduğu gibi sonrasında da Müslümanların hâkim anlayışını temsil etmiştir. Her şeyin bizzat Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı kabulü doğrultusunda evrendeki sebep-sonuç ilişkilerinin zâtî olmadığını savunan, sözgelimi ateş ile yakma arasında doğrudan bir sebeplilik ilişkisini kabul etmeyen bu teori, kelâm geleneğinde ortaya konan diğer birçok teoriyle de yakından ilişkilidir. Nitekim kelâmcıların âlem tasavvurunu yansıtan cevher-araz teorisi de Allah’ın sürekli müdahalesine dayanan bir evren anlayışı ortaya koymayı hedeflemiş, bu doğrultuda âlemin birbiriyle eş parçacıklardan meydana geldiğini ve bu parçacıkların her an yeniden yaratılan arazlar ile ayrıştığını savunmuştur. Böylece fiziksel sebeplere herhangi bir *te’sîr* atfetmeyen âdet anlayışı ile paralel olarak, maddeye atfedilen tüm özellikler Allah’ın o an için yarattığı ve ikinci anda herhangi bir hükmü bulunmayan arazlar olarak tanımlanmıştır.

¹ Sa’düddin Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, C. 1, 2. bs, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1998, s. 173.

Kulların fiillerinin nasıl meydana geldiğini açıklayan kesb teorisi de hakikatte âdet anlayışının, tabiattaki cansız varlıkların aksine kudret ve iradeleri ile bilinçli eylemlerde bulunan canlı varlıklara uyarlanmasından ibarettir. Ayrıca âdet teorisi, kelâm ilminin temel maksatlarından olan nübüvvetin ispatında yer alan mucizelerin mahiyeti üzerinde de belirleyicidir. Nitekim âdet anlayışını benimseyen kelâm âlimleri, mucizeleri ittifakla âdete aykırı (*hârikulâde*) olaylar olarak ele almış ve onların nübüvveti delaletinin de bu aykırılık üzerinden sağlandığını düşünmüşlerdir. Bu anlayışa göre mucizeleri mümkün kılan şey, evrendeki düzenin Allah Teâlâ tarafından oluşturulup devam ettirilen bir âdetten ibaret olmasıdır. Tüm bunlar, âdet teorisinin kelâm geleneğinde öne sürülen birçok teorideki kurucu rolünü ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan böyle bir âlem anlayışı, evrendeki düzenin sürekliliğinin ve güvenilirliğinin sorgulanmasına yol açmış, teorik düzeyde doğal bilgilere dair bir kesinlik problemi meydana getirmiştir. Zira ateş ile yakmanın ilişkisi yalnızca ardışıklıktan ibaret olarak ele alındığında bu ikisi arasında sarsılmaz bir ilişki kurulamayacak, bu nedenle ateşin yaktığına dair kesin bilgiye herhangi bir temel sağlanamayacaktır. Bu durumda ise insanın doğa yasalarına dair tüm bilgileri tahmin ve yanılsamalardan ibaret kalacaktır.

Aynı zamanda bu durum, evrendeki düzene dayanan ve pek çok kelâmî meselenin delillendirilmesinde kullanılan *müşâhedât*, *mücerrebât* ve *mütevâtirât* türünden zorunlu bilgilerin ve mucizelerin kesinliğini birer problem haline getirecek; böylece dolaylı olarak naklî delillerin güvenilirliğinin de sorgulanmasına yol açacaktır. Öyleyse kelâmcıların âlem anlayışında merkezî bir konuma sahip olan bu teori, bir yandan akaide dair pek çok unsuru temellendirirken bir yandan da akaidi temellendiren pek çok delilin güvenilirliğinin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu noktada kelâm âlimlerinin, evrendeki düzene dair teorik bilgilerin güvenilirliğini âdet anlayışı çerçevesinde yeniden inşa etmeleri kaçınılmaz olmuştur.

Devraldığı kelâm mirasını tahkik geleneği içinde bütüncül olarak ele alan Sa‘düddîn Teftâzânî de (ö. 792/1390) âdet teorisini kelâm sisteminde oldukça merkezî bir noktada konumlandırmış, onun üzerine inşa edildiği temelleri net bir biçimde ortaya koymuş, bir yandan da onun gündeme getirdiği doğal bilgilerde kesinlik

problemini ele almış ve bu konuya dair dikkat çekici değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda Teftâzânî'nin konuya yaklaşımı yalnızca teorik düzlemde değil; aynı zamanda kelâmî delillerin uygulanışı, mûcize anlayışı, nazar yöntemi ve tevâtür gibi temel meselelerde de belirleyicidir. Bu doğrultuda çalışmamızın temel konusu, Teftâzânî'nin âdet düşüncesinin temelleri ve bu düşüncenin onun kelâmî bilgi sistemine yansımalarıdır.

Tezin Kapsamı ve Hedefleri

Bu çalışmanın hedefi, Teftâzânî'nin yaklaşımını merkeze alarak âdet inancının fiziksel, teolojik ve epistemolojik boyutlarını kapsamlı bir şekilde analiz etmektir. Bu doğrultuda çalışmamızda İslâm düşüncesinde ortaya çıkan nedensellik tartışmalarına yer verilecek, farklı nedensellik anlayışları içinde âdet inancının konumu netleştirilmeye çalışılacaktır. Devamında Teftâzânî'nin âdet anlayışı ayrıntılı bir şekilde incelenecek, teorinin dayandığı bilgi kaynakları tespit edilerek aklî ve naklî düzlemde nasıl temellendirildiği açıklığa kavuşturulacaktır. Ardından bu teoriye göre işleyen bir düzen içerisinde doğal bilgilere dair kesinlik problemi tartışılacak ve Teftâzânî'nin bu probleme yaklaşımı değerlendirilecektir.

Bu doğrultuda tezimiz iki ana bölüm olarak yapılandırılmıştır. İlk bölümde İslâm düşüncesinde ortaya çıkan illiyet, tabiat, âdet teorileri ve bu teorilerde ortaya konan farklı doğal nedensellik anlayışları ele alınacak, tüm bunlar ilâhî fiiller ve mûcize gibi kavramlarla ilişkili olarak incelenecektir. Bu kapsamda özellikle birçok farklı ekol tarafından benimsenmiş olan âdet teorisinin Basra Mu'tezilesi, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekollerindeki yorumlarına değinilecek, söz konusu yorumlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

İkinci bölümde ise âdet anlayışında Eş'arî geleneğin takipçisi olan Teftâzânî'nin yorumu merkeze alınarak, teorinin tüm boyutları kapsamlı şekilde incelenecektir. Bu doğrultuda öncelikle teoriye kaynaklık eden bilgi sebeplerine yer verilecek, bu sebeplere dayanılarak teorinin epistemolojik ve teolojik boyutta nasıl inşa edildiği ortaya konulacak; ardından onun bilginin kesinliğine dair gündeme getirdiği problemler her bir delil özelinde detaylı olarak ele alınacak; Teftâzânî'nin bu probleme getirdiği çözüm önerisi ve bu kapsamda ortaya koyduğu *zâtî imkân* ve *zihnî*

imkân kavramları analiz edilecektir. Böylece âdet teorisi doğal olayları açıklamanın ötesinde, bilgi edinme süreçleri üzerinde de belirleyici bir açıklama modeli olarak değerlendirilmiş olacaktır.

Kavramsal Çerçeve

Âdet anlayışı başta olmak üzere, İslâm düşüncesinde ortaya konmuş farklı doğal nedensellik anlayışları ele alınırken kullanılacak olan *âdet* ve *hârikulâde*, *neden-nedensellik* ve *sebeplilik*, *illet-ma'lûl* ve *illiyet*, *tabiat*, *determinizm*, *vesilecilik* ve *mûcize* kavramlarının tanıtılması önemlidir.

Âdet lafzı, “insanların, makul bir hüküm üzerine devamlı uyguladıkları, tekrar tekrar yaptıkları”² ve “devamlı tekrar etmesi sebebiyle kişinin nefsinde yer edinen şey”³ şeklinde tanıtılmıştır. Bu manadan hareketle, Allah’ın tabiattaki varlıkları yaratırken belli bir düzene göre tekrarlayan fiilleri, *âdetullah* olarak isimlendirilmiştir. Bu doğrultuda âdet sözcüğü kelâm geleneğinde, doğal olaylar arasındaki, tamamı Allah’ın doğrudan yaratmasına dayanan sebep-sonuç ilişkilerini ifade etmek için kullanılmıştır.⁴ *Hârikulâde* kavramı ise, “delmek, yırtmak; aşmak” anlamlarını ifade eden *hârik* kelimesinin *âdet* lafzı ile birleşiminden türetilmiştir.⁵ Bu bağlamda *hârikulâde* lafzı, âdet anlayışına dayanan bir düzende bu âdete aykırı olarak meydana gelen olayları ifade etmek için kullanılır. Benzer şekilde *nâkizü’l-âde* kavramı da âdete aykırı olayları ifade etmek için erken dönemlerden itibaren kullanılmıştır.⁶

Neden ise sözlükte “amaca ulaşmak için kullanılan vasıta” anlamına gelir.⁷ Bir terim olarak ise “bir şeye yol açan, onu meydana getiren şey” ile “bir şeyin varlığının

² Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Kahire, Dârü’r-Reyyan li’t-Tûras, 1403, s. 188.

³ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, C. 2, 1. bs, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, s. 1156.

⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. bs, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 14.

⁵ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.

⁶ Nâkizü’l-âde ifadesinin kelâm âlimleri tarafından kullanıldığı yerler için bkz. Ebû Reşîd en-Nîsâbü’rî, *el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut, Ma’hedü’l-İnmâi’l-Arabî, 1979, s. 140; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’l-Adl ve’t-Tevhîd*, C. 15, Kahire, ed-Dârü’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1962, s. 183-184, 202; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1987, s. 176.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. 3, Dârü’l-Meârif, t.y., s. 1911; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 154; Tehânevî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 924.

kendisine dayandığı şey” anlamlarında kullanılır. Bu durumda bir terim olarak nedenin, bir şeyi bilfiil meydana getiren şeyi ifade edebileceği gibi; bir şeyin varlığı için bulunması zorunlu şartları da ifade edebileceği söylenebilir.⁸ Bunlardan ilk kullanım daha özel, ikincisi ise ilkinin de kapsayan genel bir kullanımdır. Çünkü bir şeyin meydana gelmesinin şartlarından biri de, onu bilfiil meydana getiren şeyin varlığıdır. Bu nedenle “bir şeyi bilfiil meydana getiren” anlamındaki “neden”, “bir şeyin varlığı için bulunması zorunlu olan şartlar” anlamındaki “nedenin” kapsamına dâhil olur. Nedensellik kavramı ise, neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi ifade eder. İslâm düşünce geleneğinde *illiyet* olarak da ifade edilen bu kavram, Türkçe’de sebeplilik (*sebebiyyet*) kavramıyla da ifade edilir. Nedensellik aynı zamanda aklın ilkelerinden birini teşkil etmekte ve “her hadisenin bir sebebi olduğunu” ifade etmektedir.⁹

İllet lafzı ise, sözlükte “hastalık, bir mahalde bulunmasıyla o mahallin halini kaçınılmaz olarak değiştiren şey” anlamlarına gelir. Bundan hareketle “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey” ve “sebeup” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁰ Bir terim olarak illet, mutlak olarak kullanıldığında *fâil*; yani “bağımsız olarak yahut başkasının ona eklenmesiyle, bir başkasını meydana getiren şey” olarak tanımlanır.¹¹ *Ma‘lûl* sözcüğü ise, illetin eserini ya da sonucunu ifade eder.

Bir şeyin varlığı veya idraki için gerekli tüm unsurları karşılayıp karşılamamasına göre illet, tam ve eksik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Buna göre bir şeyin varlığı veya kavranışı için gerekli şeylerin tamamını karşılayan illetler, tam illet olarak isimlendirilir. Bu yönüyle tam illet, ma‘lûlünü daima beraberinde getirir. Eksik illet ise bir şeyin ihtiyaç duyduklarının tamamını karşılamayan illettir.¹² Benzer bir taksim, sebep kavramı bağlamında da ele alınmıştır. Buna göre sebep, tam ve eksik olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş; müsebbebin yalnızca kendisiyle meydana

⁸ Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, 2. bs, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1998, s. 495.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999, s. 619, 762.

⁹ Cemil Saliba, *el-Mu‘cemü’l-Felsefî*, C. 1, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnanî, 1982, s. 649; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 619.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. 4, s. 3080; Tehânevî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 1206; Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 201.

¹¹ Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 201; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, C. 2, s. 78.

¹² Tehânevî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 1209; Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 201-202; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, C. 2, s. 81.

geldiği şey tam sebep, müsebbebin yalnızca kendisinin varlığıyla meydana gelmeyip varlığına dayandığı şey ise eksik sebep olarak isimlendirmiştir.¹³ Buna göre illet ve sebep sözcüklerinin İslâm düşünce geleneğinde çoğunlukla eş anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Sözlükte “yaratılış, seciye”¹⁴ anlamlarına gelen tabiat kavramı ise, Meşşâî felsefe geleneğinde maddî varlıkların özlerinde bulunan hareket ve değişim ilkesi anlamında kullanılır.¹⁵ Buna göre âlemde gözlemlenen oluş ve bozuluş türünden tüm olaylar, bu tabiatlardan kaynaklanır. Felsefî gelenekte bunun anlamı zorunlu ve içkin bir düzen iken; ilerde detaylandırılacağı üzere kelâmî gelenekte bu düzen Allah’ın iradesine bağımlı bir yapı olarak ele alınmıştır.

Türkçe’de “belirlenimcilik” olarak da ifade edilen determinizm, meydana gelen her olayın mutlak biçimde nedenlerine bağlı olduğunu, evrendeki bütün olgu ya da olayların bu nedenlerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre evrendeki her şey nedensel yasalara tabidir ve bir şeyin nedensiz meydana gelmesi söz konusu değildir.¹⁶ Bu nedenlerin kaynağının ne olduğu sorusuna verilen cevaplar farklı determinizm türlerini ortaya çıkarmıştır. Meydana gelen olayların bizzat evrendeki fenomenlerin birbirleriyle ilişkilerinden kaynaklandığını savunan görüş materyalist (natüralist) determinizm; tanrının her şeyi değiştiremez şekilde belirleyen iradesinden kaynaklandığını ileri süren yaklaşım ise dinî (teolojik) determinizm olarak adlandırılmıştır.¹⁷

Vesilecilik ise, varlıktaki tek müessir sebebin Allah olduğunu kabul eden ve meydana gelen her şeyin bizzat Allah’ın fiili olduğunu kabul eden felsefî görüşü ifade eder. Buna göre varlıkta birbirini izleyen olaylar arasında gerçek bir sebep sonuç ilişkisi bulunmamakta, bunların tamamı tek sebep olan ilâhî yaratma sonucu meydana

¹³ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 154; Tehânevî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 924; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 617.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. 4, s. 2634.

¹⁵ Tehânevî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 1128; Kefevî, *el-Küllîyyât*, s. 584; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

¹⁶ Cîrâr Cihâmî, *Mustalahâtî’l-Fikrî’l-Arabî ve’l-İslâmîyyî’l-Hadîs ve’l-Muâsır*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 2002, s. 638; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 223; Saliba, *el-Mu’cemü’l-Felsefî*, C. 1, s. 442.

¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 139, 242; John Dashiell, “Determinism”, *Encyclopedia Americana*, New York, 1968.

gelmektedir.¹⁸ Buna göre determinizmi bir bütün olarak vesilecilikten ayıran nokta, tanrının iradesini kabul edip etmemek değil; meydana gelen olayları tanrının doğrudan fiilleri olarak görüp görmemektir. Vesilecilik, ilâhî iradenin sonuçları olarak gördüğü evrensel fenomenler arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmezken –tüm çeşitleriyle– determinizm, bu fenomenler arasında doğrudan ilişkilerin varlığını kabul eder.

Acz kökünden türetilen mûcize kavramı ise Cürcânî'nin (ö. 816/1413) ifade ettiği biçimiyle “Nübüvvet iddiası ile birlikte ortaya çıkan, kendisiyle Allah'ın resulü olduğunu iddia eden kişinin doğruluğunun ispat edilmesi hedeflenen, hayra ve saadete çağırان hârikulâde iştir.”¹⁹ Bu tanım, daha çok âdet düşüncesi doğrultusunda bir tabiat anlayışı geliştiren kelâmcıların mûcize tasavvurunu yansıtsa da, mûcizelerin peygamberlerin doğruluğunu ispat etmekte işlev gördüğü düşüncesi, tüm kelâmcı ve filozofların ortak kabulünü yansıtır. Nitekim çalışmamız boyunca farklı nedensellik anlayışları doğrultusunda şekillenen çeşitli mûcize tasavvurlarına da yer verilecektir.

Tezin Temel Kaynakları

Âdet inancını ele alırken kelâm sistemini merkeze alacağımız Teftâzânî'nin eserleri, çalışmamızın birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Onun kelâmî görüşleri ele alınırken başvuru en temel kaynak, *Şerhu'l-Makâsıd*²⁰ adlı mufassal eserdir. Bu eserde Teftâzânî, yine kendisinin kaleme almış olduğu ve kelâm ilminin temel maksatlarını ortaya koyan *el-Makâsıd*²¹ adlı muhtasar metne şerh yazmıştır. Gerek bilgi ve varlık, gerek de ilâhiyyât ve nübüvvât meselelerinin oldukça detaylı olarak ortaya konduğu bu şerh; Teftâzânî'ye kadar gelen kelâmî birikimi delilleri ile kapsamlı şekilde ele almış, bu yönüyle âdet inancının hem fiziksel, hem teolojik, hem de epistemik boyutlarının incelenmesine imkân sağlamıştır. Teftâzânî'nin *Tehzibu'l-Kelâm* risalesi de onun *el-Makâsıd* adlı risalesinin bir özeti niteliğindedir.

¹⁸ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 638; Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Basım Yayım, 1990, s. 192-194.

¹⁹ Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 282.

²⁰ Sa'düddîn Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.

²¹ Sa'düddîn Teftâzânî, **el-Makâsıd**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Teftâzânî'nin kelâmî görüşlerini ortaya koyan bir diğer temel eser, onun Necmeddîn Nesefî'nin akaide dair muhtasar risalesine yazmış olduğu *Şerhu'l-Akaid*²² adlı eseridir. Eş'arî kelâm ekolüne mensup olan Teftâzânî, bu eserinde Nesefî'nin Mâtürîdî düşüncesini yansıtan görüşlerinin bir kısmını eleştirmiş, bir kısmını ise onaylayıp benimsemiştir. Bu yönüyle söz konusu eser, Teftâzânî'nin kelâmî görüşlerini yansıtan önemli kaynaklardandır.

Bunların dışında çalışmamızda Teftâzânî'nin mantık alanındaki eserlerinden de istifade edilmiştir. Onun Necmeddin Kâtibî'nin mantık risalesine dair kaleme almış olduğu *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-Mantık*²³ adlı şerhi, bilginin kaynaklarına, özellikle akla ve tecrübeye dair açıklamalarıyla çalışmamızın önemli kaynakları arasında yer almıştır. Ayrıca Teftâzânî; Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* isimli fıkıh usulü metnine, yine Sadrüşşerîa'nın kendisinin yazmış olduğu *et-Tavzîh* isimli şerhe *et-Telvîh*²⁴ adlı bir haşiye kaleme almıştır. Bu eser de çalışmamız boyunca istifade edilen temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Ayrıca Gazâlî'nin (ö. 505/1111) felsefî nedenselliği eleştirip âdet inancını güçlü bir şekilde savunduğu *Tehâfütü'l-Felâsife*'si²⁵ ile İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) bu eleştirilere karşı fiziksel nedenselliği savunup âdet inancı ile gündeme gelen epistemik problemleri ortaya koyduğu *Tehâfütü't-Tehâfüt*²⁶ adlı eseri de tezimizin başlıca kaynakları arasında gösterilebilir.

Tüm bu eserler ışığında Teftâzânî'nin âdet ve nedensellik meselelerine dair görüşleri dikkatli biçimde ele alınmış, onun meseleye dair yorumları klasik Eş'arî görüşleriyle de karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Teftâzânî'nin bilgi felsefesine dair bazı örtük ifadeleri de ilgili bağlamlarda tahlil edilmiş; böylece meselenin farklı boyutları sistematik olarak ele alınmıştır.

²² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 1. bs, Dimaşk, Dârü't-Takva, 2020.

²³ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye fi'l-Mantık li'l-İmâm Necmiddîn el-Kâtibî*, 4. bs, Amman, Dârü'n-Nur, 2018.

²⁴ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.

²⁵ Ebû Hâmid Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı = Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, 10. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1993.

Literatür Değerlendirmesi

Doğal nedensellik meselesi, klasik felsefe ve kelâm eserlerinde olduğu gibi modern dönemde de önemini korumuş ve pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Bu meseleyi İslâm düşüncesini merkeze alarak işleyen başlıca Arapça çalışmalar arasında, Ali Sami Neşşâr'ın 1947 yılında yayınlanan *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*²⁷ adlı kitabı zikredilebilir. Bu eserinde Neşşâr, İslâm düşünürlerinin araştırma yöntemlerini ve Aristoteles (ö. MÖ 322) mantığına bakışlarını ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu kapsamda onların nedensellik anlayışlarını ve Aristotelesçi illiyet teorisine yaklaşımlarını da karşılaştırmalı olarak ele almış; böylece kelâm ve felsefe gelenekleri arasındaki farklılıkları ortaya koymuştur.

Nedensellik ilkesinin İslâm düşüncesindeki farklı yorumlarını inceleyen bir başka çalışma, Cîrâr Cihâmî'nin *Mefhûmu's-Sebebiyye beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*²⁸ adlı kitabıdır. Cihâmî bu eserde Gazâlî ve İbn Rüşd'ün nedensellik meselesine yaklaşımlarını karşılaştırarak her bir yaklaşımın epistemolojik temellerini analiz etmektedir.

Arapça literatürde meseleye dair dikkat çekici çalışmalardan biri de, Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî'nin 1997 yılında yayınlanan *el-Esbâb ve'l-Müsebbebât: Dirâse Tahlîliyye Mukârane li'l-Gazâlî ve ibn Rüşd ve İbn Arabî*²⁹ adlı doktora tezidir. Şerkâvî bu çalışmada Gazâlî'nin âdete dayanan nedensellik anlayışını, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi illiyet anlayışı çerçevesindeki görüşlerini ve İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufî perspektiften geliştirdiği yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele almış; özellikle felsefî gelenek ile tasavvufî gelenek arasında nedensellik konusunda öne çıkan temel farklılıkları belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu eser de İslâm düşüncesinde nedensellik teorilerinin farklı epistemik ve metodolojik zeminlerde nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından dikkate değer bir mukayeseli inceleme örneğidir.

²⁷ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, 3. bs, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.

²⁸ Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmu's-Sebebiyye beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, 2.bs, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1992.

²⁹ Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *el-Esbâb ve'l-Müsebbebât: Dirâse Tahlîliyye Mukârane li'l-Gazâlî ve İbn Rüşd ve İbn Arabî*, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997.

Konuya dair bir diğer önemli çalışma, İlyas Belka'nın 2009 yılında yayınlanan *el-Vücûd beyne's-Sebebiyye ve'n-Nizâm*³⁰ isimli kitabıdır. Bu eserde âdet teorisinin temelleri ve bilgi üzerindeki sonuçları ele alınmış; özellikle teorisinin ortaya çıkardığı doğal bilgilerdeki kesinlik probleminin çözümü araştırılmıştır. Neticede müellif, Müslümanların doğal bilgilerin kesinliğini tanımalarını Kuran âyetlerinin doğal sebepliliği tanınması üzerinden temellendirmiştir. Çalışmamızda ise söz konusu problemin çözümü Teftâzânî'nin eserleri üzerinden tartışılacak; bu çerçevede doğal bilgilerin kesinliğinin Kuran âyetleri gibi nazari bir temele dayandırılmayacağı, aksine bu kesinliğin bizzat tecrübî bilginin kendisinde zorunlu olarak sabit olduğu ortaya konacak; ardından söz konusu zorunluluğun âdet inancındaki zorunsuzluk anlayışıyla nasıl uzlaştırıldığı incelenecektir.

İngilizce literatürden öne çıkan eserler arasında, Mâcid Fahri'nin 1958 yılında yayımlanan *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*³¹ adlı kitabı zikredilebilir. Fahri bu eserde kelâm geleneğinde vesilecilik öğretisini atom teorisiyle ilişkili olarak ele almış, ayrıca İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) bu öğretiye yönelttiği eleştirileri karşılaştırmalı biçimde tartışmıştır.

Konuya dair zikredilebilecek bir diğer İngilizce çalışma, Ulrich Rudolph'un 2016 yılında *The Oxford Handbook of Islamic Theology* adlı derleme eser içinde yayınlanan *Occasionalism*³² adlı makalesidir. Bu makalede kelâmıda vesilecilik düşüncesinin tarihsel gelişimini ele alan Rudolph, bu öğretinin Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından nasıl şekillendirilip sistematik hale getirildiğini analiz eder.

Çalışmamızın problematiğiyle yakından ilişkili bir diğer İngilizce çalışma, Navid Chizari'nin 2023 yılında yayımlanan *Epistemology in Islamic Theology in the Post-Classical Period: The Concept of Evidence in the Works of Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî*³³ isimli doktora tezidir. Bu çalışmada Chizari, Teftâzânî'yi merkeze alarak

³⁰ İlyas Belka, *el-Vücûd beyne's-Sebebiyye ve'n-Nizâm : Dirase fi'l-Esasi's-Şer'i ve'l-Felsefi li-İstişrafî'l-Müstakbel*, 1. bs, Herndon, el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009.

³¹ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, Routledge, 2007.

³² Ulrich Rudolph, "Occasionalism", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford, Oxford University Press, 2016.

³³ Navid Chizari, "Epistemology in Islamic Theology in the Post-Classical Period: The Concept of Evidence in the Works of Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî", *Doktora Tezi*, İstanbul, İbn Haldun Üniversitesi, 2023.

İslâm kelâmının geç döneminde bilgi sistemini ele almış, bu sistemde delilin yapısını ayrıntılı olarak incelemiş, aklın ve naklin delil değerine dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Konumuzla ilgili Türkçe literatürde yapılan çalışmalar arasında, Osman Demir'in 2015 yılında yayımlanan *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*³⁴ adlı kitabı öne çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında Demir, âdet teorisine detaylı olarak yer vermiş, özellikle teorinin ortaya çıkış sürecini ve tarihsel gelişimini güçlü şekilde ortaya koymuştur.

Türkçe literatür kapsamında zikredilmesi gereken bir diğer önemli çalışma, Ziya Erdinç'in 2019 yılında yayımlanan *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*³⁵ başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma kapsamında da Teftâzânî'nin bilgi sistemi detaylı şekilde analiz edilmiş; bu çerçevede onun âdet inancına dair görüşleri, bilginin oluşum süreci bağlamında ele alınmış ve bilginin kesinliği problemine yönelik sunduğu çözüm önerileri ortaya konmuştur. Bunun dışında Teftâzânî üzerine farklı seviyelerde hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmakla birlikte, söz konusu çalışmalar araştırmamızın problematiğini ele alış tarzı bakımından sınırlı bir katkı sağlamıştır.

Mevcut literatürde âdet anlayışı ele alınırken genelde teorinin kozmolojik boyutuna odaklanılmış; kimi çalışmalar teorinin epistemik sonuçlarını bütünüyle ihmal ederken kimileri yüzeysel olarak ele almakla yetinmiştir. Belka'nın zikredilen çalışması bu noktada bir istisna teşkil etse de, Teftâzânî'nin eserlerine dair yaptığımız analizler ışığında onun sunduğu çözüm ikna edici bulunmamış; bu durum ise teorinin epistemik boyutunun yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda çalışmamız, âdet inancının kozmolojik boyutuna odaklandığı gibi epistemik sonuçlarını da merkeze almayı, bu bağlamda âdet teorisini hem varlık hem de bilgi düzleminde bütüncül bir yaklaşımla analiz etmeyi hedeflemekte; bunun sonucunda klasik kelâmın bilgi ve doğa anlayışının tutarlılık düzeyine ilişkin bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır.

³⁴ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

³⁵ Ziya Erdinç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", *Doktora Tezi*, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, 2019.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DOĞAL NEDENSELLİK TEORİLERİ

Nedensellik kavramı, sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi ifade eder. Onun ifade ettiği bu ilişki, insan idrakindeki temel işlevi sebebiyle tarih boyunca felsefenin temel problemlerinden biri olagelmıştır. Aklın temel ilkelerinden biri olarak nedensellik ilkesi, “meydana gelen her şeyin bir sebebe dayandığını”³⁶ ifade etmekte, bu yönüyle insanı bilgiye ulaştıran en temel epistemolojik öncüllerden biri olarak kabul edilmektedir. Bilgi edinmenin tüm alanlarında geçerli olan bu ilke, insanın doğayı anlama faaliyetlerine de doğal olarak kaynaklık etmiştir. Tarih boyunca insanlar evrende meydana gelen olayları sebep-sonuç ilişkileri içinde anlamlandırmış; fizik, kimya, biyoloji, tıp gibi doğa bilimleri de bu ilişkiler üzerine inşa edilmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde, İslam düşünce tarihi boyunca doğal nedenselliğin nasıl anlaşıldığına dair genel bir çerçeve sunulacaktır.

Birkaç istisna hariç tutulursa, Emevîlerin son dönemlerine ve Abbâsî Halifeliği’nin ilk yıllarına tekabül eden döneme kadar Müslümanların; âlemden meydana gelen her şeyin Allah’ın doğrudan yaratmasına dayandığı hususunda görüş birliğine sahip oldukları söylenebilir. Onların bu inancına kaynaklık eden şey, Allah’tan başka hiçbir yaratıcı olmadığına delalet eden âyetler ve peygamber öğretileridir.³⁷ Bununla birlikte, birtakım siyasi olaylar neticesinde insanın eylemlerinden sorumluluğu meselesinin gündeme gelmesi, insanın fiilleri üzerindeki etkisine ve kadere dair tartışmaları gündeme getirmiş; neticede Müslümanlar arasında insanın, fiilleri üzerinde doğrudan yaratıcı sebep olduğu görüşü ortaya çıkmıştır.

³⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 619; Saliba, *el-Mu‘cemü’l-Felsefî*, C. 1, s. 649.

³⁷ Kur’an’da her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna işaret eden âyetlerden bazıları: En‘âm, 6:102; Fâtır, 35:3; Zümer, 39:62; Mü‘min, 40:62; Haşr, 59:24. Ayrıca Teftâzânî her şeyin Allah Teâlâ’nın dilemesiyle meydana geldiğini ifade eden hadislerin manalarının tevâtüre ulaştığını ifade eder. (Şerhu’l-Makâsıd, C. 4, syf 246) Bu hadislerden bazıları: “Kul şu dört şeye iman etmedikçe mü‘min olamaz: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim onun hak üzere gönderdiği resulü olduğuma, kadere; onun hayrına ve şerrine.” (Tirmizi, Kader 10, İman 4.) “Allah, her yapana ve onun yaptığını da yaratandır.” (Müslim, Kader 18.). “Kalpler Rahmân’ın iki parmağı arasındadır. Onları dilediği gibi çevirir.” (Müslim, Kader 17.)

Ancak bu görüş, söz konusu dinî naslara karşıt görülmesi sebebiyle tepkilere yol açmış ve çoğunluğun görüşünü temsil etmemiştir.³⁸

Sonrasında Müslümanların felsefe bilimleriyle karşılaşmaları ile farklı nedensellik anlayışları da oldukça erken dönemde İslam düşüncesine taşınmıştır. Bazı İslâm düşünce tarihi araştırmacıları, Müslümanların Yunan felsefesi ile tanışmalarının Abbâsîler döneminde gerçekleştiğini söylese de, onların henüz Emevîler zamanındaki fetih hareketleri sonucunda Yunan felsefesi ile tanışmış olduklarını gösteren birçok delil bulunmaktadır. Ayrıca neredeyse tüm araştırmacılar, İslam düşünürlerinin Yunan felsefesi mirasından ilk tanıdıklarının mantık ilmi olduğu hususunda ittifak halindedir.³⁹ Abbâsîler döneminde yürütülen resmi tercüme faaliyetlerinden bize ulaşan ve Yunancadan tercüme edilmiş en eski eserlerin; Aristo'nun *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* eserleri ile Furfûriyûs'un (ö. MÖ 304) *Îsâgûcî* adlı eseri olması da bu görüşü teyit eder.⁴⁰ Buna dayanılarak özellikle Aristo mantığının, İslâm dünyasında çok erken dönemde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Aristo'nun bazı Yunan şarihleri kanalıyla, Aristotelesçi olmayan kaynaklara dayanan Stoacı ve Yeni Platoncu birçok unsur da İslâm dünyasına taşınmıştır.⁴¹

Müslüman düşünürler, bu mantık mirasına yönelik farklı tutumlar sergilemişlerdir. İslam filozofları, Meşşâîler yahut Yeni Platoncular olarak adlandırılan Müslüman düşünürler; İskenderiyeli Yunan felsefesi şarihlerinin bir devamı olarak, Aristoteles'in mantık mirasını tam bir kabul ile karşılamış ve onu aklın sarsılmaz kanunu olarak görmüşler; bir yandan da Aristotelesçi unsurlar ile Aristotelesçi olmayan unsurları bağdaştırmaya çalışmışlardır. İlk dönem kelâm ve usûl âlimleri ise Aristo mantığını bütünüyle reddetmiş, ilmî araştırmalarını kendilerine has metotlar kullanarak yürütmüşlerdir. Diğer taraftan bazı müteahhir dönem usûl, kelâm ve mantık âlimleri; Aristo mantığını kabul etmekle beraber, Aristoculuk ile Stoacılığın

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.

³⁹ Neşşâr, **a.g.e.**, s. 19-21.

⁴⁰ Sâid Endelûsî, **Tabakâtü'l-Umem**, Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye et-Ticariyye, t.y., s. 75.

⁴¹ Beyhakî'nin naklettiği üzere; Gazâlî'nin *Tehafût'ül-Felâsife* adlı eserinde Aristocu illiyet anlayışına yönelttiği bazı eleştirilerin, Yahya en-Nahvî'nin Platon ve Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerden alınmış olması da buna somut bir örnek teşkil eder. (Ebü'l-Hasen Beyhakî, **Tetimmütü-Sivani'l-Hikme: Târîhu Hükemai'l-İslâm**, Lahor, 1932, s. 24.

çeliştiği noktalarda Stoacı görüşleri tercih etmişler ve filozofların aksine bu iki mirası bağdaştırma çabasında bulunmamışlardır. Ancak Stoacı görüşleri gerçek sahiplerine nispet etmemiş, herhangi bir meselede Aristo'ya muhalefet göstermemişlerdir.⁴²

Erken dönemde Müslüman düşünürlerin Yunan mantığına karşı geliştirdikleri bu tutumlarının, genel olarak Yunan metafiziğine karşı tutumları ile paralellik arzettiği söylenebilir. Nitekim Meşşâî filozoflar, Platon ve Aristoteles ile sistemleşen felsefî düşüncenin temsilciliğini üstlenmişler, bir yandan da devraldıkları bu mirası kendi düşünsel zeminlerinde adım adım dönüştürmüşlerdir. Buna karşılık mütekaddim dönem kelâm âlimleri bu felsefî geleneğe bütünüyle karşı durmuşlardır. Müteahhir döneme geçişte ise özellikle Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkitler ve onun ardından Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) derin ve kapsamlı felsefe eleştirileri ile felsefî gelenek ile kelâm geleneği buluşmuş, böylece kelâm ilmi köklü bir biçimde yenilenmiştir.

Râzî, bir yandan kelâmın imkânlarıyla felsefeyi, diğer yandan felsefenin imkânlarıyla kelâmı sorgulamış; bu çabası, “tahkik” adı verilen eleştirel okuma yönteminin gelişmesine öncülük etmiştir. Onun kelâm ve felsefe eleştirileri, Teftâzânî'nin de aralarında bulunduğu birçok kelâm âlimini derinden etkilemiştir. Bu durum, hem Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekollerinin, hem de Meşşâî felsefe geleneğinin kapsamlı bir dönüşüm geçirmesine sebep olmuştur. Bu dönüşümün en dikkat çekici yanı ise, farklı düşünce geleneklerinin hakikate ulaşma yönünde ortak bir amacı paylaştıklarının kabul edilmesi olmuştur.⁴³

Tüm bu süreçler boyunca Müslüman düşünürlerin nedensellik meselesine bakışlarını ortaya koymadan önce, Yunan felsefesi bağlamında nedenselliğe dair temel görüşlere kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Bu görüşlerin ilki, evrendeki olayların zorunlu ve uzak nedeni olarak tanrının varlığını kabul eden görüştür. Bu anlayışa göre tanrı, aracı sebepler vasıtasıyla âlemdeki tüm hadiselerin gerçekleşmesinde etkili olan nihai nedendir. Felsefe tarihinde bu yaklaşımın sistematik biçimde ele alınması Aristoteles ile başlamış ve yaklaşık iki bin yıl boyunca felsefî düşünceye yön

⁴² Neşşâr, **a.g.e.**, s. 30-31, 35-36.

⁴³ Ömer Türker, **İslam Düşünce Gelenekleri**, 3. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022, s. 55-56, 58-60.

vermiştir.⁴⁴ Yunan düşünce geleneğinde nedenselliğe dair bir diğer görüş ise, tanrının varlığını reddederek âlemdaki olayların tesadüfen gerçekleştiğini savunur. Bu görüşün temel temsilcilerinden biri olan Epikuros (ö. MÖ 270), Demokritos'un (ö. MÖ 370) atomcu düşüncesinden etkilenmiştir. Epikuros'a göre madde yaratılmamış ve yok edilemez olup sürekli hareket hâlindeki atomlardan meydana gelmektedir. Demokritos atomların doğal ve zorunlu bir şekilde hareket ettiğini savunurken, Epikuros bu hareketlerin tesadüfî olduğunu öne sürmüştür.⁴⁵

Yunan felsefî mirasının Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte bu düşünceler; tabiatçı filozofların, İslâm filozoflarının ve pek çok kelâm âliminin evren anlayışını etkilemiştir. Söz konusu eserler, İslâm dünyasında hâlihazırda süregelen tartışmaları derinleştirmekle kalmamış, aynı zamanda yeni felsefî tartışmalara da zemin hazırlamıştır.

1.1. İslâm Filozofları

Kendilerinden önceki Meşşâî geleneği benimseyip özgünleştiren İslâm filozofları, nedensellik anlayışlarını da bu doğrultuda şekillendirmişlerdir. Zira nedensellik meselesi, bu felsefî geleneğin en temel unsurlarından biridir. Ancak burada kastedilen nedensellik, yalnızca her olayın bir fâile bağlanmasını değil; varlıkların fâil, gaye, madde ve suret olmak üzere dört illet çerçevesinde açıklanmasını da içeren determinist bir nedensellik anlayışıdır.

Meşşâî İslâm filozoflarının metafizik anlayışları da Aristotelesçi dört illet teorisinin bazı Stoacı, Platoncu ve Yeni Platoncu öğretilerle harmanlandığı ve sudûr teorisiyle yeniden yorumlandığı bir nedensellik anlayışına dayanır.⁴⁶ Aristoteles, kendinden önceki filozofların illetler hakkındaki görüşlerinden hareketle dört temel illet belirleyerek bilimsel araştırmanın esas itibariye bu nedenlere ilişkin bir araştırma olduğunu öne sürmüştür. Bu teoriye göre âlem, birbiriyle kesin ve değişmez surette

⁴⁴ İlhan Kutluer, "İlliyyet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

⁴⁵ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1993, s. 36, 88-91.

⁴⁶ Ali Sami Neşşâr, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm**, C. 1, 9. bs., Kahire, Dârü'l-Meârif, t.y., s. 47; Belka, **a.g.e.**, s. 40-41; Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayıncılık, 2022, s. 5.

bağlı sebep ve sonuçlardan meydana gelir ve tanrı bu sebeplerin ilkinin teşkil eder. Fakat Aristoteles'te tanrı hareket veren bir ilke olduğundan “varlık veren” bir neden düşüncesi yoktur. Yeni Platoncu filozoflar, Aristoteles'in illiyyet teorisine, metafizik illet ile fiziksel illet ayrımını dâhil etmişler; böylece metafizik nedeni varlık veren neden, fiziksel nedeni ise hareket veren neden olarak belirlemişlerdir.⁴⁷ İslâm filozofları, Aristoteles'ten dört illet anlayışını, Yeni Platonculuktan ise fizik-metafizik illet ayrımını miras almışlar, neticede metafizik illetlerin ilki olan tanrının kadîm varlığının bir sonucu olarak âlemi de kadîm kabul etmişler ve ondaki tüm sebepleri de muhkem ve değişmez şekilde birbirleriyle bağlantılı olarak görmüşlerdir.⁴⁸

Aristoteles, doğa olaylarının anlaşılmasını temelde iki öncüle dayandırmıştır. Bunlardan ilki, bir şeyin illetinin onun cevherinde ve hakikatinde saklı olduğudur. Bu nedenle bir şeyin hakikatinin bilinmesi, o şeyin illetinin de idrak edilmesi anlamına gelecektir. İkincisi ise, illet-ma'lûl yahut sebep-sonuç arasındaki gereklilik ilişkisinin kesin ve değişmez olduğudur.⁴⁹ Bu öncüllerden ikincisinin, birincinin bir sonucu olarak ortaya konduğu görülmektedir. Zira ilk öncülde bir şeyin illetine dair bilgi, onun hakikatinin bilinmesiyle bağdaştırılmış; böylece doğal olaylar arasında ispat edilen neden-sonuç ilişkileri, bu varlıkların özsel nitelikleriyle ilişkilendirilmiş ve değişmez kabul edilmiştir. Bu öncüllerden yola çıkılarak illet-ma'lûl ilişkilerine dair bilgide kesinlik iddia edilmiş ve âlemin, her biri kendi ma'lûlünü meydana getiren ardışık illetlerden oluştuğu kabul edilmiştir.

Bu doğrultuda söz konusu illet-ma'lûl ilişkilerinin kabul edilmesinin, bir filozof için tanımlayıcı noktayı teşkil ettiği söylenebilir. Benzer şekilde İslâm filozofları da illiyyet ilişkilerinin kavranması yoluyla varlığın tamamını neden-sonuç

⁴⁷ İbrahim Halil Üçer, “Sudûr Teorisi”, **Metafizik: İslâm Düşüncesinde Teoriler**, 2. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023, s. 386.

⁴⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 33. bs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2020, s. 95-97; Belka, **a.g.e.**, s. 37; Ömer Türker, **İslâm Felsefesine Konusal Giriş**, 1. bs, Ankara, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, s. 170.

⁴⁹ Aristoteles, “Metaphysics”, **The Complete Works Of Aristotle**, C. 2, New Jersey, Princeton University Press, 1995, s. 6; Muttalip Özcan, **Aristoteles**, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2011, s. 45-46.

ilişkileri içinde kavramayı, bu yolla varlık olmak bakımından varlığın bilgisine ulaşmayı hedeflemişlerdir.⁵⁰

“Bu anlamda metafizik, nedensellik araştırmasının son idrak durağını ve en kuşatıcı görüşünü ifade eder. Felsefî araştırmanın bir bakıma bütünüyle nedenlerin araştırmasından ibaret olması, bir yandan mevcutların bütününe kuşatan bir nedensellik kavrayışının aklî bir zorunlulukla vaz edilmesini diğer yandan da mevcutların bütününe kuşatan nedensel ilkelerin bulunmasını gerektirir. Zira Tanrı’dan son mevcûda kadar bütün mevcutları kuşatan bir ilke varsa bu, varlık olmak bakımından varlığın hali olacaktır. Mevcuttan daha geniş bir kavram olmadığına göre nedensellik ya aklî bir zorunlulukla kavranacak ve bütün varlığa yüklem olacaktır ya da varlık bakımından varlığa yüklenmeye elverişli olmayacaktır. Meşşâî filozoflara göre Tanrı’dan son mevcûda kadar her şey ya illet ya da malûl olduğuna göre nedenselliğin bütüne yüklem olmaya elverişli olmadığı şıkkı geçersizdir. O halde nedensellik idrakinin aklî bir zorunlulukla meydana gelmesi gerekir. Nedensellik idrakinin zorunluluğu ise esas itibarıyla nesnelere ilişkin tecrübî idraklerin akılda zorunlu bir nedensel kavrayış oluşturduğuna dayanır.”⁵¹

İnsanda bu zorunlu kavrayışın oluşumu, diğer tüm bilgilerin oluşumu gibi duyu algılarına dayanır. Buna göre insanda meydana gelen her bilginin temelini oluşturan ilk bilgiler, duyu algılarının birikmesiyle oluşan hazırlık sonucunda meydana gelirler. Nefis, bu duyu algılarının birikmesi sonucunda kuvveden fiile intikal etmekte, bu intikal sırasında da metafizik ilkedен sudûr yoluyla kendisine gelen feyiz sayesinde ilk bilgilerini kazanmaktadır. Dolayısıyla bu ilk bilgilerin çürütölmeye yahut kanıtlanmaya çalışılması, insanın akıl yürütme imkânlarını aşmaktadır. Ancak bu bilgilerin tamamen duyu algılarına dayandırılması da söz konusu değildir. Zira hiçbir duyu idraki, bize bir bilgiyi genel ve küllî haliyle sunamaz. Aksine bu küllî idrak, nefsin hazırlığı sayesinde faal akıldan gelen feyiz ile kazanılır. Faal akıldan gelen bu feyiz ise, diğer varlıklara gelen feyizle aynı olup nefsin hazırlığına paralel olarak özelleşir ve bilgisel bir suret olarak ortaya çıkar. İnsanlarda meydana gelen bu ilk ve ortak bilgiler, bilginin tüm alanlarında geçerlidir.⁵²

⁵⁰ Aristoteles, “Metaphysics”, s. 6; Ebû Nasr el-Fârâbî, **el-Cem‘ beyne Ra’yei’l-Hakîmeyn**, nşr. Albert N. Nader, Beyrut, 1968, s. 80; Ebû Nasr el-Fârâbî, “Risâle fî mâ Yenbeğî en Yukaddem kable Teallümi’l-Felsefe”, **el-Mecmû‘**, Kahire, Matbaatü’s-Saâde, 1907, s. 62.

⁵¹ Ömer Türker, **İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020., s. 138-139.

⁵² Ebû Ali İbn Sînâ, **et-Tenbîhât ve’l-İşârât**, nşr. Mahmûd Şihâbî, Tahran, 1960, s. 110; Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, 7. bs, Ankara, İsam Yayınları, 2020, s. 73, 98; Türker, **a.g.e.**, s. 114-119.

Zorunlu bir kesinlikle meydana gelen bilgiler, doğal olarak elde edilenler ve tecrübeyle elde edilenler olmak üzere iki kısımdır. Tecrübî bilgiler, tikellere dair idrakin belirli miktarda duyumsanması sonucu, tesadüfen olamayacağının idrak edilmesi ve tikele dair bu idrakin tümele genellenmesinden kaynaklanır. Tecrübî bilgiyi tümevarımdan ayıran şey de, onun sağladığı bu kesin bilgidir. Söz konusu kesinlik; bir şeyin varlığının, sebeplerinin, sonuçlarının, yahut varlığını ele veren şeylerin bir kısmının ya da bütününe kavranması ile sağlanır.⁵³

Tüm bu bilgi edinme süreci, aklın; kendisinde meydana gelen soyut idrak ile kuvveden fiile intikal etmesi ve onda meydana gelen kuşatıcı idrakin nesnelerin hakikati ile özelleşmesi sonucu ortaya çıkar. Bu özelleşme, bilimsel araştırma, sezgi veya başka bir yöntemle bir nesneye dair hakikatin kavranması; yahut hakikati kavranmasa da, onun maddî varlığının tahayyül edilmesiyle, yani kısmî bir soyutlama ile gerçekleşir.⁵⁴ Bir anlamda bu süreç, kişinin ilk ve genel varlık idrakinin nesneler üzerinden tikelleşmesidir. Sürecin devamında fizikî alandaki bu idraki metafizik sahasına taşımayan kimse, kendisinde oluşan genel idraki fiziksel mevcutlarla daraltmış olur. Bu durumda, nefsin kuvveden fiile intikali, insan idrakinin gerçek seviyesine ulaşmamış olur.⁵⁵ Tüm bu sürecin sonucunda insan nefsi, duyu algılarından akla ve fizikî boyuttan metafizik boyuta yükselmiş, bu yolla kazandığı kavramları da tümel olarak idrak etmiş olur.⁵⁶

İnsanın bilgi edinme sürecinin açıklandığı bu model, nedenselliğin idrakinde de geçerlidir. Buna göre nesnelerde gözlemlenen herhangi bir özelliğin tesadüf ihtimalini ortadan kaldıracak miktarda duyumsanması, bu özelliğin nesnelerin tabiatının bir gereği olduğu bilgisini sağlar. Bilimsel araştırma ilkesi olarak nedensellik ilkesi de bunu ifade eder. Buna göre evrende meydana gelen herhangi bir

⁵³ Ebû Nasr el-Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 7; Ebû Ali İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Mantık**, C. 2, thk. Saîd Zâhid, Kum, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşî, 2012, s. 95.

⁵⁴ Fârâbî, **el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn**, s. 99; Ebû Nasr el-Fârâbî, "Me'âni'l-Akl", **el-Mecmû'**, Kahire, Matbaatü's-Saâde, 1907, s. 49-56; İbn Sînâ, **et-Tenbihât ve'l-İşârât**, s. 95.

⁵⁵ Ebû Ali İbn Sînâ, **eş-Şifâ: et-Tabîyyât**, C. 6, nşr. George Anawati ve Saîd Zâhid, Mısır, 1975, s. 36-37.

⁵⁶ Türker, **a.g.e.**, s. 127; Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 145-146.

şey, bir zâtın veya tabiatın sonucu olmak zorundadır. O şeyin kesin surette bilinebilmesi de onu meydana getiren şeyin bilinmesine dayanır.⁵⁷ Bu nedenle nesnelerin tabiatlarının bulunduğu bilgisi zorunlu bir bilgidir ve varlığın tamamı için geçerlidir. Fârâbî, bir şeyin bilgisinin onun zâtından kaynaklanan bir sebebi olmaması halinde, o şeye dair bilginizin tesadüfî olacağını düşünür. Ancak bu durumda dahi bilginizin tesadüfî olmayan başka bir yönünden söz edilebilir. Bu yön, o şeyin varlığına dair bilginizden ibarettir. Zira bir şey sebepleriyle bilinebileceği gibi, varlığının sonuçları ve varlıkta beraber bulunduğu şeyler üzerinden de bilinebilir.⁵⁸

İnsanın doğadaki illiyyet ilişkilerine dair hükmü, hakikatte iki katmanlı bir hükümdür. Birinci katman, bir şeyin daima ya da çoğunlukla başka bir şeyi gerektirmesi halinde aklın, ikisi arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğu hükmetmesidir. İkinci katman ise, belirli durumlara dair verilen bu hükmün tümele yayılması ve idrak edilen illiyyet ilişkilerinin tüm mevcutları kuşattığına hükmedilmesidir.⁵⁹

Doğada gözlemlenen varlıklar arasında, devamında da mevcutların tamamı arasında zorunlu olarak idrak edilen bu illiyyet ilişkisinin bir sonucu olarak, doğa yasalarının tamamı mutlak ve değişmez yasalar olarak ele alınır. İlk İslâm filozofu olarak tanınan Kindî (ö. 252/866 [?]), Aristotelesçi illiyyet anlayışını genel çerçevesiyle benimsemiş olsa da, Yeni Platoncu sudûr teorisini kabul etmemiş ve kelâmcıların hudûs teorisine uyumlu bir illiyyet anlayışını benimsemiştir. Buna göre ilk illet olan tanrı, yoktan yaratma yoluyla varlık verir. Ona göre tanrının fiilleri, aralarında mutlak bir zorunluluk ilişkisi bulunan illet ve ma'lûller üzerinden gerçekleşir. Bu yönüyle tıpkı diğer filozoflar gibi Kindî de doğadaki varlıklar arasında determinist bir ilişkiyi kabul etmiştir.⁶⁰

⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, C. 2, s. 84-86.

⁵⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî II*, Kum, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşî, t.y., s. 88; Türker, *a.g.e.*, s. 139-140.

⁵⁹ İdrak dereceleri ve bilgedeki işlevleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Tabiiyyât*, C. 6, s. 50-56, 197-198, 209-210, 208; İbn Sînâ, *et-Tenbihât ve'l-İşârât*, s. 95.

⁶⁰ Ya'kub bin İshak el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 1994, s. 75-76, 97.

Kindî'nin sudûrdan arındırılmış illiyyet anlayışı, var olması halinde ma'lûlünün yokluğunu imkânsız kılan klasik illiyyet anlayışı ile örtüşmediğinden sonraki filozoflar tarafından kabul görmemiştir. Böylece İslâm felsefesi geleneği, sudûr teorisine ve âlemin ezeli olduğu anlayışına dayanarak varlığını sürdürmüştür.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) metafizik sistemleri de Aristotelesçi illiyyet anlayışından ve sudûr teorisinden meydana gelir. Buna göre ilk illet olan tanrıdan kaynaklanan fizik ötesi determinizm, fiziksel âlemdeki determinizmi meydana getirir. Ayrıca İbn Sînâ, zorunlu-mümkün ayırımına dayanarak geliştirdiği varlık-mahiyet ayırımı düşüncesi ile, Aristotelesçi dört illeti varlık illeti ve mahiyet illeti olarak kısımlamıştır. Buna göre zorunlu varlığın dış dünyada birden fazla olması imkânsızdır. Bu nedenle zorunlu varlıkta herhangi bir yönden çokluk bulunmamalı, o saf varlıktan ibaret olmalıdır. Saf varlıktan ibaret olan bu zorunlu varlığın kendi varlığı ile mümkün varlık vermesi arasında bir zaman aralığı bulunmaz. Çünkü onun varlık vermek için yetkinleşmeye ihtiyacı olmadığı gibi, mümkün de bu varlığı kabul etmek için yetkinleşmeye ihtiyaç duymaz. Bu yönden zorunlu ile mümkün arasındaki mesafe, var oluş zamanına değil, onların bizzat mahiyetlerine dayanır. Bu düşünceye dayanarak İbn Sînâ, varlık illetleri ile mahiyet illetleri arasında ayırım yapmış; fâil ve gâil illetleri varlık illeti, maddî ve sûrî illetleri ise mahiyet illeti olarak belirlemiştir.⁶¹

İbn Rüşd de illetler taksiminde kendisinden önceki filozofların görüşlerini takip etmiş, illet-ma'lûl ilişkisine dayalı determinist bir doğa anlayışı benimsemiştir. Ona göre varlıkların kendilerine has tabiatları bulunmakta ve bu tabiatlar üzerinden onların farklılaşmaları sağlanmaktadır.⁶² Nedensellik olarak idrak ettiğimiz şey de bu tabiatların gerekliliklerinin ve sonuçlarının idrak edilmesidir. Bu nedenle varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi, bizzat bu varlıkların mahiyetlerinden kaynaklanır. Akli, muhayyile ve hafıza gibi diğer idrak edici kuvvelerden ayıran şey de, onun bu varlıkları mahiyetlerinden kaynaklanan sebep-sonuç ilişkileri ile idrak etmesidir. Bu nedenle varlıklar arasındaki sebepliliğin yok sayılması, aklın da yok sayılması anlamına gelir.⁶³

⁶¹ İbn Sînâ, *et-Tenbîhât ve'l-İşârât*, s. 22-30.

⁶² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 62.

⁶³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 292.

İbn Rüşd'ün felsefesi, akıl ve varlık arasında mutlak bir uyuşma bulunduğu düşüncesine dayanır. Buna göre akıl, varlığı hakikatte olduğu hal üzere idrak etme yetisine sahiptir. Öyleyse onun varlıklar arasında idrak ettiği bu sebeplilik ilişkileri, o şeylerin hakikatlerinden kaynaklanıyor olmalıdır.⁶⁴ İnsanın varlıklara dair bilgi edinmesinin tek yolu da, varlıkların; insanın bilgisinin kendisi ile tealluk ettiği bu halleridir. Filozofların tabiat olarak ifade ettikleri şey de budur. İlim, ilim olması yönüyle tahsil edilebilir bir tabiatı olmayanla tealluk etmez. Bu nedenle varlıkların tabiatlarının inkâr edilmesi, onlar arasındaki nedensellik ilişkilerinin de inkâr edilmesine yol açar.⁶⁵

İbn Rüşd'e göre insan idraki ile varlık arasındaki bu uyuşma, sadece zorunlu mantık ilkeleriyle açıklanmaz. Bilakis bu uyuma kaynaklık eden, inayet olarak isimlendirilen başka bir ilke bulunmaktadır. Bu ilkenin anlamı, Allah Teâlâ'nın tüm varlıkları olabilecek en sağlam ve mükemmel şekilde yarattığı ve âlemde meydana gelen her şeyin yüce bir hikmet gereği gerçekleştiğidir. Âlem insan için yaratılmış ve ona boyun eğdirilmiştir, bu hikmet doğrultusunda ona bu düzende çalışma ve imar etme sorumluluğu verilmiştir. Bu nedenle evrenin düzeni onun akli ile uyumlu kılınmıştır.⁶⁶

Onun Gazâlî'nin nedensellik konusundaki görüşlerine dair eleştirileri de nedensellik anlayışını detaylı biçimde ortaya koyar. İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Gazâlî'nin nedensellik tenkidini birkaç temel noktada eleştirir. Bunlardan ilki, doğal olaylar arasındaki nedensellik ilişkisinin müşâhede yoluyla zorunlu olarak bilindiği; böyle bir ilişkinin iptal edilmesinin evrene dair bilgimizi ortadan kaldıracığı yönündedir. Zira mantık sanatı, sebeplerin ve sonuçların varlığını kabul eder ve sonuçlara dair bilginin, sebeplerin bilinmesi üzerinden sağlandığını kabul eder. Bu durumda sebeplilik ilişkisinin yok sayılması, evrene dair bilgimizi zan ile sınırlar ve ona dair hiçbir zaman kesin bir bilgi edinemeyeceğimiz anlamına gelir. Bu durumda

⁶⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 296.

⁶⁵ Şerkâvî, **el-Esbâb ve'l-Müsebbebât**, s. 111-119.

⁶⁶ İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille**, 2. bs, Mısır, el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1910, s. 45-46, 83-85.

kendisi ile delillerin kurulduğu, varlıkların özsel yüklemlerine ve tanımlarına dair bilgiler tümüyle geçersiz olur ve mantıksal bilgi önemli ölçüde kısıtlanır.⁶⁷

İbn Rüşd'ün eleştirdiği bir diğer nokta ise, âdet anlayışının dayandığı mutlak imkân fikridir. Bu düşünceye göre âlemde meydana gelen mümkünler arasında hiçbir öncelik söz konusu değildir. Buna göre akıl, bu varlıkların var olup olmamalarını yahut bir sıfat üzere bulunup bulunmamalarını eşit derecede caiz görür. Oysa İbn Rüşd'ün düşüncesine göre bu şekilde mahza imkândan ibaret bir âlem tasavvuru, hem hikmeti hem de insan ile âlem arasındaki uyumu yok saymak anlamına gelir. Zira âlemin tamamının başka haller üzere var edilmesinin mümkün olduğu ve tüm bu ihtimaller arasında mutlak bir eşitlik bulunduğu takdirde; âlemin ve insanın şu anda var olduğu hal, yaratıcının insana bağışladığı bir nimet olmaktan çıkar. Zira varlık ile yokluk, ve bunları takip eden tüm sıfatlar imkân dışında herhangi bir değer taşımamaktadır.⁶⁸

Bu nedenle Allah'ın varlığının ispatı bağlamında İbn Rüşd, Eş'arîlerin merkeze aldığı imkân deliline karşı inayet ilkesini merkeze almıştır. Zira ona göre âlemin ilim ve irade sahibi bir fâili olduğuna ulaşmamızı sağlayan şey, âlemdeki sebep ve sonuçlar arasındaki düzen ve tertiptir. İki caizden birinin var edilmesi ise, hikmet sahibi olmayan bir zât tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün düşüncesine göre âlemdeki sebep-sonuç ilişkilerini inkâr eden kimse, hikmetli bir yaratıcının varlığına da karşı çıkmış olur.⁶⁹ Ona göre Ehl-i Sünnet kelâmcılarının doğal olaylar arasındaki ilişkileri ifade ederken kullandıkları âdet lafzı aldatıcı bir lafızdır. İncelendiği takdirde onun anlamının *vaz'î fiil*den ibaret olduğu görülür. Bu durumda varlıklar arasındaki tüm ilişkiler vaz'a dayalı olmuş olur ve bu ilişkilerin fâiline *hakîm* isminin nispet edilebileceği bir hikmet söz konusu olmaz.⁷⁰

Bu durumda âlemi yaratan fâil, mülkünde insanların haklarını düzenleyen hiçbir kanunun veya örfün bulunmadığı bir hükümdar gibi görülmüş olur. Doğası gereği böyle bir hükümdarın tüm fiillerinin meçhul olması gerekir. O bir fiili ne kadar

⁶⁷ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 290.

⁶⁸ İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille**, s. 85.

⁶⁹ İbn Rüşd, **a.y.**, s. 86-88.

⁷⁰ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 292.

sürdürürse sürdürsün, bir sonraki an için onu devam ettirip ettirmeyeceği mutlak anlamda meçhul olmuş olur.⁷¹

İbn Rüşd'e göre doğadaki sebep-sonuç ilişkileri; ya zorunluluk eseri, ya fazilet eseri, ya da mahza tesadüf eseridir. Sebepler ve sonuçlar arasında bir zorunluluk veya fazilet ilişkisi bulunmadığı söylendiğinde, onların mahza tesadüf eseri olarak meydana geldiği kabul edilmiş olur. İbn Rüşd bu durumu, iki mümkünden birinin tesadüf eseri meydana geldiğini savunan Dehrîlerin görüşüne benzetir ve iki mümkünden birinin tesadüf eseri meydana gelmesinin, Fâil-i Muhtâr'dan meydana gelmesinden daha makul olduğunu ifade eder.⁷²

İbn Rüşd'ün eleştirdiği bir diğer nokta, onun düşüncesinde nedensellik ilkesinin kaynağının mahiyetini ortaya koyar. Buna göre âlemin varlığına bir sebep aranmasının temelinde, görülür âlemdeki olayların sebeplerden kaynaklandığının idrak edilmesi vardır. Bu nedenle görülür âlemdeki sebepler tanınmadığı takdirde, gayb âleminde bir sebep araştırması da temelsiz kalmış olur. Bu ise âlemin varlığından yola çıkılarak Allah'ın varlığına ulaşılmasının önünü kapatmış olur.⁷³ İbn Rüşd'ün bu açıklaması, onun sebeplilik ilkesini yalnız ilk idrak vasıtası olması açısından değil, doğruluk ölçütü olarak da duyu algılarına dayandığı izlenimini verir. Bu anlayış ise; duyuları sebeplilik idrakinin ilk verilerini sağlayan hazırlayıcı birer vasıta olarak gören, ancak sebeplilik hükmünün kendisinin duyulardan bağımsız mahza aklî bir hüküm olduğunu kabul eden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

İbn Rüşd, varlıkların kendilerine özel fiillerini meydana getiren tabiatları bulunduğunu söylese de, bu varlıkları ve onların tabiatlarını meydana getirenin Allah Teâlâ olduğunu vurgular. Ona göre bu varlıkların fiillerini meydana getirmeleri, ancak Allah'ın izni ve onların varlığını koruması ile meydana gelmektedir.⁷⁴ İbn Rüşd, ateşin pamuğu yakmasında mutlak fâilin ateş olmadığı konusunda tüm filozofların hemfikir olduğunu ifade eder. Buna göre ateş; hem varlığı, hem de fiili açısından kendisi dışında

⁷¹ İbn Rüşd, **a.y.**, s. 296.

⁷² İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille.**, s. 86-87.

⁷³ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 290.

⁷⁴ İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille.**, s. 89.

bir ilkeye dayanmaktadır.⁷⁵ Devamında filozofların bu ilkenin neliği hakkında ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. Kimileri onu maddî olmayan bir fâil sebep olarak ele almış, kimileri ise onun madde ile madde ötesi arasında bir vasıta olduğunu düşünmüştür.⁷⁶ İbn Rüşd ise bu konuda kesin bir kanaat belirtmemiş ve bunun araştırılmaya muhtaç bir mesele olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

Mûcize Algısı: İslâm filozoflarının benimsediği determinist âlem anlayışı, onların mûcizeye bakışlarını da bu doğrultuda şekillendirmiştir. Zira âlemdeki varlıkların birbirleriyle illiyet ilişkisi içinde olmaları, onlar arasındaki bu ilişkinin hiçbir şartta ihmal edilemeyeceği ve dışarıdan bir müdahaleyi kabul etmeyeceği anlamına gelir. Bu ise hârikulâde olayların imkânının reddedilmesine yol açar. Gazâlî de filozofların doğal olayların akışının zorunlu olduğu görüşünün, mûcizelerin imkânsız addedilmesine sebep olacağını ifade eder. Buna karşılık İbn Rüşd, tüm İslâm filozoflarının mûcizeleri kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁸

İslâm filozoflarının mûcize hakkındaki görüşlerine dair bu ihtilafın sebebi, farklı ekollerin sahip olduğu farklı mûcize algılarıdır. Gazâlî'nin ifadesinde mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delalet eden hârikulâde olaydır. "Hârikulâde" ifadesi, mûcizenin doğa yasalarının aşılması yoluyla ortaya çıkan bir olay olduğunu ifade eder. Zira Gazâlî'ye göre mûcizenin nübüvvet iddiasının doğruluğuna kesin olarak delalet etmesi ancak bu yolla sağlanabilir.⁷⁹ Filozofların doğa anlayışı ise, doğal olaylar arasındaki zorunlu ilişkinin herhangi bir şekilde ihlal edilmesini imkânsız kılar. Çünkü bu ilişki, o şeylerin hakikatlerinden kaynaklanan kaçınılmaz bir ilişkidir ve herhangi bir durumda ortadan kalkması söz konusu değildir. Bu nedenle filozofların evren algısında hârikulâde olaylardan söz edilemez. Gazâlî'nin, filozofların mûcizeleri inkâr ettiği ifadesinden kastı da budur.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 294.

⁷⁶ İbn Rüşd, *a.y.*, s. 293.

⁷⁷ İbn Rüşd, *a.y.*, s. 290.

⁷⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985, s. 313.

⁷⁹ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 2. bs, Cidde; Beyrut, Dârü'l-Minhâc, 2019, s. 345, 347-348.

Ancak filozoflar, hârikulâde olayları imkânsız olarak değerlendirseler de nübüvveti ve mûcizeleri kabul etmişler, bunları kelâm ekollerinden farklı şekilde, kendi evren anlayışlarına göre yorumlamışlardır. Onların nübüvnete ve mûcizelere dair izahları kendi içinde birbirinden farklılaşsa da, mûcizelerin hârikulâde olaylar olmadıkları ve peygamberlerin insanları uyarmasında delil ve işaret niteliğinde oldukları hususunda tamamı ittifak etmiştir.⁸⁰

Fârâbî, nübüvvetin ve mûcizelerin doğaüstü şeyler değil, varlık düzeninin doğal unsurları olduklarını ifade eder. Buna göre insanların olağanüstü olarak algıladıkları olaylar, hakikatte doğal düzenin birer tezahürüdür. Nitekim ona göre “Ateşin yakıcılığı, suyun yaşlılığı ve karın soğukluğu gibi doğal varlıklara ait özelliklerin zorunlu olduğu sanılırsa da durum öyle değildir. Bunlar çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar türündendir.”⁸¹ Öyleyse doğada ateşin yakmadığı bir durumun ortaya çıkması, ateşin hakikatine ve doğal düzenin inceliklerine vakıf olmayanlar tarafından hârikulâde olarak algılansa da, aslında tıpkı ateşin yakması gibi doğal düzenin bir parçasıdır. Zira tanrının varlığından kaynaklanan bu doğal düzenin hiçbir şartta ihlali söz konusu değildir.

Fârâbî, vahyi ve mûcizeyi birer felsefî sembol olarak ele almış; tıpkı filozof gibi peygamberin bilgi kaynağının da Faal Akıl olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre filozoftan farklı olarak peygamberin bilgisi akıl gücüne değil, doğuştan sahip olduğu yetkinlik ile elde ettiği tahayyül gücüne dayanır. Buna göre felsefî bilgilerle vahiy aynı kaynaktan gelmekte ve peygamberler, getirdikleri mûcizeler yoluyla filozoflardan ayırt edilmektedirler.⁸²

İbn Sînâ ise peygamberliği, kudsî akıl gücüne dayandırmıştır ki bu, insan aklının ulaşabileceği en yüksek mertebeyi ifade eder. Bu mertebede kişi, Faal Akıl’da mevcut olan suretleri aracısız olarak kavrar. Bu ise insana maddeye etki etme ve çeşitli

⁸⁰ Oliver Leaman, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1982, s. 187.

⁸¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, **İslam filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2003, s. 186.

⁸² Ebû Nasr el-Fârâbî, **es-Siyâsetü’l-Medeniyye**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 1980, s. 45; İbrahim Ağâh Çubukçu, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 92.

doğa olayları meydana getirme yetisi sağlar.⁸³ Bu olaylar, insanların hârikulâde olarak algıladıkları ancak hakikatte evrenin mutlak ve değişmez düzeninin bir parçası olan mucizelerdir. Onların düzenin bir parçası oldukları, ancak böyle bir mertebeye sahip olan kişiler için aşikâr olup diğerleri için olağanüstü olaylar olarak yorumlanır. Buna göre vahiy ve mucize olguları, dinî hakikatleri halkın anlayabileceği şekilde ifade eden sembollerdir.⁸⁴

Benzer şekilde İbn Rüşd de, filozofların akılla idrak ettikleri hakikatlerin, peygamberler tarafından semboller ile anlatıldığını düşünür. Ona göre nübüvveti gerçek anlamda ispat eden tek mucize Kuran-ı Kerim'dir. Bunun dışındaki hadiselerin nübüvveti hakiki anlamda ispat etmediğini, ancak iknaî delil mesabesinde olduklarını ve halkın iman etmesi için elverişli olduklarını düşünür.⁸⁵ Neticede İbn Rüşd'ün sözlerinde peygamberlerin eliyle "hârikulâde" olaylar meydana gelmesinin mümkün olduğuna dair açık bir ifadeye rastlanmamakta, onun determinist doğa anlayışı da böyle bir düşünceye izin vermiyor görünmektedir. Bu konudaki açıklamalarından onun da tıpkı önceki filozoflar gibi mucizeleri peygamberlerin elinde gerçekleşip insanların hârikulâde olarak algıladıkları olaylar olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Gazâlî'nin, filozofların mucizeleri inkâr ettiğine dair sözlerine şu şekilde karşılık vermiştir:

"İbrahim'in (as) mucizesini yalanlayanlar ise, ancak İslâm ehlinin zındıklarıdır. Filozofların hukemasına göre ise şeriatın ilkelerinin konuşulup tartışılması caiz değildir. Onlara göre bunu yapan, şiddetli bir terbiyeye muhtaçtır. Çünkü her sınaatin kendi ilkeleri vardır ve o sınaatte araştırma yapanın bu ilkeleri gözetmesi gerekir. Şeriat ilmi sınaati ise ilkelerinin gözetilmesine diğer sınaatlerden daha layıktır [...] Mucize hususunda söylenmesi gereken ise, onun ilkelerinin beşerî aklı aşan ilahî ilkeler olduğu; bu nedenle sebepleri bilinmediği halde onun kabul edilmesinin kaçınılmaz olduğudur."⁸⁶

⁸³ İbn Sînâ, **et-Tenbîhât ve'l-İşârât**, s. 94-95; Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 160.

⁸⁴ Ebû Ali İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013, s. 192.

⁸⁵ Bkz. Şerkâvî, **el-Esbâb ve'l-Müsebbebât**, s. 190-199.

⁸⁶ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 294.

1.2. Mu‘tezile Kelâmcıları

Mu‘tezile mezhebine, özellikle de Bağdat ekolüne ait eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamış olduğundan, onların doğal nedenselliğe dair görüşlerini çoğu zaman sistemli olarak bulamamaktayız. Bu nedenle onların bu konudaki görüşlerine dair çıkarımlarımız büyük ölçüde, çeşitli eserlerde nakledilen mezhep görüşlerine dayanmaktadır.⁸⁷ Bununla beraber, Mu‘tezilî âlimlerin insanın fiillerini hür ve bağımsız olarak meydana getirdiğini savundukları ve nedensellik anlayışlarını bu mesele etrafında şekillendirdikleri bilinmektedir. Ayrıca tüm mütekaddimîn dönemi kelâm ekollerinde olduğu gibi Mu‘tezile kelâmında da Aristoteles’in mantık ve metafizik mirasına karşı durulmuş, onun illiyet ve evren anlayışı net bir biçimde reddedilmiştir.⁸⁸

Genel olarak kelâm ekollerinin, nedensellik meselesini ilk defa insanın fiilleri bağlamında ele aldıkları söylenebilir. Nitekim Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) *Makâlât*’ında kelâmcıların illetler konusunda ihtilafını ele alırken onların insanın fiillerine dair tartışmalarına yer vermiştir.⁸⁹ Mu‘tezile’nin ilk ve en önemli ilkelerinden kabul edilen adalet ilkesi de, bu mesele ile doğrudan ilişkilidir. Adalet ilkesi, insanın fiillerinden yükümlü kılınmasının adil olabilmesi için, onun fiillerini özgür olarak gerçekleştirmesi gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda Mu‘tezilîler, insanın fiillerini nasıl meydana getirdiğini ve bu fiillerin insan iradesi ve kudreti ile ilişkisini araştırmış, sonrasında insanın fiillerine dair yürüttükleri bu nedensellik araştırmasını, evrendeki tüm olayları kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.⁹⁰

Onlar, insanın sorumluluk alanını açıklamak için onun fiillerini irâdî ve gayri irâdî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Buna göre insanın iradesi dışında

⁸⁷ Neşşâr, **Menahicü’l-Bahs**, s. 93, 156; Yusuf Rahman, “The Doctrine of Mu‘jiza: According to the Schools of Kalâm in the Classical Period”, **The Islamic Quarterly**, C. XXXX, No: 4, 1996, s. 236.

⁸⁸ Celâleddin Süyûtî, **Savnü’l-Mantık ve’l-Kelâm an Fenni’l-Mantık ve’l-Kelâm**, Dârü’l-Kütübî’l-Ezheriyye, t.y., s. 333; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Miftâhu Dâri’s-Sa‘âde ve Menşûru Velâyeti’l-İlm ve’l-İrâde**, C. 1, Kahire, 1955, s. 167.

⁸⁹ Belka, **a.g.e.**, s. 41; Ebü’l-Hasen Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 538.

⁹⁰ İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012; Halil İbrahim Bulut, “Mu‘tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, **Marife**, No: 3, 2003, s. 278.

gerçekleşen fiiller ona nispet edilemez. Bir fiilin insana nispet edilmesinin şartı, o fiilin insanın kastına uygun olarak meydana gelmesidir.⁹¹ Mu‘tezilîlerin insanın fiillerine dair ortaya koyduğu bir başka taksim ise, fiillerin doğrudan ve dolaylı olarak ayrılmasıdır. Doğrudan fiiller, insanın herhangi bir dış etki olmaksızın meydana getirdiği fiilleridir. Dolaylı fiiller ise vasıta ile gerçekleşir ve mütevellid fiiller olarak isimlendirilirler.⁹² Onlara göre insanın kastı ile meydana gelen doğrudan fiilleri kul tarafından yaratılır. İki kâdir için tek makdûrun bulunması imkânsız olduğundan Mu‘tezilîler, -Şahhâm (ö. 270/883 [?]) istisna edilecek olursa- Allah Teâlâ’nın bu türden fiillere kâdir addedilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık Şahhâm bu fiillerin hem Allah hem de kul için makdûr olduğunu ifade etmiş ve bu makdûrun kul tarafından yaratılmasını *iktisâb* olarak isimlendirmiştir.⁹³

Mu‘tezilî âlimler, insanların doğrudan meydana getirdikleri fiilleri gibi dolaylı fiillerinin de fâili olup olmadıkları meselesini ele almış ve neticede tevellüd nazariyesini ortaya koymuşlardır. Ancak bu teorinin detaylarında çokça ihtilaf etmişler ve birbiriyle çelişen görüşler ortaya koymuşlardır. Tevellüd teorisini ilk defa ortaya koymuş olan Bîşr b. Mu‘temir (ö. 210/825) tevellüdü, insanın kilitli bir kapıyı açması örneği üzerinden açıklamıştır. Buna göre anahtarın kilide yerleştirilip çevrilmesi, insanın iradesiyle meydana gelen doğrudan fiillerindendir. Anahtarın hareket ettirilmesiyle kapının içindeki mekanizmanın hareket ettirilmesi ve kapının açılması ise insanın dolaylı fiillerindendir ve tevellüd yoluyla meydana gelir.⁹⁴ Ona göre bir fiilin tevellüd yoluyla kula nispet edilebilmesinin şartı, onun kulun iradesiyle gerçekleştirdiği ihtiyârî fiillerinden olmasıdır. Mu‘tezile âlimlerinin çoğunluğu da bu görüşü takip etmişlerdir. Böylece onlar, insanın dolaylı fiilleri de dâhil tüm bilinçli fiillerini ona nispet etmişler, bunun dışındaki fiilleri Allah’ın doğrudan yarattığı fiiller gibi değerlendirmişlerdir.⁹⁵ Ebü’l-Hüzeyl de (ö. 235/849-50 [?]) kulun fiilini onun bilgisi ve seçimi dâhilinde takip eden olayların kula nispet edileceğini, ancak bu kaidenin yalnız hareketler ve değişimler hakkında geçerli olduğunu düşünmüştür. Ona

⁹¹ Kâdî, *el-Muğnî*, C. 8, s. 269.

⁹² Kâdî, *a.g.e.*, C. 9, s. 37.

⁹³ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 758.

⁹⁴ Kâdî, *a.g.e.*, C. 9, s. 12.

⁹⁵ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 494-495.

göre duyular, idrakler gibi ârızî niteliklerin tamamı Allah'ın fiilleridir.⁹⁶ Câhız (ö. 255/869) ise insanın ihtiyarıyla meydana gelen doğrudan fiilin yalnız irade etmek olduğunu, bunun dışındaki fiillerinin ise şeylerin tabiatları ile dolaylı olarak meydana geldiklerini ve insana nispet edildiklerini düşünmüştür.⁹⁷

Genel doğa nedenselliği hakkında Mu'tezilî âlimler farklı görüşler benimsemişlerdir. Onların çoğunluğu cevher-i ferd tasavvuruna dayanan bir doğa anlayışı benimsemiş; bir kısmı ise âlemin sınırlı parçalardan oluştuğunu kabul eden bu anlayışı reddetmiş, âlemin sonsuz parçalardan meydana geldiğini savunmuş ve doğal nedenselliği kümûn-zuhûr teorisi ile açıklamıştır. Bu tasavvura sahip olan Nazzâm (ö. 231-845) ve Câhız, cisimlerin kendilerine ait tabiatları ile birbirinden ayrışıp farklı fiiller meydana getirdiklerini savunurlar. Cevher-araz tasavvuruna dayalı bir âlem anlayışı benimseyen Mu'tezilî âlimlerden olan Mu'ammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî de (ö. 319/931) benzer şekilde cisimlerin kendilerine has tabiatlarının bulunduğunu savunmuşlardır.⁹⁸ Basra Mu'tezilesi'nin yaygın görüşünü temsil eden, cevher-araz tasavvurunun kabul edilip cisimlerin tabiatlarının reddedilmesi anlayışına dayanan görüş ise; Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Alî el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebâr tarafından savunulmuştur.⁹⁹

Nazzâm'a göre cisimler, sonsuz sayıda parçadan müteşekkildirler. Bu parçaların her biri kendine has bir tabiata sahiptir ve hem cisimler, hem de onların tabiatları Allah tarafından tek seferde yaratılmıştır.¹⁰⁰ Cisimlerin parçaları ve onların tabiatları vasıtasıyla varlıkların bir kısmı diğerlerinin içine saklanmıştır (*kümûn*).¹⁰¹ Buna göre cisimlerde gördüğümüz özellikler, onlarda baskın olan parçaların tabii

⁹⁶ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 556.

⁹⁷ Eş'arî, **a.y.**, s. 562.

⁹⁸ Kâdî, **a.g.e.**, C. 11, s. 452; Kâdî Abdülcebâr, **el-Muhît bi't-Teklîf**, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y., s. 385-388; Nisâbü'rî, **el-Mesâil fi'l-Hilâf**, s. 29; Eş'arî, **a.g.e.**, s. 430-432; Wolfson, **a.g.e.**, s. 120.

⁹⁹ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 429-432, 436; Kâdî, **a.y.**

¹⁰⁰ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, **Kitâbü'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, İstanbul, Kuramer Yayınları; Amman, Dârü'l-Feth, 2018, s. 476; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, **Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbn Râvendî el-Mülhid**, 2. bs, Beyrut, Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993, s. 51-52; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 65.

¹⁰¹ Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, C. 5, 2. bs, Kahire, Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî ve Evlâduhu, 1965, s. 10-16, 92-93.

özellikleridir. Cismin içindeki bu dengenin değişmesi sonucu, baskın tabiatlar ve cisimde gördüğümüz özellikler de değişime uğramaktadır. Varlıkların içinde mevcut olan bu farklı özelliklerin ortaya çıkması ise Nazzâm tarafından yaratma değil zuhûr olarak isimlendirilmiştir. Örneğin pamuk, içinde yanma tabiatını barındırır ancak normalde onda bu tabiat baskın durumda değildir. Ateşe yaklaştırılmasının etkisiyle bu tabiat baskın gelir ve pamuk, yanma özelliği gösterir.¹⁰² Nazzâm, cisimlerde bu dengelerin bozulması sonucu ortaya çıkan fiilleri Allah'ın fiilleri olarak kabul eder. Zira fiilleri meydana getiren, Allah'ın onlarda yaratmış olduğu tabiatdır ve bu tabiatlar daima Allah'ın gözetimindedirler.¹⁰³

Câhız da, tıpkı hocası Nazzâm gibi kümûn-zuhûra ve cisimlerin tabiatları bulunduğu düşüncesine dayanan bir doğa anlayışına sahiptir.¹⁰⁴ Cevher-araz görüşünü benimseyen Basra Mu'tezilîlerinden olan Muammer b. Abbâd da, tıpkı Nazzâm ve Câhız gibi nesnelerin tabiatları bulunduğunu söylemiş, ancak onlardan farklı olarak tabiatın kaynaklandığı fiillerin Allah'a değil bizzat bu cisimlere nispet edileceğini düşünmüştür.¹⁰⁵ Ona göre arazların tamamı cisimlerin değişmez tabiatları tarafından meydana getirilir. Nitekim Bağdâdî onun "Allah hiçbir arazi yaratmamıştır." dediğini ve Allah'ı sadece cevherlerin yaratıcısı olarak gördüğünü nakletmiştir.¹⁰⁶

Benzer şekilde Bağdat Mu'tezilesi âlimleri de fiillerin varlıkların tabiatlarından kaynaklandığı görüşünü benimsemiş ve bunu cevher-araz tasavvuru üzerinden açıklamışlardır. Onlara göre arazlar, cevherlerin tabiatları ile meydana getirdikleri doğrudan fiilleridir. Buna göre cevherler ve onların tabiatları Allah tarafından yaratılırken, arazların onun tarafından yaratılması söz konusu değildir.¹⁰⁷ Bu nedenle Allah'ın, bir cevherde yarattığı tabiatın aksine bir fiili meydana gelmesi imkânsızdır ve Allah buna muktedir olmakla vasıflanamaz. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi

¹⁰² Câhız, **a.y.**, C. 5, 20-21; Wolfson, **a.g.e.**, 382.

¹⁰³ Wolfson, **a.g.e.**, s. 435.

¹⁰⁴ Câhız'ın nesnelerin tabiatları hakkında görüşleri için bkz. Câhız, **a.g.e.**, C. 1, s. 149; C. 3, 327,375; C. 5, 10-16, 89-90.

¹⁰⁵ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 294, 530, 558.

¹⁰⁶ Abdülkâhîr Bağdâdî, **el-Fark beyne'l Firak**, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1991, s. 111.

¹⁰⁷ Şeyh Müfid, "Evâilü'l-Makâlât", nşr. Şeyhülislâm ez-Zencânî, **el-Havâşî ve't-Ta'likât** ile birlikte, Beyrut, 1993, s. 98.

âlimlerinden olan ve yine Bağdat ekolünden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) öğrencisi olan Ka'bî,

“Söz konusu olan, ağır bir nesnenin asılma veya destek olmaksızın havada durmasının mümkün olup olamayacağıdır. Ben bunun imkansız ve savunulamaz olduğunu söylerim. Bunun mümkün olduğunu ilan etmek çelişkiye götürür.”¹⁰⁸

sözleriyle dışarıdan müdahale kabul etmeyen, mutlak deterministik bir evren anlayışına sahip olduğunu ifade etmiştir. Yine o, Allah'ın bir hareketi maddî sebep olmaksızın doğrudan yaratmasının da mümkün olmadığını ifade eder.¹⁰⁹

Tüm bu tabiatçı görüşler Kâdî Abdülcebbâr tarafından eleştirilmiş, Allah'ın cisimleri ve tabiatları yarattığı, arazların ise bu tabiatlardan meydana geldiği bir evren tasavvurunun fâil-i muhtâr Allah inancıyla bağdaşmayacağı ifade edilmiştir. Zira ona göre böyle bir tasavvur, Allah'ın âleme müdahalesini engelleyerek mucizeleri imkânsız kılacaktır.¹¹⁰ Buna karşın Ka'bî, tabiat görüşünü savunan Mu'tezile kelâmcılarının bu tabiatların Allah tarafından düzenlendiğine dair inançlarına vurgu yapar ve onların; nesnelerin birbirini ilâhî iradeye dayanmayan mutlak bir determinizm ile meydana getirdiğini savunan tabiatçı filozoflar ile bir tutulamayacaklarını ifade eder.¹¹¹

Kâdî Abdülcebbâr gibi Basra ekolünün geneli de, Bağdat Mu'tezilesi'nin savunduğu tabiat anlayışına karşı çıkmışlardır. Kaynakların bildirdiğine göre; Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Sâlih Kubbe (ö. 246/860), Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 276/890) ve Ebû Ali el-Cübbâî evrendeki düzeni Allah Teâlâ açısından zorunlu görmemişler; bu nedenle Allah'ın bir buğday tanesinden arpa çıkarması gibi cisimlerin tabiatlarına aykırı fiiller meydana getirmesini mümkün görmüşlerdir.¹¹² Söz konusu imkân mefhumu Sâlih Kubbe tarafından oldukça kapsamlı olarak ele alınmış, doğal düzende meydana gelen fiillerin Allah açısından zorunlu değil mümkün olduğu, onun fiillerini

¹⁰⁸ Müfîd, **a.g.e.**, s. 129.

¹⁰⁹ Müfîd, **a.y.**

¹¹⁰ Kâdî, **el-Muhît bi't-Teklîf**, s. 386; Kâdî, **el-Muğnî**, C. 9, s. 23.

¹¹¹ Ka'bî, **a.g.e.**, s. 164, 476.

¹¹² Kâdî, **el-Muğnî**, C. 9, s. 14; Eş'arî, **a.g.e.**, s. 438, 442, 530, 780-782; Nisâbü'rî, **a.g.e.**, s. 133; Demir, **a.g.e.**, 151-152.

bu düzene uygun olarak meydana getirmesi için hiçbir bağlayıcı sebep bulunmadığı vurgulanmıştır.¹¹³ Bu görüşü benimseyen Mu‘tezilî âlimler, mekanik bir evren anlayışına işaret eden “tabiat” kavramı yerine “âdet” kavramını ön plana çıkarmışlardır. Böylece hicrî dördüncü asırdan itibaren mûcizelerin açıklanması bağlamında kullanılan âdet kavramı, tabiatçı teoriye alternatif bir yaratma teorisi olarak kavramlaşmıştır.¹¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu zorunsuzluk fikrine dayanarak illet ve sebep sözcüklerinin kullanımları arasında da ayırım yapmış; illeti ma‘lûlünü zorunlu olarak meydana getiren anlamında kullanırken sebep için böyle bir zorunluluk ispat etmemiştir.¹¹⁵ Ona göre sebep, fâilin bir fiili meydana getirmesinde vasıtaadır, ancak sebep var olsa da bir engel sebebiyle onun sonucunun var olmaması mümkündür.¹¹⁶

İllet ve sebep arasında benzer bir ayırım, Basra ekolünden Ebû Ali el-Cübbâî’de de görülür. Ona göre doğada “zorunlu” ve “zorunluluğa benzeyen” olmak üzere iki çeşit nedensellik bulunur. Bunlardan ilki, belli bir özelliği tayin eden mana ve illettir.¹¹⁷ Buna göre hareketin kendisi, bir şeyin hareket etmesi için zorunlu illeti teşkil eder. Buna karşın istitâat; bir kişinin kâdir olmasını belirlese de, o kişinin kâdiriyyetini zorunlu kılmaz.¹¹⁸ Zira bu gibi sebeplerin sonuçları ile olan ilişkisi, Allah tarafından belirlenen âdetin bir sonucudur.

Bu ayrıma dayanılarak, Basra ekolünün doğal sebeplerin bir kısmını zorunlu sebepler olarak algıladığı, ancak bu zorunluluğun tüm doğal sebeplere genellenmediği söylenebilir. Bunun muhtemel sebebi, bazı doğa olaylarında sebebin varlığı halinde sonucun var olmaması aklî bir çelişkiye yol açarken bazı doğa olaylarında böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır. Örneğin bir cismin harekete sahip olup da

¹¹³ Eş‘ari, **a.g.e.**, 530, 560.

¹¹⁴ Rummânî’nin Kuran’ın i‘câzını ele aldığı risalesinde kullandığı “*nakzu’l-âde*” tabiri ve çağdaşı Hattâbî’nin aynı konudaki risalesinde tabiat düzeni anlamında kullandığı “*âdet*” tabiri, âdet lafzının erken dönemde mûcizeleri ispat bağlamında kullanımına örnek gösterilebilir. Bkz. Ebû’l-Hasen er-Rummânî, “en-Nüket fi İcâzi’l-Kur’an”, **Selâsü Resâil fi İcâzi’l-Kur’an**, Dârü’l-Meârif, t.y., s. 69, 102; Hattâbî, “Beyânü İcâzi’l-Kur’an”, **Selâsü Resâil fi İcâzi’l-Kur’an**, Kahire, Dârü’l-Meârif, t.y., s. 20.

¹¹⁵ Kâdî, **el-Muğnî**, C. 9, s. 49.

¹¹⁶ Kâdî, **a.y.**, C. 9, s. 161-162.

¹¹⁷ Yusuf Rahman, “The Doctrine of Mu‘jiza”, s. 239.

¹¹⁸ Kâdî, **a.g.e.**, C. 9, s. 49.

hareketsiz olması mümkün değildir. Bu durumda hareket, cismin hareket etmesinin zorunlu sebebi olarak görülür. Buna karşın istitaatin varlığı halinde kulun kâdir olmaması durumu çelişik olarak görülmemiş olmalıdır. Buna göre istitaat, kâdiriyet için yeterliliği ifade etmesine rağmen, kişiyi zorunlu olarak kâdir kılmamaktadır.

Tüm bunlara dayanılarak, tabiat görüşünü benimseyen Bağdat ekolünün aksine Basra kelâmcılarının doğadaki sebepleri mutlak zorunlu sebepler addetmedikleri ve âdet inancına dayanan bir doğa anlayışı geliştirdikleri söylenebilir. Buna göre doğada gözlemlenen sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiler, mutlak bir zorunluluğa değil, Allah'ın onları birlikte yaratma iradesine dayanırlar. Doğâ yasalarının gözetilmesi Allah için zorunlu değildir. Bununla beraber, insanın fiilleri özelinde Allah'ın âdeti, insanın seçimlerine ve fiilini meydana getirmesine izin vermek şeklinde cereyan eder.¹¹⁹

Basra kelâmcıları, varlıkların doğal eğilimlerini açıkladıkları *i'timâd* düşüncesini de âdet fikri ile bağdaştırmışlardır. Bu düşünceye göre demir ile mıknatıs arasındaki çekim, onlardaki doğal eğilimden kaynaklanır. Bu eğilim, Allah'a göre zorunlu olmayıp onun belirlediği âdetinin bir sonucudur. Bu durumda söz konusu olayın fiziksel boyutu *i'timâd*, metafizik boyutu ise âdet ile açıklanır.¹²⁰ Bu anlayış, Basra Mu'tezilesi'nin âdet düşüncesi ile doğal sebeplerin zorunluluğu düşüncesini nasıl bağdaştırdıklarını da açıklar. Onlar doğadaki sebep ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi tümünden reddetmemiş, ancak söz konusu ilişkiyi gözlemlenen sebep ve sonuç arasında doğrudan bir ilişki olarak değil, her ikisinin de Allah'ın iradesinden kaynaklandığı dolaylı bir ilişki olarak ele almışlardır.

Özetlenecek olursa, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün determinist bir doğa düşüncesine sahip olduğu, buna karşın Basra Mu'tezilesi'nin genelinde âdet anlayışına dayanan vesileci bir doğa anlayışının hâkim olduğu söylenebilir. Bununla beraber insanın kasıtlı ve doğrudan fiillerini kendi kudretiyle yarattığı her iki görüş tarafından da kabul edilmiş, dolaylı fiillerinin fâili hakkında ise doğa anlayışları doğrultusunda

¹¹⁹ Kâdî, **a.g.e.**, C. 8, s. 15-16.

¹²⁰ Nisâbü'rî, **a.g.e.**, s. 139, 143, 198.

farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu farklı doğa düşünceleri, Mu‘tezilî âlimlerin mûcizelere bakışlarına da yansımıştır.

Mûcize Algısı: Genel olarak Mu‘tezilî âlimler, peygamberlerin ve mûcizelerin varlığını adalet ilkesinin gerekliliklerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu ilkeye göre Allah’ın bir uyarıcı göndermeksizin insanları fiillerinden yükümlü kılması söz konusu değildir. Bir uyarıcı gönderildiğinde ise bu uyarıcının elinde, onun doğruluğunu ispat eden bir delil bulunmalıdır. Zira Allah’ın, peygamberi insanların duyabileceği şekilde sözle tasdik etmesi mümkün değildir. Bu nedenle tasdik ancak mûcize ile gerçekleşir.¹²¹

Âdet teorisini benimseyen ve determinist doğa düşüncesini reddeden Basra ekolü âlimleri, mûcizeleri doğa yasalarının ihlal edilmesi şeklinde ortaya çıkan, Allah’ın doğrudan fiilleri olarak kabul etmişlerdir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr, tabiat anlayışını benimseyen Mu‘tezilî âlimleri Allah’ın doğaya müdahalesini; dolayısıyla da mûcizelerin varlığını imkânsız addetmeleri sebebiyle eleştirmiştir.¹²² Ona göre mûcizenin delil olmasının şartı, onun doğrudan veya dolaylı olarak Allah Teâlâ’dan gelmiş olmasıdır. Zira peygamberlik iddiasının ispatlanması için, bu yetkinin Allah tarafından verildiği doğrulanmalıdır.¹²³ Bu doğrultuda mûcize, âdete muhalif (*nâkizü’l-âdet*) bir olay olmalı;¹²⁴ aynı zamanda bu âdet kulların fiilleri cinsinden değil, Allah’ın fiillerinden yahut Allah’ın fiilleri ile ilişkili fiillerden olmalıdır. Bu noktada kulun dahlî, ancak Allah’ın nâkizü’l-âdet fiiline sebep olması noktasında olabilir. Ancak Allah tarafından doğrulamanın gerçekleşebilmesi için nâkizü’l-âdet olayın kendisi bizzat Allah’ın fiilinden kaynaklanmalıdır.¹²⁵

Kâdî Abdülcebbâr, âdet ile mûcizenin ilişkisine dair bir itirazı yanıtlarken nâkizü’l-âdet mefhumunu detaylandırır. Bu itiraza göre bir şeyin ilk defa müşahade edilmesi, onun âdetin dışında bir olay olduğuna dair yeterli bilgi sağlamaz. Bu bilgi

¹²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. 2, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 431.

¹²² Kâdî, *a.y.*, Kâdî, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, s. 101-103, 380-389.

¹²³ Kâdî, *el-Muğnî*, C. 15, s. 199.

¹²⁴ Nisâbü’rî, *a.g.e.*, s. 140; Kâdî, *a.g.e.*, C. 15, s. 202.

¹²⁵ Kâdî, *a.y.* C. 15, s. 183-184.

sağlanmadıkça da mûcizenin delaleti gerçekleşmez. Kâdî, buna yanıt olarak söz edilen nâkizü'l-âdetin delaletinin gerçekleşmesi için, bu âdetin kendileri hakkında geçerli olduğu kimselerce müşahede edilmesi gerektiğini ifade eder. Böyle bir durumda bu kimseler, âdet ve kanun olarak kabul ettikleri bu şeyin aksinin meydana gelebileceğine dair bir bilgi veya hükme ulaşamazlar. Bu durumda o şeyin aksinin meydana gelmesi mümkün olsa da, bu imkânâ itibar etmezler. Mûcize ortaya çıktığında ise bu âdet nakzedilmiş ve tasdik gerçekleşmiş olur. Böyle bir delalet gerçekleştiğinde, itirazda zikredilen bu -aklî- ihtimale itibar edilmez ve onun varlığı yokluğuna denk görülür. Bu ihtimalin itibara alınması, ancak âdetin değişmesi veya âdetin ehlinin değişmesi ve bu âdete hâkim olmamaları halinde söz konusu olur. Bu nedenle denebilir ki, bir başka toplumun müşahade ettiği bir âdet veya kanunun nakzedilmesi ile o topluma delil getirilemez, çünkü istenen delalet gerçekleşmiş olmaz. Aynı zamanda âdeti müşahade ettiği halde onun zorunlu bir kanun olarak görmeyen ve onun aksinin meydana gelmesini de mümkün gören kimse için de bu delalet gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle ona bununla delil getirilmemesi daha evlâdır.¹²⁶ Kâdî Abdülcebâr'da görülen bu “mümkün olan şeye imkân vermeme” düşüncesi, sonraki dönemde âdet teorisini savunan kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiş ve Tefâtâzânî'de *zihnî imkân* ve *aklî imkân* tasnifi şeklinde ifade bulmuştur.

Kâdî'nin mûcizeler hususunda ele aldığı bir başka itiraz, âdeti nakzeden bu olayın tasdik amacı taşımayıp yalnızca Allah tarafından vazedilen yeni bir âdetin başlangıcı olma ihtimaline vurgu yapar. Kâdî söz konusu olayın öncesinde ve sonrasında âdetin devamlılığının müşahade edilmesiyle böyle bir ihtimalin ortadan kalkacağını söyler.¹²⁷ Ayrıca ona göre âdetin peygamberi tasdik dışında bir sebeple nakzedilmesi, abestir. Öyleyse Allah Teâlâ'nın hikmetine dair bilgi, bu ihtimali ortadan kaldırır.¹²⁸ Onun bu yanıtı, tamamı Allah'ın iradesine dayanan ve zorunlu olmayan doğal sebep ve sonuçlardan, zorunlu kanunlarla işleyen bir âlemin meydana gelişini de temellendirir. Buna göre, özünde Allah'ın mutlak iradesine dayanan bu seçimler, onun hikmeti neticesinde tutarlı bir düzen halinde devamlı olarak işler ve

¹²⁶ Kâdî, a.y., C. 15, s. 188-189.

¹²⁷ Kâdî, a.y., C. 15, s. 189-190.

¹²⁸ Kâdî, a.y., C. 15, s. 189.

yine hikmetin bir gereği olarak, bu âdetin peygamberin tasdik edilmesi haricinde aşılması söz konusu değildir. Tüm bunlar, âdet anlayışını benimseyen Basra ekolü kelâmcılarının mûcize tutumlarını yansıtır.

Basra kelâmcılarından tabiat görüşünü benimsemiş olan Nazzâm ve Câhız da mûcizelerin imkânını kabul etmişlerdir. Her ne kadar Nazzâm'ın hissî mûcizeleri inkâr ettiği meşhur olmuşsa da, onun bu inkârının sebebi mûcizeleri mümkün görmemesi değil, birtakım hissî mûcizeleri ispat eden rivayetleri zayıf bulmasıdır. Nitekim Bağdâdî, onun hissî mûcizelere dair birtakım rivayetleri reddettiğini ifade etmiş ve bu durumun rivayetlerin sıhhati ile ilgili olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Aynı şekilde Câhız da onun hârikulâde olayları mümkün gördüğünü ifade etmiştir.¹³⁰

Nazzâm'a göre mûcizeler iki türlü gerçekleşirler. Bunlardan ilki, insanların kudret alanındaki fiillerle meydana gelen mûcizelerdir ve insanların potansiyel olarak güç yetirebildikleri fiillerinin Allah tarafından engellenmesi ile gerçekleşirler. Nazzâm bunu *sarfe* terimiyle ifade eder.¹³¹ Ona göre Kuran'ın i'câzı bu türden bir mûcizedir.¹³² İkinci tür ise, evrende yalnızca Allah'ın güç yetirebileceği fiiller ile meydana gelen mûcizelerdir. Bu hususta Nazzâm, Allah'ın dilediğinde varlıkların tabiatlarına müdahale ederek hârikulâde fiiller meydana getirebileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu durum, Allah'ın birleşmelerine engel olan şeyi ortadan kaldırarak zıt tabiatlara sahip nesneleri bir araya toplaması, yahut tabiatlarında birleşme olan varlıkları güç uygulayarak ayırması ile gerçekleşir. Zira tüm tabiatları yaratan Allah'tır. Bu tabiatlar onun dilediği surette işlemektedirler ve Allah dilediği zaman bu işleyişe müdahale edebilir.¹³³

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın Nazzâm'a nispet ettiği şu görüş, onun doğa ve mûcize anlayışını özlü bir şekilde ifade eder: “Muhakkak ki Allah dünyayı tek bir defada (cümleten) yaratmıştır. Peygamberlerin (aleyhimüsselâm) mûcizelerini ise,

¹²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 96, 109.

¹³⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. 4, s. 73.

¹³¹ Kâdî Ebû Bekr Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân ani'l-Fark beyne'l-Kerâmât ve'l-Mu'cizât*, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958, s. 14; Câhız, “Huvecü'n-Nübüvve”, C. 3, *Resâilü'l-Câhız*, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 1991, s. 260, 277; Ka'bi, *a.g.e.*, s. 285.

¹³² İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, Kum, Yârân, 1995, s. 276.

¹³³ Hayyât, *a.g.e.*, s. 32,48; Wolfson, *a.g.e.*, s. 435.

peygamberlerin elinde mûcizeler meydana geldiği anda yaratmıştır.”¹³⁴ Buna göre Allah, başlangıçta cisimleri ve onların tabiatlarını yaratmıştır ve tüm bu tabiatlar, Allah’ın müdahalesi olmaksızın onun belirlediği düzende işlemeye devam etmektedirler. Mûcizeler ise bu tabiatlara doğrudan bir ilâhî müdahalenin gerçekleşmesi ile ortaya çıkarlar.¹³⁵ Bu ilâhî müdahale, nesnenin parçalarında bulunan zayıf bir tabiatın olağan akışa uygun olmayan bir biçimde ortaya çıkarılması şeklinde cereyan eder. Nazzâm bu müdahaleyi ifade ederken âdet lafzını kullanmış ve mûcizeyi “düzenli âdetin dışına çıkan” şeklinde tanımlamıştır.¹³⁶

Nazzâm’ın tabiat anlayışını benimseyen Câhız da mûcizelerin, Allah’ın bu tabiatlara doğrudan müdahalesi ile gerçekleştiğini kabul eder. Ayrıca Nazzâm’ın sisteminde görülen, mûcizelerin kulun kudret sahasında olanlar ve kulun kudret sahasında olmayanlar şeklindeki tasnifi Câhız’da da görülmektedir. Bu anlamda Câhız, Nazzâm’ın sarfe teorisini kabul etmiş; ancak ondan farklı olarak Kuran’ın i‘câz yönünü bundan ibaret olarak ele almamıştır. Ona göre sarfe gerçekleşmeseydi de insanların Kuran’ın benzeri bir söz getirmeye güçleri yetmezdi.¹³⁷

Basra ekolüne mensup olsa da Bağdat ekolü gibi katı bir nedensellik anlayışını benimsemiş olan Muammer b. Abbâd’ın mûcizeler konusundaki görüşleri bize ulaşmamıştır. Buna karşın onun, tabiatların fiillerine dışarıdan müdahale edilmesini imkânsız sayan evren anlayışı, birçok araştırmacının mûcizeleri mümkün görmediğini düşünmesine sebep olmuştur. Benzer bir durum, Bağdat ekolünün temsilcilerinden olan ve Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât’ın öğretilerini devam ettiren Kâ’bî hakkında da geçerlidir. Muammer gibi onun da mûcizelerin imkânına yönelik sözleri bizlere ulaşmamış, bununla beraber onun mûcizeleri imkânsız olarak ele aldığına işaret

¹³⁴ Hayyât, **a.g.e.**, s. 52; Abdülhâdî Ebû Rîde, **İbrahim en-Nazzâm’da Tabiat Anlayışı**, çev. Hüseyin Aydın, Malatya, Nehir Yayınları, 2003, s. 165.

¹³⁵ Ebû Rîde, **a.g.e.**, s. 113; Wolfson, **a.g.e.**, 435.

¹³⁶ Josef Van Ess, “Mu’tazilah”, **The Encyclopedia of Religion**, C. 10, ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, s. 227.

¹³⁷ Ebü’l-Hasen el-Mâverîdî, **en-Nüket ve’l-Uyûn Tefsîru’l-Maverdî**, C. 1, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrut, Dârü’l-Küttübî’l-İlmiyye, 1992, s. 33.

edebilecek birçok sözü nakledilmiştir.¹³⁸ Neticede hem Muammer hem de Ka'bî Allah'ın yaratmasının doğal yasaların dışına çıkmasını imkânsız olarak ele almıştır.¹³⁹

Tüm bunlar, onların doğa nedenselliğini aşan bir mûcizeyi imkânsız gördükleri izlenimini güçlendirse de, onların bir bütün olarak mûcize olgusunu reddettikleri anlamına gelmez. Nitekim onların da filozofların benimsediği görüşe benzer şekilde doğa yasalarının ihlal edilmediği, ancak insanların bu yasaların inceliklerine hâkim olmaması sebebiyle hârikulâde olarak algıladıkları, fakat özünde hârikulâde olmayan bir mûcize anlayışı benimsemiş olmaları muhtemeldir.

1.3. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları

Daha önce de ifade edildiği gibi mütekaddim dönem kelâmcıları, Aristo'nun mantık ve metafizik mirasına, dolayısıyla onun nedensellik anlayışına şiddetli bir karşıtlık göstermişlerdir.¹⁴⁰ Şüphesiz ki onların bu tavrı aklın temel ilkelerine değil, İslâm akaidi ile örtüşmeyen inançlar taşıyan Yunan metafiziğini temellendiren ilkeler olarak tedvin edilmiş mantığa karşıt olmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁴¹ Nitekim Allah'ın yalnızca âlemin ilk illeti olarak görüldüğü ve zorunlu ileterden meydana gelen bir âlem tasavvuru, ilk dönem Müslümanlarının üzerinde ittifak etmiş olduğu "Allah'ın her şeyin doğrudan yaratıcısı olduğu" akaidi ile örtüşmez. Bu nedenle ilk dönem Müslüman kelâmcıları, ilmî araştırmalarında kendilerine has metodolojiler kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim Teftâzânî'nin "Kelâm ilminin "kelâm" adıyla anılmasının en önemli nedenlerinden biri de; bu ilmin mantığın felsefedeki konumu gibi, şer'î meselelerin araştırılmasında kişiye delillendirme gücü sağlamasıdır."¹⁴² sözleri de, kelâm ilminin diğer şer'î ilimlerin metodolojisini de içeren bir menhec mesabesinde görüldüğünü doğrular.

¹³⁸ Örneğin Ebû Reşid, Kâ'bî'nin "buğday tanesinden arpanın, insan nutfesinden ise hayvanın meydana gelmesini" imkânsız olarak gördüğünü nakletmiştir. Bkz. Nisâbü'rî, **a.g.e.**, s. 133. Yine o, bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklara doğrudan müdahalede bulunamayacağını, örneğin bir sebep yaratmaksızın ağır bir nesneyi havada hareketsiz kılamayacağını savunmuştur. Bkz. Müfid, **a.g.e.**, s. 129.

¹³⁹ Nisâbü'rî, **a.y.**; Müfid, **a.y.**; Eş'arî, **a.g.e.**, s. 294.

¹⁴⁰ Neşşâr, **a.g.e.**, s. 93.

¹⁴¹ İbn Haldûn, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Kahire, Dârü's-Sa'b, 1950, s. 336.

¹⁴² Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. 1, s. 5.

Şüphesiz ki dinî öğretilere atfedilen merkezî konum, bu metodolojinin en temel noktalarından birini teşkil eder. Zira Müslüman kelâmcıların zihninde din, gerçekliğin bir sahnesidir. Buna göre onlar, düşüncelerin veya hakikatlerin dinî ve dinî olmayan şeklinde ayrıştırıldığı bir tasavvura değil; hakikatin bir bütün olarak görüldüğü ve dinin bu hakikatin önemli bir kısmını ortaya koyduğu bir tasavvura sahiplerdir.¹⁴³ Onların doğa araştırmaları da bu tasavvur doğrultusunda şekillenmiş, hem âyet ve hadislerin ifade ettiği hakikatler hem de aklın ve duyuların verileri bu araştırmaya dâhil edilmiştir.

Mütekaddim dönem kelâm âlimlerinin araştırma yöntemleri sonraki dönemde birçok noktada eleştirilmiş olsa da onların dinî öğretilere atfettikleri merkezî konum hiçbir zaman değişime uğramamıştır. Nitekim İmam Gazâlî, İslâm filozoflarının benimseyip geliştirmiş oldukları Aristo mantığının, kelâm ilmi de dâhil tüm şer‘î ilimlerin yöntemi yapılmasını zorunlu görmüş,¹⁴⁴ buna rağmen filozofların dinî naslara dair tutumlarını sert bir biçimde eleştirmiş ve onların bu konudaki yöntemlerini tamamen reddetmiştir.¹⁴⁵

Kelâm âlimlerinin benimsediği bu yöntemin bir sonucu olarak nedensellik meselesinde de naslara büyük önem verilmiş, tıpkı akıl ve duyu verileri gibi naslar da doğa nedenselliğinin anlaşılma aracı olarak kullanılmıştır. Neticede Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bir yandan doğanın birbirini takip eden düzenli olaylar içinde seyrettiğine dair şüphe bırakmayan tecrübî bilgilerden ve insanın fiilerine kâdir olduğuna şüphe bırakmayan müşâhede delilinden; bir yandan da her şeyin Allah tarafından yaratılıp takdir edildiğini ifade eden ve akıl yoluyla doğruluğu ispatlanan sâdık haberlerden hareketle kendilerine özgü bir doğa teorisi geliştirmişlerdir. Bu aklî deliller ve sâdık haberler ışığında Müslümanlar, bir ve tek olan Allah’ın varlığı dışındaki tüm varlıkların mümkün olduğu bir âlem tasavvuruna ulaşmışlar, imkânı mutlak bir ihtiyaç

¹⁴³ İbrahim Halil Üçer, “Klasik Dönem”, **İslâm Düşünce Atlası**, t.y., (Çevrimiçi) <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donem>.

¹⁴⁴ Gazâlî’ye göre filozofların kullandığı mantık ile kelâm âlimlerinin kullandığı araştırma yöntemleri özlerinde aynı olup farklı terimler ve anlatımlarla ifade edilmektedirler. Bununla beraber Gazâlî, kelâmcıların araştırma yöntemlerini belli noktalarda eleştirmiş, Aristo mantığının tüm şer‘î ilimlerin mukaddimesi yapılmasını teklif etmiştir. Bkz. Ebû Hâmid Gazâlî, **el-Münkız mine’d-Dalâl**, 1. bs, Beyrut, Dârü’l-Minhâc, 2019, s. 57, 67; Neşşâr, **a.g.e.**, s. 95-96.

¹⁴⁵ Gazâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 213.

hali olarak belirlemişler; mümkünlerin sahip oldukları şeylerin tamamında; yani varlıklarında, sıfatlarında, bu varlık ve sıfatların sürekliliğinde, daima vâcib olana muhtaç olduklarına inanmışlardır.

Bu sürekli muhtaçlık hali, kelâmcılar tarafından cevher-araz ikiliğine dayalı bir âlem tasavvuru çerçevesinde açıklanmıştır. Buna göre âlem *cevher-i ferd* olarak isimlendirilen bölünemeyen parçalardan, ve bu parçaların taşıdığı *araz* denilen sıfatlardan meydana gelmektedir. Arazlar, iki zaman diliminde baki kalamayan süreksiz varlıklar olduğundan, hem kendilerinin hem de onlara bağlı olarak cevherlerin, dolayısıyla tüm âlemin sürekliliğini devam ettirmesi ancak Allah'ın onları her an tekrar yaratması ile sağlanabilmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren hâkim görüşü temsil eden bu her an yaratma anlayışı, cevher-araz teorisi aracılığıyla temellendirilmiş ve bu çerçevede Müslüman düşünürlerin, doğal varlıklar arasındaki nedensellik ilişkilerini sorgulamalarına zemin hazırlamıştır.¹⁴⁶

Bütün bunların yanı sıra, insanın özgürlüğü meselesi de söz konusu âlem tasavvuru çerçevesinde ele alınmış; Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın fiillerinde özgür olup olamayacağı meselesi kelâmî bir problem olarak gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet âlimleri; ilâhî kudretin sürekliliğini, tecrübî bilgileri ve insanın fiillerine dair sorumluluğunu dikkate alan özgün bir yaklaşım geliştirerek bütüncül bir doğal nedensellik düşüncesi ortaya koymuşlardır.¹⁴⁷

1.3.1. Eş'arî Kelâmcılar

İmam Eş'arî'nin tabiatçı doğa teorilerine karşı ilâhî kudret ve iradeyi merkeze alan doğa anlayışı, âdet teorisinin en erken yorumlarından biridir. Ancak onun eserlerinde konuya dair yaklaşımına ve âdet kavramını kullanımına nadiren rastlanmaktadır. Onun bu konu hakkındaki temel görüşleri ise daha çok İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) aktarımlarından öğrenilmektedir. İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî, filozofların madenler hakkında zorunlu olduğundan bahsettiği tabiatların zorunlu olmadığını ifade etmiş, Allah'ın dilediği takdirde, onlardaki bu alışlageldik

¹⁴⁶ Neşşâr, **a.g.e.**, s. 156.

¹⁴⁷ Neşşâr, **a.y.**

hareketlerin ve özelliklerin tam tersini yaratabileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre bu durum, iki zıttın bir mahalde birleşmesi gibi imkânsızlık içermez.¹⁴⁸ Eş‘arî’nin burada yaptığı ayırım, daha önce Ebû Ali el-Cübbâî’de görülen “zorunlu olan” ile “zorunluluğa benzeyen” ayırımına benzer şekilde bir şeyin özünde bulunan zâtî gerekliliklerden kaynaklanan nedensellik ile yalnızca doğal düzlemde sabit olan nedenselliği ayırt eder. Böylece o, aklın soyut düzeyde verdiği kesin hüküm ile yalnızca alışkanlığa dayanılarak verilen kesin hükmü birbirinden ayırmıştır. Bu yaklaşım, hükmün esas kaynağının soyut akıl olarak alındığı derin bir mantık kavrayışına işaret etmesi yönüye de erken dönem kelâmcıların araştırma yöntemleri hakkında bilgi vermektedir.

Neticede Eş‘arî; yedikten sonra doyma, su içtiğinde suya kanma gibi durumların her birinin Allah’ın bağımsız fiilleri olduğunu kabul etmiştir. Ona göre olayların bunun tam tersi şekilde cereyan etmemesinin tek sebebi, Allah’ın âdetinin bu şekilde cereyan etmesine dair iradesidir. Bu âdetin değişmesi ise ancak mûcize ve keramet gibi durumlarda gerçekleşir.¹⁴⁹

Bu öğretinin bir başka savunusu, Eş‘arî’nin öğrencilerinden Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) eserlerinde görülür. Bâkılânî âdetin insan bilgisinin alışkanlığından ibaret olduğunu söylemiş, doğada sebep ve sonuç olarak görülen şeylerin arasındaki ilişkiyi birliktelik anlamına gelen iktirân lafzıyla nitelemiştir. Buna göre ateşin varlığı ve yakması, Allah tarafından ayrı ayrı yaratılan iki bağımsız fiildir.¹⁵⁰ Bâkılânî’ye göre âdet, ancak gerçekten veya hükmen akıl sahibi olan varlıklar hakkında söz konusu olabilir. Örneğin duvarın veya ölünün herhangi bir şeyi âdet edinmesi mümkün olmaz.¹⁵¹ Bunun sebebi, bir şeyin âdet olarak icra edilmesinin kişide o şeylerin beraber bulunmasına dair bir kasta delalet etmesidir. Cansız ve idrak edemeyen varlıkların böyle bir kastı olamayacağından, onların âdet edinmeleri de söz konusu olmaz. Öyleyse Bâkılânî, iktirân olarak nitelediği doğal sebep-sonuç ilişkilerinin bir tür

¹⁴⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 264.

¹⁴⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 132-134.

¹⁵⁰ Bâkılânî, **Kitâbü’l-Beyân**, s. 50.

¹⁵¹ Bâkılânî, **a.y.**, s. 51.

nedenselliğe delalet ettiğini kabul etmiş, bunu o iki şeyin beraber bulunmasına dair kasıt olarak ifade etmiştir.

Bununla birlikte Bâkılânî, âdet lafzının sürekli değişen durumlar karşısında tekrar eden bilgi ve tutuma işaret etmesi sebebiyle “Allah’ın âdeti” şeklindeki bir kullanımı uygun görmemiştir. Zira bu kullanım, Allah’ın ezeli bilgisinde bir yenilenme söz konusu olduğunu vehmettir. Bu nedenle o, âdet lafzını insanlar hakkında; onların, Allah’ın yaratmasına dair alışkanlığını ifade etmek için kullanır.¹⁵²

Bâkılânî’ye göre; duyu verileri ile ateşin ve yakmanın beraberliğinin algılanması sonucunda, yanmanın ateşin tabiatından kaynaklandığına hükmedilmesi hezeyandan ibarettir.¹⁵³ Ona göre bu fiilerin gerçek kaynağı, dikkatli bir araştırma ile ortaya çıkar. Bu bağlamda Bâkılânî, âlemdaki olayların varlıkların tabiatları gereği meydana geldiği iddiasındaki çelişkileri ortaya çıkararak iddiasını ispat eder. Buna göre âlemin bir tabiattan meydana geldiği iddiası, âlemin kadîm olmasını zorunlu kılar. Zira bir şeyi var etme kabiliyetine sahip bir tabiat, bir engel bulunmaması halinde varlığının bir gereği olarak o şeyi doğrudan var etmelidir.¹⁵⁴ Devamında Bâkılânî, hudûs deliline atıf yaparak âlemin kadîm bir tabiattan meydana geldiği iddiasının çelişik olduğunu ifade eder. Sonrasında ise bu tabiatın hâdis olması ihtimalini münakaşa eder ve kadîme dayanmayan bir hâdisler silsilesinin temelsiz kalacağına vurgu yapar.¹⁵⁵ Böylece âlemin varlığına dair tek tutarlı açıklamanın kadîm bir varlıktan hâdisin meydana gelmesi şeklinde olduğunu, böyle bir kadîm-hâdis ilişkisinin ise ancak irade ve kudret sahibi bir zât ile mümkün olabileceğini; aksi halde her iki mevcudun da eş zamanlı olmalarının kaçınılmaz olacağını ifade eder.¹⁵⁶ Bâkılânî’ye göre tüm bunlar, âlemde hakiki fâilin kim olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre âlemdaki varlıkların tabiatlarının iradesi bulunmamasına rağmen fâil olarak kabul edilmesi çelişkilere yol açmakta, bu durum ise âlemdaki yegâne fâilin ilâhî kudret olduğunu ispat etmektedir.

¹⁵² Bâkılânî, a.y., s. 52-55.

¹⁵³ Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, **et-Temhîd fi’r-Rad ale’l-Mülhideti’l-Mu’attıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tazile**, Kahire, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1947, s. 55-56.

¹⁵⁴ Bâkılânî, a.g.e., s. 52.

¹⁵⁵ Bâkılânî, a.y., s. 55-56.

¹⁵⁶ Bâkılânî, a.y., s. 53.

Bu doğrultuda Bakıllânî, insanların fiillerinde de hakiki fâilin Allah Teâlâ olduğunu ifade eder. Buna göre insan Allah Teâlâ'nın onda yarattığı fiillerini, bu fiillere yönelik kastı ve iradesiyle kazanır. Aynı şekilde Mu'tezilîlerin tevellüd kapsamında ele aldıkları dolaylı fiiller de doğrudan Allah Teâlâ tarafından yaratılır. Ancak Allah Teâlâ bunları sebeplerin zorunlu kılması ile değil, kendi seçimi ve hükmü ile yapmaktadır.¹⁵⁷

Benzer şekilde Cüveynî de (ö. 478/1085), duyulur âlemdeki illet ile ma'lûller arasında gözlemlenen sürekli birlikteliğin ve varlıkla yoklukta karşılıklı olma durumunun (*in'ikâs*), illetin ma'lûl için zorunlu bir varlık sebebi olduğunu göstermeyeceğini belirtir. Bu tür bir ilişki, ancak soyut aklî hükümlerde geçerlidir.¹⁵⁸ Zira soyut âlemde aklın bir şeyi sürekli olarak başka bir şey ile ilişkili olarak algılaması, birinin yokluğunu varsaydığında diğerrinin de zorunlu olarak yokluğunun varsayılması; ikisi arasında bir lüzum ilişkisinin bulunmasından kaynaklanır. Ancak bu durumda bile, onlardan birinin diğerrini var ettiği kesin olarak söylenemez. Zira Cüveynî'nin aktardığına göre muhakkik âlimler, iki şey arasındaki süreklilik ve karşılıklılığın, illiyet ilişkisine hükmedilmesi için yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Böyle bir durumda ancak ikisi arasında zorunlu bir beraberlik bulunduğu hükmedilir. Bu beraberlik ilişkisi, birinin diğerrinin illeti olmasından kaynaklanıyor olabileceği gibi, her ikisinin aynı illetin ma'lûlleri olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Buna göre iki şeyin bir lüzum ilişkisi içinde olması, onların aralarında illiyet ilişkisi olduğu anlamına gelmez.¹⁵⁹ Duyulur âlemde meydana gelen bu olayların gerçek fâili ise, her hâdisin yaratıcısı olduğu aklî ve naklî delillerle ispatlanmış olan Allah Teâlâ'dır. Sebeplerin de sonuçların da onun mahlûku olması, herhangi bir aracılığa ihtiyaç duyulmaksızın caizdir.¹⁶⁰

Cüveynî'nin duyulur âlemdeki varlıkların ilişkilerini açıkladığı bu zorunsuzluk ve imkân fikri, onun Allah'ın varlığını ispatlamakta kullandığı tahsis delilinin de temelini oluşturur. Ona göre âlemin hudûsu, en açık şekliyle onun imkânı üzerinden

¹⁵⁷ Bâkılânî, a.y., s. 52-57.

¹⁵⁸ Fârûk Ahmed ed-Desûkî, *el-Kazâ ve'l-Kader fi'l-İslâm*, C. 2, Kahire, Dârü'l-İ'tisâm, 1996, s. 350.

¹⁵⁹ Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, İskenderiyye, Menşetü'l-Mearif, 1969, s. 660.

¹⁶⁰ Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd ila Kavâtî'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır, Mektebetü'l-Hâncî, 1950, s. 230-234.

delillendirilir. Âlemdeki varlıkların taşıdıkları sıfat ve özelliklerin mümkün olması; onların bu vasıflarını belirleyen bir varlık bulunmasını zorunlu kılar.¹⁶¹ Cüveynî, bu vasıfların varlıklar arasındaki zorunlu ilişkilerden; bir diğer deyişle onların tabiatlarından kaynaklandığının söylenemeyeceğini ifade eder. Zira böyle bir düşünce, daha önce Bakıllânî'nin de ifade ettiği gibi âlemin kıdemine veya teselsüle sebep olacak ve her iki durumda da mantıksal çelişkiler ortaya çıkaracaktır.¹⁶²

Tüm bunlar, Cüveynî'nin âlemdeki sebep ve sonuç ilişkilerini imkân mefhumundan yola çıkarak ele aldığını gösterir. Ona göre herhangi iki şey arasındaki ilişki için; aklî imkân, aklî zorunluluk ve aklî imkânsızlık olmak üzere üç ihtimal söz konusudur.¹⁶³ İki şey arasında aklî bir zorunluluk veya imkânsızlık bulunmadığında, bu iki şeyin ilişkisi aklî imkân olarak tespit edilir. Bir diğer deyişle, aralarında mantıksal bir zorunluluk veya çelişkinin bulunmadığı şeylerin ilişkisi imkândan ibarettir. Bu ise bu şeylerin tamamının Allah'ın gücü dahilinde olduğu anlamına gelir.¹⁶⁴

İmam Gazâlî de, Bâkıllânî ve Cüveynî'de rastlanan doğal nedensellik eleştirilerini sürdürmüş, ayrıca bu eleştirileri Meşşâî felsefeye yönelttiği kapsamlı tenkidin bir parçası hâline getirerek daha sistematik ve derinlikli bir boyuta taşımıştır. Böylece nedensellik problemini metafizik alandan bilgi felsefesi alanına taşımış ve onu yeni bir bilgi teorisinin temeli kılmıştır.¹⁶⁵ Nitekim onun şu ifadeleri:

“Filozofların bu ilimde (felsefede) haksız bir tutumları vardır. Zira burhanın yakînî bilgiye ulaştırdığı bilinen şartlarını topladıkları hâlde, dinî maksatlara gelince bu şartlara bağlı kalmamış; bilakis son derece müsamahakâr davranmışlardır.”¹⁶⁶

filozofların kesinlik iddiasıyla ortaya koydukları mantıksal yöntemle, metafizik ve doğa bilimlerinde sergiledikleri tutum arasında bir tutarsızlık olduğunu

¹⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford, 1934, s. 13.

¹⁶² Abdülmelik Cüveynî, *Lüma'ul-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehl'is-Sünne*, Kahire, ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965, s. 129-131; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 238.

¹⁶³ Abdülmelik Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Beyrut, Dârü's-Sebilü'r-Reşâd, 2003, s. 10.

¹⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 114.

¹⁶⁵ Belka, *a.g.e.*, s. 82-83.

¹⁶⁶ Gazâlî, *el-Münkız*, s. 68.

vurgular. Bu çerçevede Gazâlî, filozofların zorunluluk atfettiği doğal ilişkilerin aklî ve mantıksal bir zorunluluğa dayanmadığını, gözleme dayalı bir alışkanlıktan ibaret olduğunu ifade eder.¹⁶⁷

Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde de filozofların ilâhiyyâtla ilgili görüşlerini eleştirdikten sonra, onların doğa görüşlerine yönelir. Bu bağlamda filozoflara yönelttiği en temel itiraz; varlıkta sebep ile sonuç arasında gözlemlenen birlikteliğin zorunlu olduğu, dolayısıyla sebep olmadan sonucun, sonuç olmadan da sebebin meydana gelemeyeceği şeklindeki kanaatlerine yöneliktir. Gazâlî de tıpkı Cüveynî gibi evrendeki olaylarda asıl olanın imkân olduğu ilkesini ortaya koyar.¹⁶⁸ Ayrıca müşahade edilenin, bir hâdisin diğerinin peşi sıra ortaya çıkmasından ibaret olduğunu, bunun ise herhangi bir aklî gereklilik anlamına gelmediğini ifade eder.¹⁶⁹ Diğer taraftan, âlemin hâdis olmasının zorunlu bir sonucu olarak âlemdeki tüm fiillerin ilâhî iradeye dayanmasının gerekliliğini vurgular.¹⁷⁰

Şüphesiz önceki kelâmcıların da savunmuş olduğu ve Gazâlî'de en güçlü ifadesini bulan bu zorunsuzluk düşüncesi, doğal bilgilerin geçersiz kılınmasını değil, aklî yasalar ile doğa yasalarının net bir biçimde ayrıştırılmasını hedeflemektedir. Zira aklî yasalar aklın aksinin çelişik olduğunu idrak ettiği kaçınılmaz hükümleri ifade ederken, doğa yasalarında böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁷¹ Gazâlî'ye göre doğa yasalarına dair bilginin kaynağı, âdetin cereyanının zihnin kendisinden ayrılamayağı bir şekilde; onun gelecekte de geçmişte olduğu gibi devam edeceği fikrini yerleştirmesidir. Zihinlerimizde Allah tarafından yaratılan bu bilgi ile imkânın kısımlarından birinin varlığına hükmedilir, ancak diğer kısmın imkânsızlığı açıklanmaz.¹⁷² Diğer kısmın gerçekleşme durumu yalnızca bir varsayımdan ibaret olsa da bu ihtimal, bilgiyi aklî yakîn düzeyinden âdî yakîn olarak isimlendirilen bir mertebeye düşürür.¹⁷³

¹⁶⁷ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Mısır, Dârü'l-Meârif, 1955, s. 226-228.

¹⁶⁸ Gazâlî, *a.y.*, s. 220-222.

¹⁶⁹ Gazâlî, *a.y.*, s. 226-228.

¹⁷⁰ Gazâlî, *a.y.*, s. 229-232.

¹⁷¹ Ebû Ya'rub Merzûkî, *Mefhûmu's-Sebebiyye inde'l-Gazâlî*, 1. bs, Tunus, Dârü-Bûslâme, 1978, s. 103.

¹⁷² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 237.

¹⁷³ Belka, *a.g.e.*, s. 79.

Bununla birlikte Gazâlî, kendisinden önceki kelâmcılar gibi âdî yakini muteber saymış, felsefede tabîiyyâtın kısımlarını saydıktan sonra ilâhiyyât ile bağlantılı birkaç nokta dışında şeriatın bunların hiçbirine muhalefeti gerekmediğini ifade etmiş, böylece tecrübenin dış dünyadaki varlıklarla ilgili kesin bilgi sağlayan bir araç olduğunu da kabul etmiştir.¹⁷⁴

Neticede Gazâlî, iki ayrı zeminde duran iki farklı bilgi teorisi ortaya koymuştur. Bunlardan ilki mantıksal zorunluluğa dayanan, mantık ve matematik ilimlerinin kendisine dayandığı düzendir; ikincisi ise âlemde cereyan eden âdete dayanan ve doğal bilgilerin kendisine dayandığı düzendir.¹⁷⁵ Bunlardan ikinci düzenin meşruiyeti, ilk düzene dayanan dolaylı bir nedensellikten kaynaklanır. Nitekim Gazâlî’den önceki kelâmcılar da doğal olayların birbirinin peşi sıra gelmesinin, onların birlikteliğine dair bir kasta delalet ettiğini ifade etmişlerdir. Bu iki düzen arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, ileride Teftâzânî’nin tahlilleriyle de daha net bir biçimde ortaya konulacaktır.

Gazâlî ile iyice yerleşip derinleşen âdet anlayışı Râzî tarafından da benimsenmiş; Râzî bu anlayışın Müslümanların usûl ve kaidelerinden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶ Ancak Râzî, Bâkılânî ve Cüveynî’yi takip ederek; Eş’arî’nin âdet anlayışının bilginin oluşum sürecine uyarlanmasına dayanan “kişide delilin oluşmasına rağmen medlûlun bilgisinin oluşmamasını aklî mümkün olarak niteleyen” görüşe karşı çıkar. Ona göre “Âlem değişkendir.” Ve “Her değişken hâdistir.” öncüllerini bilen bir kimsenin, âlemin hâdis olduğunu bilmemesi aklen imkânsızdır. Bununla beraber her hâdisin Allah tarafından yaratılmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak, delil sonucunda zorunlu olarak oluşan bu bilgi de Allah tarafından yaratılır.¹⁷⁷ Buna göre delil ile medlûl arasında aklî bir şart-meşrût ilişkisi bulunmakta, birinin yaratılması diğerinin yaratılmasını da içermektedir. Zira bir bütünün tüm parçaları ile

¹⁷⁴ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 222.

¹⁷⁵ Merzûkî, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁷⁶ Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C. 8, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013, s. 42.

¹⁷⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 1, çev. Ömer Türker, 2. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, s. 332.

beraber yaratılması halinde, onun içerdği parçalardan herhangi birinin yaratılmadığı söylenemez.

Allah'ın yaratmasındaki bu aklî şartlılık, Gazâlî'nin "el-yüzük" örneği üzerinden daya iyi anlaşılabilir. Gazâlî'ye göre parmağın hareketiyle yüzüğün hareketi arasında aklî bir şartlılık ilişkisi vardır. Yüzüğün hareket edebilmesi için parmağın da hareket etmesi gerekir. Çünkü bir cismin yer değiştirebilmesi, intikal edeceği yerin (*hayyiz*) boş olması şartına bağlıdır. Eğer bu yer boş olmazsa, cevher hareket edemez. Bu nedenle yüzüğün hareketi, parmağın hareketiyle mümkün hale gelir ve parmağın hareket ettirilmesi, yüzüğün hareket ettirilmesi için aklî bir şart olmuş olur. Bununla beraber her iki hareket de Allah tarafından yaratılmaktadır.¹⁷⁸

Yeni Eş'arî-Felsefî geleneğe mensup âlimlerden Alâeddîn et-Tûsî de (ö. 887/1482), *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofların nedensellik hakkındaki görüşünü ortaya koyduktan sonra, Gazâlî'ye benzer şekilde onların doğal olaylar arasında illiyetin ispatına dair tek delillerinin; hâdis olayların birbiri ardınca gelişinin gözlemlenmesi olduğunu ifade eder. Devamında, bu ilişkinin bir illiyet ilişkisine değil, yalnız âdî bir nedensellik ilişkisine delalet ettiğini ifade eder. Ona göre doğal olaylar arasında bir tür nedensellik bulunduğu konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İhtilafın kaynağı, bu nedensellik ilişkisinin türünün, ayrılmalarını imkânsız kılan bir illiyet ilişkisi olup olmadığıdır. Tûsî, bunların arasındaki nedenselliğin; Allah Teâlâ'nın sadece kendisinin bildiği gizli bir hikmet sebebiyle onları bu tertip üzere yaratma iradesinden kaynaklandığını ifade eder. Bu nedenle onların birbirinden ayrışması, birkaç nadir durum dışında söz konusu olmaz.¹⁷⁹ Tûsî'de görülen bu hikmet vurgusu; İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ve Mâtürîdîlerin âdet anlayışında da tamamlayıcı bir rol oynamaktadır.

1.3.2. Mâtürîdî Kelâmcılar

Mâtürîdîler de tıpkı Eş'arîler gibi cevher-araz ikiliğine dayanan bir âlem tasavvuru benimsemişler, cevherlerin cismin bölünemeyen yapı taşları olduğunu kabul

¹⁷⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 223-224.

¹⁷⁹ Alâeddîn Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 2. bs, Beyrut, ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1983, s. 323-325.

etmişler ve doğada meydana gelen olayları âdet teorisi ile açıklamışlardır.¹⁸⁰ Nitekim İmam Mâtürîdî tabiatçı felsefeyi eleştirmiş ve meydana gelen her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmiştir. Onun bu düşüncesi, kulların fiillerine dair görüşlerinde de açıkça görülür. Ona göre insanların fiillerine etki eden iki kudret bulunur. Bunlardan biri insanda bulunan kesb kudreti, diğeri ise Allah'ın yaratıcı kudretidir. Buna göre kul fiilini iradesi ve kudreti ile kesbetse de, bu fiili yoktan yaratan Allah'tır.¹⁸¹

Bu kapsamda Mâtürîdî insanın iradesini, Allah'ın onda yarattığı genel seçme kabiliyeti olan *küllî irade* ve ihtimaller arasından bizzat seçimlerini ifade eden *cüz'î irade* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Buna göre cüz'î irade, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmasında âdet üzere şart kılınmıştır. Kulun ihtimaller arasından seçimini ifade eden bu irade, küllî iradenin aksine mevcûd değil, *hâl* türündendir. Bu nedenle Allah tarafından yaratılmamıştır. Mâtürîdî düşünceye göre insanı fiillerinde özgür kılan da bu bağımsız cüz'î iradesidir.¹⁸²

Bununla beraber Mâtürîdî, evrendeki tüm varlıkların farklı tabiatlara sahip olduğunu ifade eder. Örneğin ateşte yakma, buzda ise soğutma tabiatı bulunur. Cisimleri oluşturan cevherler, birbirine zıt tabiatlara sahiptirler ve bu tabiatlar onlara Allah tarafından yerleştirilmiştir.¹⁸³ Benzer şekilde canlılar da çeşitli tabiatlara sahiplerdir. Örneğin kuşlar, uçuş tabiatına; ördekler ise yüzme tabiatına sahiplerdir.¹⁸⁴ Ancak Mâtürîdî'nin ifadesindeki bu tabiatlar, tabiatçı felsefede kullanılan fiillerini bağımsız olarak meydana getiren tabiatlardan ayrışır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre hem tabiatlar, hem de onların fiilleri Allah tarafından yaratılır. O, kulların fiilleri bahsini ele alırken de buna dair birçok aklî ve naklî delil ortaya koyar.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Ebü'l-Muîn Nesefî, **Tebsiratü'l-Edille**, C. 1, ed. Claude Salame, Dimaşk, 1993, s. 50-72.

¹⁸¹ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003, s. 104.

¹⁸² Esirizâde Abdülbakî Efendi, "İrade-i Cüziyye Risâlesi", **Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, nşr. Recep Alpyagil, İstanbul, 2016, s. 982.

¹⁸³ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İsam Yayınları, 2005, s. 174, 181.

¹⁸⁴ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, C. 8, nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2005, s. 141-142.

¹⁸⁵ Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 104; Fatma Pınar, "Pezdevî'de İnsan Fiilleri", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, C. 9, No: 3, 2022, s. 1002.

Mâtürîdî, Allah'ın yaratmada sebeplere ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğunu ifade eder. Böylece Allah, ölüden diriyi, diriden ölüyü ve peygamberlerin elinde birçok mucizeyi yaratır. Bu tip yaratmaların emsalinin görülmemiş olması, onların meydana gelmesini imkânsız kılmaz.¹⁸⁶ Bununla beraber Allah'ın âlemdeki yaratması, sebepler ve sonuçlardan oluşan bir düzen içinde cereyan eder. Ancak kimi zaman bu düzen içinde sebeplerin dışında olaylar meydana gelmekte ve Allah'ın sebeplerden müstağni olduğunu göstermektedir. O, bu olaylara örnek olarak insanın başlangıçta topraktan yaratılıp, sonrasında nutfeden yaratılmasını gösterir. Bununla birlikte ne toprakta ne de nutfede insanı var etme kabiliyeti bulunmaz, her ikisinden de insan Allah'ın kudreti ve dilemesiyle meydana gelir. Mâtürîdî, Allah'ın müstağni olmasına rağmen sebeplere dayanan bir düzen içinde yaratmasını hikmet ile açıklar. Zira bu düzen sayesinde insan yaratıcısını tanır, sebeplere başvurarak çabalamayı öğrenir ve sorumluluk bilinci kazanır.¹⁸⁷ Böylece Mâtürîdî, doğal sebep ve sonuçlar arasında doğrudan bir gereklilik ilişkisi bulunduğunu reddetmiş, ancak Allah'ın iradesi ve hikmeti ile bu sebep ve sonuçlar arasında dolaylı bir sebeplilik ilişkisi kurmuştur.

Mâtürîdîye ekolünün ileri gelen âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de (ö. 508/1115) ise Mâtürîdî'deki gibi bir tabiat anlatısına rastlanmaz. Aksine o, Eş'arî'nin yaptığı gibi varlıkların belli tabiatlar üzere bulunduğu fikrini tümünden reddetmiş; ilaçta fayda, zehirde ise zarar verme tabiatının bulunmadığını ileri sürmüştür.¹⁸⁸ Ayrıca o, Mâtürîdî'den de her şeyin Allah'ın âdeti ile meydana geldiğine dair birçok nakil yapar ve onun da bu görüşte olduğunu; tabiata dair ifadelerinin ise hasımla tartışırken tenezzül etmek babından olduğunu ifade eder.¹⁸⁹

Müteahhir dönem Mâtürîdî kelâmının önde gelen isimlerinden olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi de (ö. 1098/1687) Allah Teâlâ'nın evrendeki varlık ve olayları ezeli ilim ve hikmetine uygun biçimde sebep-sonuç ilişkisi içinde yarattığını vurgulamış, bu sebep-sonuç düzeninin işleyebilmesi için ilâhî kudretin sürekli te'sirinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda o, Eş'arî kelâmcılarının pek

¹⁸⁶ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C. 10, s. 14; C. 11, s. 408.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C. 1, s. 287-288; C. 2, s. 282-283, 306; C. 5, s. 8, 163, 300; C. 7, s. 384.

¹⁸⁸ Nesefî, **Tebsiratü'l-Edille**, C. 1, s. 416-417; C. 2, s. 739-740.

¹⁸⁹ Nesefî, **a.g.e.**, C. 1, s. 44-53; C. 2, s. 556, 680-681, 739-741.

çoğunun –hikmet anlayışları sebebiyle- doğal sebeplerin sonuçlar üstünde hiçbir belirleyiciliği olmadığını öngördüğünü, böyle bir doğa anlayışının ise akla ve dinî naslara aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰

Buna dayanılarak, Mâtürîdîlerde âdet anlatısının bir anlamda hikmet anlayışı ile temellendirildiği söylenebilir. Nitekim Allah'ın mutlak kudretine dayanılarak reddedilen doğal sebep-sonuç ilişkileri, ilâhî hikmet yoluyla farklı bir boyutta yeniden inşa edilmiş, böylece doğal bilgilerin güvenilirliği sağlanmıştır.

Mûcize Algıları: Gerek Eş'arî gerek Mâtürîdî ekollerine mensup Ehl-i Sünnet kelâmcıları, mûcizelerin imkân ve delaletini; her mümkün varlığın Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı kabulleri doğrultusunda kolaylıkla temellendirmişlerdir. Zira onlara göre Allah'ın doğal sebepleri ortadan kaldırması veya onların tam tersine bir olay meydana getirmesi mümkündür ve bu tür olayların peygamberlerin iddiasını doğrulamak için Allah tarafından bilfiil meydana getirilmiş olması gerekir.

İmam Eş'arî, mûcizeyi âdet mefhumu üzerinden tanımlamış ve onun peygamberlik iddiası doğrultusunda nâkizu'l-âde olarak gerçekleşen bir olay olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹ Bâkılânî de onu takip etmiş, ayrıca bir olayın hârikulâde olduğunun bilinebilmesi için âdetin ne olduğunun çok iyi bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹²

Mûcizeye dair benzer bir vurgu Mâtürîdî'de de görülür. Nitekim o, bazen hârikulâde olduğu iddia edilen bir olayın aslında doğal yasalar çerçevesinde açıklanıyor olabileceğini; peygamberlerin gösterdiği mûcizelerin ise bu türden olamayacağını, kişinin doğa yasalarına dair derin bir bilgiye sahip olması halinde bile bu mûcizeleri gerçekleştiremeye güç yetiremeyeceğini ifade eder.¹⁹³ Zira mûcizenin nübüvvetin kanıtı olması, onun Allah'tan başka kimse tarafından gerçekleştirilemeyecek bir fiil olmasından kaynaklanır. Sebepsiz yaratmak yalnız Allah'a ait bir nitelik olduğundan, peygamberler de bu türden olaylarla tasdik

¹⁹⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdurrezzâk, Kahire, 1949, s. 278-280.

¹⁹¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁹² Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 54-55.

¹⁹³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 233.

edilmişlerdir.¹⁹⁴ Aynı şekilde Ebü'l-Muîn en-Nesefî de kişinin peygamberlik iddiasının ancak mûcize ile doğrulanabileceğini, mûcizelerin ise kendisine meydan okunan kişilerin benzerini ortaya koyamayacakları âdete aykırı olaylar olduklarını ifade eder.¹⁹⁵

Aynı şekilde Cüveynî de *el-İrşâd* adlı eserinde âdetin delinmesinin mûcize için şart olduğunu ifade eder:

“Mûcizenin şartlarından biri de onun hârikulâde olmasıdır. Zira eğer alışıldık bir olay olsaydı, hem yalan söyleyen hem de doğru söyleyen; nübüvveti hak üzere iddia eden ile yalan üzere iddia eden eşit şekilde onu meydana getirme imkanına sahip olurdu.”¹⁹⁶

İmam Gazâlî de filozoflara eleştirileri kapsamında mûcize meselesini detaylı olarak ele almış; Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne paralel şekilde doğa yasaları kapsamında yorumlanabilecek bir mûcize anlayışının, mûcizenin gerçek maksadını gerçekleştirmekten uzak olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷

Mu'tezile'nin bir kısmında ve bir bütün olarak Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde hâkim olan bu doğa düşüncesi, müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarından olan Teftâzânî tarafından da sistemli bir şekilde savunulmuştur. Teftâzânî, bir taraftan âdet inancını ispatlayan delilleri detaylı bir biçimde tahlil etmiş, bir yandan da onun kesinlik iddiasını ve buna dair itirazları ele almıştır. Bu doğrultuda ikinci bölümde, Ehl-i Sünnet ekolünün doğal nedensellik görüşleri Teftâzânî üzerinden ele alınarak daha detaylı bir şekilde ortaya konup analiz edilecektir.

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, C. 10, s. 14; C. 11, s. 408.

¹⁹⁵ Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, 3. bs, İstanbul, İz yayıncılık, 2013, s. 72-73.

¹⁹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 309.

¹⁹⁷ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'DE ÂDET TEORİSİ

Âdet teorisi, kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından tartışılmaz bir ilke olarak kabul edilmiştir. Temelde evrendeki her şeyin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı inancına dayanan bu teori; kelâm literatüründe canlıların fiilleri, Allah Teâlâ'nın kudreti ve mûcize meseleleri kapsamında münakaşa edilmiştir. Gazâlî ile beraber epistemolojik yönü ile gündeme gelen âdet teorisi, tecrübî bilgilerin kesinliğinin sorgulanmasına yol açmıştır.

Şüphesiz ki tecrübî bilgilerin güvenilirliği doğrudan kelâm ilminin meselelerinden biri değildir. Onu bir kelâm problemi haline getiren şey, mûcize ve tevâtür gibi önemli kelâmî delillerin delaletinin, tecrübeye dayanan doğa yasaları üzerinden sağlanmasıdır. Bu yönüyle tecrübî bilgilerin güvenilirliği, kelâmın nübüvvet bahislerinde hayati bir rol oynamaktadır. Zira kelâm ilmi, bilgiyi akaide delil olması açısından bir bütün olarak konu edinir¹⁹⁸ ve bu yönüyle tecrübî bilgilerin epistemik değerinin araştırılmasını da içerir.

Âdet teorisinin ilişkili olduğu tüm meseleler, tahkik geleneği içinde öne çıkan müteahhir Eş'arî âlimlerinden Sa'düddîn Teftâzânî'nin eserlerinde detaylı olarak işlenmiştir. Özellikle *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde Teftâzânî, kelâmî bahisleri ve delillerini kuşatıcı bir biçimde işlemiş, bu da âdet teorisinin onun eserleri üzerinden tüm boyutları ile ele alınmasına olanak sağlamıştır.

Teftâzânî, bir yandan doğa olaylarını meydana getiren fâil sebeplerin duyular yoluyla zorunlu olarak bilinebileceği iddiasını eleştirmiş, bir yandan da bu olayların gerçek fâilinin aklî ve naklî deliller ışığında bilinebileceğini savunmuştur. Bu çerçevede, doğal olayların tamamının doğrudan ilâhî kudretin eseri olduğuna dair çok sayıda aklî delil ortaya koymuş; ardından ise, bu meselede naklî delillerin aklî delillerden daha güçlü ve bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹ Teftâzânî'nin meseleye

¹⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 1, s. 173.

¹⁹⁹ Teftâzânî, *a.g.e.*, C. 4, s. 101.

dair yaklaşımını şekillendiren temel etken, bilginin temel kaynakları olan duyu, akıl ve nakil arasındaki hiyerarşiye dair benimsediği bakış açısıdır.

Çalışmamızın bu bölümü, Âdet teorisinin tüm boyutlarıyla bütüncül olarak ele alınması hedefiyle dört temel başlık altında yapılandırılmıştır: Birinci başlıkta, âdet teorisinin inşa edildiği kelâmî çerçevede bilgi kaynakları olarak kabul edilen akıl, duyu ve nakil ele alınacak; bu kaynaklar arasındaki hiyerarşik ilişkinin nasıl kurulduğu ortaya konulacaktır. İkinci başlıkta doğal olaylar akıl ve duyu verileri ışığında analiz edilerek doğa yasalarının kelâm düşüncesindeki konumu değerlendirilecektir. Üçüncü başlıkta, hem aklî hem de naklî zeminde doğal olayların fâiline dair tartışmalara yer verilecek; böylece ilâhî fiillerin doğal olaylarla ilişkisi çok yönlü biçimde ele alınacaktır. Dördüncü ve son başlıkta ise âdet inancının gündeme getirdiği tecrübî bilgilerin güvenilirliği problemi irdelenecek, bu bağlamda kelâm sisteminde âdet inancının düşünsel ve metodolojik sonuçları ortaya konulacaktır.

2.1. Kelâm Sisteminde Bilginin Kaynakları

Kelâm ilmi, hakikatin sabit ve değişmez olduğu ve bu hakikate dair bilgi edinmenin mümkün olduğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Buna göre şeylerin hakikatleri sabittir, yani varlıkta yerleşik ve zihinden bağımsız gerçekliklerdir. Ayrıca epistemolojik düzeyde söz konusu gerçekliğe dair bilgi edinmek mümkündür.²⁰⁰ Teorinin ispat sürecinde kullanılacak tüm deliller, bu zemine dayanır. Zira sabit bir gerçekliğin varlığı kabul edilmediğinde, akıl yürütmeye kendisine dayanan her ilke temelsiz kalacaktır.

Kelâmcıların âdet anlayışının temelinde, aklın merkezde olduğu bir bilgi hiyerarşisi bulunur. Zira bilginin elde edilme sürecinde akıl; hem bağımsız bir bilgi kaynağı, hem de duyular ve haber gibi diğer bilgi edinme yollarının geçerliliğini sağlayan kurucu ilkedir. Teftâzânî, aklî “nefsin kendisiyle bilgilere ve idraklere hazır hale geldiği sıfat” olarak tanımlamıştır.²⁰¹ Ayrıca Teftâzânî, bilginin anlamının zorunlu olarak idrak edildiğini savunmakla beraber; bir terim olarak bilgiyi “çelişigine

²⁰⁰ Sa’düddîn Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 107.

²⁰¹ Ciru, “Eş’arilerde Akıl Kavramı -Teftâzânî Örneği”, s. 17.

muhtemel olmayacak şekilde manalarda ayrışmayı gerektiren sıfat” şeklinde tanımlamış ve buradaki “mana” kelimesi ile kastedilenin “tümel ya da tikel aklî manalar” olduğunu ifade etmiştir.²⁰² Buna göre bilgi, ancak aklî idrak yoluyla kazanılmaktadır.

Kelâm âlimleri, temelde aklî idrak yoluyla elde edilen bilginin kazanılma yollarını, tümevarımsal bir çıkarıma dayanarak üç kısma ayırmışlardır. Bu kısımlar; sağlıklı duyular, sâdık haber ve akıldır. Teftâzânî bilgi kaynaklarına dair bu taksimi şu şekilde temellendirmiştir:

“Canlıların idraklerinden bir kısmının -soyut akıl yetisine sahip olsalar da olmasalar da- kendisinde şüphe olmayan dış duyular yoluyla elde edildiği görüldüğünden; duyu algıları ilim sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir. Benzer şekilde, dinî bilgilerin birçoğu haber yoluyla elde edildiğinden, sâdık haber de başka bir ilim sebebi olarak tanınmıştır. Akıl ise, yalnızca bir manaya yönelmesi ile; veya o manaya eklenen bir sezgi, tecrübe, yahut başka önermeler ile bilgiye ulaşan üçüncü kaynaktır. Bu durumda; acıkmamız ve susamamız, bütünün parçadan büyük oluşu, ayın ışığını güneşten aldığı, âlemin hâdis olduğu gibi bilgilerin tamamına akıl kaynaklık eder...”²⁰³

Öyleyse Teftâzânî, insanın; bilgilerinin bir kısmına yalnız akıl ile, bir kısmına ise duyular veya haberler aracılığı ile ulaştığını ifade etmiştir. Bedîhiyyât olarak isimlendirilen ilk bilgiler, yalnız akıl ile elde edilen bilgilere örnek verilebilir. Bu tür bilgilerde, idrak şartları sağlandıktan sonra hükmün onaylanması için yalnızca önermenin konusu ile yüklemine akıl tarafından tasavvur edilmesi yeterlidir. Örneğin bir sayısının ikinin yarısı olduğunun bilinmesi için, bir ve iki tasavvurlarının zihinde oluşması yeterli olur. Aynı şekilde bir cismin tek anda iki ayrı mekânda bulunamayacağı bilgisi de, önermenin taraflarının tasavvur edilmesi ile doğrudan zihinde oluşur. Bu tür zorunlu bilgiler evveliyât olarak da adlandırılırlar.²⁰⁴

Aklın duyu algılarını kullanarak elde ettiği bilgilere gelince, bunların bir kısmı; ateşin sıcak olduğu veya güneşin parlak olduğu bilgileri gibi müşâhedât türünden bilgilerdir. Bu tür bilgilerde duyu algıları, akla veri sağlayarak hükme aracılık

²⁰² Erdinç, **a.g.e.**, s. 73.

²⁰³ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 112-115.

²⁰⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsid**, C. 1, s. 211.

ederler.²⁰⁵Diğer bir kısım ise, mücerrebât türünden bilgilerdir. Burada da akıl duyu algılarını kullanmakta; ancak müşâhedâttan farklı olarak bilgiye duyu algılarının sürekli tekrarı üzerinden ulaşmaktadır. Bu doğrultuda akıl, tecrübî bilgilerde hükme ulaşırken yalnızca duyu algılarını değil; başka bir önermeyi daha aracı olarak kullanır. Bu önerme ise, tutarlı şekilde meydana gelen tekrarın bir sebebe dayanmasının kaçınılmaz olduğu şeklinde ifade edilebilir.²⁰⁶

Teftâzânî, bir yandan bu önermenin akıl tarafından ispat edildiğini ifade ederken, bir yandan da aklın bu hükmü sebebin mahiyetini kavramaksızın yalnızca tekrara dayanarak vermiş olduğunu belirtir.²⁰⁷ Nitekim sebebin mahiyeti kavrandığında, onun tekrar etmesine ihtiyaç duyulmaksızın hükme varılabilir. Bu nedenle tecrübî hükümlerde duyu verilerinin çok fazla olması beklenir. Çünkü hükme kaynaklık eden şey, bu verilerin tekrarıdır. Ortadaki sebebin mahiyeti ve sonucun ondan nasıl meydana geldiği bilinmese de her seferinde aynı sonucun onu takip etmesine bakılarak aralarında bir tür sebeplilik oluşuna hükmedilir. Zira aracı önerme, daima birbirini takip eden iki şeyin arasında bir ilişki bulunması gerektiğini söyler. Bu durumda mahiyeti bilinmeyen bu sebebin varlığı, kesin surette sonucun varlığı anlamına gelir.²⁰⁸

Burada dikkat edilmesi gerekir ki, her iki kısımda da duyular, hakikatleri gereği yalnızca tikel bilgi sağlamaktadırlar. Sözelimi, ateşin sıcak olduğu bilgisine ulaşırken duyu algıları, bizlere yalnızca duyumsadığımız ateşin sıcak olduğu bilgisini sağlar. Tümel bir hüküm olarak ateşin sıcak olduğu bilgisi ise, aklın bu tümel hükmün tikellerini ve hükmün sebeplerini anlamasına dayanır.²⁰⁹

Aklın haber yoluyla ulaştığı bilgilere gelince, bunlar; mütevâtir haber ve resul haberi olmak üzere iki kısımdır. Mütevâtir haberlerde de, tıpkı tecrübî bilgilerde olduğu gibi hem duyu verileri, hem de yardımcı bir önerme aracılığıyla bilgiye ulaşılır. Buna göre duyular ile algılanan haberler belirli birçokluğa ulaştığında akıl, bu çoklukla

²⁰⁵ Teftâzânî, a.y., C. 1, s. 211-212.

²⁰⁶ Teftâzânî, a.y.

²⁰⁷ Teftâzânî, a.y., C. 1, s. 213; Teftâzânî, Şerhu't-Teftâzânî ale's-Şemsiyye, s. 375.

²⁰⁸ Teftâzânî, a.y., s. 374.

²⁰⁹ Teftâzânî, a.y.

nakledilen haberin yalan olmasının imkânsız olduğu bilgisine dayanarak bu haberlerin doğruluğuna hükmeder.²¹⁰ Bu doğrultuda mütevâtir haber, yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayacak bir topluluğun aktarmasıyla sabit olan haber anlamında kullanılmış ve doğruluğu bizzat kendisinden anlaşılan haber olarak da tanımlanmıştır.²¹¹

Resul haberi ise mûcize ile doğruluğu teyit edilmiş peygamberin getirdiği haberleri ifade eder. Bu türden haberlerin kesin bilgi olarak alınması, haberi ulaştıran kişinin gerçekten Allah'ın elçisi olup olmadığına dair yürütülecek bir istidlal sonucunda sağlanır. Bunun için mûcize üzerinden bir nazar faaliyeti yürütülür. Bu yolla iddia sahibinin Allah'ın elçisi olduğu sabit olduğunda, onun verdiği haberler, doğruluğunda şüphe olmayan kesin bilgiler olarak kabul edilir.²¹²

Yukarıda ele alınan bilgi çeşitlerinden bedîhiyyât, müşâhedât, mücerrebât ve mütevâtirâtın tamamı zorunlu bilgiler kapsamındadır. Zorunlu bilgiler, araştırmaya ve düşünmeye ihtiyaç duymaksızın zihnimizde oluşan bilgilerdir. Kişinin kendisinden ayrılmaya güç yetiremediği bilgiler olarak da tanımlanan zorunlu bilgiler, tıpkı titreme hareketi gibi kişinin isteğinden bağımsız olarak, adeta bir refleks sonucu kazandığı bilgilerdir.²¹³ Bir düşünme faaliyeti neticesinde kazanılan bilgiler ise nazarî bilgiler olarak isimlendirilirler. Bu bilgilerin kazanılması, zorunlu önermeler üzerinden sağlanır. Bu nedenle herhangi bir delilde kullanılan tüm önermelerin, nihayetinde zorunlu bilgilere dayanması kaçınılmazdır.²¹⁴

Kimi âlimler, mücerrebât ve mütevâtirâtı; gizli birer kıyas içerdikleri gerekçesiyle nazarî bilgilere dâhil etmişlerdir. Zira onlara göre bu ikisinin kesin olup olmadığı ancak nazar yoluyla bilinebilir. Ancak muhakkik âlimler onları vasıta veya lafzî tartışma yoluyla bilinen, yani nispeten daha kapalı zorunlu bilgiler olarak kabul etmişlerdir.²¹⁵ Ayrıca tecrübî bilgilerin zorunlu bilgilere dâhil olup olmadığı

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 211-212.

²¹¹ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 242; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 118.

²¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 120-122.

²¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 200.

²¹⁴ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 210.

²¹⁵ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 214.

tartışıldığı gibi, kesin bilgi sağlayıp sağlamadığı da tartışılmıştır.²¹⁶ Teftâzânî, tecrübî bilgilerin kesinliğini savunmuş ve zorunlu olarak elde edilmesi sebebiyle bu kesinliğin tartışma konusu olamayacağını düşünmüştür. Onun bu düşüncesi, çalışmamızın son başlığında âdet anlayışı ile ilişkili olarak detaylı şekilde ele alınmıştır.

Bu sayılan bilgi türlerinden ayrı olarak resul haberi, delil yoluyla peygamberliğin ispat edilmesine dayandığından nazarî bilgilere dâhil olur. Nazarî bilgiler, zorunlu bilgilere dayandırılarak ispatlandıklarında tıpkı zorunlu bilgiler gibi kesin bilgiler olarak kabul edilirler. Bu durum, zaruri ve nazarî bilgiler arasındaki farkın bilginin kesinliği ile değil, ona ulaşma yöntemiyle ilgili olmasından kaynaklanır.²¹⁷

Bu doğrultuda resul haberi de tıpkı mütevâtir haber gibi sâdık haberler kapsamına dâhil edilir. Teftâzânî tarafından dinî bilgilerin çoğuna kaynaklık ettiği ifade edilen sâdık haberler; âdet teorisinin ispatında da önemli kaynaklardır. Zira kelâm âlimleri, evrenin işleyişini kavrama noktasında âyet ve hadîslerden de önemli ölçüde istifade etmişlerdir. Hatta Teftâzânî, teorisinin ispatında naklî delillerin, aklî delillere göre daha temel bir noktada durduğunu ifade eder.²¹⁸ Bu nedenle sâdık haberin bilgiye kaynaklık etmesi meselesi, âdet teorisinin temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir.

Sâdık haber, gerçeğe uygun haber olarak tanımlanır. Zira haber, dış dünyaya ilişkin bir nispet içeren sözdür ve bu nispetin dış dünyadaki gerçekliğe uygun olması halinde doğru (*sâdık*), uygun olmaması halinde ise yanlış (*kâzib*) olur.²¹⁹ Kelâm ilminde delil, öncüllerinin sâdık haberi içerip içermemesi açısından aklî ve naklî kısımlarına ayrılır. Yakın veya uzak öncüllerinin en az birisi nakle ve sâdık habere dayanan deliller naklî delil; öncüllerinin hiçbiri nakle dayanmayan deliller ise aklî delil olarak adlandırılır. Her iki delil de farklı kullanım alanlarına sahiptir. Şayet ulaşılmak istenen hükümde akıl, ispat veya nefiy taraflarından birini tercih etmiyor ve aklî zeminde her iki tarafı eşit görüyorsa, bu durumda hükme ancak naklî delil kullanılarak

²¹⁶ Teftâzânî, a.y.

²¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 120-122.

²¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, C. 4, s. 101.

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 117.

ulaşılır. Örneğin “Hac ibadetinin vâcip olduğu” bilgisine yahut “Zeyd’in evde olduğu” bilgisine haber yoluyla ulaşılır. Zira akıl, Hac ibadetinin vâcip olup olmamasını yahut Zeyd’in evde olup olmamasını mantıksal zeminde eşit olarak görür. Bu durumda iki eşit arasından hangisinin tahakkuk ettiği ancak haber yoluyla bilenebilir.²²⁰ Bunun aksine bazı noktalarda sâdık haberin delil olma imkânı yoktur, zira ispatlanacak hüküm, söz konusu haberin “sâdık” olduğunun ispatında temel bir rol oynar. Böyle bir durumda hükmün sâdık haberle ispatlanması, ispata ihtiyaç duyan bir iddianın kendisini ispat etmesi anlamına gelir. Bu ise devir olarak isimlendirilen bir mantık hatasıdır. Bu durumda hükmün haber kullanılmadan yalnızca akıl ve duyu gibi kaynaklara dayanılarak temellendirilmesi kaçınılmaz olur.²²¹

Bu iki durum dışında kalan hükümler, hem aklî deliller hem de naklî deliller yoluyla ispatlanmaya elverişlidir. Örneğin yaratıcının tek olduğu hükmü, aklî delillerle ispatlanabileceği gibi; sâdık olduğu mûcize yoluyla ispatlanmış bir resulün haberiyle de ispat edilebilir.²²² Öyleyse nakil, müstakil olarak alındığında kesin bir delil olmasa da aklî zeminde doğruluğu temellendirildiği takdirde, bu temellendirmenin dışında kalan meselelerde kesin delil olarak kullanılabilir.²²³

Buna göre kelâmda ve diğer şer’î ilimlerde kullanılan tüm naklî deliller, sâdık haber kapsamında olmaları sebebiyle meşruiyetlerini aklî olarak temellendirilmelerinden alırlar. Bu temellendirmeyi sağlayan şey ise mûcize delilidir. Mûcize, kendisiyle Allah’ın resulü olduğunu iddia eden kişinin doğru söylediğinin ortaya konması amaçlanan hârikulâde olaydır.²²⁴ Bu doğrultuda âdet mefhumunun mûcizenin ve nübüvvetin ispatıyla doğrudan ilişkili olduğu, dolayısıyla naklî delillerin sübûtunun da âdet anlayışına dayandığı söylenebilir. Bu durum, âdet inancının ispat edilmesinde naklî delillerin kullanılmasının elverişliliği sorusunu gündeme getirir. Bu soru, çalışmamızın ilgili kısmında Teftâzânî’nin ibareleri üstünden tahlil edilecektir.

²²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, C. 1, s. 281.

²²¹ Teftâzânî, *a.y.*

²²² Teftâzânî, *a.y.*; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 1, s. 438.

²²³ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 282.

²²⁴ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 220.

Bunun dışında naklî delillerin bilgi değeri ile ilgili tartışılan bir diğer husus, onların delaletinin kesinlik derecesidir. Teftâzânî'nin görüşü üzere âdet anlayışının temellendirilmesinde naklî delillere yer verildiğinde, bu delillerin delaletiyle ilgili unsurlar meselede belirleyici hale gelir. Zira aklî zeminde doğruluğu temellendirilmiş olan bir naklî delil, kimi zaman delaletinin kapalılığı gibi sebeplerle zannî olarak ele alınabilir. Bu nedenle herhangi bir meselede ele alınan naklî delillerin delalet yönünden de değerlendirilmesi kaçınılmazdır.

Naklî delilin delaleti ile ilgili bu hususlar Teftâzânî tarafından şu şekilde özetlenmiştir: Öncelikle, haber verilen sözde kullanılan lafızların, bizlerin anladığı mana için vaz edilmiş olduğunun kesin olarak bilinmesi gerekir. Bunun bilinmesi için dili aktaranların; sarf, nahiv ve lügatle ilgili aktarımlarında herhangi bir hatadan ve yalandan uzak olduklarının bilinmesi gerekir. Zira dildeki lafızların manalarını bilmek için nakilden başka bir yolumuz yoktur. Bunların dışında, haberi gönderenin kastettiği mananın dilde vazolunan bu manaya uygun olduğunun da bilinmesi gerekir. Bunun için; sözün zaman içinde başka bir manaya nakledilmediği, birden çok mana için kullanılan müşterek bir lafız olmadığı, vazolunduğu mana dışında bir başka mana için mecâz yoluyla kullanılmadığı, sözden anlaşılan manayı değiştirecek bir gizli zamir kullanılmadığı, genel kullanılan ifadelerin bazı özel durumlara tahsis edilmediği, anlaşılan manayı değiştirecek bir takdîm-tehîr bulunmadığı ve cümledeki sözlerden birinin hükmen düşürülmesinin söz konusu olmadığı bilinmelidir.²²⁵

Ancak tüm bu ihtimallerin netleştirilmesi naklî delilin delaletinin kesinleştirilmesi için yeterli değildir. Aksine bunun için son bir şart daha vardır ki bu; belirlenen mananın, aklın ulaştığı yahut ulaşması mümkün olan herhangi bir gerçeklik ile çelişki arz etmemesidir. Çünkü sâdık olduğu aklî olarak ispatlanan bir haberin, aklın ulaştığı başka bir hakikat ile çelişmesi düşünülemez. Böyle bir çelişki görünür olduğunda, sâdık haberin delaletinin doğru tespit edilmediği ve başka bir manaya taşınması gerektiği açığa çıkmış olur. Öyleyse naklî delilin delaletinin kesin olarak

²²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 1, s. 282-283.

tespit edilebilmesi için onun, aklın ulaştığı yahut ulaşması mümkün olan herhangi bir hakikatle çelişmediği de ortaya konmalıdır.²²⁶

Teftâzânî, tüm bu sayılan şartların naklî delilin delaletinin kesin olma imkânını ortadan kaldırmadığını ifade eder. Zira *sema* ve *arz* lafızları gibi birçok lafzın vazolundukları mana, tevâtür yoluyla bilinir. Aynı şekilde sarf ve nahiv kaidelerinin birçoğu da tevâtürle sabittir. Haberi gönderenin kastettiği mananın kesin olarak anlaşılması ise; namaz, zekât ve diğer birçok ibadetin farz kılınmasında yahut tevhid ve âhiret konularında olduğu gibi şüpheyi yer bırakmayacak karinelerin bulunmasıyla sağlanır. Tespit edilen mananın aklî bir çelişigi olması ihtimali ise, şer'î hükümler özelinde söz konusu değildir. Zira şer'î hükümler; bir irade ile konulan kurallara bağlı olan emir-nehiy, ödül-ceza gibi hükümlerdir ve aklî zorunluluk alanı dışında kalırlar. Akla dayanan bir başka şer'î hükmün bu hükümlerle çelişmediği ise dini kaynaklar yoluyla zorunlu olarak bilinir.²²⁷

Aklî hükümler özelinde bahsedildiği gibi bir çelişik bulunmadığının bilinmesi, yukarıda ifade edilen iki hususun; lafzın manasının ve lafızdan kastedilen mananın kesin olarak bilinmesine dayanır. Zira haberi verenin doğru söylediği aklî deliller yoluyla ispatlanıp haberin delalet ettiği mana da karinelerle kesin olarak tespit edildiğinde; söz konusu haberin anlaşıldığı üzere doğru olduğuna kesin surette ulaşılmış olur. Bu durumda, her kesin bilgide olduğu gibi; bu bilginin herhangi bir çelişiginin doğru olma ihtimali olmadığına ulaşılır. Zira iki çelişigin aynı anda doğru olması mümkün değildir. Teftâzânî bu durumun tüm bilgi edinme süreçlerimizde geçerli olduğunu şu şekilde ifade eder: Bir şeyi bilmenin şartı, onun hakikatte bir çelişiginin bulunmadığını bilmeyi gerektirmez. Yalnızca, bu çelişigin doğru olduğuna dair bir inanca sahip olmamayı gerektirir. Zira bizler bilgilerimizi kazanırken çoğu zaman çelişikleri hakkında hiç düşünmeyiz. Hatta çelişigi kazandığımız bilgi üzerinden tasavvur eder ve kazandığımız bilgi dolayısıyla nefyederiz. Öyleyse bir bilgiyi kazanmak için, bu bilginin çelişiginin hakikatte bulunmadığını bilmemiz değil, bu çelişigin doğruluğuna dair bir inanca sahip olmamamız gerekir. Bu bağlamda, “Bir

²²⁶ Teftâzânî, a.y., C. 1, s. 283.

²²⁷ Teftâzânî, a.y., C. 1, s. 284.

şeyi kesin olarak bilmek, onun aklî bir çelişigi olmadığını bilmeye dayanır.” sözü; aklın bir şeyin çelişigini mülâhaza ettiğinde bu çelişigin yanlış olduğuna kesin olarak inanmasını ifade eder.²²⁸

Tüm bu açıklamalardan ortaya çıkan sonuç; tıpkı sâdık haberin ispatlanmasında olduğu gibi, onun delalet ettiği mananın kesin olarak ortaya konmasında da âdet mefhumunun önemli rolü olduğudur. Zira delaletin kesinliği problemi Teftâzânî tarafından tevâtüre dayanılarak çözülmüş; ayrıca haberi gönderenin kastının anlaşılmasını sağlayan karineler de âdet sınırları ile sağlanmıştır. Tüm bunlar, âdeten sabit olan nedenselliğin kelâmcılar tarafından tanındığını ortaya koymaları açısından önemli noktalardır. Nitekim onlar, âdet sınırları içinde vuku bulan bu neden-sonuç ilişkilerini bağlayıcı olarak almışlar; tevâtür, mucize ve naklî delillerin anlaşılması gibi pek çok konuda onu dayanak noktası kılmışlardır.

2.2. Akıl ve Tecrübe Bağlamında Doğal Nedensellik

Âdet inancının oluşumunda, doğal olaylar arasında zâtî bir illiyet ilişkisinin bulunup bulunmadığı meselesi oldukça önemli bir noktadır. Zira yukarıda ifade edildiği gibi akıl, kelâm ilminde en temel bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Bu bağlamda aklın ortaya koyduğu illiyet ilişkisi, herhangi bir naklî delille geçersiz kılınmaz.

Teftâzânî; illet-ma‘lûl, tevellüd ve kulların fiilleri gibi konularda muhaliflerinin –insanları ve cisimleri doğal olayların fâilleri olarak görmeleri sebebiyle– benimsedikleri nedensellik anlayışına; hak ehlinin her şeyin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiğini vurgulayarak karşı çıkar.²²⁹ Onun bu tutumu, doğal olayların zorunlu olarak idrak edilen illet-ma‘lûl ilişkileri olarak ele alınması

²²⁸ Teftâzânî, a.y., C. 1, s. 284-285.

²²⁹ Nitekim Teftâzânî, tevellüd bahsinde “*Bunların tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Zira daha önce Allah’ın tek yaratıcı olduğu ve tüm mümkünlerin vasıtasız olarak ona dayandığı ortaya konmuştur.*” ifadelerine yer vermiştir. (Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 232.) Yine cismânî kuvvelerin te’sîrinin bulunmadığı ifade ederken “*Mümkünlerin doğrudan Allah Teâlâ’ya dayandığını söyleyenler, cismânî kuvveler için te’sîr ispat etmezler.*” ifadelerine yer verir. (Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsid*, C. 2, s. 106.) Ayrıca kudreti ele alırken onu, “*kendisiyle kişinin fiili yapmaya ve terketmeye imkan bulacağı şekilde icâd ve ihdâsin gerçekleştiği sıfat*” olarak tanıtmış; hâdis kudretin de bu tanıma dahil olduğunu, ancak onun taalluk ettiği fiillerin Allah Teala’nın kudreti ile vâkî oluşu sebebiyle te’sîrinin bulunmadığını söylemiştir. (Teftâzânî, a.y., C. 2, s. 347.)

konusundaki muhalefetini açık bir şekilde ortaya koyar. Zira onun bu illet-ma'lûl ilişkilerini zorunlu kabul ettiği varsayıldığında, başka bir aklî veya akla dayanan naklî delille bu zorunluluğun iptal edilmesi düşünülemez. Dahası Teftâzânî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu iddiasının en temelde meşruiyetini akıldan alan naklî delillere dayanılarak ispat edildiğini savunmuştur. Böylece o, aklın doğal olaylar arasında zorunlu bir illet-ma'lûl ilişkisi idrak ettiği iddiasını kabul etmediğini net bir biçimde ortaya koyar.

Teftâzânî'nin bu anlayışının temelleri onun illet-ma'lûl ilişkilerine yaklaşımında görülebilir. Öncelikle Teftâzânî, illiyetin varlıkta tahakkuk eden bir şey olmadığını ve yalnızca bir şeyin diğerinin sebebi olduğunun idrakini ifade eden aklî bir çıkarım olduğunu vurgular.²³⁰ Buna göre iki şey arasındaki illet-ma'lûl ilişkisinin doğrudan duyumsanması mümkün değildir. Bilakis böyle bir ilişki ancak, aklın birinin diğerini meydana getirdiğini idrak etmesi ile sabit olabilir.

Devamında ise bir ma'lûlün aynı anda birden fazla illete sahip olmasının imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü bu durum, ma'lûlün hem her iki nedene de muhtaç olması, hem de başka bir nedenle de var olabileceği için her iki nedenden de müstağni olması anlamına gelir. Böyle bir çelişki imkânsız olduğundan, ma'lûlün birden çok illetinin bulunması da imkânsız olur.²³¹ Bu durumda Allah'ın yaratmasının doğal olaylar için illet kabul edilmesi, aynı zamanda bu olaylar için Allah'ın yaratması dışında bir illet kabul edilmemesi anlamına gelir.

Yine illet-ma'lûl bahisleri kapsamında Teftâzânî, filozofların “birden ancak bir meydana gelir.” ilkesine karşı çıkarak bir illetin birden çok ma'lûl olmasının mümkün olduğunu ifade eder.²³² Bunun anlamı, iki şeyin varlıkta beraber bulunmasının onlardan birinin diğerinin illeti olduğu anlamına zorunlu olarak delalet etmediğidir. Bilakis onların her ikisi de aynı illetin ma'lûl olabilirler. Buna göre ne akıl ne de duyular, ateş ve yanmanın beraber bulunmasına dayanarak bu ikisinin arasında bir illet-ma'lûl ilişkisini zorunlu kılmaz. Buna karşılık filozoflar, illetin birliğinin ma'lûlün birliği anlamına geleceğini kabul ettiklerinden ateşi yakmanın fâil illeti

²³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 2, s. 75.

²³¹ Teftâzânî, *a.y.*, C. 2, s. 83.

²³² Teftâzânî, *a.y.*, C. 2, s. 91.

olarak görmüşlerdir. Zira onlara göre ateşin de yakmanın da aynı illetin ma‘lûlû olması imkânsızdır.²³³

Tüm bunlar Teftâzânî'nin tecrübî bilgilere bakışını şekillendiren unsurlar arasında gösterilebilir. Teftâzânî, bilginin kaynaklarını ele alırken de duyuların işlevinin yalnız duyumsanana dair tikel bilgi sağlamak olduğunu, sebeplilik gibi tümel hükümlerin ise akıl tarafından idrak edildiğini belirtmiştir. Buna göre gerek müşâhedât, gerek de mücerrebât türünden önermelerde akıl, tikel duyu idraklerini bir bütün olarak ele alarak onlar arasında aklî bir ilişki kurar.²³⁴

Teftâzânî'ye göre “Ateş sıcaktır.” gibi müşâhedeye dayanan tümel öncüllerde söz konusu aklî ilişki, aklın tikel örnekler üzerinden bir sebeplilik çıkarımı yapması ile kurulur.²³⁵ Teftâzânî burada söz konusu olan aklî çıkarımın, tümevarıma dayanan ve kesinlik ifade etmeyen zannî bir öncül değil; aklın sıcaklığın illetini idrak etmesine dayanan kesin bir öncül olduğunu ifade eder.²³⁶ Ancak burada idrak edilen illetin hakiki illet olması şart değildir. Nitekim Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid* adlı eserinde ateşin yanma için zahirî sebep olduğu, benzer şekilde bilgi kaynaklarının da bilginin oluşma sürecinde zahirî sebepler olup bilginin bizzat Allah tarafından yaratıldığı ifadelerine yer verir.²³⁷ Öyleyse Teftâzânî'nin Allah'ın tek fâil olduğu düşüncesi, doğal olayların fâil oluşunu bir tür mecâz olarak kabul etmesine neden olmuştur.

Teftâzânî, benzer şekilde tecrübî öncüllerde de aklın hükmünün bir sebeplilik idrakine dayandığını, ancak bu sebeplilik hükmünün yalnızca tekrardan kaynaklandığını ve sebebin mahiyetinin bilinmediğini ifade eder.²³⁸ Buna göre, tekrara dayanılarak ateş, yakmanın zahirî illeti olarak belirlenebilir, ancak gerçek anlamda sebebin mahiyetinin, diğer bir deyişle sebebin özünde ne olduğunun bilindiği öne sürülemez. Zira eğer sebebin özü gerçekten bilinseydi, bu bilgi; sonuca doğrudan ulaşmaya yeterli olurdu ve tekrarın gözlemlenmesine ihtiyaç kalmazdı. Oysa tecrübî

²³³ Teftâzânî, a.y.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, s. 374.

²³⁵ Teftâzânî, a.y.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 211.

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, s. 369, 374.

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 114.

²³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 211-212; Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, s. 374.

bilgide tekrarın esas alınmasının temel sebebi, sebebin zâtına dair bilginin eksikliği, yani onun mahiyetinin meçhul oluşudur.

Teftâzânî'nin doğal olaylara yaklaşımının en önemli kaynaklarından biri de, kelâmcıların ispat-ı vâcib inancının da zeminin oluşturan vücûp-imbân ikiliğine dayalı ontolojik tasniftir. Bu tasnif, zihinde bir mefhumun başka bir mefhumla nispet edilmesi ile zorunlu olarak ortaya çıkan üç ihtimale dayanır. Bunlar vücûp, imbân ve imkânsızlık hükümleridir. Kelâm âlimleri bu hükümleri kullanarak mevcûd ve ma'dûm olan her şeyi kesin bir tasnife tabi tutarlar. Bu tasnif sayesinde şeylerin hakikatleri birbirinden ayrıştırılır. Bu ayrım üzerinden onların varlık ve yokluk gibi hükümlerine; kabul ettikleri ve etmedikleri sıfatlara; varlıklarının sınırlı olup olmadığına ulaşılır.

Bu bağlamda vücûp, bir mefhumun başka bir mefhum için ispatının çelişki doğuracak şekilde kaçınılmaz olduğunu; imkânsızlık, bu ispatın çelişki oluşturduğunu ve bu nedenle nefyedilmesinin zaruri olduğunu; imbân ise hem ispatın hem de nefyin çelişki doğurmadığı durumları ifade eder. Bu üç hüküm, aklın bir mefhumla başka bir mefhum arasında kurduğu nispetin mahiyetini belirlemede kullanılır. Örneğin “Dört sayısı çifttir.” önermesi, vücûba; “Dört sayısı tektir.” önermesi, imkânsızlığa; “İnsan mevcuttur.” önermesi ise imkâna örnek teşkil eder.²³⁹

Bu hiyerarşide tüm mevcûdât için temel varlık sağlayıcı, varlığı vâcib olan zât olarak kabul edilir. Onun dışındaki varlıkların tamamı mümkün olup mahiyetlerinde varlık zarureti bulunmadığından vâcib varlığa muhtaçtırlar. Zira mümkün, hem varlığa hem de yokluğa muhtemel olduğundan, onun varlığı veya yokluğu ancak buna dair bir belirleme sonucunda tahakkuk eder. Bir diğer deyişle mümkünün ne varlığı ne de yokluğu kendisinden kaynaklanmaz ve haricî bir sebebe dayanır.²⁴⁰ Bu anlamda mevcut mümkünler, varlıklarını vâcib olandan almaları yönüyle gayrî vâcib olarak isimlendirilmişlerdir.²⁴¹

²³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 457.

²⁴⁰ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 481.

²⁴¹ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 464.

Kelâmcılar, âdet teorisini bu varlık anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. Buna göre vâcip varlık dışındaki tüm mevcûdatı ortak paydada buluşturan imkân hükmü, onların zorunlu olarak vâcip varlıkla ilişki içinde olmalarını ve varlıklarının bizzat ondan kaynaklanmasını gerektirir. Teftâzânî bunu, “Mümkünlerin ibtidâen Allah Teâlâ’ya dayandığını söyleyenler, maddî kuvvelerin te’sîrinin bulunduğunu kabul etmezler.”²⁴² sözleriyle ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Teftâzânî, doğal nedensellik meselesini kendisinden önceki kelâmcılar gibi daha çok ilâhî kudretin ve yaratmanın tekliği bazında ele almıştır. Zira onlara göre akıl, duyu verilerine dayanarak fâilin bilgisine erişememekte, bu nedenle ona ancak metafizik araştırma sahasında ulaşması mümkün olmaktadır.

2.3. İlâhî Kudret ve Doğal Nedensellik

Daha önce de ifade edildiği gibi âdet anlayışı, kelâmcılar tarafından ilk defa kulların fiilleri meselesinde tartışılmış, ilâhî kudret merkeze alınarak kulların fiilleri de dâhil her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmiştir. Bu nedenle ilâhî kudretin ve onun kapsayıcılığının ispatının, âdet inancının en temel unsurları olduğu söylenebilir.

İlâhî kudret ile kastedilen şey, yaratıcının bir fiili hem yapmaya hem de yapmamaya imkânı olmasıdır. Zira dildeki meşhur manaya göre de kâdir olan, bir fiili dilerse yapıp dilerse terkeden kişidir.²⁴³ Bu tanıma göre dilediği takdirde fiili yapamayan kişi kâdir addedilemediği gibi; fiilin kendisinden, kendi dilemesine bağlı olmaksızın meydana geldiği kişi de kâdir addedilemez. Bu nedenle ilâhî zât ile âlemin ilişkisinin illet-ma’lûl anlayışı ile şekillendiği ve âlemin zâttan sudûr ile meydana geldiği bir tasavvurda yaratıcı, hakiki anlamda kâdir addedilemeyecektir. Zira yukarıdaki tanımın gerektirdiği gibi, bir fiili yapmayı yahut yapmamayı seçme özgürlüğü o fiile kâdir olmanın şartlarındandır. Dolayısıyla bir zâtın kâdir olduğunun ispat edilmesi aynı zamanda onun irade sahibi olduğunun da ispatlanması anlamına gelecektir. Âlemin zâttan illet-ma’lûl yoluyla sâdır olduğu bir tasavvurda ise böyle bir

²⁴² Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 2, s. 107.

²⁴³ Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, s. 221.

durum söz konusu değildir. Bu durum, illet-ma'lûl ilişkisinin hakikatinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim fâil olarak da isimlendirilen ve bir şeyin meydana gelmesindeki etkin sebebi ifade eden illet kavramı,²⁴⁴ bir şeyin kendisinden meydana gelmesi için gerekli olan şeylerin tamamını ifade etmesi halinde tam illet olarak isimlendirilir. Böyle bir illet var olduğu anda ma'lûlünü de doğrudan var eder.²⁴⁵ Buna göre ilâhî zâtın âlemin varlığının tam illeti olarak belirlenmesi, ilâhî zâtın varlığı halinde âlemin yokluğunu imkânsız kılar. Sudûr tasavvurunun dilediğinde yapan bir kâdir tanrı inancına imkân tanınamasının nedeni de budur. Zira bir şeyin imkânsız olması halinde, ona dair bir seçim yapılma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

2.3.1. İlâhî Kudretin İspatı

Yaratıcının varlığının ispatında olduğu gibi kudretinin ispatında da âlemin varlığından yola çıkılarak istidlal edilmektedir. Teftâzânî'nin ifadesiyle: “Bârî Teâlâ'nın kâdir oluşunun ispatında kendisine dayanılan esas, onun yaratılan hâdisin kadîm yaratıcısı olmasıdır. Çünkü kadîmden hâdisin meydana gelmesi ancak kudret vasıtasıyla mümkün olabilir.”²⁴⁶

Zira yukarıdaki tanımda ifade edildiği gibi, zâta “dilediğinde yapma” kabiliyetini sağlayan şey kudret sıfatıdır. Buna göre “var eden” ile “var edilen”in varlıkları eş zamanlı olmadığında, bir diğer deyişle “var edilen”in varlığı “var eden”in varlığından sonra olduğunda; ikisi arasındaki ilişkinin, var edende bulunan ve onun “dilediğinde yapmasını” sağlayan bir sıfat ile kurulması kaçınılmazdır. Ki bu sıfat kudret sıfatıdır. Aksi halde “var eden” ile “var edilen”in varlıklarının eş zamanlı olmaları gerekecektir. Çünkü dilediğinde yapma kabiliyeti bulunmayan zât, ancak varlığının diğer varlığı gerektirmesi, yani onun varlığının tam illeti olması ile âlemi var edebilir. Bu durumda ise illetin tamamı ezelde var olduğundan ma'lûlün de ezelde

²⁴⁴ Cürçânî, a.g.e., s. 201.

²⁴⁵ Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, C. 2, s. 81.

²⁴⁶ Teftâzânî, a.g.e., C. 4, s. 89.

var olması gerekecektir. Bu ise, âlemin hâdis olduğunu ispat eden deliller ile çelişmektedir.²⁴⁷

İlahî kudretin varlığını ispat eden birçok delil, açıklanan bu delilin farklı varyasyonlarıdır. Bazı detaylarda farklılaşsalar da, âlemin hâdis olup yaratıcının kadîm olması ve buna bağlı olarak ilâhî zât ile âlem arasındaki illiyet ilişkisinin nefyedilmesi bu delillerin temel dayanak noktasını teşkil etmektedir. Bunların dışında âlemi oluşturan varlıkların imkânına atıf yapan deliller de vardır. Buna göre âlemdeki cisimler; şekilleri, renkleri, tatları, kokuları ve diğer özellikleriyle birbirlerinden ayrışır. Bu ayrışma, onları belirleyen bir etkene dayanmalarını zorunlu kılar. Çünkü belirleyici bir etken olmadan bir belirlemenin meydana gelmesi olanaksızdır. Bu belirleyici etken, cisim olmaklığın kendisi yahut cisim olmaklıktan kaynaklanan başka herhangi bir vasıf olamaz. Zira bu vasıfları tüm cisimler taşırlar. Öyleyse cisimleri birbirinden ayrıştıran bu vasıfları belirleyen başka bir etken bulunmalıdır ki bu etken, cisim olmaklığın ve cisim olmaklıktan kaynaklanan vasıfların dışında bir şey olmalıdır. Bu durumda cisimlerin dışında başka bir etken ispat edilmiş olur. Daha sonra bu etkenin bu belirlemeyi yapmasının başka bir belirlemeye dayanıp dayanmadığı sorgulanır. Şayet dayandığı söylenirse, bu soru her aşamada tekrarlanacak ve neticede teselsül ortaya çıkacaktır. Teselsül ihtimali batıl olduğundan; belirleyici etkenin, tüm eşit ihtimaller arasından belirleme vasfına sahip olan ve belirlemek için kendisi dışında başka bir belirleyici etkene ihtiyaç duymayan bir belirleyicide son bulması kaçınılmaz olur. İşte bu belirleyici, Kâdir-i Muhtâr olarak isimlendirilir.²⁴⁸

Bir diğer delil, kudret sıfatının bir kemâl sıfatı olup onun zıttı olan acziyet sıfatının noksanlık oluşundan hareketle ortaya konmuştur. Hâdis varlıklar için kemâl sıfatı olan birçok sıfatın ilâhî zât hakkında imkânsız olabileceği kabul edilmekle beraber, böyle bir imkânsızlık bulunmaması durumunda zâtın; yarattıklarında bulunan bir kemâl sıfatına sahip olmaması onun için noksanlık ifade edecektir. Yaratıcı, yarattıklarından daha mükemmel olacağından, onun bu kemâl sıfatlarını taşıması

²⁴⁷ Teftâzânî, a.y.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 200.

²⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, C. 4, s. 93; Ubeydullah Habîsî, *Şerhu'l-Habîsî el-Müsemma bi't-Tezhîb ala Şerhi't-Tehzîb li Sa'diddîn et-Teftâzânî*, 1. bs, Kahire, Envâru'l-Ezher, 2021, s. 81.

kaçınılmazdır.²⁴⁹ Teftâzânî, bu delilde kullanılan önermelere dair bazı itirazların ileri sürülebileceğini söyleyerek bu delilin yukarıda zikredilen diğer delillerden daha zayıf olduğuna işaret etmiştir.²⁵⁰

Bunun dışında Teftâzânî, ilâhî kudretin ispat edilmesi konusunda kitap ve sünnetten kat'î naslara yahut icmâya da tutunulabileceğini söylemekle beraber buna itiraz edilebileceğini de ifade etmiştir. Zira tüm sem'î delillerin ispat edilmesi mûcizenin delaletinin ispat edilmesine dayanır. Bu nedenle delilin geçerli olması için öncelikle mucizenin ispatının, yaratıcının kudretinin ispat edilmesine dayanıp dayanmadığı sorusu cevaplanmalıdır. Bu ise tartışmaya açık olabilecek bir meseledir.²⁵¹ Sayılan bu deliller, Teftâzânî'nin ilâhî zâtın kâdir oluşuna dair zikrettiği dört temel delildir. Kitaplarında başka deliller zikretmişse de, temelde tüm deliller bu dört kısımdan birinin varyasyonları olarak ele alınabilir. Tüm bu delillerle ilâhî kudretin varlığı ortaya konduktan sonra, sıra bu kudretin sınırlarını araştırmaya gelmektedir.

2.3.2. İlâhî Kudretin Kapsayıcılığı

İlahî kudretin varlığı ortaya konduktan sonra, mesele bu kudretin sınırları ve tasarruf alanı üzerinde yoğunlaşır. Teftâzânî bu meseleyi kudretin kapsayıcılığı başlığı altında ele almaktadır. Hakikatte bu başlık, birçok farklı görüşü ifade edebilir. Zira genel olarak kullanıldığında var olan her mümkünün ya bizzat ya da vasıta ile ilâhî kudretin bir sonucu olduğunu ifade eder. Bu ise vâcibü'l-vücûdun tek olduğunu kabul eden tüm ekollerin ortak kabulüdür. Ancak bu ekoller, mümkünlerin ilâhî kudrete dayanma keyfiyeti, vasıtaların bulunup bulunmadığı ve bulunmaları halinde bu vasıtalarla dair detaylar hakkında ihtilaf etmişlerdir.²⁵²

Bu ifade, âdet teorisini benimseyen âlimler tarafından kullanıldığında Allah Teâlâ'nın her mümkünün yaratıcısı olduğu ve ondan başka gerçek bir fâil etken bulunmadığı anlamına gelmektedir. Bu anlamda kudretin kapsayıcılığının ispat

²⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 4, s. 94; Habîsî, *a.g.e.*, s. 81.

²⁵⁰ Teftâzânî, *a.y.*, C. 4, s. 94.

²⁵¹ Teftâzânî, *a.y.*

²⁵² Teftâzânî, *a.y.*, C. 4, s. 105.

edilmesi doğrudan âdet teorisinin temel iddiasının ispat edilmesi anlamına gelecektir. Teftâzânî bu görüşün Kelâm âlimlerinden hak ehli olanlara ait olduğunu ve onların azınlığı teşkil ettiğini söylemiş,²⁵³ böylece meseleye dair kendi görüşünü de vurgulamıştır.

Kudretin kapsayıcılığını ispat bağlamında Teftâzânî, öncelikle Allah Teâlâ'nın kudretinin sonsuz olduğunun ve her mümkünle ilişkili olduğunun ispatına yer verir. Devamında ise, bu durumun bir sonucu olarak varlıkta onun kudretinin dışında bir müessir etken bulunmadığını ispatlar. Yukarıda işaret edildiği gibi esas ihtilaf noktasını teşkil eden kısım da budur.

Allah Teâlâ'nın kudretinin her mümkünle taalluk ettiği, kâdiriyyetin ve maddûriyyetin sebeplerinden yola çıkılarak ispat edilir. Buna göre ilâhın kâdir oluşu, onun zâtı dışında bir sebebe dayanmaz. Zira o vâcibü'l-vücûddur ve sıfatları kendisi dışında hiçbir etkene dayanmaz. Bir şeyin maddûr olmasının sebebi ise onun imkânıdır. Yani bir şeyi yapılabilir yahut kendisine güç yetirilebilir kılan şey onun mümkün olmasıdır. Zira vâcib yahut imkânsız olanlar maddûr olamazlar ve kudretin konusu dışında kalırlar. Bu iki sebep, yani kâdir olmayı sağlayan zât ve maddûr olmayı sağlayan imkân bulundukça bir şeye güç yetirilememesi söz konusu olmaz. İlahî zât daima var olduğundan ve mümkün her zaman mümkün olarak kalmaya devam ettiğinden bu iki sebepten herhangi birinin ortadan kalkması düşünülemez. Bu durumda her mümkünün Allah için maddûr olması kaçınılmaz olur.²⁵⁴

Bu delile yöneltilen bir itirazda, bir şeye güç yetirmek için gerekli şartların bulunmasının o şeye güç yetirilmesi için yeterli olmayacağı; aksine şartlar bulunsa bile güç yetirmeye engel teşkil edebilecek mânilerin var olabileceği ve güç yetirmenin ancak bu mânilerin yokluğu halinde sağlanabileceği ifade edilmiştir. Teftâzânî tarafından bu itiraz, yaratılmamış mümkünler arasında bazılarının bazı mânileri taşıyacağı şekilde bir ayrışmanın söz konusu olamayacağı ifade edilerek yanıtlanmıştır. Bununla birlikte o, bu yanıtın zayıf olduğuna işaret etmiş ve bu bahiste naklî delillerin kullanılmasının daha yerinde olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵

²⁵³ Teftâzânî, a.y.

²⁵⁴ Teftâzânî, a.y., C. 4, s. 101.

²⁵⁵ Teftâzânî, a.y.

Meselenin, Teftâzânî tarafından naklî delille ispatlanmaya elverişli bir mesele olarak görülmesinin nedeni, ona göre İlâhî kudretin her mümkünü kapsayıp kapsamadığının doğrudan dinin aslını ispata zemin teşkil eden bir mesele olmamasıdır. Zira İlâhın varlığı ve kudret vasfı aklî delillerle ispatlandıktan sonra, bu kudretin detayları bilinmeksizin de onun mûcizenin fâili olduğu tasdik edilebilir. Böylece nebinin doğruluğuna ulaşılır ve onun haber verdiği sem'î deliller kişi için sağlam bir zemine dayanan deliller haline gelir. Bu aşamadan sonra yaratıcıya dair diğer özelliklerin haber yoluyla bilinmesinin bir mahzuru olmayacaktır.²⁵⁶

Allah'ın kudretinin her mümkünle ilişkili olduğu ispatlandıktan sonra söz, esas ihtilaf mahalli olan konuya, yani ilâhî kudret dışında hiçbir fâil etkenin bulunmadığı meselesine gelir. Teftâzânî, kendisinin de içinde bulunduğu bir grup kelâm âliminin bu görüşü benimsemesindeki temel etkenin, zahiren Allah Teâlâ'nın kudretinin kapsayıcılığına delalet eden naslar olduğunu söyler.²⁵⁷ Teftâzânî'ye göre bu naslar aynı zamanda bu iddiayı ispat eden delillerin en tercihe şayan olanıdır.²⁵⁸ Bu naslardan, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve ondan başka bir yaratıcı bulunmadığını ifade edenler; söz konusu iddiayı genel olarak ispat eden naklî delillerdir. Bu iddiayı ayrıntılı biçimde ispatlayan naklî deliller ise; Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin, karanlıkların ve aydınlığın, ölümün, hayatın ve bunun dışında cevherlerin ve arazların yaratıcısı olduğuna delalet eden âyetlerdir.²⁵⁹

Bu naslar dışında meselenin bu boyutunu ispatta kullanılan aklî delillerden biri, *tevârüd delili* olarak isimlendirilir. Teftâzânî bu delili açıklarken, daha önce temellendirilmiş olan Allah Teâlâ'nın kudretinin her mümkün ile ilişkili olduğu kabulünden yola çıkar. Buna göre Allah Teâlâ'nın kudreti dışında bir kudret mümkünle taalluk ettiğinde iki ihtimal ortaya çıkar. Bunlardan ilki, aynı mümkün ile talluk eden iki kudretten yalnız birinin mümkünü var etmesidir. Bu durum ise iki eşit kudretten birinin diğerine üstün gelip mümkünü var etme ayrıcalığına sahip olması anlamına gelir. Böylece tercih bilâ müreccih olarak kavramlaştırılan, belirleyici bir

²⁵⁶ Naklî delillerin kullanım alanı için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 281-282; Ayrıca bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 436-437.

²⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 4, s. 105.

²⁵⁸ Teftâzânî, *a.y.*, C. 4, s. 101.

²⁵⁹ Teftâzânî, *a.y.*, C. 4, s. 105.

etken bulunmaksızın belirlenmenin meydana gelmesini ifade eden bir imkânsızlık meydana gelir. İkinci ihtimal, mümkünün her iki kudretin beraber etki etmesiyle meydana gelmesidir. Bu ise tek bir ma'lûlün iki ayrı illete dayandırılmasını gerektirir ve imkânsızdır.²⁶⁰ Zira bağımsız bir illet, ma'lûlünü var etmek için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Ma'lûlün iki ayrı illeti olduğu farzedildiğinde, ma'lûl olması yönüyle her iki illete de ihtiyaç duyması, başka bir illetinin bulunması yönüyle ise her iki illetten de müstağni olması gerekir. Böylece her bir illetle ilişkisi bir diğer illetle ilişkisini imkânsız kılar.²⁶¹

Meselede kullanılan bir başka delil ise *temânu* ' delilidir. Bu delilde mümkünü, ilâhî kudret dışında başka bir kudretin var ettiği farz edilir. Böylece birbirinden bağımsız iki yaratıcı kudretin varlığı söz konusu olur. Böyle bir durum, kudretlerden birinin mümkünün hareketi, diğerinin ise sükûnu ile taalluk ettiği bir varsayımı caiz kılar. Bu ise tamamı imkânsızlığa sebep olan üç ihtimal ortaya çıkarır. Bunlardan ilki, her iki kudretin de taalluk ettiğini yaratması ihtimalidir ki birbirini nefyeden iki zıttın beraber bulunmasını gerektireceğinden imkânsızdır. İkinci ihtimal, her iki kudretin de diğeri sebebiyle yaratamaması ihtimalidir ki bu, hem ilâhın acziyetini; hem de tam illetinin varlığına rağmen var olmayan bir ma'lûl gerektirmesi sebebiyle imkânsız olur. Ayrıca bu durumda cismin ne hareketli ne de sâkin olarak var olması gerekecektir ki bu da başka bir imkânsızlıktır. Üçüncü ihtimal ise iki kudretten yalnız birinin taalluk ettiğini yaratması ve diğerinin aciz kalması ihtimalidir. Bu ise önceki delilde ifade edildiği gibi *tercih bilâ müreccih* olarak ifade edilen imkânsızlığa sebebiyet verir. Çünkü eşit yaratma kapasitesine sahip iki kudret söz konusudur. Bu eşitlik hali, onlardan birini öne çıkaracak bir etken bulunmamasına rağmen içlerinden birinin öne çıkması anlamına gelir. Eşitliği eşitsizliğe denk kılan bu ihtimal geçersiz olur. Daha kapsayıcı olduğu söylenerek ilâhî kudretin öne çıkması temellendirilemez. Zira diğer makdûrlar üzerindeki fark, ikisinin de güç yetirdiği belirli bir makdûr üzerinde bir fark oluşturmaz. O mümkünü yaratma gücüne sahip her kudretin, ona olan nispeti eşit seviyededir.²⁶²

²⁶⁰ Teftâzânî, a.y., C. 4, s. 106.

²⁶¹ Teftâzânî, a.g.e., C. 2, s. 83.

²⁶² Teftâzânî, a.g.e., C. 4, s. 106.

Bunlara ek olarak, Fahreddin er-Râzî'nin ileri sürdüğü başka bir delil, imkân vasfının gerektirdiği fâil sebebin belirsiz bir sebep olamayacağını temellendirir. Bunun nedeni, belirli olmayanın tahakkuk etmesinin söz konusu olmaması, tahakkuk etmeyen bir şeyin ise bir başkasının varlığı için sebep olamayacak olmasıdır. Bu durumda mümkünün ihtiyaç duyduğu sebebin belirli bir sebep olması kaçınılmaz olur. İmkân vasfı hiçbir farklılık göstermeksizin tüm mümkünlerde bulunduğundan, tüm mümkünlerin bu tek ve belirli olan sebebe dayanması gerekir. Tüm mümkünlerin kendisine dayandığı sebep ise mümkün değil, vâcip olmalıdır.²⁶³

Tüm bu deliller, ilâhî kudret dışında hiçbir yaratıcı kudretin kabul edilemeyeceğini, her mümkün için geçerli bir sonuç olacak şekilde ortaya konmuştur. Aslında Teftâzânî'nin de temsil ettiği Eş'arî âdet teorisinin temel iddiasının ispat edilmesinde bu delillerle yetinilmesi mümkündür. Ancak bu mümkünler içinden canlı varlıkların fiillerinin nasıl meydana geldiği meselesi özel olarak ele alınmıştır. Bunun nedeni, canlı varlıkların hem kudret sahibi olduklarının, hem de fiillerinin gerçek fâilleri olmadıklarının kabul edilmesinin ortaya çıkarmış olduğu teorik çatışmadır. Eş'arîler bu çatışmayı ortadan kaldırmak için kesb teorisini ortaya koymuşlardır. Bu nedenle kesb teorisinin; evrensel düzenin işleyişini açıklayan âdet teorisinin bir devamı olarak; onun ortaya çıkardığı canlı varlıkların fiilleriyle ilgili bir problemi çözme amacıyla geliştirildiği söylenebilir. Bu kısımda kulların fiillerinin yaratılması bahsi ve kesb teorisi, âdet teorisinin iddiasını tamamlayıcı unsurlar olarak ele alınacaktır.

2.3.3. Kulların Fiilleri ve Kesb Teorisi

Kelâm âlimleri insanların ve diğer tüm canlıların ihtiyarî fiillerinin nasıl meydana geldiği hakkında çokça ihtilaf etmiş olsa da; onların oturmak, yemek, içmek gibi ihtiyarî fiillerinin Allah Teâlâ'nın fiili olmadıkları konusunda ittifak etmişlerdir. Zira oturan, yiyen, içen Allah Teâlâ değil, insandır. Fiilin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğu görüşünü benimseyenler dahi bunu kabul ederler. Çünkü onlara göre bu husus

²⁶³ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 227; Fahreddin Râzî, **Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, C. 2, Mısır, el-Ezherü's-Şerif, 2020, s. 717-718.

fiilin kimin tarafından yaratıldığından bağımsızdır ve bir fiil hakiki anlamda kimde kâim olmuşsa, ona ait sayılır.²⁶⁴

Râzî kesbi, “Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla meydana gelen ve kulun fiili ile beraber tahakkuk eden kudretin ortaya çıkardığı sıfat” olarak tanımlamıştır.²⁶⁵ Zira namaz kılma fiili de öldürme fiili de hareketlerden ibarettir ve birinin itaat, diğerinin ise mâsiyet olması ile ayrışır. Bu iki fiilde ortak noktayı teşkil eden kısım, onların ayrışmalarını sağlayan kısımdan başka olmalıdır. Bu durumda hareketlerin aslının Allah Teâlâ’nın kudretiyle meydana geldiği, fiilin itaat yahut mâsiyet vasfının ise kulun kudretiyle gerçekleştiği söylenebilir. Kesb olarak isimlendirilen de bu kudrettir.²⁶⁶

Bunun dışında kesb kavramı, Allah Teâlâ’nın kulda yarattığı fiil ve beraberinde yarattığı kudret olarak tanıtılmış, kulda yaratılan fiil ile beraber kudret yaratılmadığı halde ise bunun kesb olarak isimlendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Başka bir tanımda kesb kavramı izafî bir kavram olarak ele alınmıştır. Buna göre kulun, yalnızca fiili yapmayı yahut yapmamayı tercih etmesi gibi izafetlerin değişmesini sağlayan bir kudreti vardır. Bu varlıkta tahakkuk eden gerçek bir mevcûda karşılık gelmez ve kesb olarak isimlendirilir. Öyleyse kesb maddî varlığını gerektirmese de, kesb olması yönüyle fâilin bu maddî ile vasıflanmasını gerektirir.²⁶⁷

Teftâzânî *Şerhu’l-Makâsıd*’da kesb teorisini ele alırken, ilâhî kudretin tüm mümkünleri kapsadığı inancının kulların fiillerini yaratmasını imkânsız kılmadığını, nitekim Allah’ın bu fiillere kâdir olmasının onun te’sîrinin esasen caiz olması anlamına geldiğini ve fiilen te’sîrini gerektirmediğini savunan Mu‘tezilî görüşe yer vermiştir.²⁶⁸ Bu görüşe göre kulların fiillerinin Allah Teâlâ’nın kudretiyle meydana gelmesi özünde mümkün olsa da, başka bir etken sebebiyle *gayrî müstahîl* olmuş olur. Zira bir ma‘lûlün iki bağımsız illet tarafından meydana getirilmesi imkânsız olduğundan bu fiillerin bilfiil ilâhî kudretle meydana gelmesi de imkânsızdır. Bu

²⁶⁴ Teftâzânî, a.y., C. 4, s. 223.

²⁶⁵ Râzî, *Kitâbu’l-Erbaîn fî Usûli’d-Dîn*, C. 2, s. 696; Ayrıca bkz. Hamdi Gündoğar, **Fahreddin er-Razi’de İnsan Fiilleri**, İstanbul, Çıra Yayınları, 2010.

²⁶⁶ Necmeddîn Kâtibî, *el-Mufasssal fî Şerhi’l-Muhassal*, C. 2, 1. bs, Dârü’l-Asleyn, 2018, s. 472.

²⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, C. 4, s. 225; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 2, s. 476.

²⁶⁸ Bu Mu‘tezile’den Şahhâm’ın görüşüdür. Bkz. Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 758.

görüŖüŖü; fiilin canlıdaki kudretle meydana geldiği halde ilahî kudretle de meydana gelme imkânının, imkânsız olanı caiz kılacağını ifade ederek eleŖtiren Teftâzânî, aynı zamanda yönelttiği bu eleŖtirinin üzerinde teemmül edilmesi gerektiğini de ifade etmiŖ ve onun tartıŖılabileceđine iŖaret etmiŖtir.²⁶⁹

İlâhî kudretin kapsayıcılığı bağlamında ortaya konan deliller dıŖında kesb teorisi, kulların fiilleri özelinde pek çok aklî ve naklî delille temellendirilmiŖtir. Teftâzânî bu bağlamda ortaya konan aklî delilleri zikrettikten sonra, tıpkı kudretin kapsayıcılığı meselesindeki gibi bu deliller hakkında genel bir değerlendirme ortaya koymuŖ ve bunların tamamının bazı zayıflık yönleri barındırdığını ve meselede esas olanın naklî deliller olduğunu ifade etmiŖtir. Buna göre tıpkı âdet inancı gibi kesb teorisi de temelde naklî deliller üzerinden delillendirilir.²⁷⁰ Bununla beraber kesb inancının savunulması bağlamında ortaya konan aklî deliller, bu inancın içeriği hakkında da önemli detaylar sunmaktadır. Bu nedenle teorinin ispatı bağlamında ortaya konan bazı aklî delillere değinmemiz yerinde olacaktır.

Bu aklî delillerden biri; bir Ŗeyi yaratmanın Ŗartının onu hem yapmaya hem de yapmamaya imkân bulmak olduğuna atıf yaparak, kul özelinde bu Ŗartın gerçekteŖmediđini ifade eder. Buna göre fiilin yapılmasının yahut yapılmamasının belirlenmesi bir müreccih'e dayanır. Eğer bu müreccihin kaynağı kul ise, bu durumda aynı soru kulda bu müreccih'i meydana getiren Ŗey için de tekrarlanır. Ŗayet bu durum her aŖamada tekrar ederse teselsül ortaya çıkar.²⁷¹ Bunun anlamı, her müreccihin bir öncekine dayandığının söylenmesi, ancak hakikatte hepsinin dayandığı bir ilk müreccih'e hiçbir zaman ulaŖılamamasıdır.²⁷² Bu nedenle bu ihtimal batıl olur, zira neticede fiilin yapılması yahut yapılmaması için bir müreccih sađlanmamıŖtır. Ŗu halde bu müreccih silsilesinin, kuldaki kaynaklanmayan bir müreccih'e son bulması kaçınılmazdır. Böylece kulun fiili yapmasını ya da yapmamasını belirleyen ilk etkenin kuldaki kaynaklanmadığı ortaya konmuŖ olur.

Bu delilden ortaya çıkan sonuç, aslında kulun fiili yapmak ya da yapmamak konusunda bağımsız olmadığı ve yapmıŖ olduğu bir fiili yapmama imkânının da

²⁶⁹ Teftâzânî, **a.y.**, C. 4, s. 227.

²⁷⁰ Teftâzânî, **a.y.**, C. 4, s. 237.

²⁷¹ Teftâzânî, **a.y.**, C. 4, s. 229-230.

²⁷² Teftâzânî, **Ŗerhu'l-Akâid**, s. 144.

bulunmadığıdır. Zira bir müreccih bulunmadığında iki taraftan birinin tercih edilmesi imkânsız ise, bir müreccih bulunduğu takdirde mercûh olan tarafın tercih edilmesinin imkânsız olduğu daha açıktır. Yani kul, kendisinden kaynaklanmayan ve fiili yapmasını teşvik eden bir müreccih bulunduğu takdirde fiili yapmamaya imkân bulamaz. Çünkü daha önce açıklandığı gibi mümkünün varlığı vücûp sınırına ulaşmadığı, yani bir müreccih vasıtasıyla *gayrî vâcip* kılınmadığı takdirde gerçekleşmez.²⁷³

Nitekim Teftâzânî bu delilin münakaşası esnasında söz konusu müreccihten kastın kulu fiili yapmaya yahut yapmamaya iten *daî* olduğu ve söz konusu daînin Allah tarafından yaratılmasının, fiilin müreccihinin Allah tarafından yaratılması anlamına geldiği ifadelerine yer verir. Bu durumda kulun fiili, onun dilemesinden bağımsız olarak mahza Allah'ın yarattığı daînin sonucunda gerçekleşmiş olur. Bu durumda seçimi yapan kul olsa da seçiminde bağımsız olmaz. Böylece fiil kul için vâcip olmuş olur ve onu terketmeye imkân bulamaz. Teftâzânî, bu açıklamanın aynı zamanda Eş'arî kesb teorisinin neden cebr inancında son bulduğunu da ortaya koyduğunu ifade eder.²⁷⁴

Kesb teorisini ispat etmekte kullanılan bir diğer aklî delilde ilâhî ilmin kuşatıcılığından hareket edilir. Allah Teâlâ için cehalet imkânsız olduğundan, olmuş ve olacak olan her şey onun bildiği şekliyle meydana gelir. Bu nedenle onun meydana geleceğini bildiği bir şeyin meydana gelmemesi yahut meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu şeyler özlerinde mümkün olsalar da, ilmin keşfine bakılarak “gayrî vâcip” veya “gayrî müstahîl” hükümlerini alırlar. Bu şekilde vâcip yahut müstahîl hükmünü alan hiçbir şey ise kulun imkân dairesinde bulunmaz. Örneğin Allah Teâlâ kulun kudreti ve iradesiyle bir fiilin meydana geleceğini bildiğinde, kulun bu fiili yapmaması imkânsız olmuş olur. Bu delil kapsamında da Teftâzânî, kulun fiillerinin özünde bir tür mecburiyete dayandığını vurgular. Buna göre fiil kulun kudretiyle meydana gelse dahi tam bir bağımsızlık ile meydana geldiğinden söz edilemez.²⁷⁵

²⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 4, s. 230.

²⁷⁴ Teftâzânî, *a.y.*

²⁷⁵ Teftâzânî, *a.y.*, C. 4, s. 232.

Zikredilen başka bir delilde, ilâhî iradenin kulların fiileriyle taallukunun onların bu fiillerde özgür olmalarına engel teşkil ettiği ortaya konur. Buna göre kulun fiili, ya meydana gelmesini Allah Teâlâ'nın dilediği bir fiildir ki bu durumda vâcip olur; yahut da Allah'ın meydana gelmemesini dilediği bir fiildir ki bu durumda imkânsız olur. Böylece her iki durumda da fiil, kulun iradesi ile gerçekleşmemiş olur. Bu delil, Allah'ın iradesinin tüm mümkünlerle taalluk ettiğini kabul edenler için geçerli bir delildir. Ancak Mu'tezilîlerden, kulun fiillerinin Allah'ın iradesiyle ilişkisi olmaksızın meydana geldiğini söyleyenler için geçerli olmaz.²⁷⁶

Teftâzânî kesbin aklî delillerini zikrettikten sonra naklî delilleri ortaya koyar. Ancak öncesinde, bu meselenin naklî delillerle ispat edilmeye elverişli olmadığına dair bir itirazı yanıtlar. Bu itirazda, meselede kitap ve sünnetin delil olarak alınmasının; onların doğruluğunun ispatlanmasına, yani resulün haberinin doğruluğunun ve mûcizenin delaletinin bilgisine dayandığı ifade edilir.²⁷⁷ Zira Allah Teâlâ'nın kötülükler de dâhil her şeyin yaratıcısı olduğuna imkân verilmesi, kitap ve sünnetin doğruluğunun ispatına engel teşkil edecektir. Çünkü bu imkân, Allah Teâlâ'nın insanları aldatmasının ve bir yalancının iddiasıyla mûcizeyi yaratmasının mümkün görülmesi sonucunu doğurur. Bu durumda ise mûcizenin güvenilirliği, dolaylı olarak da kitap ve sünnet delillerinin güvenilirliği düşecektir. Öyleyse kitap ve sünnetin güvenilirliğinin ispatlanması için, Allah Teâlâ'nın canlılardan meydana gelen kabîh fiillerin yaratıcısı olmadığı kabul edilmelidir. Böylece bu mesele, kitap ve sünnetin hücciyetini ispat eden meselelerden olmuş olur ve naklî delillerle ispatlanmaya elverişli olmaz.²⁷⁸

Buna yanıt olarak Teftâzânî, Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna imkân verilmesiyle ortaya çıkan âdî bilgilerin çelişiklerine dair ihtimallerin, hakikatte zorunlu bilgilere eklenen karşıt ihtimaller olduğunu, bu nedenle de itibara alınmadıklarını ifade eder.²⁷⁹ Buna göre ilâhın sözleriyle insanları aldatması gibi ihtimaller zorunlu bilgilerle defedildiğinden kitap ve sünnetin doğruluğunun ispatına engel teşkil etmezler. Böylece kitap, sünnet ve onlara dayanan icmâ gibi deliller;

²⁷⁶ Teftâzânî, a.y.

²⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 281.

²⁷⁸ Teftâzânî, a.g.e, C. 4, s. 238.

²⁷⁹ Teftâzânî, a.y.

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunun ispat edilmesi konusundaki hücciyetlerini korumuş olurlar.

Teftâzânî, meselede delil olarak kullandığı âyet ve hadisleri içerdikleri lafızlara ve manaya delaletlerinin açıklıklarına göre sınıflamıştır. Ona göre kesb inancına en açık şekilde delalet eden âyetlerden bir kısmı, Arapça *halk* yani yaratma lafzına yer veren âyetlerdir. Bunlardan “Ondan başka ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise ona kulluk edin”²⁸⁰ âyetinde yaratma sözcüğünün, övgü ve kulluğu hak etmek bağlamında kullandığı görülebilir. Bu durumda bu âyetin, Allah Teâlâ'nın yalnız kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklinde anlaşılması doğru olmaz. Bilakis övgünün yerini bulması için âyetin umumî olarak alınması ve canlıların fiilleri de dâhil her şeyi kuşatacak şekilde anlaşılması gerekir. Yaratılan şeyler kapsamına Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarının dâhil olmaması ise âyetin umûmî olmasına engel teşkil etmez. Zira bir şahıs “Eve giren herkese ikramda bulundum.” dediğinde, konuşmacı olarak kendisinin bu kapsamın dışında kaldığı zorunlu olarak bilinir. Benzer şekilde “Yoksa Allah'a, onun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır.”²⁸¹ âyeti de yaratma lafzını, kendisine kulluk edilmesini hakeden tek varlığın Allah Teâlâ olduğunun ifadesi bağlamında kullanmıştır. “Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”²⁸² ve “Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”²⁸³ âyetleri de benzer şekilde umûmî bir ifade ile var olan her şeyin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu vurgulamıştır.²⁸⁴

Bir diğer delil türü olarak Teftâzânî, Allah Teâlâ'nın hikâye ederek söylediği “Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl.”²⁸⁵ “Rabbim! Beni namazı devamlı kılan bir kimse eyle”²⁸⁶ “Rabbim onu rızana ulaştırmış bir kimse kıl!”²⁸⁷ sözlerini

²⁸⁰ En'âm, 6/102.

²⁸¹ Ra'd, 13/16.

²⁸² Furkan, 25/2.

²⁸³ Kamer, 54/49.

²⁸⁴ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 239.

²⁸⁵ Bakara, 2/128.

²⁸⁶ İbrahim, 14/40.

²⁸⁷ Meryem, 19/6.

gösterir. Ona göre bu gibi âyetler o kadar açık ve fazladır ki, insafla davranan bir kişinin onları Mu‘tezile’nin yaptığı gibi mecâz olarak almasına imkân yoktur.²⁸⁸

“Çünkü Rabbin ne dilerse onu eksiksiz yapar.”²⁸⁹ ve “Şüphesiz Allah, dilediğini yapar.”²⁹⁰ gibi âyetler de Allah Teâlâ’nın iradesinin taalluk ettiği her şeyi yaptığına delalet eder. Onun iradesi imanla ve amellerle de taalluk ettiğinden, bunları yaratanın Allah Teâlâ olması gerekir. Bu âyeti, Allah’ın fiilini irade ettiği kimseyi yaratması şeklinde anlamak ise âyetin zahirinden uzaklaşıp tevile gitmektir.²⁹¹

Teftâzânî, bunlardan başka farklı yollarla her şeyi Allah Teâlâ’nın yarattığına delalet eden birçok âyeti de delil olarak zikreder. Bunlardan “Onlara bir iyilik erişirse ‘Bu, Allahtandır’ derler, bir kötülüğe uğrarlarsa, ‘Bu, senin yüzündendir.’ derler. De ki: ‘Hepsi Allah’tandır.’”²⁹² âyeti; sevapların, günahların ve bunlar dışında tüm iyilik ve kötülüklerin Allah Teâlâ’nın dilemesi ve iradesiyle gerçekleştiğine delalet eder. Zira akıl sahipleri için açıktır ki bu şeylerin tamamı hudûs ve imkânda ortaklardır. Bu nedenle âyetin devamında “Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?” ifadesi gelmiştir. Buna göre bir sonraki âyette geçen “Sana gelen her iyilik Allah’tandır. Sana gelen her kötülük de nefsendendir.” ifadesi de böyle bir ayrımın nasıl yapılabileceğinin sorgulanması ve inkâr edilmesi anlamındadır. Yahut ikinci âyetteki “nefsinden” ifadesi, var etmek değil sebep olmak anlamında alınarak iki âyet bağdaştırılabilir. “Gökyüzünde Allah’n emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar.”²⁹³ âyeti ise, hayvanların ihtiyarî fiillerinden olan uçmak fiilinin Allah tarafından yaratıldığını ifade eder. “Size ulaşan her nimet Allah’tandır.”,²⁹⁴ “Bir şeyi dilediği zaman onun buyruğu sadece ‘Ol’ demektir, o da hemen oluverir.”,²⁹⁵ “Allah, onların kalplerine imanı yazmış ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir.”,²⁹⁶ “Sizi karada ve denizde gezdiren odur.”²⁹⁷

²⁸⁸ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 243.

²⁸⁹ Hûd, 11/107.

²⁹⁰ Hac, 22/14.

²⁹¹ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 244.

²⁹² Nisâ, 4/78.

²⁹³ Nahl, 16/79.

²⁹⁴ Nahl, 16/53.

²⁹⁵ Yâsin, 36/82.

²⁹⁶ Mücadele, 58/22.

²⁹⁷ Yunus, 10/22.

âyetleri ve bunların benzeri pek çok âyet de aynı bağlamda delil olarak gösterilebilir. Canlıların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını iddia eden Kaderiyye fırkasının bu âyetlere dair açıklamaları ise, bunu zorunlu kılan bir sebep olmadığı halde âyetleri açık olan anlamlarından uzaklaştırıp başka manalar aramaktan ve tevil yapmaktan ibarettir.²⁹⁸

Devamında Teftâzânî, sünnet delillerinden kaza ve kader bahislerinde geçen ve meydana gelen her şeyin Allah Teâlâ'nın dilemesiyle gerçekleştiğini ifade eden hadislerin manalarının tevâtüre ulaştığını ifade eder. Bu hadislerin kendileri ahad olsalar da hepsinin taşıdığı ortak mana, manevi tevâtür oluşturacak niteliktedir. Ayrıca söz konusu hadislerin tamamı, Buhârî ve Müslim gibi sika râvilerin rivayeti ile sahihlerdir. Bazı lafızlarda rivayet farkı bulunması buna engel teşkil etmez. Bunlardan biri, Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu şu hadistir:

“Âdem ile Mûsâ tartışılar. Mûsâ dedi ki: “Ey Âdem! Sen bizim babamızsın. Bizi hüsrana uğrattın ve cennetten çıkardın.” Âdem ise ona şöyle dedi: “Sen Allah'ın kelâmıyla seçtiği ve sana levhalarda eliyle yazdığı kişisin. Beni, Allah'ın beni yaratmadan kırk yıl önce takdir ettiği bir şey sebebiyle mi kınıyorsun?” Böylece Âdem, Mûsâ'ya delille galip geldi.”²⁹⁹

Sünnet delillerinden bir diğeri, Hz. Ali'nin rivayet ettiği şu hadistir: “Kul şu dört şeye iman etmedikçe mü'min olamaz: Allah'tan başka ilâh olmadığına, benim Allah'ın resulü olduğuma, ölümden sonra dirilmeye ve kadere.”³⁰⁰ Bir başka hadis, İbn Ömer'den nakledilen ve Cibrîl hadisi olarak meşhur olan şu rivayettir: “(İman); Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kadere, hayrına ve şerrine iman etmendir.”³⁰¹ Bu meselede İbn Ömer'den rivayet edilen bir başka hadis ise şöyledir: “Her şey Allah'ın takdiri iledir; hatta acizlik ve zeka bile.”³⁰² Bir diğer rivayet, Allah Resulü'nün “Allah her yapanı, ve onların yaptıklarını yapar.”³⁰³ sözüdür. Ayrıca Enes b. Mâlik'ten Allah Resulü'nün (sav) sık sık “Ey kalpleri dilediği yöne çeviren Allah'ım! Kalplerimizi dinin üzere sabit kıl.” şeklinde dua ettiği rivayet

²⁹⁸ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 244-245.

²⁹⁹ Buhârî, Tevhîd 37; Müslim, Kader 13.

³⁰⁰ Tirmizî, Kader 10.

³⁰¹ Müslim, İman 1. Tirmizî, İman 4.

³⁰² Müslim, Kader 18.

³⁰³ Müslim, Kader; Buhârî, Halku Ef'âli'l-İbâd.

edilmiş, yine onun (sav) “Hiçbir kalp yoktur ki Allah’ın parmaklarından iki parmak arasında olmasın. Dilerse onu ayakta tutar dilerse kaydırır.” dediği nakledilmiştir.³⁰⁴

Teftâzânî, tevellüd bahsi kapsamında Mu‘tezile’nin tutunduğu naklî delillere de yer vermiş, bu bağlamda fiillerin bizzat kullara nispet edildiği âyetlerin bazılarını zikretmiştir. Sayılamayacak kadar çok geçen bu tür âyetlere, Allah Teâlâ’nın: “Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar.”³⁰⁵ sözü örnek gösterilebilir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimlerince bunların tamamı fiili kimin yarattığından bağımsız olarak onun fâiline işaret eden âyetler olarak ele alınırlar.³⁰⁶ Mu‘tezilîlerin tutunduğu bir diğer delil, var etmek ve meydana getirmek gibi lafızları açıkça kullar için kullanan âyetlerdir. Bunlara örnek olarak *amel* lafzını içeren “Kim salih bir amel yaparsa kendisi için yapar.”³⁰⁷ âyeti; *fil* lafzını içeren “Her ne hayır işlerseniz Allah onu mutlaka bilir.”³⁰⁸ âyeti; *ce‘al* lafzını içeren “Cinleri Allah’a ortak kıldılar.”³⁰⁹ âyeti; *halk* lafzını içeren “Hani benim iznimle çamurdan kuş sûretinde bir varlık yapıyordun.”³¹⁰ âyeti ve *ihdâs* lafzını içeren “O hâlde bana tâbî olursan, artık ben sana ondan söz açıncaya kadar yaptığım hiçbir şey hakkında bana soru sorma!”³¹¹ âyeti örnek gösterilebilir.

Teftâzânî’ye göre tüm bu âyetler, ancak Allah’ın yaratma âdetine dayanan bir nedensellik içinde anlaşılabilir. Nitekim daha önce zikredilen âyetlerin delaletleriyle her şeyin Allah’ın dilemesi ile olduğu kesin surette ortaya konmuştur. Bu doğrultuda örneğin “salih amel işlemek” ifadesi, salih bir amel için âdî bir sebep olmak, salih amelin kendisi üzerinden yaratıldığı bir fâil olmak şeklinde anlaşılır.³¹² Benzer şekilde kulun fiilinin onun dilemesiyle gerçekleştiğini ifade eden “Artık dileyen Rabbine bir yol tutar.”³¹³ gibi âyetler de Allah’ın âdetinin kulun irade ve kastına göre yaratma şeklinde cereyan etmesi şeklinde anlaşılır.

³⁰⁴ Tirmizî, Kader 7.

³⁰⁵ Bakara, 2/3.

³⁰⁶ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 257-258.

³⁰⁷ Fussilet, 41/46.

³⁰⁸ Bakara, 2/215.

³⁰⁹ En‘âm, 6/100.

³¹⁰ Mâide, 5/110.

³¹¹ Kehf, 18/70.

³¹² Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 259-260.

³¹³ Müzzemmil, 73/19.

Böylece Teftâzânî'nin meseledeki delilleri ele alırkenki tutumu, Râzî'nin tutumundan farklılaşmıştır. Zira Râzî, kesb teorisi kapsamında ortaya konan naklî delilleri değerlendirirken onların çelişki halinde olduklarını, dolayısıyla meselede tutunulması gereken esas delillerin aklî deliller olduğunu ve tüm bu âyet ve hadislerin aklî deliller ışığında yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Ona göre meseledeki en temel aklî delil, “fiili vâcip kılan dürtü” ve “ezelî ilim” delilleridir.³¹⁴ Buna göre fiili vâcip kılan dürtü Allah tarafından yaratıldığından, yine fiil ezelî ilmin taalluku ile vâcip yahut imkânsız hükümlerinden birini kazandığından; fiilin bağımsız olarak kula nispet edilmesi iddiasının geçersizliği ortaya çıkmaktadır.

Buna karşılık Teftâzânî, meselede tercih ettiği görüşü doğrudan naklî delillere dayanarak belirlemiş, her şeyin Allah'ın takdir ve yaratması ile meydana geldiğine dair kitap, sünnet ve icmâ delillerinin son derece açık olduğunu; diğer âyetlerin onlarla bütünlük içinde anlaşılmasının ise ancak kesb inancı kapsamında mümkün olduğunu düşünmüştür. Râzî'nin meseledeki en güçlü deliller addettiği “fiili vâcip kılan dürtü” ve “ezelî ilim” delillerinde ise bazı zayıflık yönlerine işaret etmiş; böylece âdet ve kesb inançlarının temellendirilmesinde aklî delilleri ikincil bir konumda ele almıştır.

Bununla beraber onun söz konusu aklî delillere dair değerlendirmeleri doğrultusunda, Râzî'nin savunduğu üzere insanın fiillerinin özünde cebr altında meydana geldiği görüşünü benimsediği söylenebilir. Onun meseledeki son sözü; kendisinden önce Râzî'nin ifade ettiği gibi, kullar hakkında ne cebr ne de yaratma ispat edilebileceğidir. Zira canlıların fiilleri hakkında birtakım ilkeler onların kudretine ve iradesine işaret etmekte, birtakım ilkeler ise onların acziyetine ve özgür olmadığına delalet etmektedir. Bu durumda insanın fiillerini özgürlük suretinde, ancak zorunlulukla yaptığı anlaşılmaktadır.³¹⁵

³¹⁴ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 262.

³¹⁵ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 4, s. 264; Ayrıca bkz. Necmeddîn Hûnecî, **Şerhu Kitâbi Meâlimi Usûlî'd-Dîn**, Beyrut, Dârü'r-Reyâhîn, 2019, s. 391-396.

2.4. Âdet İnancının Sonucu Olarak Doğal Bilgilerin Güvenilirliği Problemi

Buraya kadar olan kısımda, Teftâzânî'ye göre varlıkta iki şeyin birbirinin peşi sıra meydana gelmesinin, bu ikisi arasında bir sebep-müsebbep ilişkisini zorunlu kılmadığı ortaya konmuş; diğer yandan akla ve nakle dayanan birçok delille tüm bu olayların bağımsız olarak Allah tarafından yaratıldığı ispat edilmiştir. Bu durum, - Teftâzânî'nin ifadesinde zahirî sebepler olarak yer bulan- doğal sebeplerin bilgi düzeyinde nasıl ele alınacağı sorusunu gündeme getirir. Zira pek çok kelâmî delil, bu zahirî sebep-sonuç ilişkilerinin muteber sayılmasına dayanmaktadır. Bu nedenle bu ilişkilerin geçersiz sayılması, birçok kelâmî delilin güvenilirliğinin zedelenmesine yol açacaktır.

Bu delillerin en başında, aklen zorunlu olarak kabul edilen ve sayılamayacak kadar çok nazarî bilginin de kendisine dayandığı müşâhede delili zikredilebilir. Nitekim Teftâzânî, müşâhede ile elde edilen bilgilerin aklın tikel duyu idraklerinden bir sebeplilik çıkarımı yapmasına dayandığını ifade etmiştir. Buna göre “Ateş sıcaktır.” önermesi, aklın şüpheye mahal bırakmayacak bir kesinlikle ateşin sıcaklığa sebep olduğunu idrak etmesinin sonucudur.³¹⁶ Böyle bir durumda ateş ile sıcaklık arasında gerçek bir sebepliliğin bulunmadığının kabul edilmesi, aklın zorunlu idrakinin bir tür yanılgıya indirgenmesi anlamına gelecektir. Oysaki akıl, kelâm âlimleri tarafından en temel bilgi kaynağı olarak tanınmakta ve insanın tüm bilgileri temelde bu kaynağa dayanmaktadır.³¹⁷ İbn Rüşd de *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Gazâlî'nin nedensellik düşüncesini ele alırken bu noktaya değinmiş, âdet düşüncesinin müşâhedenin verileriyle örtüşmediğini, bu nedenle onun ispatının mantıksal bilgilerimizin önemli bir kısmını iptal edeceğini belirtmiştir.³¹⁸

Âdet inancıyla güvenilirliği tartışma konusu haline gelen bir başka delil de tecrübe delilidir. Teftâzânî, tecrübî delillerin delaletinin tekrara dayanan bir sebeplilik çıkarımıyla sağlandığını ifade eder. Örneğin ateş ile yakmak arasındaki beraberliğin

³¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, s. 374.

³¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 112-115.

³¹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 290.

tekrar tekrar gözlemlenmesi sonucunda akıl, mahiyetine vakıf olmasa da ikisi arasında bir sebeplilik ilişkisinin bulunduğu hükmeder. Bu sebeplilik ilişkisinin yok sayılması, zorunlu olduğu kabul edilen tecrübî bilgilerin bilgi niteliğini yitirmesi anlamına gelecektir. Bu durum, tecrübeye dayanan tüm doğa bilimlerinin iptali anlamına geldiği gibi, öncüllerinde tecrübî bilgilere yer veren birçok kelâmi delilin de iptal edilmesi anlamına gelir.

Benzer şekilde mütevâtir bilgilerin geçerliliği de evrendeki alışıldık düzene bir tür kesinlik atfedilmesine dayanmaktadır. Teftâzânî, mütevâtir önermeleri, “yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak kadar çok sayıdaki haber vericinin müşâhedeye dayalı mümkün bir duruma dair çok defa şahitlikte bulunmaları vasıtasıyla aklın hükmünde bulunduğu önermeler”³¹⁹ olarak tanımlamış, nefsü’l-emirde böyle bir topluluğun yalan üzere ittifak ettiklerinin görülmemiş olması ve bu ihtimalin tamamen beklenti dışı olması sebebiyle insan zihninin bu önermeleri kesin ve zorunlu hükümler olarak tanıdığını, onların çelişğini ise imkânsız olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bununla beraber tıpkı ateşin yakmaması gibi, böyle bir haberin doğruluk ifade etmemesi de zâtında mümkündür.³²⁰ Bu zâtî imkân, insan zihninin verdiği imkânsızlık hükmüne karşıtlık arzietmekte ve aklın sağladığı bilginin gerçeğe örtüşmesini bir problem haline getirmektedir. Nitekim burada haberin ne zâtında ne de gayrında onun yalan olmasını imkânsız kılan bir etkenden söz edilmemiş, yalnızca insan zihninin onu imkânsız olarak algıladığına vurgu yapılmıştır. Böyle bir durumda mütevâtir haberin yalan olduğu farzedildiğinde, nefsü’l-emirde zâtî veya gayrî herhangi bir çelişki ortaya çıkmayacak, bu durum yalnızca insanın nefsü’l-emirle örtüşmeyen algısına tezat teşkil edecektir. Böylece zihnin kesinliğe dair hükmü, bir tür yanlış mesabesine indirgenmiş olacaktır.

Benzer bir durum, meşruiyetini bizzat âdet inancından alan mûcize delili için de söz konusudur. Mûcize, kendisiyle Allah’ın resulü olduğunu iddia eden kişinin doğru söylediğinin ortaya konması amaçlanan hârikulâde olay olarak tanıtılır.³²¹ Hârikulâde, yani doğaüstü olarak meydana gelmesi yönüyle mûcizenin imkânı, doğa

³¹⁹ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, C. 2, s. 3; Erdinç, *a.g.e.*, s. 102.

³²⁰ Erdinç, *a.g.e.*, s. 102.

³²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 121.

yasalarının mutlak ve değişmez kabul edilmeyişi üzerinden sağlanır. Bu yönüyle mûcizelerin varlığına zemin teşkil eden âdet inancı, bir yandan da mûcizenin gerçekleşmesi halinde onun bir bilgi olarak tanınmasını problem haline getirir. Zira doğal sebep ve sonuçlar birbirleriyle ilişkili kabul edilmediğinde, onların her zamankinden farklı cereyan etmesi, bu veya şu şekilde meydana gelmesi herhangi bir fark oluşturmaz. Çünkü her iki durumda da tüm olaylar birbirinden bağımsız olarak yorumlanır, bu olaylar tekrar etseler de etmeseler de aralarında gerçek bir ilişki kurulmaz. Bilakis âdetin delinmesinin bir fark oluşturmaması için, bu olayların arasında gerçek bir ilişki bulunduğunun kabul edilmesi gerekir. Aksi halde, yalnızca mûcizenin değil, ona dayanan tüm naklî delillerin de kesinliği ortadan kalkar.

Ayrıca Teftâzânî'ye göre nasların delaletinin kesin surette belirlenmesi de âdî lüzûm ilişkisi ile sağlanır. Zira delaletin kesin olarak belirlenebilmesi için lafzın vazolunduğu mana, sarf ve nahiv kaideleri tevâtürle nakledilmiş olmalı; âdî karineler yoluyla da kastedilen mananın bu nakledilen mana olduğu kesinleştirilmiş olmalıdır.³²² Buna göre doğadaki alışıldık işleyişinin kesinlik ve değişmezliğinin zedelenmesi, bu düzene dayanarak kazandığımız tüm bu bilgilerin kesinliğini de zedeleyecektir.

Naklî deliller ve mûcize özelinde meseleyi daha da karmaşık hale getiren şey, Teftâzânî'nin teorisinin ispatında bizzat naklî delilleri dayanak noktası kılmasıdır. Bunun anlamı, meşruiyetini âdet düzeninden alan iki bilgi kaynağının, âdet düzenini ispat etmekte kullanılmasıdır. Bu durum ise devir adı verilen ve bir şeyin kendisine delil olması anlamına gelen bir imkânsızlık meydana getirir.

Tüm bunların dışında âdet inancı, bilgi edinme sürecine tatbik edildiğinde de bilginin doğrudan kaynağına atfedilmesini bir problem haline getirir. Nitekim Teftâzânî de dâhil olmak üzere birçok Eş'arî âlimi, bilgi sebepleri ile bilginin oluşması arasındaki ilişkiyi mahza âdî bir ilişki olarak ele almışlar; idrak sebebinin oluşması halinde idraki, delilin kavranması halinde de neticenin kavranmasını zorunlu görmemişlerdir. Yani onlara göre delil sonucu kazanılan bilgi bizzat delilden kaynaklanmamakta, bilakis Allah'ın yaratmasına dayanmaktadır. Bu ise hakikatte

³²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 1, s. 284.

delil ile medlûl arasında bir zâtî lüzûm ilişkisi bulunmadığı, bir diğer ifadeyle delilin özünde medlûlü gerektirmediği anlamına gelir. Bu kabul, delil ile medlûl arasındaki ilişkinin güvenilirliğinin sorgulanmasına ve herhangi bir vaz'î hüküm mesabesine indirgenmesine yol açar. Sözelimi güneşin batıdan doğmaması Allah'ın vaz'ına ve sünnetine dayandığı gibi, bir delilin sonucunun çelişğini netice vermemesi de Allah'ın vaz'ına ve sünnetine dayanır. Buna göre aynı delil, özünde hem neticenin, hem de onun çelişğinin bilgisini sağlamaya elverişlidir.

Dahası Teftâzânî bilgiyi “çelişğine muhtemel olmayacak şekilde manalarda ayırşmayı gerektiren sıfat”³²³ olarak tanımlamıştır. Ancak âdet anlayışının benimsenmesi halinde bilgi olduğu iddia edilen tüm bu öncüllerin çelişikleri imkân dâhilinde olacak, böylece bu öncüller bilgi tanımına dâhil edilemeyeceklerdir. Teftâzânî de bu bilgi tanımını ele alırken, ondaki “çelişğine muhtemel olmama” kaydına yöneltilen bu itirazı dile getirmiş, böylece yukarıda bahsedilen epistemik problemleri özlü bir biçimde ifade etmiştir:

“Onların “Dağ, taştr” gibi âdî bilgilerle (bu tanıma) itirazının takrîri şöyledir: “Dağ, taştr.” bilgisi; Allah Teâlâ'nın onda taş yerine altın yaratması, böylece dağın taş değil altın olması ihtimali ile çelişğine muhtemel bir bilgidir.”³²⁴

Âdete dayanan ve güvenilirliği tartışılan bu bilgilerden *âdî bilgiler* olarak söz eden Teftâzânî, bu itiraza yanıt olarak; bilginin çelişğe muhtemel olmaması ile kastedilenin, o şeyin çelişğinin zâtında imkânsız olması değil; bileninin onun imkânsız olduğuna hükmetmesi olduğunu söyler.³²⁵ Onun bu açıklaması, daha önce Bâkılânî'nin dile getirdiği ve Gazâlî'nin de onu takip ettiği “âdetin insan bilgisinin alışkanlığından ibaret olduğu” düşüncesinin bir yorumu olarak görülebilir.³²⁶ Nitekim Gazâlî, âdetin devamlı surette seyretmesinin zihinlerimizde; onun ileride de geçmişte cereyan ettiği şekliyle devam edeceği fikrini -öyle devam etmemesi özünde mümkün olsa da- zihnin kendisinden ayırlamayacağı şekilde yerleştirdiğini ifade eder.³²⁷

³²³ Erdinç, **a.g.e.**, s. 73.

³²⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. 1, s. 197.

³²⁵ Teftâzânî, **a.y.**; Erdinç, **a.g.e.**, s. 76.

³²⁶ Bâkılânî, **a.g.e.**, s. 50; Demir, **a.g.e.**, s. 159.

³²⁷ Neşşâr, **a.g.e.**, s. 162.

Bu doğrultuda Teftâzânî doğal olayların imkânından aklî ve zihnî olarak iki kısımda bahsetmiştir. Buna göre dağın altına dönüşmüş olması akılda mümkün olsa da, insan bu aklî imkânı bilmesine rağmen zihnen onun meydana gelmesine imkân vermemektedir.³²⁸ Zira bu tip âdî bilgiler insanda zorunlu olarak oluşur ve onun imkânsızlık hükmü, o şeyin zâtındaki imkânın bilinmesiyle ortadan kalkmaz. Nitekim mûcize delili hakkındaki itirazlara cevap verirken de Teftâzânî, zorunlu olarak edinilen âdî bilgilerin bu tip aklî ihtimallerle nefyedilemeyeceğini açıkça ifade etmiştir.³²⁹ Çünkü kaynağı tespit edilebilsin veya edilemesin zorunlu bilgiler, araştırmaya ve düşünmeye ihtiyaç duymaksızın zihnimizde oluşan ve kendisinden ayrılmaya güç yetiremediğimiz bilgilerdir.³³⁰

Öyleyse bu problemin ele alınmasında elimizde bir taraftan ateşin muhakkak surette yakma ile beraber bulunduğu, bir diğer ifadeyle yakma ile ilişkili olduğuna dair zorunlu bilgi; diğer taraftan ise ateşin yakmanın illeti olmadığını kesin bir biçimde ortaya koyan aklî deliller vardır. Bu durumda ateş ile yakmanın özünde zorunlu bir ilişki bulunmasa da onların dışında *gayrî* bir sebebin, bu zorunlu ilişkiyi sağlamış olması kaçınılmazdır. Teftâzânî bu durumu, bir cismin beyazlığının imkânı ile onun fiilen beyaz olması örneği üzerinden açıklar. Buna göre bir cismin beyaz olması da olmaması da özünde mümkündür. Ancak bu aklî imkân, onun fiilen beyaz olmasına, bu beyazlığın müşâhede edilmesine ve onun beyaz olduğuna kesin surette hükmedilmesine bir engel teşkil etmez. Bu noktada hükmün kaynağı, aklî imkâna ek olarak algılanan gerçeğe dair bilgidir.³³¹

Benzer şekilde doğal olaylara dair bilgilerdeki kesin hüküm de, bu kesin hükmü zorunlu kılan *mûcib* bir sebepten kaynaklanır. Bu mûcib sebep ise âdetin kendisidir.³³² Ancak burada soru, âdetin bu zorunluluğunun nereden sağlandığıdır. Zira problemin kaynağı, âdet düzeninin hakikatte birbirinden bağımsız olayların tekrar eden bir bütünü olarak görülmesidir. Bu nedenle onda meydana gelen olayların tamamı

³²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 1, s. 197; Erdinç, *a.g.e.*, s. 76.

³²⁹ Sa'düddin Teftâzânî, *a.g.e.*, C. 5, s. 14.

³³⁰ Teftâzânî, *a.g.e.*, C. 1, s. 200.

³³¹ Teftâzânî, *a.y.*, C. 1, s. 197.

³³² Teftâzânî, *a.y.*

zorunsuz kabul edilmiş, âdî bilgilerdeki zorunluluk fikrinin bu zorunsuz düzene rağmen nasıl sağlanacağı tartışılmıştır.

Teftâzânî'nin âdete böyle bir zorunluluk atfetmesi, onun doğal olaylar arasında doğrudan illet-ma'lûl ilişkisi olarak ispat etmediği zorunluluğu âdet kapsamında dolaylı olarak ispat ettiğini düşündürmektedir. Zira aksi durumda âdet kapsamında meydana gelen olaylar birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ele alınacak ve âdetin mûcib bir sebep olması söz konusu olmayacaktır. Öyleyse Teftâzânî'nin zahirî sebepler olarak adlandırdığı doğal olaylar, sonuçları ile doğrudan olmayan ve âdetten kaynaklanan zorunlu bir ilişki içinde tasavvur edilmelidir.

Âdeten meydana gelen olaylar arasındaki bu zorunlu ilişki, ancak bu olayları meydana getiren kaynağa dayandırılabilir. Bu olayları meydana getiren tek kaynak, diğer ifadeyle onların tamamına etki eden tek fâil sebep ise ilâhî yaratmadır. Bu durumda söz konusu âdî zorunluluğun sağlanması için bu ilâhî fiiller arasında bir ilişki kurulması kaçınılmazdır. Sözgelimi Allah'ın ateşi yaratması, söz konusu îcâbı sağlayacak şekilde kesin bir surette yakmayı yaratması ile ilişkili olmalıdır.

İlâhî fiillerin sebep ve amaçlarla, bu kapsamda da birbirleriyle ilişkileri kelâm ve usul geleneklerinde *ta'lîl* başlığı altında ele alınmıştır. Kelâm geleneğinin ilk temsilcileri olan Mu'tezilî âlimler, İslâm filozoflarının yaratmanın *îcâb* yoluyla gerçekleştiği görüşüne karşılık onun kasıt ve amaç ile meydana geldiği görüşünü savunmuşlardır. Sonrasında ise bu amacın nasıl anlaşılması gerektiği kelâm geleneğinde tartışma konusu olmuştur.³³³ Hüsün-kubuh inançları doğrultusunda Mu'tezilî âlimler, Allah'ın fiillerinin bir amaçtan yoksun olmasının bu fiilleri abes ve kabîh kılacağını düşünmüşler, bu nedenle ilâhî fiillerin ta'lîl edilmesini zorunlu görmüşlerdir.³³⁴

Buna karşılık Eş'arî geleneği içinde; ilâhî fiillerin illetlerle açıklanmasının bütünüyle imkânsız addedilmesi ile, mümkün addedilmekle birlikte Mu'tezilîlerin bu illetlendirmenin kaçınılmaz olduğu fikrinin reddedilmesi olmak üzere iki farklı tutum geliştirilmiştir. Birinci yaklaşıma göre ilâhî fiillerin illetlere bağlanması, Allah'ın

³³³ H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

³³⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. 4, s. 296.

hâlihazırda mevcut olmayan ve istenen bir neticeyi, diğer ifadeyle bir kemâli bu yaratma ile kazanması anlamını taşımakta, böyle bir durum ise Allah hakkında caiz olmamaktadır.³³⁵ Buna göre örneğin Allah'ın ateşi yaratması, onun ateşi yaratmayı irade etmesi dışında -yakmayı yaratmayı irade etmesi, evrende bir düzen tesis etmek istemesi gibi- herhangi bir gerekçeye dayandırılmaz. Bu durumda ise âdetin, ateşin yakması beklentisini gerçekleştirecek mûcib bir sebep olması söz konusu olmaz. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Beyâzîzâde, Eş'arî doğa anlayışını bu görüş üzerinden eleştirmiş ve böyle bir anlayışın ne aklın ne de nasların verileri ile uyumadığını ifade etmiştir.³³⁶

Eş'arîlik içinde savunulan ikinci yaklaşıma göre ise fiillerin illetlerle açıklanması vâcib değil, mümkün olarak ele alınmış; böylece Allah'ın, kendisinden bir lütuf olarak kulların maslahatına olanı yarattığı ve onun fiillerinin bu maslahatlar ile gerekçelendirilebileceği savunulmuştur. Bu durumda söz konusu fiille kemâle eren Allah değil, insan veya başka herhangi bir mahlûk olmakta; böyle bir kemâlin yoktan var edilmesi ise Allah hakkında herhangi bir noksanlık anlamına gelmemektedir. Nitekim Mâtürîdîler de bu meseleyi benzer şekilde ele almış ve Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatla muallel olduğunu kabul etmişlerdir.³³⁷

Bu doğrultuda Eş'arî kelâmcılar, bir fiilin eserinin, fiilin neticesi olması itibariyle *gaye* olarak isimlendirildiğini ve fâili fiile sevk eden bir nitelik taşıdığı takdirde bu gayenin *garaz* olarak isimlendirildiğini kabul etmişlerdir. Fiilin meydana gelmesine sebep olması yönüyle ise bu gaye, *gâî illet* olarak isimlendirilir.³³⁸

Teftâzânî de ta'lîl meselesine illet bahisleri kapsamında yer vermiş, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin ortak kabulünü yansıtan görüşe paralel olarak ilâhî fiillerin *garaz* ve *gâî illetler* ile gerekçelendirilemeyeceğini, ancak Allah'ın fiil ve hükümleri ile -ona yönelik olmayan- belli fayda ve maslahatların gerçekleşmesi anlamında bir hikmetin mümkün olduğunu, bu anlamda Allah'ın tüm fiillerinin *muallel* olduğunu

³³⁵ Apaydın, "Ta'lîl".

³³⁶ Beyâzîzâde, **a.g.e.**, s. 278-280.

³³⁷ Apaydın, "Ta'lîl".

³³⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî, **Hâşiye alâ Muhtasari'l-Müntehâ**, C. 1, 1. bs, Mısır, Bulak, 1898, s. 17; İbrahim Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 4, 2014, s. 59.

söylenmesinde bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.³³⁹ Buna göre herhangi bir ilâhî fiille yöneltilen “niçin” sorusunun cevabı en temelde “İlâhî irade böyle tecelli etmiştir.” sözüdür. Allah’ın fiillerinde birtakım eserleri gözetmesi ve böylece fiillerini birbirleriyle ilişkili olarak meydana getirmesi de hakikatte bu mutlak iradede kaynaklanır.³⁴⁰

Ona göre Mu‘tezilîlerin ifade ettiği gibi gerekçesiz olarak meydana getirilen bir fiilin abes olduğu, bu nedenle Allah Teâlâ hakkında imkânsız olduğu düşüncesi, hüsün-kubuh inancından kaynaklanır. Allah Teâlâ hakkında hüsün ve kubuh niteliklerinin geçersiz olduğunu düşünen Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise onun fiillerinin herhangi bir gerekçeye dayandırılmasını bu anlamda vâcip görmemiş, ancak onun lütfu ve hikmeti ile kullarının maslahatını gözettiğini savunmuşlardır.³⁴¹

Tüm bunlar, Teftâzânî’nin vurgu yaptığı zorunlu âdî bilgilerin kendisine dayandığı âdetin mûcib bir sebep oluşunu açıklamaktadır. Buna göre Allah’ın fiillerinde birtakım değerleri, maslahatları gözetmesi caizdir ve tüm ilâhî fiiller bu maslahatlar doğrultusunda birbiriyle bağlantılı, yani “muallel”dir. Bu durum, ateş ile yanma gibi doğal olaylar arasındaki zorunlu ilişkinin ilâhî fiiller üzerinden sağlanmış olduğu anlamına gelir.

Öyleyse ateşin yakmaması özünde mümkün olsa da, onun yakmamasını imkânsız kılan “gayrî” bir sebebin varlığından söz edilebilir. Bu sebep, aynı zamanda Teftâzânî’de zihnin hükmü ile aklın hükmünü ayırtıran şeydir. Buna göre “Ateşin yakmaması mümkündür.” öncülü, ateşin ve yanmanın zâtına bakılarak verilmiş ve “aklî” olarak ifade edilen bir hüküm iken “Ateşin yakmaması imkânsızdır.” öncülü, ikisini dolaylı olarak birbirine bağlayan gayrî sebebe dayanılarak verilmiş *zihnî* bir hükümdür. Bu durumda iki öncülün izafetleri, dolayısıyla *hükmî nispetleri* farklılaşmış; böylece aralarındaki çelişki ortadan kaldırılmıştır. Zira iki öncül arasında çelişkinin ortaya çıkması için, aynı hükmî nispetin birinde olumlanıp birinde olumsuzlanacağı şekilde farklılaşmaları kaçınılmazdır.³⁴²

³³⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, C. 2, s. 113, 116.

³⁴⁰ Özdemir, “Eş’arîler’de Kelâmî Ta’lîl”, s. 63.

³⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, C. 4, s. 296.

³⁴² Teftâzânî, *Şerhu’t-Teftâzânî ale’s-Şemsiyye*, s. 280, 283.

Böylece zâtî zorunlulukları nefyedilen âdî bilgilerin güvenilirliği dolaylı bir biçimde ortaya konmuş; epistemik düzeyde müşâhede, tecrübe, tevâtür ve mûcize gibi delillere dayanan tüm bilgilerin kesinliği sağlanmıştır. Bununla beraber mûcize, tevâtür ve nasların delaletinin belirlenmesi meselelerinde ilgili problem özel olarak ele alınmalıdır. Nitekim bu deliller özelinde ortaya çıkan ikinci bir soru, âdetin kesinliğine dayanan bu delillerin nasıl âdeti ispat boyutunda kullanılacağıdır.

Teftâzânî, bunun temelde bir çeşit devir olduğunu varsayan çeşitli itirazları, daha önce ifade edildiği gibi âdî bilgilerin zorunlu olarak elde edildiğini vurgulayarak ortadan kaldırmıştır. Ona göre âdî bilgilerin çelişğinin varsayıldığı tüm ihtimaller, zorunlu bilgilere eklenen karşıt ihtimallerdir. Bu nedenle itibara alınmazlar.³⁴³ Zira zorunlu bilgilere yöneltilen itirazların hükmü, bilginin zorunlu olduğunun idrak edilmesiyle ortadan kalkar. Yalnızca itirazın varlığı hükmün doğruluk değerini sarsmaz ve hükmü daha kapalı hale getirmez. Bilginin zorunlu olduğundan emin olduğu takdirde, doğru olan bilgiyi yanlışlayan herhangi bir iddianın yanlış olduğu kesin olarak bilindiğinden, itirazın geçersiz olduğuna ulaşılır.³⁴⁴

Öyleyse âdî bilgiler, yalnızca doğa olaylarının belli ölçüde müşâhede edilmesi sonucunda şüpheyi mahal vermeyecek bir kesinlikle idrak edilirler. Kişi bunları müşâhede ettiği takdirde, doğal olayları düzenleyen kaynağın idrakinden bağımsız olarak; onların sağlam ve güvenilir bir düzen içinde meydana geldiğini tasdik eder. Tevâtür ve mûcize gibi delillerin tamamı da, yalnızca düzenin varlığının zorunlu olarak idrak edilmesi sonucunda şüpheden uzak bir kesinlikle sabit olurlar. Devamında bu düzenin kaynağının araştırılmasında tıpkı bedîhî bilgiler gibi zorunlu bilgiler olarak yer alır, nakle kaynaklık etmeleri bakımından tüm bu düzenin tek bir fâil sebebe dayandığının ispat edilmesinde rol oynarlar.

Delil ile medlûl arasındaki ilişki de âdî bir ilişki olması yönüyle benzer şekilde ele alınır. Buna göre delil ile medlûl arasında zâtî bir zorunluluk ilişkisi ispat edilmez, ancak ilâhî fiiller dolayısıyla delilin bilgisinin medlûlün bilgisinden ayrılmasına imkân

³⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 4, s. 238.

³⁴⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, C. 1, s. 481.

da verilmez. Bu nedenle insanın âdet düzeni içinde kazandığı bilgilerin tamamı, yine bu düzenin bir parçası olarak kesin ve güvenilir kabul edilir.

Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Teftâzânî'nin Eş'arî ve Gazâlî'yi takip ederek benimsediği bu görüş, Râzî tarafından eleştirilmiştir. Râzî, Bâkılânî ve Cüveynî'yi takip ederek delilin bilgisinin oluşmasının medlûlün bilgisinin oluşmasını akli bir zorunlulukla gerektirdiğini savunur. Zira bir kişinin âlemin değişken olduğunu ve her değişkenin hâdis olduğunu bildiği takdirde âlemin hâdis olduğunu bilmemesi aklen imkânsız olur. Bunun sebebi, tıpkı ikinin çift olmayı gerektirmesi gibi delilin de özünde medlûl gerektirmesi, bir diğer ifadeyle hakikatinin onu içermesidir. Bu nedenle delilin bilgisinin yaratıldığı takdirde medlûlün bilgisinin yaratılmaması aklen imkânsız olur. Bununla beraber her iki görüşte de delil ile medlûl arasındaki ilişki sağlanmış, varlık ve bilgi düzeyinde ikisinin birbirinden ayrılamaz olduğu ispatlanmış olur.

Neticede Teftâzânî'nin Eş'arî kelâm sisteminde âdet inancına temel olan unsurlar; bir taraftan zorunlu olarak oluşmaları sebebiyle âdî bilgilerin kendilerinde güvenilirliğini sağlamış, diğer taraftan da onların âdet düzenini ispat etmek de dâhil pek çok nakli bilginin temellendirilmesinde kullanılmalarını meşru kılmıştır. Böylece temelde her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden dinî öğretilere dayanan âdet inancı; hem akıl hem de varlık düzeyinde tutarlı bir sistem olarak ortaya konmuştur.

SONUÇ

Bu çalışma, Sa‘düddîn Teftâzânî’nin kelâm düşüncesini merkeze alarak, kelâm geleneğinde âdet anlayışın konumunu ve temellerini ortaya koymayı; aynı zamanda bu anlayışın, kelâmın bilgi anlayışı üzerindeki sonuçlarını ele alarak teorinin sistem içindeki tutarlılığına dair bir değerlendirme sunmayı hedeflemiştir.

Kelâmî gelenekte savunulan doğa anlayışını diğer doğa anlayışlarından ayırtıran temel unsur, onun fiziksel olaylar arasındaki ilişkileri mantıksal nedensellikten kesin biçimde ayırtmasıdır. Nitekim kelâm geleneğinde temsil edilen nedensellik görüşleri içerisinde yalnızca âdet düşüncesinde değil, tabiatçı düşüncede de –birkaç isim hariç tutulursa- varlıkların her türlü müdahaleden bağımsız olarak özsel biçimde birbirleriyle bağlantılı oldukları düşüncesi reddedilmiştir. Bazı Mu‘tezilîlerin benimsemiş olduğu bu tabiat düşüncesine göre varlıkların bir düzen içinde bağımsız olarak işleyişi, Allah’ın onların tabiatlarına bu özelliği yerleştirmesinden kaynaklanır. Bu nedenle bu işleyişin ilâhî müdahale ile değiştirilmesi ve mucizelerin meydana getirilmesi imkân dâhilindedir.

Âdet anlayışını kelâm sistemi içinde ortaya çıkan bu Mu‘tezilî tabiat anlayışından ayıran nokta ise, doğada bağımsız bir işleyişin kesin surette reddedilmesi ve fiziksel olayların birbiriyle ilişkilerinin bir tür ardışıklık olarak ele alınmasıdır. Buna göre doğada meydana gelen olayların tamamı, metafizik boyutta bir ve mutlak fâil olduğu ispat edilen Allah tarafından yaratılır.

Buna karşılık felsefe geleneğinde fiziksel olaylar, dört ve çift mefhumları gibi birbiriyle özsel olarak bağlantılı görülmüş; onların arasındaki bu zorunlu ve değişmez ilişki illiyet kavramıyla ifade edilmiştir. Bu bağlamda mucizeler de hakikatte düzenin bir parçası olup bu düzenin inceliklerine hâkim olmayanlar tarafından olağanüstü algılanan olaylar olarak ele alınmıştır.

Kelâm âlimlerinin çoğunluğunun ortak kabulünü yansıtan âdet inancı, ekollerin farklı ilkelerine göre farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Teorinin Mu‘tezilî yorumunda, insanın fiillerine dair sorumluluğunun sağlanması amacıyla; kulların fiilleri diğer mümkün varlıklardan istisna edilmiş, insanların fiillerini bağımsız olarak meydana getirdikleri savunulmuştur. Buna karşılık Eş‘arî ve Mâtürîdî geleneklerinde

âdet teorisi, insanların fiilleri de dâhil olmak üzere tüm mümkün varlıkları kapsayan bir yaratma teorisi olarak ele alınmıştır. Teorinin Eş‘arî yorumunda insanın fiile yönelik kastı ve iradesi de dâhil tüm etkenlerin Allah tarafından yaratıldığı savunulduğundan; muhakkik Eş‘arî âlimler, insan fiillerinin görünüşte ihtiyar ile meydana gelse de özünde cebre dayandığını savunmuşlardır. Mâtürîdîler ise insanın fiile dair iradesinin mevcudât türünden bir şey olmadığını, dolayısıyla Allah tarafından yaratılmadığını öne sürmüşler; böylece insanın fiillerini kendisine ait özgür bir iradeyle, ancak Allah’ın yaratması vasıtasıyla meydana getirdiğini savunmuşlardır.

Teorinin Ehl-i Sünnet içerisindeki yorumları arasındaki bir diğer farklılık, ilişkileri bir tür zorunsuz ardışıklık olarak ele alınan doğal olayların birbiriyle koparılan bağlantılarının; ilâhî fiiller düzleminde yeniden kurulup kurulamayacağıdır. Genel olarak Mâtürîdî düşüncesinde ve Eş‘arî ekolündeki iki görüşten birinde ilâhî fiiller hikmet kapsamında birbiriyle bağlantılı olarak ele alındığından, bir diğer deyişle *ta‘lîl* edildiğinden; Allah’ın ateşi “yaratması” ile yakmayı “yaratması” arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş, böylece ateş ve yakmak arasında zâtî bir ilişki bulunmasa da, ilâhî fiiller üzerinden bu ikisi arasında dolaylı bir ilişki sağlanmıştır. Böyle bir sistem içerisinde âdet düşüncesi, fiziksel nedenselliğin bilgi düzeyindeki kesinlik ve güvenilirliğini tutarlı biçimde sağlamıştır.

Buna karşılık Eş‘arîlerin bir kısmına göre ilâhî fiiller arasında böyle bir gerekçelendirme imkânsızdır. Bu durum fiziksel olayların, zâtlarında olduğu gibi ilâhî fiiller açısından da mutlak surette birbirinden bağımsız olarak kabul edilmelerini gerektirir. Buna göre, yakmanın yaratılması ile ateşin yaratılmasının varlık düzeyinde hiçbir ilişkisi bulunmaz. Böylece fiziksel olaylar arasında doğrudan veya dolaylı herhangi bir bağlantı mutlak surette reddedilmiş olur. Bu durum, özellikle müşâhede ve tecrübe gibi delillerin kesinliğini problem haline getirir. Nitekim bu bilgilerin kesinliği, bu düzenin varlıklar arasında süregelen devamlı ilişkiler olarak kabul edilmesinin bir sonucudur.

Müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinin temsilcilerinden olan Tefâtânî de bu geleneğe uygun olarak doğal olayların ilişkisini bir tür ardışıklık olarak değerlendirmiş, çeşitli bahislerde mümkünlerin tamamının doğrudan Allah’ın kudreti ve yaratması ile meydana geldiğini vurgulamıştır. Bu inancı metafizik boyutta aklî ve

naklî delillerle temellendiren Teftâzânî, Râzî'den farklı olarak meseledeki naklî delilleri merkeze almış ve aklî delilleri ikincil bir konumda ele almıştır. Ona göre âdet inancını temellendiren esas kaynak, resul haberi ve mûcize ile sabit olan sâdık haberlerdir. Böylece Teftâzânî'nin kelâm sisteminde âdet inancı, bir yandan duyu verileri yetersiz görülerek metafizik düzlemde aklî deliller ve onlara dayanan naklî deliller aracılığıyla temellendirilmiş, diğer yandan da bu naklî delillerin ve onların dayanağı olan mûcizelerin ispatının esası kılınmıştır.

Tüm bunlar, âdet sisteminde sabit olan bilginin (*âdî bilgiler*) güvenilirliğinin nasıl sağlanacağını problem haline getirmiştir. Nitekim âdet kapsamında, zâhirî sebepler olarak tanımlanan doğal sebeplerin birbirleriyle zâtî bir zorunluluk ilişkisi içinde oldukları kabul edilmemiş; ancak bu doğal ilişkiler pek çok kelâmî maksadın temellendirilmesinde, hatta –özünde naklî delillere dayanması sebebiyle- bizzat âdet inancının temellendirilmesinde delil kılınmıştır.

Teftâzânî, âdet inancının bir sonucu olarak gündeme gelen bu epistemik problemi ele almış, bu kapsamda meşruiyetini âdet düzeninden alan müşâhede, tecrübe ve tevâtür gibi pek çok kelâmî delilin kesinliğinin sorgulanamaz olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni tüm bu bilgilerin insanlar tarafından zorunlu olarak kazanılması ve zihnin onların çelişğinin meydana gelmesine imkân vermemesidir. Bununla birlikte Teftâzânî, bu bilgilerin çelişğinin meydana gelmesinin âklî imkân dahilinde olduğunu da onaylamış, bu doğrultuda zihnî ve aklî olmak üzere ikili bir hüküm tasnifi ortaya koymuştur. Buna göre aklî hüküm bir şeyin özündeki niteliğinin ifadesidir ve zihnin hükmü, o şeyin kendisinden başka mûcib sebeplerle bu hükümden farklılaşabilir.

Teftâzânî'ye göre âdî bilgilerin çelişğinin meydana gelmesi aklen mümkün olsa da zihin onu imkânsız olarak tanır. Zihinde zorunlu olarak oluşan bu hükmün dayandığı ve ortadan kalkması mümkün olmayan mûcib sebep ise âdet düzenidir. Böylece âdî düzene bir tür zorunluluk atfeden Teftâzânî, bu zorunluluğu Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerinin kabul ettiği şekliyle ta'lîl düşüncesi üzerinden sağlamıştır. Nitekim o, ta'lîl meselesini ele alırken ilâhî fiillerin *gâî* illetlerle gerekçelendirilmesi ile Allah'a yönelik olmayan belli fayda ve maslahatlarla gerekçelendirilmesi arasında ayırım yapmış, birincisi imkânsız iken ikincisinin mümkün olduğunu; hatta bu anlamda

Allah'ın tüm fiillerinin *muallel* kabul edildiğini ifade etmiştir. Böylece âdet kapsamında meydana gelen fiillerin birbiriyle kesin surette ilişkili olduğunu savunan Teftâzânî, âdî bilgilerin kesinlik ifade etmesini de bu düzlemde gerekçelendirmiştir.

Bu açıklama üzerinden müşâhede, tecrübe, tevâtür ve mûcize gibi kelâmî *mebde'* ve *maksatların* pek çoğunun kendisine dayandığı delillerin epistemik doğruluğu ve kesinliği sağlanmış, ateşin yakmama imkânı ve imkânsızlığı farklı izafetler olarak ele alınarak bu iki hüküm arasındaki çelişki ortadan kaldırılmıştır.

Teftâzânî'nin âdete dayanan bilgiler özelinde çözümünü ortaya koyduğu bir başka problem, âdete dayanan pek çok delilin bizzat âdet inancının temellendirilmesinde kullanılmasından kaynaklanan devir problemidir. Bu problemin çözümünde ise Teftâzânî, söz konusu âdî bilgilerin kesinliğinin sorgulanamaz olduğunu ifade etmiş, evrende bir düzen olduğunun zorunlu olarak idrak edilmesine dayanan bu bilgilerin; düzenin kaynağının ne olduğunun idrak edilmesine dayanmadığını; insanın bunların kaynağını bilmese dahi bu düzenin kesinliğine kaçınılmaz olarak hükmettiğini ortaya koymuştur.

Neticede, Teftâzânî'nin âdet anlayışına dair ortaya koyduğu açıklamaların, hem kelâmî maksatların korunmasını hem de bilgi sisteminin tutarlılığını sağlayan güçlü bir sistem oluşturduğu söylenebilir. Bu çerçevede, Teftâzânî'nin temsil ettiği biçimiyle Ehl-i Sünnet kelâm sisteminin; âdet teorisi bağlamında kendi içinde tutarlı, bütünlüklü ve bilgi teorisi açısından savunulabilir bir yapı arz ettiği de ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, 7. bs, Ankara, İsam Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus: “Ta‘lîl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Aristoteles: “Metaphysics”, **The Complete Works Of Aristotle**, C. 2, New Jersey, Princeton University Press, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **el-Fark beyne'l-Firak**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1991.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Usûlü'd-Dîn**, Beyrut, 1981.
- Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir: **et-Temhîd fi'r-Rad ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir: **Kitâbü'l-Beyân ani'l-Fark beyne'l-Kerâmât ve'l-Mu'cizât**, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Belka, İlyas: **el-Vücûd beyne's-Sebebiyye ve'n-Nizâm: Dirase fi'l-Esasi's-Şer'î ve'l-Felsefi li-İstişrafi'l-Müstakbel**, 1. bs, Herndon, el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi: **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, thk. Yûsuf Abdurrezzâk, Kahire, 1949.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasen: **Tetimmatü-Sivani'l-Hikme: Târîhu Hükemai'l-İslâm**, Lahor, 1932.
- Bolay, Süleyman Hayri: **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Basım Yayım, 1990.

- Bulut, Halil İbrahim: “Mu‘tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, **Marife**, No: 3, 2003.
- Câhız: “Hucecü’n-Nübüvve”, C. 3, **Resâilü’l-Câhız**, Beyrut, Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız: **Kitâbü’l-Hayevân**, C. 4, 2. bs, Kahire, Mektebetü Mustafa el-Bâbi’l-Halebî ve Evlâduhu, 1965.
- Cevziyye, İbn Kayyim: **Miftâhu Dâri’s-Sa‘âde ve Menşûru Velâyeti’l-İlm ve’l-İrâde**, C. 1, Kahire, 1955.
- Chizari, Navid: “Epistemology in Islamic Theology in the Post-Classical Period”, **Doktora Tezi**, İstanbul, İbn Haldun Üniversitesi, 2023.
- Cihâmî, Cîrâr: **Mefhûmu’s-Sebebiyye beyne’l-Mütekellimîn ve’l-Felâsife**, 2. bs, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1992.
- Cihâmî, Cîrâr: **Mustalahâtü’l-Fikri’l-Arabî ve’l-İslâmîyyi’l-Hadîs ve’l-Muâsır**, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 2002.
- Ciru, Muhammed: “Eş‘arîlerde Akıl Kavramı -Teftâzânî Örneği-”, **Yüksek Lisans Tezi**, Şırnak, Şırnak Üniversitesi, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **et-Ta‘rifât**, Kahire, Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, 1403.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Hâşiye alâ Muhtasari’l-Müntehâ**, C. 1, 1. bs, Mısır, Bulak, 1898.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Şerhu’l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, 2. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

- Cüveynî, Abdülmelik: **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye**, Beyrut, Dârü's-Sebîlü'r-Reşâd, 2003.
- Cüveynî, Abdülmelik: **el-İrşâd ıla Kavâtü'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, Mısır, Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, Abdülmelik: **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, İskenderiyye, Menşetü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, Abdülmelik: **Lüma'ul-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehl'is-Sünne**, Kahire, ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965.
- Çelebi, İlyas: “Usûl-i Hamse”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh: **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Dashiell, John: “Determinism”, **Encyclopedia Americana**, New York, Americana Corporation, 1968.
- Demir, Osman: **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Desûkî, Fârûk Ahmed: **el-Kazâ ve'l-Kader fî'l-İslâm**, C. 2, Kahire, Dârü'l-İ'tisâm, 1996.
- Durusoy, Ali: **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali: “Tabiat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

- Ebû Rîde, Abdülhâdî: **İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı**, çev. Hüseyin Aydın, Malatya, Nehir Yayınları, 2003.
- Endelûsî, Sâid: **Tabakâtu'l-Umem**, Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye et-Ticariyye, t.y.
- Erdoğan, Ziya: "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", **Doktora Tezi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Erdoğan, İsmail: "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 1, 1996, s. 429-449.
- Esirizâde, Abdülbakî Efendi: "İrâde-i Cüziyye Risâlesi", **Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, nşr. Recep Alpyagıl, İstanbul, 2016.
- Ess, Josef Van: "Mu'tazilah", **The Encyclopedia of Religion**, C. 10, ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fahri, Macit: **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, 2. bs, İstanbul, İklim Yayınları, 1992.
- Fakhry, Macit: **Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas**, Routledge, 2007.
- Fârâbî, Ebû Nasr: "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2003.

- Fârâbî, Ebû Nasr: **el-Cem‘ beyne Ra’yeyi’l-Hakîmeyn**, nşr. Albert N. Nader, Beyrut, 1968.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **es-Siyâsetü’l-Medeniyye**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **Kitâbu’l-Burhân**, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr: “Me‘âni’l-Akl”, **el-Mecmû‘**, Kahire, Matbaatü’s-Saâde, 1907.
- Fârâbî, Ebû Nasr: “Risâle fî mâ Yenbeğî en Yukaddem kable Teallümi’l-Felsefe”, **el-Mecmû‘**, Kahire, Matbaatü’s-Saâde, 1907.
- Fârâbî, Ebû Nasr: “Şerhu’l-İbâre”, **el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî II**, Kum, Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’aşî, t.y.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **el-Münkız mine’d-Dalâl**, 1. bs, Beyrut, Dârü’l-Minhâc, 2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **el-İktisâd fi’l-İ’tikâd**, 2. bs, Cidde; Beyrut, Dârü’l-Minhâc, 2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **Filozofların Tutarsızlığı = Tehâfütü’l-Felâsife**, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, 10. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **Tehâfütü’l-Felâsife**, Mısır, Dârü’l-Meârif, 1955.
- Gündoğar, Hamdi: **Fahreddin er-Razi’de İnsan Fiilleri**, İstanbul, Çıra Yayınları, 2010.

- Habîsî, Ubeydullah: **Şerhu'l-Habîsî el-Müsemma bi't-Tezhîb ala Şerhi't-Tehzîb li Sa'diddîn et-Teftâzânî**, 1. bs, Kahire, Envâru'l-Ezher, 2021.
- Hattâbî: **"Beyânü İcâzi'l-Kur'an", Selâsü Resâil fi İcazi'l-Kur'an**, Kahire, Dârü'l-Meârif, t.y.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn: **Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbn Râvendî el-Mülhid**, 2. bs, Beyrut, Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Menâhicu'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn**, Kum, Yârân, 1995.
- Hûnecî, Necmeddîn: **Şerhu Kitâbi Meâlimi Usûli'd-Dîn**, Beyrut, Dârü'r-Reyâhîn, 2019.
- İbn Fûrek: **Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, Beyrut, Dârü'l-Meşrîk, 1987.
- İbn Haldûn: **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Kahire, Dârü's-Şa'b, 1950.
- İbn Manzûr: **Lisânu'l-Arab**, Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbn Rüşd: **el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille**, 2. bs, Mısır, el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1910.
- İbn Rüşd: **Felsefe-Din İlişkileri**, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985.
- İbn Rüşd: **Tehâfütü't-Tehâfüt**, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- İbn Sînâ, Ebû Ali: **eş-Şifâ: el-Mantık**, C. 2, thk. Saîd Zâyid, Kum, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Ali: **eş-Şifâ: et-Tabîiyyât**, C. 6, nşr. George Anawati ve Saîd Zâyid, Mısır, 1975.

- İbn Sînâ, Ebû Ali: **et-Tenbîhât ve'l-İşârât**, nşr. Mahmûd Şihâbî, Tahran, 1960.
- İbn Sînâ, Ebû Ali: **İşaretler ve Tembihler**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî: **Kitâbü'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, İstanbul, Kuramer Yayınları; Amman, Dârü'l-Feth, 2018.
- Kâdî, Abdülcebbâr: **el-Muğnî fî ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd**, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1962.
- Kâdî, Abdülcebbâr: **el-Muhît bi't-Teklîf**, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.
- Kâdî, Abdülcebbâr: **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, C. 2, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâtibî, Necmeddîn: **el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal**, C. 2, 1. bs, Dârü'l-Asleyn, 2018.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ: **el-Küllîyyât**, 2. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kindî, Ya'kub bin İshak: **Felsefî Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan: "İlliyyet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Leaman, Oliver: **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1982.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen: **en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Maverdî**, C. 1, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitabü't-Tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İsam Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2005.
- Merzûkî, Ebû Ya'rub: **Mefhûmu's-Sebebiyye inde'l-Gazâlî**, 1. bs, Tunus, Dârü-Bûslâme, 1978.
- Müfid, Şeyh: “Evâilu'l-Makâlât”, nşr. Şeyhülislâm ez-Zencânî, **el-Havâşî ve't-Ta'likât** ile birlikte, Beyrut, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebşiratü'l-Edille**, ed. Claude Salame, Dimaşk, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tevhidin Esasları**, çev. Hülya Alper, 3. bs, İstanbul, İz yayıncılık, 2013.
- Neşşâr, Ali Sâmî: **Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm**, 3. bs, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Neşşâr, Ali Sâmî: **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, C. 1, 9. bs., Kahire, Dârü'l-Meârif, t.y.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd: **el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, Beyrut, Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Özcan, Muttalip: **Aristoteles**, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2011.
- Özdemir, İbrahim: “Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 4, 2014, s. 53-69.
- Özervarlı, M. Sait: “Hârikulâde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Pay, Metin: “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 18, No: 47, 2015.

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr: **Usûlü'd-Dîn**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Pınar, Fatma: “Pezdevî’de İnsan Fiilleri”, **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, C. 9, No: 3, 2022, s. 997-1026.
- Râzî, Fahreddîn: **Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn**, C. 2, Mısır, el-Ezherü's-Şerîf, 2020.
- Râzî, Fahreddîn: **Mefâtihu'l Gayb**, C. 8, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Richard, C. Taylor; Adamson, Peter: **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayıncılık, 2022.
- Rudolph, Ulrich: “Occasionalism”, **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, ed. Sabine Schmidtke, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen: “en-Nüket fî İcâzi'l-Kur'an”, **Selâsü Resâil fî icâzi'l-Kur'an**, Dârü'l-Meârif, t.y.
- Sağırlı, Yunus Emre: “Teftâzânî’de İnsan Fiilleri”, **Yüksek Lisans Tezi**, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2017.
- Saliba, Cemil: **el-Mu‘cemü'l-Felsefî**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1982.
- Süyûtî, Celâleddîn: **Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm**, Dârü'l-Kutubi'l-Ezheriyye, t.y.
- Şehristânî: **el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Şehristânî: **Nihâyetü'l-İkdâm**, thk. Alfred Guillaume, Oxford, 1934.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah: **el-Esbâb ve'l-Müsebbebât: Dirâse Tahlîliyye Mukârane li'l-Gazâlî ve İbn Rüşd ve İbn Arabî**, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 1997.
- Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, 1. bs, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn: **el-Makâsîd**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhu'l-Akâid**, 1. bs, Dımaşk, Dârü't-Takva, 2020.
- Teftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhu'l-İmâm et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye fi'l-Mantık li'l-İmâm Necmiddîn el-Kâtibî**, 4. bs, Amman, Dârü'n-Nur, 2018.
- Teftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhu'l-Makâsîd**, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 5. bs, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Tûsî, Alâeddîn: **Tehâfütü'l-Felâsife**, 2. bs, Beyrut, ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1983.
- Türker, Ömer: **İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer: **İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam - Felsefe - Tasavvuf**, 3. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.

- Üçer, İbrahim Halil: “Klasik Dönem”, **İslâm Düşünce Atlası**, t.y., (Çevrimiçi)
<https://islamdusunceatlasi.org/klasik-donem>
- Üçer, İbrahim Halil: “Sudûr Teorisi”, **Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler**, 2. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, t.y.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1993.
- Wolfson, H. Austryn: **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kader”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.