

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

İSLAM KELAMINDA NEDENSELLİK VE ADETULLAH

Yusuf OKŞAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2008

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM KELAMINDA NEDENSELLİK VE ADETULLAH

Yusuf OKŞAR

Danışman Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA–2008

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye : Yrd. Doç. Dr. Hayri KAPLAN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ

ONAY:

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
...../...../2008

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

ÖZET

İSLAM KELAMINDA NEDENSELLİK VE ADETULLAH

Yusuf OKŞAR

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Eylül 2008, 137 sayfa

Nedensellik ve Adetullah tartışmalarının evrenin anlaşılmasında ne gibi farklılıkları içerdiğini anlatmayı amaçlayan tezimiz, zaman olarak ilk çağ felsefi düşüncesinden günümüz evren ve fizik anlayışına kadar uzanmaktadır. Tezimiz şahısların felsefi düşünceleri üzerinde yoğunlaşarak, birbirini etkileyen evren fikirlerinin nasıl cereyan ettiğini ve bu durumun İslam inancı açısından ne gibi sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Bu fikirlerin kelam ilmi açısından neler ifade ettiğini değerlendirmek amacındayız.

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilkçağ ve doğa filozoflarının evren fikirleri, atomculuk öğretisi ve bunun İslam düşüncesini nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, Aristoteles'in dört neden fikrinden doğan nedensellik anlayışını, tarihinin ve sistemleşme sürecinin izahı yapılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde nedenselliğin İslam felsefesindeki yankıları incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde özellikle Mutezile'de var olan tevlid ve tevellüd fikrini ve bu fikrin nedensellik ile ilgisi izah edilmeye çalışılmıştır.

Son olarak dördüncü bölümde Sünnetullah kavramını ve bu kavramın tarihi seyri içerisinde Adetullah fikrine nasıl dönüştüğü anlatılmıştır. Bu kısmın sonunda ise son dönem biliminin ortaya koyduğu verilerle Adetullah fikrinin paralellliğini ve mucizenin imkânını izah etmeye çalıştık.

Anahtar Kavramlar: Nedensellik, Adetullah, Sünnetullah, Mucize, Tevlid ve Tevellüd, Mutezile, Eşariyye, Aristoteles, Gazali.

ABSTRACT

THE CAUSALITY AND THE ADETULLAH IN THE ISLAMIC THEOLOGY

Yusuf OKŞAR

Master Degree Thesis, Department of the Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK

September 2008, 137 Pages

Our thesis aiming to express the difference between causality and Adetullah debates, includes from the philosophical thought of antiquity to present age of the thoughts of universe and physics. Our thesis focusing on the individual thoughts of philosophy, tries to explain how to occur the universal thoughts which affect each other and what kind of conclusions are occurred according to Islamic Belief. We are in the aim of to appraise the meaning of that that thoughts according to Islamic theology.

Our project has four main parts; in the introduction part the universal thoughts of the antiquity and nature philosopher's, atomic theory and how it affects Islamic thoughts.

In the second part, it is tried to explain historical and systematic process of the antiquity thought which is from Aristotle's "four why thought" .

In the third part it is analyzed the effect in Islamic Thought in the sense of causality. Also, it is tried to explain that the thought of tevlid and tevellüd which takes place especially in Mutezile and the relation between the causality and this thought.

As a conclusion, in the fourth part it is explained the concept of Sunnetullah and how this thought turned into Adetullah in this concept's historical progress. At the end of this part we tried to explain the research of the modern physics and it is such a parallel thought with Adetullah and possibility of miracle.

Keywords: Causality, Adetullah, Sunnetullah, Miracle, Tevlid and Tevellüd, Mutezile, Eşariyye, Aristotle, Gazali.

ÖNSÖZ

Felsefenin temel problemlerinden biri olan Nedensellik, hem Allah-âlem ilişkisinde hem de varoluşun açıklanmasında önemli bir yer işgal etmektedir. İslam düşünce tarihinde din-felsefe ilişkileri çerçevesinde temayüz eden bu problem birçok meseleyle yakından ilgilidir.

Grek, Helenistik ve Yeni Eflatuncu felsefelerden alınan kavram ve yorumların hicri 3.Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında serbest bir araştırmaya ve felsefi- akli bir uyanışa sebep olduğu bilinmektedir. Bu minvalde gelişen felsefi tartışmaların da oldukça çetin geçtiği ortadadır.

Aristo'nun nedensellik anlayışı ve felsefe dünyasındaki etkilerinin İslam düşüncesi açısından ortaya çıkardığı çelişkilerin ve problemlerin çözümü büyük önem arz etmektedir.

İslam filozofları ve kelamcılarının tabii âlemin içerisinde cereyan eden fiziki gerçeklikleri ve bu gerçekliklerin işleyişinin nasıl olduğu noktasındaki açıklamaları ve bakış açıları geniş bir alanda yankı bulmuştur. Özellikle Gazali düşünce sisteminin felsefi verilere yönelttiği ciddi tenkitler ve bu tenkitlere İbn Rüşd'ün verdiği cevaplar bu problemin daha fazla belirginleşmesine imkân vermiştir.

Sön dönem bilim dünyasının ortaya koyduğu yeni evren fikirleri Allah'ın mutlak iradesine daha fazla yer vermenin doğruluğuna işaret etmektedir.

Özellikle nübüvvet anlayışı içerisinde incelenmesi son derece gerekli olan mucize olgusunun imkânının ortaya konması islam inancı açısından büyük önem arz etmektedir.

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü ilkçağ ve doğa filozoflarından başlayarak açıklamaya çalıştığımız evren anlayışını atomculuk ve Mutezile atomculuğu ile oluşturduk

İkinci bölümde ise Aristo'nun dört neden fikrinden doğan nedensellik anlayışını, tarihi ve sistemleşme sürecini izah ettik.

Üçüncü bölümde nedenselliğin İslam felsefesindeki yankılarını inceledik. İbn Rüşd ve Gazali tartışmasını kronolojik sıraya uymadan aynı yerde vermemizin nedeni meselenin İslam dünyasındaki farklı algılanışlarını hem de Adetullah kavramının

nedensellikten ne gibi ayrıcalıklarının olduğunun daha sağlıklı izahını yapmaktır. Ayrıca bu bölümde özellikle Mutezile de var olan tevlid ve tevellüd fikrini işledik.

Son olarak dördüncü bölümde Sünnetullah kavramını ve bu kavramın tarihi seyri içerisinde Adetullah fikrine nasıl dönüştüğünü anlattık. Bu kısmın sonunda ise son dönem biliminin ortaya koyduğu verilerle Adetullah fikrinin paralellliğini ve mucizenin imkânını izah etmeye çalıştık.

Tezimizin bu hale gelmesinde her türlü emeği ve teşvikinden dolayı aileme, hocalarıma ve özellikle yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK'e sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ayrıca İF2007 YL1 No'lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ederim.

Yusuf OKŞAR
Adana 2008

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR LİSTESİ	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Tezin Amacı.....	1
1.2. Konunun Kapsamı.....	2
1.3. Araştırmanın Metotları	2
1.4. Nedensellik ve Adetullah Konusundaki Anlayışlar	3
1.5. Problemin Kökeni	5
1.6. Doğa Felsefecilerinin Doğa Hakkındaki Görüşleri.....	8
1.7. Atomculuk	13
1.7.1. Abdera Okulu	13
1.7.2. İslam Kelamında Atomculuk	18

İKİNCİ BÖLÜM

NEDENSELLİK

2.1. Neden Kavramı Üzerine	25
2.1.1. Neden Kavramının Başlangıcı	27
2.1.2. Nedenselliğin Sistemleşme Süreci	28
2.2. Nedensellik Kavramı.....	33
2.3. Nedenselliğe Mekanikçi (Düzenekçi) Yaklaşım.....	34
2.3.1. Newton.....	35
2.3.2. Descartes	37
2.3.3. Immanuel Kant	40
2.4. Determinizm ve İndeterminizm	43
2.5. Zorunluluk Nedir?	48
2.6. Rastlantı Kavramının Felsefedeki Yeri	51

2.7. Zorunsuzluk Doktrini	56
---------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM FELSEFESİNDE NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ

3.1. İslam Kelamında Nedensellik	66
3.2. İslam Felsefesinde Nedensellik.....	72
3.2.1. Kindi	72
3.2.2. İbn Sina	73
3.2.3. Sudur Nazariyesi	77
3.2.4. İbn Rüşd ve Gazali'nin Nedensellik Tartışması.....	82

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM KELAMINDA ZORUNLULUK VE ADETULLAH

4.1. Sünnetullah Kavramı.....	86
4.2. Sünnetullah İfadesinin Tarihi Seyri.....	88
4.3. Sünnetullahın Kur'an Açısından Değerlendirilişi	90
4.4. Adetullah Kavramının Anlamı.....	94
4.5. Kelamın Adetullah Kavramına Bakışı.....	97
4.6. Mucize Ve Adetullah Arasındaki İlişki	115
4.7. Günümüzde Nedensellik ve Adetullah'ın Değerlendirilmesi.....	121
SONUÇ	127
KAYNAKÇA	130
ÖZGEÇMİŞ	137

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Fak.	: Fakülte
H.h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştır
M.	: Miladi
mad.	: Maddesi
Mat.	: Matbaası
MEBİA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
Neşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm tarihi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
Tah	: Tahkik
Ter.	: Tercüme eden
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Trz.	: Tarih yok
Thk.	: Tahkik eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ünv.	: Üniversite
DÜİF	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınlar

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Tezin Amacı

‘Neden’ sorusunun cevabının neleri içerdiğini ve nasıl değerlendirildiğini tarihi seyri içerisinde incelemeye çalışacağız.

Nedensellik öğretisini tarihi seyri içerisinde değerlendirmeye özen gösterdik. Ancak bazı konuları kronolojik sıraya bakmadan anlattık amacımız ifade etmeye çalıştığımız konunun daha bütüncül anlaşılmasını sağlamaktır.

Aristo’nun neden kavramı üzerine bina edilen nedensellik fikri İslam âlemini de derinden etkilemiştir. Atomculuktaki zorunluluk fikri Mutezili âlimleri etkilerken Aristo’nun dört neden öğretisi de İslam felsefecilerinin düşüncelerine yön vermiştir.

Nedensellik fikri çerçevesinde algılanan evren fizik ve teknoloji dünyasında bir takım gelişmelere neden olsa da İslam inancı açısından çözülmesi güç sorunları ihtiva ediyordu

İslam kelimcileri evrendeki işleyişin sebep-sonuç zincirindeki zorunluluğa dayalı olarak açıklanmasının Allah’ın iradesini sınırlayacağına inandıklarından bu problemi çözmeye çalışmışlardır. Ayrıca ayetlerde net ifadelerle geçen mucize olgusunun varlığını ve imkânını delillendirme düşüncesindeydiler. Bu amaçla sebep-sonuç zincirindeki zorunluluğun aksine Allah’ın mutlak iradesinin yansıması olarak düşündükleri Adetullah kavramını ortaya koymuşlardır.

Adetullah fikri Allah-âlem ilişkisinin açıklanmasında Allah’ın mutlak ve sınırsız iradesine daha etkin bir rol ayırıyordu. Amacımız bu fikrin kuran ayetlerinin ifade ettiği evren anlayışına daha uygun olduğunu ortaya koymaktır.

Özellikle son dönem bilim dünyasının ortaya koyduğu evren fikrinin mutlak iradeye dayalı Adetullah anlayışına daha yakın odlunu ifade etmeye çalışacağız.

İslam inancının temel yapılarından biri olan nübüvvet kavramının, mucize olgusu ile yakından ilişkili olması bizim mucizenin imkânını açıklamada daha titiz davranmamızı sağlamıştır.

Biz bu konuyu, yani tabi nedensellik meselesini mucizelerin varlığını ispat etmek ve bir başka sebep olarak da özellikle Allah’ın her şeye kadir olduğuna tam olarak inanan müminlerin bu inancını muhafaza edebilmek için tartışmamız gerekir.

1.2. Konunun Kapsamı

Nedensellik tartışması insanın tarih sahnesine çıkışından beri süregelmektedir. Evrenin neden yaratıldığı ve bu âlemin içerisinde cereyan eden olayların ne gibi sebeplere dayandığını anlamaya çalışan insanoğlu çok farklı görüşler ortaya koymuştur.

İlkçağ felsefecilerinden başlayarak günümüze kadar gelen görüşlerin Oluşturduğu geniş yelpazeden özet bilgiler sunmaya çalıştık.

İslam dünyasını da yakından ilgilendiren ve Adetullah fikrinin oluşmasına zemin hazırlayan bu düşüncelerin daha sıhhatli ve farklı boyutlarla ortaya koymaya çalıştık.

Bu amaçla birinci bölümü ilkçağ ve doğa filozoflarından başlayarak açıklamaya çalıştığımız evren anlayışını atomculuk ve Mutezile atomculuğu ile oluşturduk

İkinci bölümde ise Aristo'nun dört neden fikrinden doğan nedensellik anlayışını, tarihi ve sistemleşme sürecini izah ettik.

Üçüncü bölümde nedenselliğin İslam felsefesindeki yankılarını inceledik. İbn-i-i Rüşt ve Gazali tartışmasını kronolojik sıraya uymadan aynı yerde vermemizin nedeni meselenin İslam dünyasındaki farklı algılanışlarını hem de Adetullah kavramının nedensellikten ne gibi ayrıcalıklarının olduğunun daha sağlıklı izahını yapmaktır. Ayrıca bu bölümde özellikle Mutezile de var olan tevlid ve tevellüd fikrini işledik.

Son olarak dördüncü bölümde Sünnetullah kavramını ve bu kavramın tarihi seyri içerisinde Adetullah fikrine nasıl dönüştüğünü anlattık. Bu kısmın sonunda ise son dönem biliminin ortaya koyduğu verilerle Adetullah fikrinin paralellliğini ve mucizenin imkânını izah etmeye çalıştık.

1.3. Araştırmanın Metotları

Felsefe tarihi kaynakları, ilk çağ filozoflarının görüşlerinin incelenmesinde kolaylık sağlamaktadır. Biz de bunun bilinci ile bu kaynakları referans aldık.

Nedensellik ile ilgili özellikle Aristo'nun dört neden ilkesi ve nedenselliğe temel kaynak teşkil eden görüşlerini açıklamaya çalıştığımızda asli kaynaklara başvurmaya özen gösterdik. Aristo'nun Metafizik ve Fizik adlı eserleri önemli çıkış noktalarımızdandır.

İslam felsefecilerinin başta olmak üzere her bir filozofun görüşlerini filozofa ait temel eserden faydalanarak araştırmaya çalıştık.

Adetullah ve Sünnetullah bahsinde birden fazla tefsir kaynağına başvurarak Kur'an'ı perspektifin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştık. Özellikle Adetullah bahsinde Tehafütü'l-Felasife adlı gazali'nin eserini geniş bir şekilde kullandık.

Nedensellik ve Adetullah anlayışlarını açıklarken, bu konularda yazılan yerli ve yabancı kitap ve makale türündeki eserlere de yer verdik. Bütün bunları yaparken kronolojik sırayı takip ettik.

Araştırmamızda, verileri bilimsel kıstaslara uygun metot ve tekniklerle toplamaya ve yorumlamaya çalıştık. Felsefe ve kelim ilminde kullanılan metotlar yanında açıklayıcı yöntemlerle karşılaştırmalar yaptık. Örneklem yöntemi, yorumlama ve genel açıklama metodu kullanarak konulara daha bütüncül ve geniş açıdan bakmaya çalıştık.

1.4. Nedensellik ve Adetullah Konusundaki Anlayışlar

Öncelikle Yunan felsefi literatüründe önemli bir yeri olan nedensellik düşüncesinin nasıl işlendiği de önem arz etmektedir. İlkçağ doğa filozoflarının sınırlı fizik bilgilerine paralel olarak ortaya koydukları evren düşüncesi ve bu düşüncedeki tanrının nasıl bir noktada olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Nedensellik düşüncesinin önemli iki nirengi noktası şunlardır;

İlk olarak Abderalı filozofların ortaya koydukları atomculuk düşüncesi ve ikinci olarak Aristo'nun metafiziğidir. Evrenin ve işleyişinin atomların yapı ve hareketlerinin bir sonucu olduğunun düşünülmesi İslam düşünce dünyasını da önemli oranda etkilemiş, özellikle Mutezili felsefi düşüncesinin anlayış tarzının oluşumuna katkı sağlamıştır.

Nedensellik anlayışı Aristo metafiziğiyle hem kendinden sonraki Yunan ve Avrupa felsefesine ön ayak olmuş, hem de İslam dünyasının da bu problemin bir parçası olmasını sağlamıştır. Aristo metafiziğinin İlk Muharrik delili ile tanrı düşüncesine getirdiği deist yorum oldukça önemlidir. Çünkü evrenin işleyişinde söz sahibi olan sebep sonuç zincirinin zorunlu olduğunu gündeme getirmiştir.

19. yüzyılın son dönemlerinde, kâinatta vuku bulan her hâdis, diğer hâdiselerin mecburi neticesi olarak görüldüğünden, kâinat kendi içinde iradî hiçbir tesire yer vermeyecek şekilde, kendi kendine işleyen bir makine gibi algılanıyordu. Sebeplerin neticeleri mecburen doğurduğunu kabul eden illiyet anlayışı, katı bir determinizme yol açmıştı. Farklı felsefî ekollerce, farklı tarif edilen illiyet prensibine, herkesin kabul ettiği tek bir mana yüklemek zordur. Tecrübî gelenek, illiyeti, hâdiselerin istisnasız devamlı

olarak birbirlerini takip etmesine dayalı ‘münasebet hâlinde olma’ olarak tarif ederken; rasyonalist gelenek bunu kabul etmenin yanında, iki hâdisе arasında bir zorunluluk münasebetinin bulunmasını da şart koşar. Rasyonalistler, şimşek ve gök gürültüsünün devamlı olarak birbirini takip ettiğini ama bu iki hâdisе arasında bir illiyet münasebetinin olmadığını kabul ederler. Şimşegin ve gök gürültüsünün mecburi olarak meydana gelmesinin sebebi olarak, elektrik yüklerinin hareketlerini gösterirler. İki hâdisе arasında sebep-netice münasebetinin bulunması, hâdiselerin akış zincirinde bir öncekinin bir sonrakini mecburi kılması şeklinde anlaşılmıştı.

Bu problemin Newton ve Laplace mekanizmi ile determinist bir anlayışa kaymasına ve evrenin bir makine düzeneğinin çalışma prensibine benzer bir şekilde algılanmasına karşılık özellikle E. Boutroux’un indeterminizmi meseleyi çok farklı bir sahaya çekmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz iki uç düşünüşün aksine bu sorunsalı daha uzlaştıracı bir tavırla inceleyen felsefi düşünürler bize tanrı gerçeğinin aslında daha etkin bir şekilde incelenmesinin gerektiğinin ipuçlarını vermiştir. Descartes ve Kant’ın felsefi düşüncelerinde kendini gösteren bu anlayış birçok felsefeciyi de etkilemiştir.

Nedenselliğin önemli felsefecilerinden biri de David Hume’dur. O’nun evrenin işleyişinde söz konusu olan sebep sonuç zincirinin zorunlu olmadığını aksine bunun insan alışkanlığının bir sonucu olduğunu ve tüm evrenin bu bakış açısıyla incelenmesinin ve yorumlanmasının yanlış olacağını savunmuştur.

Bu paralelde bir anlayış da Gazali de mevcuttur. Gazali’nin bu problematiğe getirdiği yaklaşım oldukça önemli amaçları içinde barındırmaktadır. Gazali’nin düşünce sistemi tipik Eş’ari ekolünün devamıdır. Bu ekolde tanrı fail-i muhtardır ve her an evrene öyle ya da böyle müdahale etmektedir. Bunun en önemli göstergesi İslam kelimcilerinin tartışmasız somut bir tarihi gerçeklik olarak kabul ettiği mucizedir. Mucizenin imkânı her ne kadar bazı felsefi düşünürler – Deterministler ve Maddeciler başta olmak üzere – tarafından tenkit edilse de kelimciler tarafından önemli oranda kabul görmüştür.

Gazali’nin bu probleme yaklaşırken nedenselliğin karşısına koyduğu inanış Adetullah’tır. Kur’an’da Allah’ın değişmez sünneti her ne kadar toplumsal vak’alar içerisinde kullanılmış olsa da Adetullah kavramının kullanılışı bu bakış açısından ilham almıştır. Allah’ın değişmez, orijinal ve tutarlı yasalarının sonucudur Adetullah. Allah’ın yapıp ettiklerinin bir amaca yönelik olduğunun ve Allah’ın maddeye her an müdahale

ettiğinin bir göstergesi ve evrendeki zorunluluk anlayışına önemli ve derin bir eleştiridir.

Adetullahın daha yüksek bir sesle dile getirilişinde son dönem fizik bulgularının katkısı oldukça fazladır. Rölativitenin, kesinsizlik prensibinin ve kuvantum teorisinin ortaya konulması ve sağladığı perspektif bunun en önemli göstergesidir.

1.5. Problemin Kökeni

Bugün bildiğimiz felsefe deyimi Yunanca “Philosophia” sözcüğünden gelir. Felsefenin adını olduğu gibi, kendisini de önce eski Yunan’da buluyoruz. İsa’dan önce 6. yy’da, o zaman İonia adı verilen bölgede bir takım düşünürlerle karşılaşılması felsefi düşüncenin ilk kayda değer örneklerini vermiştir. Kayda değer diyoruz, bunun sebebi o zamana kadar hiçbir felsefi düşünüş ve metinle karşılaşmamız değildir. Asıl neden felsefi düşünüşün yani aklın egemen olduğu mantıki çıkarımların Yunan düşünürleri aracılığıyla ortaya çıkmış olmasıdır. İonia’da karşılaşılan felsefi metinlerde doğanın, evrenin bilimsel bir tablosunu çizmek için yapılmış denemeler bulunmuştur. Bu gelişmeden önce hiçbir yerde bu çeşit düşünceler, bu çeşit yazılara rastlanılmamıştır. Hint kültürünün çok derin düşüncelerini saklayan ünlü Upanişad’ları bile sıkı sıkıya dine bağlıdır. Bunlarda da doğa üzerine bir takım görüşler mevcuttur. Ancak bunlar, İonia düşünürlerinin yazılarında olduğu gibi doğanın önyargılarından uzak, özgür kalarak bir araştırmalar olmayıp, din açısına bağlı kalarak yapılmış yorumlardır.¹

Doğunun ulaştığı teknik yetkinlik seviyesinin aksine Yunanlıların akli yeteneklerini kullanarak pratik bilimden teorik bilime geçişi onların başarılarının sırrıdır. Örneğin Mısırlılar Nil’in taşma zamanlarını hesaplayarak daha verimli tarımsal faaliyetlerde bulunma çabasından hareketle Yunanlılar bir sistem geliştirerek, yalnız teknikte olan bilgilerinden teorik bir bilim ortaya çıkarmışlardır. Özellikle Astronomi sahasında Babillilerin geldiği üst seviye onların dinine dayanıyordu. Bu dinin ve pratiğin hizmetinde idi. Yıldızlar üzerinde yapılan inceden inceye gözlemleri, güneş ve ay tutulmalarının hesaplanması hep dini-pratik amaçlar içindi. Burada da Yunanlılar Babillilerin zengin gözlem ve gereçlerinden yararlanmışlar, ama sonunda bu pratiğin

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 12–13.

emrindeki dağınık gereçlerden -Anaximandros'tan, Ptolomios'a kadarki çalışmalarıyla-gökyüzünün bilimsel bir görünüşünü çizen bir teori kurmuşlardır.¹

Yunanlılar, Doğu'nun eski uygarlık kavimleriyle bulundukları ticari ilişkiler sayesinde, zengin bir bilgi hazinesine de kavuşmuşlardır. Örneğin kolonilerdeki Yunanlıların coğrafya bilgileri de uzaklara varan deniz ve kara gezileri sayesinde oldukça yüksek seviyelere ulaşmıştır.²

Yunanlılar kendilerine mal ettikleri her türlü veri akışını bilimsel bir görüş açısıyla inceleyip bir doğa ve evren sistemi kurmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda evrenin oluşumu ve doğa sorunlarıyla uğraşılan dönemi Thales'ten başlayarak Demokritos'a kadar inceleyeceğiz.

Filozoflar tarih boyunca evrenin nasıl oluştuğunu ve bu oluşumunda etken olan ana maddeyi araştırmışlardır. İlk döneminde Yunan felsefesi hemen hemen bütünüyle dış doğaya, cisimlerin dünyasına yönelmiş olan bir doğa felsefesidir. Öncelikle şunu belirtmekte yarar görmekteyiz. Bizim amacımız bu evrende olan olayları nedensellik ve kozalite çerçevesinde incelemektir. Hedefimiz, yaşadığımız evrenin bize sunduğu bilimsel verilerdir. Tezimizde beşerî ve fizikî sistemi esas almaktayız. Bu nedenle ilk olarak doğanın (kozmos) nasıl oluştuğu, evrenin kendisinin özünde varolan bilgilerden yola çıkmış olan ve özel adıyla Doğa Filozofları diye sınıflandırdığımız filozofların görüşlerini sistematik bir biçimde vermeye çalışacağız. Öncelikle doğa felsefesinin anlamına bakalım.

En genel anlamda bir bütün olarak doğanın özünü, kaynağını, doğuşunu, varoluşunu, kapsamını ve içeriğini araştıran, doğanın bölümlerini, yasalarını, ilkelerini açıklığa kavuşturan; çeşitli doğa tasarımlarına yoğunlaşarak doğanın yapısını felsefeye özgü yöntemlerle temellendiren, doğayı doğa olarak, olduğu gibi bütün yönleriyle dizgeli bir biçimde soruşturan geleneksel felsefe dalıdır.³

Doğanın neler ifade ettiğini filozofların düşünce dünyalarından yola çıkarak şöyle özetleyebiliriz; daha özgül anlamlarıyla, doğanın dayanaklarını, doğadaki temel ilişkiler ile süreçlerini açıklığa kavuşturan, “doğa yasaları”, “canlı-cansız varlık”, “enerji”, “madde” gibi belli başlı doğa felsefesi terimlerinin anlamlarını açıklayan;

¹ Gökberk, *a.g.e.*, s. 14.

² Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev; M. İzzet- O. Saadettin), C. 1-2, (Günümüz diline aktaran; Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s. 36.

³ A. Güçlü, E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 406.

doğanın açıklanması sürecinde verilen usamların felsefî bakımdan değerlerini ve geçerliliklerini sorgulayan; değişik doğa felsefeleri arasındaki ilişkileri kuramsal ve kavramsal bakımlardan irdeleyen bir doğa varlığı olarak insanın doğayla girdiği çeşitli ilişkilerin nasıl düzenleneceğine, bu ilişkilerde baş gösteren sorunların nasıl en iyi bir biçimde giderileceğine yönelik öneriler getiren; doğa yaşamıyla toplum yaşamı arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini temellendirmeye çalışan; doğanın anlaşılmasında çeşitli felsefe akımlarının etkilerini açıklığa kavuşturan; doğanın insan yaşamı bağlamındaki yerini, önemini ve değerini sorgulayan; kendi içinde olabildiğince değişik anlayışlar, büyük bir eşitliğe konu sorunlar, son derece farklı tartışmalar barındıran özgül felsefe düzlemi; bir biçimde doğayla ya da doğanın belli bir parçası üstüne geliştirilmiş felsefe öğretileri bütünü.¹

İlkçağ felsefenin Helen döneminde Doğa Felsefesi “doğaya doğa olarak” yaklaşan, salt doğaüstüne yapılan özgül araştırma olarak algılanmasına karşın, ortaçağ felsefesinde anlam daralmasına uğrayarak metafiziğin bir alt konumu durumuna düşmüştür. Yani daha çok maddesel tasarımlardan, metafizik tasarımlara doğru değişim göstermiştir. O dönemde Newton dahi düzenekçi evren tasarımının altını “doğa felsefesinin matematik ilkeleri” şeklinde çizme ihtiyacı hissetmiştir. Ancak modern bilimsel felsefe anlayışında doğanın kendisi üzerine değil de doğa bilimleri üzerine yapılan “bilimselleştirilmiş” felsefeye göndermede bulunmaktadır. Bu yeni anlamıyla doğa felsefesi, bir yandan tek tek doğa bilimlerinde yapılan araştırmalara dayanarak doğa üzerine kapsamlı bir tasarıma varmaya çalışırken, öbür yanda “zaman”, “deney”, “nedensellik”, “bilimsel yasa” gibi belli başlı bilimsel kavramları, ilişkileri, tasarımları, temelleri ya da varsayımları çözümleyerek doğa bilimlerini açıklığa kavuşturmanın peşindedir. Özellikle bu noktada bilimsel doğa felsefesi kendini göstermektedir.²

Doğaya ilişkin görüşlerin tarihi üç aşağı beş yukarı felsefenin kendi tarihiyle örtüşmektedir. Dizgeli bir felsefe düşüncesinin olduğu bir yerde, bu düşünüş metafizik karşıtı olduğunu açık seçik belirten bir konuma karşılık gelse bile, ortaya doğaya ilişkin bir takım görüşler atılıyor olması nedeniyle her bir felsefe düşüncesinin belli bir doğa tasarımı içeriyor olmaktan kaçınması neredeyse olanaksızdır. Buna göre felsefenin Eski Yunan’daki doğumuna geri gidildiğinde, her şey bir yana felsefenin öncelikle bir doğa felsefesi olarak ortaya çıktığı, buna bağlı olarak da ilk filozofların “doğa filozofları”

¹ A. Güçlü, E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s. 407.

² A. Güçlü, E. Uzun, *a.g.e.*, s. 407.

olarak anıldığı görülmektedir. Tarihin bilinen ilk filozofları Sokrates öncesi İonyalı doğa bilginleri “Doğa nedir?” diye sorduklarında; sorunun dünyanın yapıldığı temel tözün ya da tözlerin ne olduğunu yanıt olarak istediğini varsaymaktaydılar.

Biz evrimin biyolojik olduğunu ancak yeni bilimsel bulgular ve insanoğlunun evreni daha fazla tanıması neticesinde evren ile ilgili düşüncelerinin daha kompleks ve tutarlı olduğunu kabul etmekteyiz. Kabul etmekteyiz. Bu minvalde doğa ve evrenle ilgili ilk düşüncülerin iptidai olmalarını yadsımıyoruz. Bilimin kümülatif geliştiği savını esas alarak ilkçağdan itibaren doğa ile ilgili görüşlerin bir özetini vereceğiz. Konu işlenirken yapılacak karşılaştırmalar konumuzun esasına yönelik açıklamalar sağlama çabasıdır.

1.6. Doğa Felsefecilerinin Doğa Hakkındaki Görüşleri

Doğa Felsefecileri evreni anlama çabası içerisinde ortaya bir takım görüşler koymuşlardır. Amaçları evrende cereyan eden fiziki olayların arkasında yatan gerçeğin ne olduğunu ortaya çıkarmaktı. Onlar koydukları görüşlerle haleflerine önemli ipuçları vermişlerdir. Bahsedeceğimiz ilk filozof Thales’tir.

Batı felsefesinin ilk filozofu olarak bilinir. Onun felsefesinin en önemli unsuru “Neyin var olduğu”, “neyin gerçek olduğu” şeklindeki sorulardır. “Neyin var olduğu” sorusunu yanıtlamanın en önemli yolu, onun gözünde birlik ile çokluk ya da görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi doyurucu bir biçimde ifade edebilmekten geçmiştir. O, buna göre gözle görülen bireysel varlıkların ve değişmelerin oluşturduğu kaosu, çokluğun gerisinde akılla anlaşılabilir, kalıcı ve sürekli bir gerçekliğin var olduğuna inanmıştır. Thales, çokluğun kendisinden türediği, çokluğun gerisindeki bu birliğin “su” olduğunu öne sürmüştür.¹

Thales’ten başlayarak doğa filozoflarının da üzerinde durdukları temel nokta değişmelerin oluşturduğu kargaşa ve ortaya çıkan çokluğun gerisindeki birlik anlayışıdır.

Aralarındaki birçok ayrılığa karşın bütün şeylerin belli bir maddi kaynaktan kökenlendiğini düşünen ilkçağ felsefesinin doğa filozoflarının çıkış noktasını felsefi maddecilik oluşturmaktadır.

¹ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 845.

Diğer ilk çağ filozoflarından biri olan Anaksimandros'un, orchesi "ana ilke"si aperion'dur.¹

Ona göre aperion sınırsız ya da belirlenmemiş olandır. Ayrıca bu ilke ölümsüz, bozulmayan ve yaratılmamış (öncesiz) olarak tasvir edilmektedir.²

Anaksimandros'un öğretisinde dikkati çeken nokta onun diğer doğa filozoflarından ayrı olarak evreni açıklamada mekanik tarzda bir ilkeyi koyma konusunda ilk girişimi yapmış olmasıdır.

Antikçağ Yunan felsefesinin üçüncü büyük düşünürü, Milet Okuluyla canlı özdekçiliğin üç düşünüründen üçüncüsü Miletli Anaksimandros'la birleşerek her şeyin ondan çıktığı ilk şeyin bir ve sınırsız olduğunu kabul ettikten sonra, ondan ayrılıp Thales'e dönerek bu şeyin belli olduğunu ileri sürüyor. Anaksimenes'e göre bu şey havadır. Şöyle diyor: "Nasıl hava olan ruhumuz bizi bir arada tutuyorsa kosmos'u da öyle bir hava sarıp tutar." Âlemlerin ortak anası olan bu özdek (madde) aer-pneuma-pskhe (hava, soluk, ruh)dir. Var olan her şey varlığını bundan alır.³

Bütün nesnelerin kendisinden çıkmış olduğu madde, ana-madde kavramının yavaş yavaş belirmediğini yukarıda belirtmiştik. Bu "madde", önce Thales'te olduğu gibi, kendinden değişmekte olan bir canlı varlık gibi düşünülür ve bu arada cansız madde ile canlı arasında bir ayırma yapılmaz. Bu ayırma, ilk olarak Anaksimenes'te belirmeye başlamıştır. O ana maddenin canlı olmasını düşünmekle, "madde" kavramının belirlenmesine doğru önemli bir adım atmış oluyordu. Thales, suyu sadece cansız bir madde değil de, canlı gibi değişebilen canlı bir varlık saydığı için "bu ana maddeden nasıl oluyor da veya ne gibi bir süreçle nesnelerin çokluğu meydana gelebiliyor?" sorusunu sormak gereksinimini duymamıştı. Anaksimenes'te ise, bu soru varlık ortaya konuluyor. Çünkü O, havayı hayatın ve ruhun asıl maddesi saymakla, genel olarak madde kavramı da kendisinde bir şeyler olan, bir şeyler geçen madde kavramını belirtmiş, bununla da bu maddede olup bitenler üzerinde, maddedeki süreç üzerinde bir düşünmeye yol açılmış oluyordu.⁴

¹ Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Aziz Çalışlar), Cem Yay., İstanbul 1997, s. 24.

² Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 40.

³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)*, Remzi Kitabevi, C. 1 (A-L), İstanbul 1985, s. 28.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 24.

Herakleitos'un ateşi seçmesindeki neden, diğer Miletli filozofların geleneğini sürdürmektir. O doğası gereği herhangi bir başka şeye dönüşebilecek ve herhangi bir şeyin kendisine dönüşebileceği bir şey aramaktadır. Bu ise ona göre ateş olabilirdi.¹

Ona göre evren zıtların mücadelesinin meydana getirdiği bir armoni uyumudur. “Dünyada bir birlik vardır. Ancak o, karşıtların birleşmesinden doğmuş bir birliktir. Tüm şeyler birden çıkar, bir de tüm şeylerden.”²

Herakleitos'un düşünce yapısının özetini şöyle yapabiliriz: Her şey kuru ve sıcak bir prensipten gelir ve sonunda yine ona döner, her şey durmaksızın değişir ve bu oluştta onu düzenleyen, ne tanrıların, ne insanların değiştiremeyecekleri kanundan başka değişmez bir şey yoktur.³

Hemen bütün düşüncelerinde, maddeye karşı formu, niteliğe karşı niceliği, fiziğe karşı matematiği savunan Pythagoras, matematiğin temel ilkelerinin varlığın yasalarıyla özdeş olduğunu ileri sürmüştür. O dünyanın düzeninde sayının, geometrik biçimlerin gücünün büyük olduğunu ortaya koymuştur. Matematik ilkelerinin varolan her şeyin de ilkesi olduğu düşüncesine dayalı olarak arkhenin (evrenin ilk ilkesi) “sayı olduğu” sonucuna varmıştır. Özellikle Anaksimandros'un aperion tasarımıyla etkilenerek belirsiz ya da sınırsız olana biçim ya da uyum kazandıranın bütünüyle sınır düşüncesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda sayıları tek ve çift sayılar şeklinde ayırmıştır. Ona göre tek olan sayılar belirli ya da sınırlı sayılarken çift sayılar belirsiz ya da sınırsız sayılardır.⁴

Parmenides, çelişikliği düşüncenin esaslı bir kuralı sayarak akılcı felsefenin kurucusu olduğu gibi, akıl yürütmeye verdiği değerle de idealar felsefesinin açılmasına hizmet etmiştir. Aynı zamanda onun kuramı, cisimci birciliğin sonucudur. O, boş bir uzayın bulunamayacağını savunmuştur. Eflatun bu konuda, onun şöyle bir parçasını nakleder: “Her şey Bir'dir ve Bir içinde hareket edeceği bir uzam'a sahip olmadan kendi kendine sükûn içinde kalır” ve Aristo'nun da gördüğü gibi Parmenides'in Bir'i hareketsizdir. Çünkü hiç kimse duyulur gerçeklikten başka bir gerçekliğin varolabileceğini hayal etmiş değildir, düşüncesindedir. Bu itibarla Parmenides, olanın

¹ A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, (Başlangıcından Atomculara Kadar), İzmir 1995, s. 98.

² Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. Muammer Sencer), say yay., İstanbul 1996, C. 2, s. 146.

³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 23.

⁴ Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1191.

sonlu, küresel, hareketsiz ve cisimli bir dolgunluk olduğunu kabul etmekle de maddeciliğe yol açmıştır.¹

Şimdiye kadarki filozofların doğa açıklamaları hep deney ve düşünmeye, başka bir deyişle belli birtakım deneylerin düşünme ile işlemlerine dayanıyordu. Parmenides'te ilk olarak deney bir yana bırakılıyor, salt düşünme ile -varlık üzerinde yalnız düşünmekle- var olanın nitelikleri türetilmeye çalışılıyor. Varlık'ın özü gereği meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez olduğu sonucuna bu yolla varılıyor. Bu arada Anaksimandros, ona maddenin öncesiz, sonsuz -Aperion- olduğunu söylemekle, Elealılara biraz olsun öncülük etmiştir denilebilir.²

Parmenides'in varlığı, Anaksagoras'da "homeomeriler", Leukippos ve Demokritos'de "atomlar" olacaktır.

Şimdiye kadar görüşlerini size anlatmaya çalıştığımız filozoflardan Miletli olanlar bizim amacımıza hizmet etmektedirler. Onlar tabiat araştırmacılarıdır. Bizim de çıkış ve gözlem noktamız fiziki âlemdir. Buradaki verileri toplayıp tezimizi ispata çalışmaktayız. Buna karşılık Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides dini hususiyetler taşıyan ve dinde bir ıslahat yapmak isteyen düşünürlerdir. Bunlar eski halk dinlerini monoteist görüşlerle değiştirmeye ve dinletmeye çalışmışlardır.

Elealılardan sonraki devirde yetişen filozoflar, Milet okulunun bıraktığı yerden başlayarak tekrar tabiat açıklamasına yönelmişlerdir. Bunlar arasında özellikle Empedokles, Anaksagoras ve Demokritosos önemli bir yer tutar. Bunlar bir noktada Elealı filozoflardan ayrılmışlardır.

Bilhassa Empedokles ve Anaksagoras, Elealıların varlık anlayışıyla Herakleitos'un "oluş" anlayışını araştırmaya çalışırlar. Diğer taraftan eski tabiat felsefesiyle atomculuğun yeni beliren şekilleri arasında bir geçiş dönemini dikkatlerimize sunarlar.

İleriki bölümlerde nedensellik kavramını açıklamada önemli çıkış noktası olan Aristo'nun dört neden ilkesine açıkça rastladığımız ilk filozof Empedokles'tir.

Empedokles, Herakleitos'un anladığı anlamda, oluşu inkâr etmekle Elealılara bağlıdır, fakat hareketin varlığını kabul etmekle İonyalılara yaklaşır. Özü bakımından madde değişmez ama cisimler durmadan değişirler; onları oluşturan elemanlar çeşitli

¹ Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. 3 (I-Q), Remzi Kitabevi, İstanbul 1976,s. 567.

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

oranlarda birbirleriyle birleşirle ve ayrılırlar. Kendi kendine ateşin hava, havanın su olması v.b. akıl almaz, fakat bu elemanların çeşitli birçok şekillerde birleşerek cisimlerin sonsuz şekillerini meydana getirmeleri aklın alacağı şeydir. Şu halde ilk birlik fikrinden vazgeçmeli, havayı esirden, suyu havadan, toprağı sudan çıkarmayı bir yana bırakmalı, bu dört elemanı aynı derecede ilkel saymalıdır.¹

Âlemin başlangıcında, dağınık olan dört unsura, aşk hâkim olunca, bu unsurlar birbirleri ile sıkı sıkıya bağlanmış ve bir “Sphairos” meydana getirmişlerdir. Bu Sphairos içinde güneş, okyanus, gök ve hava ayrılmaz bir şekilde birbiri içine girmişler ve her yanında aynı olan bir birlik meydana getirmişlerdir. Bu birlik içinde hiçbir kargaşalık ve hiçbir karışıklık yoktur. Âlemdeki oluşumun ikinci derecesini kosmos yani gözlerimizin önündeki bu düzenli ve uyumlu âlem meydana getirir. Sphairos, içinde tamamı tamamın her biri içine geçmiş olan unsurlar, kosmos’dan kısmen birbirlerinden ayrılmışlardır. Kosmos, Sphairos’un bir bölümünden oluşup meydana çıkmıştır ve tektir. Sphairos’dan kosmos meydana gelirken, ilkin eter ayrılmıştır. Sonra, hava ve ateş göğe doğru yükselmiş ve gökyüzünü meydana getirmişlerdir. Toprak ve su ise ortada kalmış, böylece arz, kosmos’un ortasında yer almıştır. Gökyüzü kristal bir madde haline gelmiş olan hava ve ateşten ibarettir. Yıldızlar, bu kristal maddeyle tespit edilmişlerdir. Kosmos, zaman zaman aşkın ve zaman zaman kinin hâkim olmasına göre, yeni baştan ortaya çıkar ve yok olur.²

Anaksagoras, Empedokles gibi, önce Elea okulunun fiziğinden hareket eder. Ona göre tüm eşya “kendi kendine sonsuz olarak eşitti.” Şu halde, hiçbir şey doğmaz, hiçbir şey de mahvolmaz. Doğum ve ölüm, çoğalma ve azalma gibi gördüğümüz olayların hepsi, eşyanın içinde bulunan ilkel öğelerin bir yer değiştirmesinden, birbiriyle “karışma” veya “ayrılma”sından üreyen bir görünüştür. Empedokles’e karşı, hiçbir şeye döndürülemeyen eşyanın dört öğeden olan kökünde, sonsuz nitelik çeşitleri tasarlamının doğru olmadığını ileri sürer. Leukippos’a karşı da niteliksiz uzamın sonsuz bir şekilde bölünebileceğini ve boşluğun gerçekliğini reddetmek suretiyle itiraz eder. Ona göre, basit sanılan o dört öğenin, bütün eşyanın esasıymış gibi görünmesi, bunların pek sık ve yoğun birer alaşım olmalarındandır. Genel olarak bileşik eşya, bu eşyanın içinde bulunan çeşitli niteliklere daha önceden sahip olan bir ilke sayesinde görünebilir. Eşya Empedokles’in sandığı gibi dört öğenin belli bir oranda kaynaşmasından türemez,

¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 28.

² Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1987, s. 23.

her şeyin kendinden olan ve kendine benzeyen sonsuz bir surette küçük parçaları vardır. Bu parçalar analiz edilebilecek kadar köklü niteliklere sahiptir. İşte bunun içindir ki, nitel ayrımların (fark) çokluğu, ayırt edilemeyecek kadar sonsuzdur. Bu nitelikler yine sonsuz bir surette bölünebilen uzamla paraleldir. Bu nedenle bütün nitelik farkları, bir uzay parçasıyla ilgisi olan herhangi bir parçanın varlığına delâlet eder. Bu parçalar, atomculuğun tersine olarak aynı şekilde ve sonsuz parçalara bölünmüştür: “Sınırsız bir surette küçük olan ve varlığını kendi varlığına son vermediği bu küçük alaşımlarda” sonsuz bir surette büyük olabilen bir şeyler de saklıdır.¹

Bu filozoflara göre, eşyanın dönüşümü (transformation) sonsuzdur. Hiçbir şey bir diğerinin vücuda gelmesine engel olamaz. Eşyaya verdiğimiz adlar bu eşya içinde bulunan şeylerin üstün niteliklerine göredir. Eşyada o kadar çok nitelikler vardır ki, tam bir dağılma ve birleşme hiçbir zaman mevcut olmamıştır ve olamaz. Demek ki âlemde basit olan bir şey yoktur. Eşya sonsuz özellikler taşıyan tözlerden yoğunlmuştur. Bu tözler sonsuz bir surette bölünmüş olduğu için, ayrılma ve birleşme olayları sonsuz olarak devam eder.²

Bütün bunlara bakarak evrenin algılanılışında üst düzey bir mantık örgüsünün işlemediğini görmekteyiz. Genellikle tek düze bir bakış açısının olduğu açıkça kendini belli etmektedir. Filozoflar çok da açık olmayan görüşlerini inandıkları bir takım argümanları kullanarak izah etmeye çalışmışlardır. Maddeci bir evren anlayışının hâkim olduğu bu süreç arkasından gelecek fikirleri de etkilemiştir. Ancak biz bunun ileride metafizik ve özellikle modern fiziğin etkisiyle oldukça değişik bir mecraaya taşınacağını göreceğiz.

1.7. Atomculuk

1.7.1. Abdera Okulu

Yunanca a-tomos (bölünmez), Arapça cüz-i fert anlamına gelen atom Yunan filozofları tarafından -bunlar özellikle Demokritosos ve Leukippos'tur- gerçeğin son, artık bölünemez, bozulmamış diye tasarlanan temel öğeleri olarak ifade edilmiştir.³

Atomculuk (Bölünmezcilik) öğretisi yukarıda ifade ettiğimiz atom teorisi içerisine kurulmuş öğretinin adıdır. Abdera düşünürleri Demokritosos ve Leukippos'un

¹ Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.1(A-D), Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, s.46.

² C. Sena, *a.g.e.*, s. 48-49.

³ Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998, s. 25.

başını çektiği bu düşünce biçimi evrenin anlaşılmasını -evrenin en küçük parçaları saydıkları- atomlara dayandırarak açıklamaya çalıştığı için bu ismi almıştır. İleride de ifade edeceğimiz gibi başta Mutezile olmak üzere İslam düşünürlerini de etkilemiş olan atomculuk bu atom anlayışından esinlenmiştir.

Modern doğa biliminin doğuşuna katkısı bulunan atomculuğun en önemli simaları Leukippos ve Demokritos'tur. Felsefe tarihinde "Abderalılar" diye de geçen bu düşünürler atomculuğun gelişmesinin üç önemli evresinden birine, üstelik maddeci (özdekçi) atomculuğun sağlam temellere oturtulmasının en önemlisine karşılık gelmektedirler. Bazı felsefe tarihçileri bu ikiliye Empedokles, Anaksagoras ve Epikuros'u da dâhil etmektedirler.¹

M.Ö. V. yy'da Abderalı filozoflarla başlayan ilkçağ Yunan atomculuğu, Elealı filozofların, özellikle de Parmenides ve Zenon'un ortaya koyduğu "değişmezlik" yorumlarına bir yanıt arama girişimi olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Abderalılar'ın atomculuğu oluş'u yadsıyıp varlığın değişmez ya da bölünmez bir "durağanlık" olduğunu savunan Eleacı öğretinin, gerçekliğin özünü değişmeyen varlıklarda bulan anlayışın üzerine bina edilmiştir. Leukippos ile Demokritos'un geliştirdiği ilkçağ Yunan atomculuğu, insanın "duygusal deneyim"inin verilerini Eleacılığın maddenin değişmez olduğu savıyla bağdaştırma girişimi olarak da alınabilir.²

İlkçağ Yunan atomculuğunun Locke'un deneyci felsefesini ve Leibniz'in "monadlar"a dayalı metafiziğini de etkilediği bilinmektedir. Bunun dışında çağdaş felsefede bambaşka bir bağlamda Russel ve Wittgeinstein tarafından geliştirilmiştir. (Mantıkçı Atomculuk).³

Atomculuk, Epikuros'la Lucretius'un aracılığıyla Gassendi ve Bacon'a ulaşarak doğa bilimlerinin doğuşunu sağlamıştır. Bir Rönesans adamı olan Petrus Gassendi, doğayı bir organizma olarak ele alan Aristocu skolâstiğe karşı, atomculuğun getirdiği mekanist anlayışı savunmuştur.⁴

Şüphesiz atomculuk öğretisinin değişmez ögesi atomdur. Bu anlayışın en önemli temsilcisi de Demokritos'tur. O evrenin tümünü hatta Tanrı'yı bile atomlarla

¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü, C. 1 (A-L), s. 7.*

² A. Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 128.

³ Güçlü, *a.g.e.*, s. 129.

⁴ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 21.

açıklamaya çalışmıştır. Uzamlı madde parçalarına (atom) dayandığı kozmogoni anlayışı Anaksagoras'ınkine benzemektedir.

Atom, Abderalı düşünürlerinin gerçekliği oluşturan bölünmez biricik temel öge gördükleri “şey”dir. Bu şey’in Demokritos’un ufkunda nasıl sistemleştğini görelim.

1.7.1.1. Atomların Dayandığı İlkeler

a. “Atom ve boşluk olmasaydı, hiçbir şey mevcut olmazdı, bunlarsız olan her şey hipotiktir. Atomlar, sonsuz sayıdadır ve onların şekilleri de sonsuz çeşittir.” İşte bunlar, uçsuz bucaksız boşlukta, yani uzayda ebedi olarak düşerler. Âlemin oluşumu, daha doğrusu sınırsız uzam içinde koşuşan ve birbirini kovalayan sayısız âlemlerin başlangıcı olan çevrileri (girdap) yaratacak şekilde birbiriyle çarpışırlar.

b. “Her şeyin farkı, atomların büyüklük şekil ve bağdaşmalarının (coordination) başka oluşundan doğar. Atomların nitel farkları yoktur. Onlarda “iç haller” yoktur.”¹

Atomların koordinasyonlarının başkalığı, bu günkü kimyada pek karışık olan olayları yalınç moleküllerin bu türlü hareketleriyle açıklanmasına zemin hazırlamıştır.

1.7.1.2. Sistemin Dayandığı İlkeler

a. Parmenides’in sürekli varlığı yerine kabul edilen atomlar, sayı itibariyle sonsuzdur, fakat değişken değildirler. Çünkü hiçbir şey kendi kendine oluşamaz ve hiçbir şey yok olamaz.

b. Atomlar bölünemezler. Ancak atomların matematik bakımından mı yoksa fizik bakımından mı bölünmez olduğu sorunu çözülmüş değildir.

c. Atomların ağırlık ve kütleleri arasında fark vardır.

d. Atomlar bölünebildiklerinden, yalınç ve özdeşirler.

e. Onların yalınç ve dolu olan tözleri, hiçbir değişikliğe uğramayacağı için “değişikliğe uğrayamazlar.”

f. Eşya ve atomlar, başka bir ögeden veya yokluktan meydana geldikleri için bunlar, ebedidir ve sonları da yoktur.²

¹ C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. 3, s. 495.

² Sena, *a.g.e.*, s. 495; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 39.

1.7.1.3. Atomların Nitelikleri

Atomların sertlik, şekil ve büyüklük olmak üzere üç temel niteliği vardır (birincil nitelikler). Her atom serttir; bir direnme gücüne sahiptir. Her atomun bir şekli (yuvarlak, kare, çıkıntılı, oyuk vb.) ve bir büyüklüğü (gözle görülemeyecek kadar küçük atomlardan kimi özel durumlarda gözle görülebilecek büyüklükte olanlara varıncaya dek) vardır. Demokritos'a göre atomlar renk, ses, sıcaklık ve soğukluk gibi (ikincil nitelikler) niteliklerden yoksundurlar. Bu türden niteliklerin tümü atomların duyu organlarımız üzerindeki etkilerinden duyularımız üzerine bıraktıkları izlerden meydana gelmektedir. Demokritos algıyı nesnelerden olup yayılarak öznelere gözlemlerini dolduran parçaların (eidola) oluşturduğunu savunmaktadır.¹

1.7.1.4. Atomlardaki Hareketin Nedeni

Atomlar baştan beri kendiliklerinden hareket ederler. Kimisinin hareketi yavaş, kimisinin hızlıdır; bu da onların ağırlıkları ile ilgilidir. Boşlukta çeşitli hızlarda hareket eden atomlar uzayın büyükçe bir yerinde karşılaşınca burada bir yığılma olmuş, atomların birbirlerine çarpmalarından bir çevrinti doğmuş, bu çevrintide atomlar elenmiş: kaba ve ağır hareketli atomlar ortada toparlanıp toprağı meydana getirmişler, hareketleri hızlı olan ince atomlar ise yukarıya itilip suyu, havayı ve ateşi oluşturmuşlardır. Anaksagoras gibi Demokritos için de ay, güneş ve yıldızlar çevrinti yüzünden boşluğa fırlayıp tutuşmuş olan taş yığınlarıdır.²

Cevherce sonsuz ufak parçacıklar olarak görülen atomlarla ilgili olan atomculuk öğretisi 17. ve 19. yy. arasında Galileo, Newton, Kamanasou, Dalton (özdeğin atomlardan oluştuğunu kuramsal olarak temellendiren İngiliz fizikçisidir)³ ve Mendeleyev ile daha başkalarının yazılarında işlenmiş, maddenin yapısının kimyasal-fiziksel kavram haline gelmiştir. Atomculuk her zaman dünyanın maddeci yoldan kavranışının temeli olmuştur. Ancak eski atomculuk oldukça metafizikti. Çünkü kesiklik düşüncesi mutlaklaştırılıyor., maddenin nihai değişmez bir hali olduğu, dünyanın yapısının “ana tuğlaları” olduğu kabul ediliyordu. Modern atomculuk, maddenin yapısında moleküllerin, atomların, temel parçaların ve öbür mikro nesnelerin çeşitliliğini, bunların sonsuzca karmaşıklığını ve bir biçimden öbür biçime dönme

¹ Güçlü, *a.g.e.*, s. 128.

² Gökberk, *a.g.e.*, s. 39.

³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. s. 25–26.

yetileri olduğunu kabul eder. Çeşitli kesikli mikro nesnelerin var oluşu atomculukta, nicelikten niteliğe geçiş yasasının kendini açık edişi olarak görülür. Mekânda uzaklıkların indirgenmesi maddenin yapısının biçimlerini, maddenin temel özelliklerini, mikro-sistemdeki öğeler arasındaki bağlantıları ve hareket yasalarını değişime uğratar. Modern atomculuk maddenin yalnızca kesikli değil aynı zamanda kesiksiz olduğunu da kabul eder. Mikro-parçacıklar arasındaki etkileşim mekânda kesiksiz olarak dağıtılmış olanlar (yerçekimi, elektromanyetik, nükleer vb.) yoluyla sürdürülür. Bu alanlar temel parçacıklarla sınıksız bağlantılı olup, değişik cisimleri oluştururlar. Modern atomculuk, sansal, değişmez maddenin varlığını yadsıyarak, maddenin nitel ve nicel sonsuzluğunun kabulünden yola çıkar.¹

Yunan atomculuğu evrenin belirli bir ereğe göre değil de mekanik (işlevsel ya da düzeneksel) bir biçimde oluşmuş olduğunu kabul eder. Tam anlamıyla “maddeci” bir görüşü temsil eden bu öğretiy; Parmenides’in “oluş”üzerine; nesneler dünyasının oluşunu, “değişme” ve “nesnelerin çokluğu” üzerine ortaya attığı sorulara “erekbilgisel” bir dünya görüşüyle yanıt arayan Anaksagoras’ın tam karşısında yer alır. Doğaya mekanik bir zorunluluğun egemen olduğunu, yeryüzündeki bütün varlıkların bütün bu “oluş”un tek nedeninin zorunluluğa dayalı bir düzenek (atomların devimin alanı) olduğunu öne sürer. Her ne kadar Demokritos bütün bir felsefesiyle düzenekçi bir doğa biliminin temellerini atmışsa da bu atomcu felsefenin etkisi Aristoteles’in yetkesinin gölgesinde kalmıştır. Bunun ana nedeni ise Aristo’nun doğayı ele alışının “O”nu kavrayışının tam da Demokritos’un yüz çevirdiği iki temel kavrama “erek” ile “rastlantı” (tykhe) kavramlarına bel bağlamasıdır.²

Demokritos’un bilgisizliğin ürünü olarak gördüğü “rastlantı”yı reddetmesinin nedeni; nedensellik ile zorunluluk arasında bir özdeşlik kurmasındandır.³

Lange, Demokritos tarafından ortaya konan “niceliksel doğa anlayışı”nın çağdaş fizik bilimlerinin bütünü için önemli bir temel olduğunu vurgular. Ayrıca ses, ışık, ısı yasalarını en geniş kapsamda fiziksel ve kimyasal değişimleri bugün atom teorisiyle açıkladığımızı belirtmiştir.⁴

¹ İ. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 58.

² Güçlü, *a.g.e.*, s. 129.

³ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü (Düşünürler Bölümü)*, C. 1, İstanbul 2000, Remzi Kitabevi, s. 121.

⁴ F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, (çev: A. Arslan), C. 1, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 9.

1.7.2. İslam Kelamında Atomculuk

Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında kelamda cisim, cevher, hareket, arazlar vb. gibi felsefî kavramlar hakkında tartışmalar görünmeye başladı. Farklı anlamlar verilen bu kavramların hepsi Grek kaynaklarına kadar geri götürülebilir. İster gerçek ister sahte olsun kaynaklardan bazıları doğrudan tercümeler vasıtasıyla ve diğerleri de ancak dolaylı olarak şifahî yollarla kelamcılar tarafından bilinmekteydi.¹

Kelam düşüncesinde atomculuk II/VII yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi ilk ortaya koyan kişinin, Mu'tezile mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) olduğu yaygın kanaattir.²

Mutezile'nin başlattığı spekülasyonlar, Mutezile sonrası âlimlerce devam ettirilip geliştirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi IX. Yüzyılda kesin şeklini almaya başlayan atomculuk, müteakip asırlarda artık Yunan felsefî atomculuğundan tamamen farklı bir formülasyonla Ehl-i Sünnet (özellikle Eş'ari) kelamıyla özdeşleşerek metafizik planda Sünniliğin kıstası haline gelmiştir.³

Yunan felsefesinin ezeli ve sonsuz atomlarının yerini yaratılmış ve sayılı atomlara, zaruret ya da Epiküros'un "Tedadüfü"nü yerini mutlak kudret ve hürriyete sahip bir yaratıcı Tanrı'ya bıraktığı bu formülasyonla Eş'ari Kelamcıları cevher ve araz düalizmine dayalı muhkem bir âlem binası inşa ederken, cevherlerin(atomların) taşıyıcısı oldukları arazlarla birlikte var oluşlarının her anında yaratıldıklarını söylemek suretiyle bir yandan, Aristo'nun sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen mekanik âlem görüşünü reddediyor, diğer yandan yalnızca eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda onların varlıkta kalmasını da tek Fail olarak Allah'a nisbet etmek suretiyle ikinci dereceden failleri de ortadan kaldırarak O'nun mutlak kudret ve hâkimiyetini de korumuş oluyorlardı.⁴ Bu konuya ileriki bölümde müstakil bir yer vererek meselenin bu cihetinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız.

Evreni oluşturan öğeler olan atomlarda, Yunan atomculuğunun aksine mekanik bir yapı öngörülmemiş ve onlara ezililiklerini çağrıştıracak bir anlam yüklemekten kaçınılmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere kelâmî düşüncede atomlar, hem zihnen hem de zihin dışında anlık arazlara (ilinek) bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve

¹ Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* (ilk dönem İslam mezhepleri), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005. s.246.

² İlhan Kutluer, "Cevher", DİA, C.7, s. 452.

³ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev; Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 31.

⁴ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, M.Ü.İ.F. Vakfı, İstanbul 1992, s. 110.

şekil gibi içkin özelliklerden yoksun olmaları, “dış müdahale” olmaksızın kendi başlarına işlev görmelerini yani mekanik hareketlerini imkânsız kılmaktadır.

Arapça cevher teriminin tek başına atom anlamında, Aristo’nun Demokritosos “görülemez büyüklükleri cevherler yapmaktadır.” şeklindeki beyanını yansıtır. Kelam atomculuğunun kaynağı kadim filozoflara nisbet edilir. Demokritosos İslam kelamcılarının çağına göre atomculuğun kurucusu sayılır.¹

Dokuzuncu yüzyılda Müslümanlar atomculuktan haberdar olduklarında onların atomculuğa inananların nedenselliği inkâr ettiklerini buna karşılık maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların nedenselliği kabul ettiklerini de öğrenmiş olmaları gerçeğinde bir açıklama bulunabilir. Böylece onların zihninde nedenselliğin inkârı tarihi açıdan atomculukla birleşmiştir. Bu birleşmenin onlar için mantıki bir birleşme olup olmadığı şüphelidir; çünkü göreceğimiz üzere, bir atomcu olan Muammer yine de nedenselliğe inanıyordu. Kelamcılarca Allah âlemde olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak telakki edildi ki, bu nedenselliğin inkârı demektir. Sırf dini sebeplerle onları zihinlerinde tarihi olarak nedenselliğin inkârı ile birleşik olan atomculuğu kabule hazır hale getiren işte bu nedenselliğin inkârıdır. Böylece onlar tarafından dini mülahazalarla atomlar teorisi bir kere kabul edilince onlar onu doğrudan dini delillerle güçlendirmeye başladılar.²

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, aslında kelam atomcularının çabası ve bakış açısı Grek atomculuğundan farklıydı. Unutulmamalıdır ki, kelamcılar nedenselliğin kabulünün Allah’ın kudreti açısından bir takım problemler doğurduğunu iddia etmektedirler. Sebeplerin de Allah’ın doğrudan yaratma eylemini gölgeleyen bir tarzda anlaşılması meselenin diğer tarafını oluşturmaktadır. Bu yüzden kelamcıların, atomculuğu, Grek felsefecilerin ortaya koydukları gibi anlamaları ve kabul etmeleri imkânsızdır.

Yukarıdaki paragrafta izahını yapmaya çalıştığımız durumu biraz daha açarsak; Birincisi; âlemin yaratılışına inanmalarıyla birlikte, onlara göre âlemin cisimlerini oluşturan parçalar olan atomların da yaratılmış olmaları gerekirdi. Bu yalnızca yoktan

¹ Wolfson, H. Austrin, *Kelam Felsefeleri*, (Çev; Kasım Turhan), KitabeviYayınları, İstanbul 2001, s. 357–358.

² Wolfson, a.ge., s. 359.

yaratmaya inananların değil fakat aynı zamanda önceden mevcut ezeli maddeden yaratmaya inananların da görüşü idi.¹

İkincisi; sonsuzun Allah tarafından bilinemeyeceği nedeniyle kendilerinin maddenin sonsuzca bölünebilirliğini reddetmeleriyle birlikte onlar, bütün Grek atomcu okullarınca kabul edilen atomların sayıca sonsuz oldukları görüşünü tamamen kabul edemezlerdi. Böylece kalam atomcularının temsilcileri hakkında onların temel akidelerinden birinin, maddenin sonsuzca bölünebilirliğine ve bazı başka sonsuzluk türlerine inanan Aristo'ya karşı olarak, onların hiçbir bakımdan bir sonsuzu varlığını kabul etmedikleri söylenmiştir.²

Grek atomculuğu ile kalam atomculuğu arasında yukarıda ifade ettiğimiz temel iki yaklaşımın farklılığına ek olarak karakteristik nitelemelerle de farklılıklar vardır. Ancak biz bu ayrıntılara girmek yerine Nazzam'ın atomculuğu reddi ile benimsediği nedenselliği anlatacağız.

Nazzam daha sonra ifade edeceğimiz el-Allaf'a ait olan cüz-ü layetecezza fikrini reddeder. Bu konuda şöyle der; “her parçanın (cüz'ün) yine bir parçası vardır, her kısmın yine bir kısmı vardır, her ikiye bölünenin yine ikiye bölüneni vardır. Böylece cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi caizdir. Bunun bir sınırı yoktur.”³

Atomculuğu reddetmek ve onun yerine Aristo'nun sonsuzca bölünebilir madde teorisini koymakla Nazzam, kendi zamanında atomculukla bağlantılı iki teoriyi yani, Epicurus'un ateistik tesadüf teorisini ve Sünni İslam'ın Kuran'ın yaratma öğretisinin kesintisiz bir yaratma teorisine kadar genişletmesini de reddetmiş oldu. Bu iki teorinin yerine kaim olarak ve doğrudan da kesintisiz yaratma teorisine karşı olarak o Aristo'nun aşağıdaki cümleleriyle ifade edildiği şekliyle Aristocu nedensellik teorisini benimsedi. Aristo şöyle demiştir. “ Var olan her şey tabiatıyla kendi içinde hareket ve sükûn prensibine sahiptir. Ve tabiat asli olarak kendilerinde bulunduğu şeylerde hareket ve sükûnun prensibi ve sebebidir. Ve hareket bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması olması bakımından gerçekliğıdir. Böylece tabiat şeylerde bilkuvvelikten bilfiillliğe geçişlerin sebebi, olarak mevcuttur. Ve âlemdeki şeylerin doğrudan doğruya şeylerin kendi içlerindeki tabiatlarının sebep olduğu her hareket nihai olarak bir ilk muharrik tarafından meydana getirilir ki, o da tanrıdır. Ancak Nazzam âlemdeki varlıklarda kaim

¹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 361.

² Wolfson, *a.g.e.*, s. 361.

³ Eş'ari, *Makalat*, s. 247-248.

olan bu Aristocu görüşü kabul etmeye istekli olmasına karşın, Kuran'ın yaratma öğretisine inanmış bir Müslüman olarak, âlemin onun tarafından Tanrı adı verilen ilk muharrikiyle birlikte ezeli olduğu şeklindeki Aristocu öğretiyi benimseyemezdi. O bunun yerine değiştirilmiş Aristotelyen öğretiyi benimsedi. Bu görüş şöyledir; “Allah taşta bir tabiat vermiştir. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır. Öyle ki, sen onu yukarıya attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner.”¹

Nazzam'ın esas amacı Aristo'yu düzeltmek değildir. Onunla alakası, onlara Allah'ın yarattığı şeylerin içine, yine Allah tarafından yaratılan bir şey, bir tabiat bulunduğunu ve onun bu şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak suretiyle sürekli yaratma konusunda dindaşlarının yanlış inanışından kurtulmaktı ki; Onun bu görüşü bizde bütün varlıklarda tabiatın ortaya çıkmasını sağladığı gizli bir şey olduğu izlenimi yaratmaktadır. Nazzam'ın bu görüşüne kümün ve zuhur (gizlenme ve açığa çıkma) teorisi denir.²

Nazzam'ın tafrâ konusundaki görüşü hareket konusundaki görüşüyle çakışmaktadır. Nazzam'a göre bütün cisimler hareket halindedir. Biz cisimleri sakin zannettiğimizde de onlar hareket içindedirler. Ona göre iki türlü hareket vardır; hareket-i itimat ve hareket-i nakle. İlki gizli harekettir. İkicisi ise zahiri harekettir. Dolayısıyla iki türlü hareket vardır; mekânda olan hareket, mekândan çıkan hareket. Hareketlerin tümü tek cinstir.³

Kümün nazariyesiyle birlikte eşyadaki değişimleri onların tabiatına bağlaması ve yaratılmak yerine, cisimlerin “teceddüt” ettiğini ileri sürmesi Nazzam'ın âlemde sürekli yaratılışı, dolayısıyla atomik âlem görüşünü reddettiğini, aksine Allah'ın ilk, O'nun eşyaya verdiği tabiatın da ikincil fail olarak hükmettiği “sebeplilik” yasasıyla işleyen bir âlem anlayışı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının öte, Mutezili âlimlerinin çoğu tarafından kendisine gösterilen şiddetli tepkinin, sebebini, onun, dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki kelam spekülasyonlarından uzaklaşarak Yunan felsefesine yaklaşmasında aramak yanlış olmayacaktır.⁴

¹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 380-381.

² Wolfson, *a.g.e.*, s. 381.

³ Eş'ari, *a.g.e.*, 256-257.

⁴ Kasım Tuhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 112-113.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eleştirilen Nazzam'ın düşüncesine katılmayan en önemli âlim Ebu'l-Huzeyl'dir. Mutezile cisimlerin bir yerden bir yere intikalini reddettiği gibi aynı şekilde cisimlerin tümünün hareket halinde olduğunu kabul etmemişlerdir. Bilakis cisimler hareket eder ve sükûn bulur. Hareket ve sükûn inkârı kabil olmayan olaylardır. Mutezile sükûnun kûmun hareketin de zuhur olduğu fikrini kabul etmez. Zuhur eden cisimler daima hareket halindedirler. Allaf, cismin Allahın onu halk etmesi anında hareket halinde olduğu görüşünü de kabul etmez. Ona göre yaratılış anında cisim hareket halinde olmadığı gibi sakin de değildir.¹

Allaf'a göre evren sayısız cevahir-i ferd denilen zerrelere yahut parçalanmayan parçalardan (cüz-ü layetecezza) meydana gelmiştir. Bu parçalar yahut bu cevherler mürekkep değildir, basit parçalardır. Cüz-ü layetecezzanın ne uzunluğu ne genişliği ve ne de derinliği, ne içtima ne de iftirak' vardır. Varlıkların tümü bu bölünmeyen parçalara ayrılır. Zerre, ikiye, dörde, sekize ve sonunda bölünemez parçalara ulaşır. Bu bölünemez parçalar birbirleriyle birleşir ve ayrışırlar. Yani bunlar hareket eder, hareketsiz kalır ve tek başlarına kalabilirler. Cisimlerin de aynı özellikleri vardır o da hareket ve sükûna kabildir; birleşmeye ve ayrılmaya müsaittir. Ama renk, tat, koku, hayat, ölüm vb. niteliklerin cevher-i ferde hülul etmesi caiz olmadığı gibi, cisimlere de hülulü caiz değildir. Yani keyfiyeti bilinen niteliklerin hülulü caiz, keyfiyeti bilinmeyen niteliklerin hülulü ise caiz değildir.²

Bu cevherlerin hareket etmeleri ve bir arada toplanmaları sonucu varlık (kevn) meydana gelir. Bunların birbirinden ayrılması ise bozulma ve dağılmayı (fesad) sonuç verir.³

Bu âlemin en büyük niteliği bu cüzlerdir. Bunlar bazen hareket ve bazen de sükûn içerisindeyler. Bu cüzler kendi başlarına ne hareket edebilirler ne hareketi nakledebilirler ne kendi başlarına sükûna kavuşabilirler ve ne de sükûnu başkasına taşıyabilirler. Bu cüzlerde hareket ve sükûnu vareden ancak kadir ve mürid olan zatı ilahiyedir. Yani evreni oluşturan bu cüzler kendi başlarına hareket ve sükûn halinde değildirler.⁴

Bu Müslümanlar nezdinde ilk zerre (atom) yahut diğer adıyla cevher-i ferd teorisi. Bu teoriyi ilk kez keşfeden el-Allaf'tır diyebiliriz. Gerçi genel anlamda söz

¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s.351.

² Eş'ari, *a.g.e.*, s. 255.

³ Neşşar, *a.g.e.*, s. 310.

⁴ Neşşar, *a.g.e.*, s.310.

konusu nazariyenin düşünce tarihinde bir geçmişi vardı. Huzeyl önünde duran bu düşünceyi yakaladı ve onu eşine az rastlanır bir ustalıkla işledi.¹

Demokritos'un atomcu görüşüyle, Allaf'ın zerre teorisi arasında önemli farklılıklar vardı. Demokritos'un düşüncesi tamamen mekanik bir niteliğe sahiptir. Zerrelerin kaynağında tamamen mekanik bir sistem hâkimdir. Oysa Allaf'a göre zerratin kaynağı ve geliş yeri Allah'tır. O, akli ve ruhi bir varlıktır ve mutlak irade sahibidir. Zerrati yaratmış sonra da müdahale etmiştir. Ta ki, zerrati hareket ettirsin ve teskin etsin. Hareketi ikame etmekte ve sükûnu yaratmaktadır. Sonra cevherleri yaratmakta ve onları yok etmektedir. Bütün bunlar ilahi iradeye yani tekvin kelimesine, "kün" kelimesine uygun olarak cereyan etmektedir. Cevherler ve zerre belli bir zamanla sınırlıdır ve belli bir süre sonra son bulur. İkinci farklılık ise Demokritos'un cevherleri bakidir, ezeli ve ebedidir. Hacim ve şekil itibariyle muhtelif ölçülerde küçük cisimlerdir. Hacim ve şekillerinin farklılığı itibariyle tüm cisimlerin niteliklerin illetidir. Allaf'ın zerrati ise hadistir ve onları Allah yaratmıştır. Hatta bunları daima yaratmaktadır. İlahi irade bu yaratılışı istediği sürece bu süreklidir ve devamlıdır. Allahın ameli sürekli ve ebedidir her an gerçekleşebilir.²

Nazzam'ın çağdaşı ve ileri gelen bir diğer Mutezile kelamcısı olan Muammer, atomların varlığını kabul etmekle beraber, âlemdeki her hadisenin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını ileri süren kelamın genel görüşüne karşı, taraftarlarına "ashabü'l-meani" vasfını kazandıran *mana* teorisini ve *tab'* fikrini ortaya atarak onunla Allah'ın yaratmasının doğrudan ve sürekli olmadığını, cevher ve cisimlerin varlığını Allah'a, arazların varlığını ise bizzat cisimlerde tabiata nisbet etmekle de dünyada tabii zorunluluğun ve dolayısıyla "sebeplilik"ın bulunduğunu göstermek, böylece de dünyada açıkça görülen kötülüğün sorumluluğundan Allah'ı tenzih etme gayesi gütmüş olmalıdır.³

Eş'ari, Muammer'in mana teorisini şöyle ifade etmektedir; "Bazıları derler ki: Bir cisim, hareket ettiğinde ancak hareketinin sebebi olan bir mana sebebiyle hareket eder. Eğer böyle olmasaydı, bu cisim hareketli olmaya bir başka cisimden daha elverişli olmazdı. Keza onun hareket ettiği anda hareket etmesi de o andan önce hareket etmesinden önce daha uygun olmazdı. Bu böyle olduğuna göre, hareket hakkında da

¹ Neşşar, *a.g.e.*, s.310-311.

² Neşşar, *a.g.e.*, s.313.

³ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 47.

başını çektiği bu düşünce biçimi evrenin anlaşılmasını -evrenin en küçük parçaları saydıkları- atomlara dayandırarak açıklamaya çalıştığı için bu ismi almıştır. İleride de ifade edeceğimiz gibi başta Mutezile olmak üzere İslam düşünürlerini de etkilemiş olan atomculuk bu atom anlayışından esinlenmiştir.

Modern doğa biliminin doğuşuna katkısı bulunan atomculuğun en önemli simaları Leukippos ve Demokritos'tur. Felsefe tarihinde "Abderalılar" diye de geçen bu düşünürler atomculuğun gelişmesinin üç önemli evresinden birine, üstelik maddeci (özdekçi) atomculuğun sağlam temellere oturtulmasının en önemlisine karşılık gelmektedirler. Bazı felsefe tarihçileri bu ikiliye Empedokles, Anaksagoras ve Epikuros'u da dâhil etmektedirler.¹

M.Ö. V. yy'da Abderalı filozoflarla başlayan ilkçağ Yunan atomculuğu, Elealı filozofların, özellikle de Parmenides ve Zenon'un ortaya koyduğu "değişmezlik" yorumlarına bir yanıt arama girişimi olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Abderalılar'ın atomculuğu oluş'u yadsıyıp varlığın değişmez ya da bölünmez bir "durağanlık" olduğunu savunan Eleacı öğretinin, gerçekliğin özünü değişmeyen varlıklarda bulan anlayışın üzerine bina edilmiştir. Leukippos ile Demokritos'un geliştirdiği ilkçağ Yunan atomculuğu, insanın "duygusal deneyim"inin verilerini Eleacılığın maddenin değişmez olduğu savıyla bağdaştırma girişimi olarak da alınabilir.²

İlkçağ Yunan atomculuğunun Locke'un deneyci felsefesini ve Leibniz'in "monadlar"a dayalı metafiziğini de etkilediği bilinmektedir. Bunun dışında çağdaş felsefede bambaşka bir bağlamda Russel ve Wittgeinstein tarafından geliştirilmiştir. (Mantıkçı Atomculuk).³

Atomculuk, Epikuros'la Lucretius'un aracılığıyla Gassendi ve Bacon'a ulaşarak doğa bilimlerinin doğuşunu sağlamıştır. Bir Rönesans adamı olan Petrus Gassendi, doğayı bir organizma olarak ele alan Aristocu skolâstiğe karşı, atomculuğun getirdiği mekanist anlayışı savunmuştur.⁴

Şüphesiz atomculuk öğretisinin değişmez ögesi atomdur. Bu anlayışın en önemli temsilcisi de Demokritos'tur. O evrenin tümünü hatta Tanrı'yı bile atomlarla

¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü, C. 1 (A-L), s. 7.*

² A. Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 128.

³ Güçlü, *a.g.e.*, s. 129.

⁴ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 21.

açıklamaya çalışmıştır. Uzamlı madde parçalarına (atom) dayandığı kozmogoni anlayışı Anaksagoras'ınkine benzemektedir.

Atom, Abderalı düşünürlerinin gerçekliği oluşturan bölünmez biricik temel öge gördükleri “şey”dir. Bu şey’in Demokritos’un ufkunda nasıl sistemleştiğini görelim.

1.7.1.1. Atomların Dayandığı İlkeler

a. “Atom ve boşluk olmasaydı, hiçbir şey mevcut olmazdı, bunlarsız olan her şey hipotiktir. Atomlar, sonsuz sayıdadır ve onların şekilleri de sonsuz çeşittir.” İşte bunlar, uçsuz bucaksız boşlukta, yani uzayda ebedi olarak düşerler. Âlemin oluşumu, daha doğrusu sınırsız uzam içinde koşuşan ve birbirini kovalayan sayısız âlemlerin başlangıcı olan çevrileri (girdap) yaratacak şekilde birbiriyle çarpışırlar.

b. “Her şeyin farkı, atomların büyüklük şekil ve bağdaşmalarının (coordination) başka oluşundan doğar. Atomların nitel farkları yoktur. Onlarda “iç haller” yoktur.”¹

Atomların koordinasyonlarının başkalığı, bu günkü kimyada pek karışık olan olayları yalınç moleküllerin bu türlü hareketleriyle açıklanmasına zemin hazırlamıştır.

1.7.1.2. Sistemin Dayandığı İlkeler

a. Parmenides’in sürekli varlığı yerine kabul edilen atomlar, sayı itibariyle sonsuzdur, fakat değişken değildirler. Çünkü hiçbir şey kendi kendine oluşamaz ve hiçbir şey yok olamaz.

b. Atomlar bölünemezler. Ancak atomların matematik bakımından mı yoksa fizik bakımından mı bölünmez olduğu sorunu çözülmüş değildir.

c. Atomların ağırlık ve kütleleri arasında fark vardır.

d. Atomlar bölünebildiklerinden, yalınç ve özdeşirler.

e. Onların yalınç ve dolu olan tözleri, hiçbir değişikliğe uğramayacağı için “değişikliğe uğrayamazlar.”

f. Eşya ve atomlar, başka bir ögeden veya yokluktan meydana geldikleri için bunlar, ebedidir ve sonları da yoktur.”²

¹ C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. 3, s. 495.

² Sena, *a.g.e.*, s. 495; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 39.

1.7.1.3. Atomların Nitelikleri

Atomların sertlik, şekil ve büyüklük olmak üzere üç temel niteliği vardır (birincil nitelikler). Her atom serttir; bir direnme gücüne sahiptir. Her atomun bir şekli (yuvarlak, kare, çıkıntılı, oyuk vb.) ve bir büyüklüğü (gözle görülemeyecek kadar küçük atomlardan kimi özel durumlarda gözle görülebilecek büyüklükte olanlara varıncaya dek) vardır. Demokritos'a göre atomlar renk, ses, sıcaklık ve soğukluk gibi (ikincil nitelikler) niteliklerden yoksundurlar. Bu türden niteliklerin tümü atomların duyu organlarımız üzerindeki etkilerinden duyularımız üzerine bıraktıkları izlerden meydana gelmektedir. Demokritos algıyı nesnelerden olup yayılarak öznelere gözlemlerini dolduran parçaların (eidola) oluşturduğunu savunmaktadır.¹

1.7.1.4. Atomlardaki Hareketin Nedeni

Atomlar baştan beri kendiliklerinden hareket ederler. Kimisinin hareketi yavaş, kimisinin hızlıdır; bu da onların ağırlıkları ile ilgilidir. Boşlukta çeşitli hızlarda hareket eden atomlar uzayın büyükçe bir yerinde karşılaşınca burada bir yığılma olmuş, atomların birbirlerine çarpmalarından bir çevrinti doğmuş, bu çevrintide atomlar elenmiş: kaba ve ağır hareketli atomlar ortada toparlanıp toprağı meydana getirmişler, hareketleri hızlı olan ince atomlar ise yukarıya itilip suyu, havayı ve ateşi oluşturmuşlardır. Anaksagoras gibi Demokritos için de ay, güneş ve yıldızlar çevrinti yüzünden boşluğa fırlayıp tutuşmuş olan taş yığınlarıdır.²

Cevherce sonsuz ufak parçacıklar olarak görülen atomlarla ilgili olan atomculuk öğretisi 17. ve 19. yy. arasında Galileo, Newton, Kamanasou, Dalton (özdeğin atomlardan oluştuğunu kuramsal olarak temellendiren İngiliz fizikçisidir)³ ve Mendeleyev ile daha başkalarının yazılarında işlenmiş, maddenin yapısının kimyasal-fiziksel kavram haline gelmiştir. Atomculuk her zaman dünyanın maddeci yoldan kavranışının temeli olmuştur. Ancak eski atomculuk oldukça metafizikti. Çünkü kesiklik düşüncesi mutlaklaştırılıyor., maddenin nihai değişmez bir hali olduğu, dünyanın yapısının “ana tuğlaları” olduğu kabul ediliyordu. Modern atomculuk, maddenin yapısında moleküllerin, atomların, temel parçaların ve öbür mikro nesnelerin çeşitliliğini, bunların sonsuzca karmaşıklığını ve bir biçimden öbür biçime dönme

¹ Güçlü, *a.g.e.*, s. 128.

² Gökberk, *a.g.e.*, s. 39.

³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. s. 25–26.

yetileri olduğunu kabul eder. Çeşitli kesikli mikro nesnelerin var oluşu atomculukta, nicelikten niteliğe geçiş yasasının kendini açık edişi olarak görülür. Mekânda uzaklıkların indirgenmesi maddenin yapısının biçimlerini, maddenin temel özelliklerini, mikro-sistemdeki öğeler arasındaki bağlantıları ve hareket yasalarını değişime uğratar. Modern atomculuk maddenin yalnızca kesikli değil aynı zamanda kesiksiz olduğunu da kabul eder. Mikro-parçacıklar arasındaki etkileşim mekânda kesiksiz olarak dağıtılmış olanlar (yerçekimi, elektromanyetik, nükleer vb.) yoluyla sürdürülür. Bu alanlar temel parçacıklarla sınıksız bağlantılı olup, değişik cisimleri oluştururlar. Modern atomculuk, sansal, değişmez maddenin varlığını yadsıyarak, maddenin nitel ve nicel sonsuzluğunun kabulünden yola çıkar.¹

Yunan atomculuğu evrenin belirli bir ereğe göre değil de mekanik (işlevsel yqa da düzeneksel) bir biçimde oluşmuş olduğunu kabul eder. Tam anlamıyla “maddeci” bir görüşü temsil eden bu öğreti; Parmenides’in “oluş”üzerine; nesneler dünyasının oluşunu, “değişme” ve “nesnelerin çokluğu” üzerine ortaya attığı sorulara “erekbilgisel” bir dünya görüşüyle yanıt arayan Anaksagoras’ın tam karşısında yer alır. Doğaya mekanik bir zorunluluğun egemen olduğunu, yeryüzündeki bütün varlıkların bütün bu “oluş”un tek nedeninin zorunluluğa dayalı bir düzenek (atomların devimin alanı) olduğunu öne sürer. Her ne kadar Demokritos bütün bir felsefesiyle düzenekçi bir doğa biliminin temellerini atmışsa da bu atomcu felsefenin etkisi Aristoteles’in yetkesinin gölgesinde kalmıştır. Bunun ana nedeni ise Aristo’nun doğayı ele alışının “O”nu kavrayışının tam da Demokritos’un yüz çevirdiği iki temel kavrama “erek” ile “rastlantı” (tykhe) kavramlarına bel bağlamasıdır.²

Demokritos’un bilgisizliğin ürünü olarak gördüğü “rastlantı”yı reddetmesinin nedeni; nedensellik ile zorunluluk arasında bir özdeşlik kurmasındandır.³

Lange, Demokritos tarafından ortaya konan “niceliksel doğa anlayışı”nın çağdaş fizik bilimlerinin bütünü için önemli bir temel olduğunu vurgular. Ayrıca ses, ışık, ısı yasalarını en geniş kapsamında fiziksel ve kimyasal değişimleri bugün atom teorisiyle açıkladığımızı belirtmiştir.⁴

¹ İ. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 58.

² Güçlü, *a.g.e.*, s. 129.

³ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü (Düşünürler Bölümü)*, C. 1, İstanbul 2000, Remzi Kitabevi, s. 121.

⁴ F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, (çev: A. Arslan), C. 1, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 9.

1.7.2. İslam Kelamında Atomculuk

Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında kelamda cisim, cevher, hareket, arazlar vb. gibi felsefî kavramlar hakkında tartışmalar görünmeye başladı. Farklı anlamlar verilen bu kavramların hepsi Grek kaynaklarına kadar geri götürülebilir. İster gerçek ister sahte olsun kaynaklardan bazıları doğrudan tercümelemler vasıtasıyla ve diğerleri de ancak dolaylı olarak şifahî yollarla kelamcılar tarafından bilinmekteydi.¹

Kelam düşüncesinde atomculuk II/VII yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu teoriyi ilk ortaya koyan kişinin, Mu'tezile mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) olduğu yaygın kanaattir.²

Mutezile'nin başlattığı spekülasyonlar, Mutezile sonrası âlimlerce devam ettirilip geliştirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi IX. Yüzyılda kesin şeklini almaya başlayan atomculuk, müteakip asırlarda artık Yunan felsefî atomculuğundan tamamen farklı bir formülasyonla Ehl-i Sünnet (özellikle Eş'ari) kelamıyla özdeşleşerek metafizik planda Sünniliğin kıstası haline gelmiştir.³

Yunan felsefesinin ezeli ve sonsuz atomlarının yerini yaratılmış ve sayılı atomlara, zaruret ya da Epiküros'un "Tedadüfü"nü yerini mutlak kudret ve hürriyete sahip bir yaratıcı Tanrı'ya bıraktığı bu formülasyonla Eş'ari Kelamcıları cevher ve araz düalizmine dayalı muhkem bir âlem binası inşa ederken, cevherlerin(atomların) taşıyıcısı oldukları arazlarla birlikte var oluşlarının her anında yaratıldıklarını söylemek suretiyle bir yandan, Aristo'nun sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen mekanik âlem görüşünü reddediyor, diğer yandan yalnızca eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda onların varlıkta kalmasını da tek Fail olarak Allah'a nisbet etmek suretiyle ikinci dereceden failleri de ortadan kaldırarak O'nun mutlak kudret ve hâkimiyetini de korumuş oluyorlardı.⁴ Bu konuya ileriki bölümde müstakil bir yer vererek meselenin bu cihetinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız.

Evreni oluşturan öğeler olan atomlarda, Yunan atomculuğunun aksine mekanik bir yapı öngörülmemiş ve onlara ezililiklerini çağrıştıracak bir anlam yüklemekten kaçınılmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere kelâmî düşüncede atomlar, hem zihnen hem de zihin dışında anlık arazlara (ilinek) bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve

¹ Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* (ilk dönem İslam mezhepleri), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005. s.246.

² İlhan Kutluer, "Cevher", DİA, C.7, s. 452.

³ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev; Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 31.

⁴ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, M.Ü.İ.F. Vakfı, İstanbul 1992, s. 110.

şekil gibi içkin özelliklerden yoksun olmaları, “dış müdahale” olmaksızın kendi başlarına işlev görmelerini yani mekanik hareketlerini imkânsız kılmaktadır.

Arapça cevher teriminin tek başına atom anlamında, Aristo’nun Demokritosos “görülemez büyüklükleri cevherler yapmaktadır.” şeklindeki beyanını yansıtır. Kelam atomculuğunun kaynağı kadim filozoflara nisbet edilir. Demokritosos İslam kelamcılarının çağına göre atomculuğun kurucusu sayılır.¹

Dokuzuncu yüzyılda Müslümanlar atomculuktan haberdar olduklarında onların atomculuğa inananların nedenselliği inkâr ettiklerini buna karşılık maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların nedenselliği kabul ettiklerini de öğrenmiş olmaları gerçeğinde bir açıklama bulunabilir. Böylece onların zihninde nedenselliğin inkârı tarihi açıdan atomculukla birleşmiştir. Bu birleşmenin onlar için mantıki bir birleşme olup olmadığı şüphelidir; çünkü göreceğimiz üzere, bir atomcu olan Muammer yine de nedenselliğe inanıyordu. Kelamcılarca Allah âlemde olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak telakki edildi ki, bu nedenselliğin inkârı demektir. Sırf dini sebeplerle onları zihinlerinde tarihi olarak nedenselliğin inkârı ile birleşik olan atomculuğu kabule hazır hale getiren işte bu nedenselliğin inkârıdır. Böylece onlar tarafından dini mülahazalarla atomlar teorisi bir kere kabul edilince onlar onu doğrudan dini delillerle güçlendirmeye başladılar.²

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, aslında kelam atomcularının çabası ve bakış açısı Grek atomculuğundan farklıydı. Unutulmamalıdır ki, kelamcılar nedenselliğin kabulünün Allah’ın kudreti açısından bir takım problemler doğurduğunu iddia etmektedirler. Sebeplerin de Allah’ın doğrudan yaratma eylemini gölgeleyen bir tarzda anlaşılması meselenin diğer tarafını oluşturmaktadır. Bu yüzden kelamcıların, atomculuğu, Grek felsefecilerin ortaya koydukları gibi anlamaları ve kabul etmeleri imkânsızdır.

Yukarıdaki paragrafta izahını yapmaya çalıştığımız durumu biraz daha açarsak; Birincisi; âlemin yaratılışına inanmalarıyla birlikte, onlara göre âlemin cisimlerini oluşturan parçalar olan atomların da yaratılmış olmaları gerekirdi. Bu yalnızca yoktan

¹ Wolfson, H. Austrin, *Kelam Felsefeleri*, (Çev; Kasım Turhan), KitabeviYayınları, İstanbul 2001, s. 357–358.

² Wolfson, a.ge., s. 359.

yaratmaya inananların değil fakat aynı zamanda önceden mevcut ezeli maddeden yaratmaya inananların da görüşü idi.¹

İkincisi; sonsuzun Allah tarafından bilinemeyeceği nedeniyle kendilerinin maddenin sonsuzca bölünebilirliğini reddetmeleriyle birlikte onlar, bütün Grek atomcu okullarınca kabul edilen atomların sayıca sonsuz oldukları görüşünü tamamen kabul edemezlerdi. Böylece kalam atomcularının temsilcileri hakkında onların temel akidelerinden birinin, maddenin sonsuzca bölünebilirliğine ve bazı başka sonsuzluk türlerine inanan Aristo'ya karşı olarak, onların hiçbir bakımdan bir sonsuzu varlığını kabul etmedikleri söylenmiştir.²

Grek atomculuğu ile kalam atomculuğu arasında yukarıda ifade ettiğimiz temel iki yaklaşımın farklılığına ek olarak karakteristik nitelemelerle de farklılıklar vardır. Ancak biz bu ayrıntılara girmek yerine Nazzam'ın atomculuğu reddi ile benimsediği nedenselliği anlatacağız.

Nazzam daha sonra ifade edeceğimiz el-Allaf'a ait olan cüz-ü layetecezza fikrini reddeder. Bu konuda şöyle der; “her parçanın (cüz'ün) yine bir parçası vardır, her kısmın yine bir kısmı vardır, her ikiye bölünenin yine ikiye bölüneni vardır. Böylece cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi caizdir. Bunun bir sınırı yoktur.”³

Atomculuğu reddetmek ve onun yerine Aristo'nun sonsuzca bölünebilir madde teorisini koymakla Nazzam, kendi zamanında atomculukla bağlantılı iki teoriyi yani, Epicurus'un ateistik tesadüf teorisini ve Sünni İslam'ın Kuran'ın yaratma öğretisinin kesintisiz bir yaratma teorisine kadar genişletmesini de reddetmiş oldu. Bu iki teorinin yerine kaim olarak ve doğrudan da kesintisiz yaratma teorisine karşı olarak o Aristo'nun aşağıdaki cümleleriyle ifade edildiği şekliyle Aristocu nedensellik teorisini benimsedi. Aristo şöyle demiştir. “ Var olan her şey tabiatıyla kendi içinde hareket ve sükûn prensibine sahiptir. Ve tabiat asli olarak kendilerinde bulunduğu şeylerde hareket ve sükûnun prensibi ve sebebidir. Ve hareket bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması olması bakımından gerçekliğıdir. Böylece tabiat şeylerde bilkuvvelikten bilfiillliğe geçişlerin sebebi, olarak mevcuttur. Ve âlemdeki şeylerin doğrudan doğruya şeylerin kendi içlerindeki tabiatlarının sebep olduğu her hareket nihai olarak bir ilk muharrik tarafından meydana getirilir ki, o da tanrıdır. Ancak Nazzam âlemdeki varlıklarda kaim

¹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 361.

² Wolfson, *a.g.e.*, s. 361.

³ Eş'ari, *Makalat*, s. 247-248.

olan bu Aristocu görüşü kabul etmeye istekli olmasına karşın, Kuran'ın yaratma öğretisine inanmış bir Müslüman olarak, âlemin onun tarafından Tanrı adı verilen ilk muharrikiyle birlikte ezeli olduğu şeklindeki Aristocu öğretiyi benimseyemezdi. O bunun yerine değiştirilmiş Aristotelyen öğretiyi benimsedi. Bu görüş şöyledir; “Allah taşta bir tabiat vermiştir. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır. Öyle ki, sen onu yukarıya attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner.”¹

Nazzam'ın esas amacı Aristo'yu düzeltmek değildir. Onunla alakası, onlara Allah'ın yarattığı şeylerin içine, yine Allah tarafından yaratılan bir şey, bir tabiat bulunduğunu ve onun bu şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak suretiyle sürekli yaratma konusunda dindaşlarının yanlış inanışından kurtulmaktı ki; Onun bu görüşü bizde bütün varlıklarda tabiatın ortaya çıkmasını sağladığı gizli bir şey olduğu izlenimi yaratmaktadır. Nazzam'ın bu görüşüne kümün ve zuhur (gizlenme ve açığa çıkma) teorisi denir.²

Nazzam'ın tafrâ konusundaki görüşü hareket konusundaki görüşüyle çakışmaktadır. Nazzam'a göre bütün cisimler hareket halindedir. Biz cisimleri sakin zannettiğimizde de onlar hareket içindedirler. Ona göre iki türlü hareket vardır; hareket-i itimat ve hareket-i nakle. İlki gizli harekettir. İkicisi ise zahiri harekettir. Dolayısıyla iki türlü hareket vardır; mekânda olan hareket, mekândan çıkan hareket. Hareketlerin tümü tek cinstir.³

Kümün nazariyesiyle birlikte eşyadaki değişimleri onların tabiatına bağlaması ve yaratılmak yerine, cisimlerin “teceddüt” ettiğini ileri sürmesi Nazzam'ın âlemde sürekli yaratılışı, dolayısıyla atomik âlem görüşünü reddettiğini, aksine Allah'ın ilk, O'nun eşyaya verdiği tabiatın da ikincil fail olarak hükmettiği “sebeplilik” yasasıyla işleyen bir âlem anlayışı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının öte, Mutezili âlimlerinin çoğu tarafından kendisine gösterilen şiddetli tepkinin, sebebini, onun, dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki kelam spekülasyonlarından uzaklaşarak Yunan felsefesine yaklaşmasında aramak yanlış olmayacaktır.⁴

¹ Wolfson, *a.g.e.*, s. 380-381.

² Wolfson, *a.g.e.*, s. 381.

³ Eş'ari, *a.g.e.*, 256-257.

⁴ Kasım Tuhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 112-113.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eleştirilen Nazzam'ın düşüncesine katılmayan en önemli âlim Ebu'l-Huzeyl'dir. Mutezile cisimlerin bir yerden bir yere intikalini reddettiği gibi aynı şekilde cisimlerin tümünün hareket halinde olduğunu kabul etmemişlerdir. Bilakis cisimler hareket eder ve sükûn bulur. Hareket ve sükûn inkârı kabil olmayan olaylardır. Mutezile sükûnun kûmun hareketin de zuhur olduğu fikrini kabul etmez. Zuhur eden cisimler daima hareket halindedirler. Allaf, cismin Allahın onu halk etmesi anında hareket halinde olduğu görüşünü de kabul etmez. Ona göre yaratılış anında cisim hareket halinde olmadığı gibi sakin de değildir.¹

Allaf'a göre evren sayısız cevahir-i ferd denilen zerrelere yahut parçalanmayan parçalardan (cüz-ü layetecezza) meydana gelmiştir. Bu parçalar yahut bu cevherler mürekkebi değildir, basit parçalardır. Cüz-ü layetecezzanın ne uzunluğu ne genişliği ve ne de derinliği, ne içtima ne de iftirak' vardır. Varlıkların tümü bu bölünmeyen parçalara ayrılır. Zerre, ikiye, dörde, sekize ve sonunda bölünemez parçalara ulaşır. Bu bölünemez parçalar birbirleriyle birleşir ve ayrışırlar. Yani bunlar hareket eder, hareketsiz kalır ve tek başlarına kalabilirler. Cisimlerin de aynı özellikleri vardır o da hareket ve sükûna kabildir; birleşmeye ve ayrılmaya müsaittir. Ama renk, tat, koku, hayat, ölüm vb. niteliklerin cevher-i ferde hülul etmesi caiz olmadığı gibi, cisimlere de hülulü caiz değildir. Yani keyfiyeti bilinen niteliklerin hülulü caiz, keyfiyeti bilinmeyen niteliklerin hülulü ise caiz değildir.²

Bu cevherlerin hareket etmeleri ve bir arada toplanmaları sonucu varlık (kevn) meydana gelir. Bunların birbirinden ayrılması ise bozulma ve dağılmayı (fesad) sonuç verir.³

Bu âlemin en büyük niteliği bu cüzlerdir. Bunlar bazen hareket ve bazen de sükûn içerisinde dirler. Bu cüzler kendi başlarına ne hareket edebilirler ne hareketi nakledebilirler ne kendi başlarına sükûna kavuşabilirler ve ne de sükûnu başkasına taşıyabilirler. Bu cüzlerde hareket ve sükûnu vareden ancak kadir ve mürid olan zatı ilahiyedir. Yani evreni oluşturan bu cüzler kendi başlarına hareket ve sükûn halinde değildirler.⁴

Bu Müslümanlar nezdinde ilk zerre (atom) yahut diğer adıyla cevher-i ferd teorisi dir. Bu teoriyi ilk kez keşfeden el-Allaf'tır diyebiliriz. Gerçi genel anlamda söz

¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s.351.

² Eş'ari, *a.g.e.*, s. 255.

³ Neşşar, *a.g.e.*, s. 310.

⁴ Neşşar, *a.g.e.*, s.310.

konusu nazariyenin düşünce tarihinde bir geçmişi vardı. Huzeyl önünde duran bu düşünceyi yakaladı ve onu eşine az rastlanır bir ustalıkla işledi.¹

Demokritos'un atomcu görüşüyle, Allaf'ın zerre teorisi arasında önemli farklılıklar vardı. Demokritos'un düşüncesi tamamen mekanik bir niteliğe sahiptir. Zerrelerin kaynağında tamamen mekanik bir sistem hâkimdir. Oysa Allaf'a göre zerratin kaynağı ve geliş yeri Allah'tır. O, akli ve ruhi bir varlıktır ve mutlak irade sahibidir. Zerrati yaratmış sonra da müdahale etmiştir. Ta ki, zerrati hareket ettirsin ve teskin etsin. Hareketi ikame etmekte ve sükûnu yaratmaktadır. Sonra cevherleri yaratmakta ve onları yok etmektedir. Bütün bunlar ilahi iradeye yani tekvin kelimesine, "kün" kelimesine uygun olarak cereyan etmektedir. Cevherler ve zerre belli bir zamanla sınırlıdır ve belli bir süre sonra son bulur. İkinci farklılık ise Demokritos'un cevherleri bakidir, ezeli ve ebedidir. Hacim ve şekil itibariyle muhtelif ölçülerde küçük cisimlerdir. Hacim ve şekillerinin farklılığı itibariyle tüm cisimlerin niteliklerin illetidir. Allaf'ın zerrati ise hadistir ve onları Allah yaratmıştır. Hatta bunları daima yaratmaktadır. İlahi irade bu yaratılışı istediği sürece bu süreklidir ve devamlıdır. Allahın ameli sürekli ve ebedidir her an gerçekleşebilir.²

Nazzam'ın çağdaşı ve ileri gelen bir diğer Mutezile kelamcısı olan Muammer, atomların varlığını kabul etmekle beraber, âlemdeki her hadisenin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını ileri süren kelamın genel görüşüne karşı, taraftarlarına "ashabü'l-meani" vasfını kazandıran *mana* teorisini ve *tab'* fikrini ortaya atarak onunla Allah'ın yaratmasının doğrudan ve sürekli olmadığını, cevher ve cisimlerin varlığını Allah'a, arazların varlığını ise bizzat cisimlerde tabiata nisbet etmekle de dünyada tabii zorunluluğun ve dolayısıyla "sebeplilik"ın bulunduğunu göstermek, böylece de dünyada açıkça görülen kötülüğün sorumluluğundan Allah'ı tenzih etme gayesi gütmüş olmalıdır.³

Eş'ari, Muammer'in mana teorisini şöyle ifade etmektedir; "Bazıları derler ki: Bir cisim, hareket ettiğinde ancak hareketinin sebebi olan bir mana sebebiyle hareket eder. Eğer böyle olmasaydı, bu cisim hareketli olmaya bir başka cisimden daha elverişli olmazdı. Keza onun hareket ettiği anda hareket etmesi de o andan önce hareket etmesinden önce daha uygun olmazdı. Bu böyle olduğuna göre, hareket hakkında da

¹ Neşşar, *a.g.e.*, s.310-311.

² Neşşar, *a.g.e.*, s.313.

³ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 47.

aynı şey söylenebilir. Eğer kendisinden önce hareketli cismin hareketi olmaktan daha uygun olmazdı. İşte bu *mana*, yine başka bir *mana* sebebiyle hareket eden cismin hareketinin *mana*’sıdır ve manaların bütünü ve toplamı yoktur, onlar bir anda meydana gelirler. Aynı hüküm siyah ve beyaz hakkında da geçerlidir. Yani başkasının değil de bir cismin siyah ya da beyaz olması ancak bir *mana*’dan ötürüdür. Keza onlara göre, siyah ve beyazlık arasındaki farklılık ve benzerlik ve yine öteki cinsler ve arazlar konusunda da hüküm aynıdır. Yani iki araz farklı yahut aynı olduklarında bütünü olmayan manaların varlığını kabul etmek gerekir. Yine onlar bütünü (küll) olmayan manaların içinde bulundukları cismin (mekân) fiili olduklarını iddia ederler. Diri ve ölü hakkında da hüküm böyledir. Zira biz diri kişi hakkında onun diri yahut ölü olduğunu söylediğimizde, o kimsede sonsuz sayıda *manaların* bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü hayat ancak bir *mana* sebebiyle bir başkasının değil de onun hayatı olabilir. Ve bu *mana* da ancak bir başka bir manadan dolaydır ve bu böyle sonsuzca devam eder. Bu görüş Muammer’e aittir.”¹

Muammer’in bu *mana* teriminin, Aristo’nun “kendisinde arazi olarak değil, zati olarak bulunduğu şeyin hareket ve sükûn ilkesi” şeklinde tanımladığı tabiat kavramından adapte edildiği görüşü kabul edilirse, onun tabiatı, dünyada meydana gelen olaylardaki değişimin dâhili sebebi olarak kabul ettiği ve dolayısıyla bir “sebeplilik” fikrine sahip olduğu sonucuna varmak mümkün olacaktır.²

Eski yunanda atomcu filozofların ikincisi olan Epikür de cevahir-i ferd denilen zerrenin kadim olduğu görüşündedir. Onun bazı nitelemeleri Müslümanlara daha yakın görünse de bu durum çok açık değildir.³

Sonuçta şunu ifade etmek gerekir, tabiat vasıtasıyla nedenselliği kabul eden sadece iki mutezilî bilgin vardır. Bunlar Mu‘ammer ve Nazzâm’dır.

¹ Eş’ari, *Makalat*, s. 281.

² K. Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 114.

³ Neşşar, *a.g.e.*, s.313-314.

İKİNCİ BÖLÜM

NEDENSELLİK

2.1. Neden Kavramı Üzerine

Günlük hayatta sıkça kullandığımız neden sözcüğünün felsefi ve bilimsel anlamı üzerinde durmaya çalışacağız. Birçok dilde farklı kullanımlara sahip olan neden sözcüğü felsefe ve bilim dünyasını yakından ilgilendiren Nedensellik (illiyet) tartışmalarının temel direğini oluşturur.

Sözlük anlamı olarak bir olayı meydana getiren etken demektir. (Osm. İllet, sebep, müessir, amil, fail, mesele, maslahat, lazım, esas, daiye, vesile, cihet, menşe, mazeret, bahane; Fr., İng., Cause, Al, Ursache, it, causa).¹

Daha geniş ifadesi; bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey, bir varlığı ya da olayı meydana getiren şey, bir nesne, olay veya sürecin başka bir nesne, olay ya da süreçle meydana gelmesidir.²

Neden bir şeyin sonucunun niçin “şu” ya da “bu” şekilde değil de olduğu gibi olduğunu açıklamamıza olanak tanıyan şey olarak da tanımlanmaktadır. Etkiyle karşılıklı ilişki içindeki neden, bu ilişkinin sonucunun var olmasına katkıda bulunuyor olarak düşünülür. Sözgelimi, ateş yakıldığında yükselen dumanın nedeni ateştir; duman ateşin etkisidir ya da sonucudur denir. Neden-sonuç kavramlarının tanımından çok bu ikilinin ilişkisinin niteliği önemlidir. Tarihsel açıdan, “neden” teriminin açıklayıcı yönü nedeniyle geniş bir kullanımı vardır.³

Geniş kullanıma örnek olarak; başlangıcın ne (neden) olduğu olgusu, bilimsel olarak ilkin Antikçağ Yunanlılarınca sorulmuştur. Homeros destanlarında bile olup bitenlerin başlangıcının kökenine gönderme yapılmıştır. O “Okeanus’tur, tanrıların anası ve babası” demektir. Felsefe tarihinin ilk bilimsel düşünür olarak kabul ettiği Thales, bundan esinlenerek, olup bitenlerin anası ve babasının, bu anlamda başlangıcın su olduğunu ileri sürmüştür.⁴

¹ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 270.

² el-Cürcânî, *Tarîfât*, Dersaadet 1283h., s. 154.

³ Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1026.

⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, C. 4, s. 229.

Öte yandan bizzat kendisinde, kendi içinde bir değişmeyi başlatan nedene “içkin neden” adı verilirken, kendisinde değil de başka bir varlık ya da şeyde bir değişmeye yol açan nedene ise “aşkın neden” adı verilir. Yine, bir şeyin özünü, formunu, datasını(verisini) veren şey olarak neden “yakın neden ve uzak neden” olarak ikiye ayrılır. Bunlardan “yakın neden”, kendisiyle sonucu arasında başka bir ara terimin, başka bir nedenin bulunmadığı nedendir. “Uzak neden” ise, kendisiyle sonucu arasında kendisinden önceki şey ya da fenomenin(görüngü) sonucu, kendisinden sonraki şey ya da fenomenin nedeni olma işlevini gören bir dizi ara terimin bulunduğu nedendir.¹

Tezimizin giriş bölümünde geniş yer verdiğimiz neden sorusuna Aristo öncesi filozofların ne cevaplar bulmaya çalıştıkları özetle şöyledir: Başlangıç Anaksimandros’a göre belirsiz ve sınırsız olan Anaksimenes’e göre soluk-hava, Herakleitos’a göre ateştir. Empedokles, bu tek neden varsayımlarını mitolojik bir yapıda iki nedene çıkarıyor; sevgi ve nefret. Anaksagoras, bu dört temel öğeyi (hava, ateş, su ve toprak) sayısız ana özdek’e çıkararak Empedokles’in ikiciliğini çokçuluğa dönüştürecek ve bunların karmakarışık hamur (yun. Khaos)’unu devindirip biçimlendirecek yeni bir neden ileri sürecektir. Buna da “Us” diyecektir. Böylelikle neden düşüncesi bir erek’e bağlanmış oluyor. Bu durumun sistematikleşmiş halini de Aristoteles’in “ereksel neden”inin de göreceğiz.

Neden fikrinin mekanik bir devinim anlayışına dönüştürecek olan düşünce ise, Empedokles ve Anaksagoras’ta tohum halinde bulunan anlayışı gün ışığına çıkaracak olan Abderalı düşünürlerdir. Leukippos-Demokritos’un fiziğinin temelini çarpma ile yer değiştirme ve bundan da ilksiz ve sonsuz oluşma oluşturmaktadır.

Demokritos’in atomculuğu bilim dünyasında yeni bir çığır açmıştır. Çünkü ilkel neden kavramı daha sistematik ve temelli bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bir atomun yer değiştirmesi için mutlaka bir çarpma, bir çarpmanın meydana gelmesi için de mutlaka bir yer değiştirme gerekmektedir. Neden bir sonucu doğurmakta, sonuç da başka bir sonucu meydana getirmek için yeni bir neden olmaktadır. Yeni oluşan mekanik evren anlayışı ileriki bölümde değineceğimiz Newton mekanikçiliği ile zirveye ulaşacaktır.

Aristo’nun neden kavramına bakışını ve sistematik düşüncesine müstakil bir yer ayıracağız.

¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 617.

Ortaçağ düşüncesi veya skolâstikler, bir şeyin hakikatının sebebi ya da temelini ifade eden nedene “causa cognoscenddi”, buna karşın bir şeyin var oluşunun nedenine “causa fiendi” adını vermişlerdir. 19. yy. İngiliz düşünürü J. S. Mill ise, iradî eylemle sonuçlanan nedensellik için fiil neden kavramını kullanırken, cansız nesneler dünyasında hüküm süren nedensellik için fizikî nesneler terimini kullanmıştır.¹

İslam terminolojisinde neden kavramı yerine illet kavramı kullanılmıştır. Nedensellikte illiyet sözcüğü ile karşılanmıştır. Fıkhi anlamda illet sözcüğünün değişik parametrelerle kullanılması sonucu farklı bir kullanıma da bürünmüştür. Ancak özellikle meşşai filozoflarının muallimleri Aristo’nun neden (aitia) kavramına yüklediği anlamı ana hatlarıyla benimsemiş olmaları neden ve illet kavramını eşdeğer yapmaktadır.

2.1.1. Neden Kavramının Başlangıcı

Neden, illet ve sebep kavramları günlük dilde müteradif bir biçimde kullanılmalarına rağmen, bu kavramlar arasında fark görenler de vardır.

Biz çalışmamızda bu üç kavramı aynı anlamları karşılar şeklinde kullanacağız. Ancak bazı çağdaş yazarlara göre “neden” sözcüğü “illet” ve “sebep” kavramlarını karşılamamaktadır. D. Mehmet Doğan’ın hazırlamış olduğu Türkçe Sözlükte böyle bir ayırım ile karşılaşmaktayız. Ona göre “Neden; 1. (z.) bir olayı meydana getiren başka bir olayı sormak maksadıyla kullanılır; ne sebeple, sebebi ne, hangi sebepten dolayı. 2. (i) sebep yerine isim olarak kullanılması tamamen yanlıştır.”²

Çeviri eserlerde özellikle Aristo’nun Metafiziği adlı eserinde “neden” kavramı “illet” ve “sebep” kavramı yerine kullanılmaktadır.³ Ancak sebep kavramını tercih edenler de vardır.⁴

İllet kavramını tercih edenler genellikle İslam filozoflarıdır. Aslında onların illete yükledikleri mana Aristo’nun neden ilkesinden hareketle ortaya çıkmıştır.⁵

Buradaki amacımız sizi “neden” sözcüğünün kavramsal altyapısı ile ilgilendirmek olmadığından, bu konuyla ilgili açıklamalarımıza son vereceğiz.

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 617.

² Mehmet Doğan, *Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul 1994, s. 837.

³ Aristoteles, *Metafizik I*, (Çev; A. Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 241.

⁴ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 97.

⁵ Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkür Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 175.

Aristo'yu anlamak nedensellik tarihinin akışını anlamanın basamağını oluşturmaktadır. Aristo'nun neden (sebe) sözcüğüne yüklediği anlamı ortaya koyarak nedenselliğin anlaşılmasına bir adım daha yaklaşmış olacağız.

Sebe (cause), insan zihnine hâkim olan her olayda bir sebe aranır. Bunun için, sebebin keşfi diye bir şey söz konusu olamaz. Bazı felsefecilerin bunu “Aristo (384–322) da buluyoruz” ifadesi onu Aristo keşfetti anlamında alınmamalıdır. O, o şekilde ifade etti denebilir. Bu fikir en basit insandan filozofa kadar herkesçe bilinir ve ona göre hareket edilir. Bunu öğrenmeye ihtiyaç yoktur. İnsanda doğuştan ve tecrübe öncesi bulunur. Çocuk da bile vardır. Ancak ilmi meselelerde ve felsefi konularda kullanılış ve anlatılış tarzı bilgi ve ifadeye ihtiyaç gösterir. Bu ise, her düşünürün ve ilim adamının muhakeme maharetine göre değişir.¹

2.1.2. Nedenselliğin Sistemleşme Süreci

Aristo'nun “neden (sebe)” kelimesinden anladığı şudur: Sebe, bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren mündemiç maddedir.²

Mesela tunç heykelin, gümüş bardağın sebebidir; bunun gibi tunç ve gümüşün neveleri de Aristo düşüncesinde sebe olarak kabul edilir. İkinci olarak form veya model anlamına gelir. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun mahiyetinin tarifidir. Sebe, ikinci olarak değişmenin ve sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilkedir. Mesela bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir sebebidir. Aristo, dördüncü manasında sebebe gaye, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey anlamını verir. Mesela sağlık, gezinti yapmanın sebebidir. Çünkü “insan niçin gezinti yapar?” sorusuna, “sağlıklı olmak için” cevabını verir.³

Kendisinden önceki metafizikte “oluş” mekanik bir olay diye anlaşıyordu. “Demokritosos'ta atomların çarpışma ve basınçları; (Anaksagoras da bile “Nous” başlangıçta iş başında, ama sonra bütün olup bitenler mekanik nitelikte). Buna karşılık Aristo, oluş düşüncesi için hep organizmaların gelişmesiyle insanın planlanan, biçimlendirici çabasını örneklerini hep bu alanlardan seçer.⁴

¹ Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 105.

² Aristoteles, *Metafizik I*, s. 21.

³ Aristoteles, *Fizik II*, 194b, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 2001, s. 63.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 82.

Her olay, bir maddenin form kazanmasıdır. “olabilir”in “olmuş” olmasıdır. Oluş’u anlamak, yani onu nedenleriyle kavramak istersek dört çeşit neden ile karşılaşırız. Aristo’ya göre, tanrının dışında var olan her şey, ister tabii ister suni olsun, ancak dört sebeple varlığa gelebilir.¹

Her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre, kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Nedenler ise dört anlamda kullanılırlar. Bir anlamda nedenden formel(şekli) tözü yani özü anlarız. (Çünkü bir şeyin “niçin”i, sonuçta onun tanımına (kavramına) indirgenir ve nihai “niçin”, bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel neden veya iyi olandır. (çünkü iyi olan, her türlü oluş ve değişmenin ereğidir.)²

Aristo, bir şeyin bilgisi ve ulaşma isteğinin “niçin” öyle olduğu sorusuna yanıt olarak verilecek bir “nedensellik” açıklamasını da her oluşumda zorunlu kaldığı saptamasında bulunarak yukarıda ifade ettiğimiz dört ayrı açıklama ilkesi veya nedeni temellendirmiştir. Dört neden öğretisi olarak felsefe tarihinde yerini almış olan bu ilkenin daha sistematik şeklini şöyle ifade edebiliriz:

1. Maddesel Neden: Şeylerin tözünün yapıldığı ya da nesnelerin oluştuğu madde.
2. Biçimsel Neden: Bir şeyin dış görünüşü ya da tasarımı.
3. Etkin Neden: Şeyin yapıcısı ya da oluşturucusu.
4. Ereksel Neden: Şeyin dünyadaki varoluş amacı ya da varolmakla dünyada gerçekleştirdiği işlev.³

Aristo’ya göre, var olan her şey zorunlu olarak bir sebeple meydana geleceğine nazaran, bir taraftan, saf suret olarak tanrıdan itibaren ay-altı dünyasına kadar dikey, diğer taraftan ay-altı dünyasında yatay sebep sonuç ilişkisi var demektir. Ne var ki, varlıkların hepsi, ne varlıkları, ne de oluşları bakımından zorunlu, ezeli ebedi olmayıp aksine çoğu genellikle meydana gelenler sınıfına girdiğine göre, *arazi* olanın var olması da zorunludur. Ağaç dikmek için çukur kazan bir kimsenin orada define bulması, yaz

¹ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 108.

² Aristoteles, *Metafizik I*, s. 89.

³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 89-90.

mevsiminde fırtınalı yahut soğuk havanın hüküm sürmesi arazi yahut ittifaki olaylar sınıfına girer.¹ Şu halde Aristo'ya göre varlıklar;

1. Her zaman aynı durumda ve (olduğundan başka olmaması anlamında) zorunlu olanlar.

2. Çoğu zaman yahut genellikle böyle olanlar.

3. nadir olarak vuku bulanlar(ittifaki) olmak üzere, üç sınıfa ayrılmaktadır.²

Bu tasniften Aristo'nun arazi yahut tesadüfî şeylerin varlığını ontolojik olarak kabul ettiği görülmektedir. Aristo'ya göre bir şeyi bilmek, onun sebeplerini bilmektir. Bu yüzden ancak her zaman olanla, genellikle olanın ilmi vardır. Arazi olarak var olan veya meydana gelen şeylerin sebepleri de arazi olduğundan onların sebepleri bilinemez ve dolayısıyla arazi'nin ilmi de olamaz.³

Aristo'nun, bütün oluşu sebep-sonuç ilişkisine bağlayan ve tanrı'yı ilk sebep olarak kabul eden bu görüşünün yanında, ilk çağda onu Demokritos'un ezeli ve sonsuz atomlarının rastgele bir araya gelmeleriyle açıklayarak âlemi “tesadüfe” bağlayan Epiküros'un görüşü yer almaktadır. Buna ileride de değineceğiz.

Aristo dört neden öğretisini temellendirirken önceki filozofların kendi düşünsel dünyasına ne kadar yaklaşabildiklerine vurgu yapar.

Evrenin oluşumu olgusunun nedenini araştıran ilk çağ filozoflarının ortaya koydukları söylenebilir. Çünkü her oluş ve oluşun bir veya birçok ögeden çıktığı istenildiği kadar doğru olsun; o, niçin ortaysa çıkmaktadır? Nedeni nedir? Çünkü hiç olmazsa dayanağın kendisinin değişmelerin nedeni olmadığı açıktır. Bir başka şeyi aramak ikinci nedeni veya hareketin kendisinden çıktığı şeyi aramaktır. (Fail neden). Ancak Parmenides hariç ki o iki neden ortaya koymuştur. Bir olanın ve bir bütün olarak doğanın sadece oluş ve yok oluş bakımından değil, aynı zamanda diğer her türlü bakımdan da hareketsiz olduğunu söylemektedirler ve bu görüş sadece onlara hastır.⁴

Parmenides ise tek olanın aksine iki neden ortaya koyarak Aristo'nun da hareket ettiği gibi açıklamakta zorluk çektikleri hareketsizliğe çözüm bulma girişimindeydiler. Parmenides, “maddi neden olarak soğuk olan veya toprak, fail neden olarak sıcak olan

¹ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 108–109.

² Kasım Turhan, a.g.e., s. 109.

³ Kasım Turhan, a.g.e., s. 109.

⁴ Aristoteles, *Metafizik I*, s. 94.

veya ateştir” şeklinde bir görüş ortaya koyarak ikinci nedeni açıklama zorluğunu bir ölçüde gidermeye çalışmıştır.¹

Bu düşünürlerden sonra, keşfedilmiş olan bu tür ilkelerin, varlıkların doğasını meydana getirmekte hâlâ yetersiz oldukları görüldüğünden, yukarıda dediğimiz gibi hakikatin bizzat kendisi tarafından araştırmaya zorlanan filozoflar yeni bir neden aramaya koyuldular. Çünkü şeylerin gerek varlıkları, gerek meydana gelişlerinde gösterdikleri iyilik ve güzelliğin nedeninin ateş veya bu tür herhangi bir öge olması akla uygun bir şey değildir. Filozofların kendilerinin de böyle bir şeyi düşünmüş olmaları da öyledir. Öte yandan bu kadar muhteşem eserin rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine de ortaya çıktığı söylenemez. Bundan dolayı bir insan ortaya çıkıp, hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akl’ın bulunduğunu söylediğinde (Anaksagoras), kendisinden önce gelenlerin sayılmaları karşısında aklı başında tek kişi olarak görülmüştür.²

Empedokles, Anaksagoras’tan daha büyük ölçüde nedenlerden yararlanmakla birlikte, ne bunu yeterli ölçüde yapmakta, ne de onları kullanımında tutarlı davranmaktadır.³

Empedokles, maddi yapıda dört öğeden ilk defa söz eden kişidir. Ancak o dört öğeyi dört öge olarak kullanmamaktadır. Onları sadece iki tane imişler gibi ele almaktadır. Bir yana ateşin kendisini koymakta, onun karşıtlarını -toprak, hava ve suyu- ise tek bir şey gibi ele almaktadır.⁴

Görüldüğü üzere O kendi ilkelerinin son derece yerinde ve tutarlı olduğunu görüşünü ortaya koyarken geçmiş filozofların yaptıklarının eksikliklerinden ve çıkmazlarından sıkça söz etmiştir. Tabi ki şunu da belirtmekte yarar var. Aristo’nun söylemleri her ne kadar İslam filozoflarını derinden etkilese de onun düşünce dünyası geniş kitleleri etkilemiş olsa da final değildir. İleride bahsedeceğimiz Descartes’in Aristo’ya muhalif durduğu bunun tipik örneklerindendir.

Sonuç olarak; Aristo birbiri ile içten içe ilgili olan dört sebep kavramını ortaya koymaktadır. Evvela her oluşta bir madde şekil kazanır. Her oluşun şekillendirdiği bir maddi sebebi vardır. İkinci olarak, her oluş şekillendirilen bir kuvvetin tesiri ile ortaya çıkar. Bundan dolayı her olgunun şekil veren bir sebebi vardır. Üçüncü olarak, her

¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 94-95.

² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 95.

³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 97.

⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 98.

oluşta bir hareket, bir imkândan gerçekliğe geçme hareketi vardır. Dördüncü olarak, her oluşun bir hedefi vardır. Bu hedef de bir sebep bir gai sebeptir.¹

Aristo'da bu dört sebep ikiye indirgenebilir: Madde ve form yahut kuvve ve fiil. Bunlar ise oluşun ve varlığın tek iki sebebidir. Kaldı ki maddenin tek başına yahut formsuz, antolojik bir değeri ve varlığı da yoktur. Bu iki sebepten maddenin esas ve mündemiç sebep formun da bir şart olduğu, bu ikisinin her oluşun mecburi başlangıçları oldukları, bundan dolayı meydana getirilmiş olmayıp ezeli oldukları hakikattir.

Bu problemin doğuşu çok iptidai de olsa ilkçağ felsefe düşünürlerinin dünyasına kadar uzanır. Ancak esas başlangıcın Demokritos'un (M. Ö. 420) nedensellik bağlantısından bahsetmesiyle başlamış, Aristoteles'in (384-322) meydana gelen her şeyin bir nedene bağlı olduğunu ortaya koymasıyla gelişme ortamını yakalamıştır.

Daha sonra felsefe tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eden İslam Felsefesi döneminde konu enine boyuna tartışılmış, Farabî, İbn-i Sinâ, Gazalî, İbn Rüşd gibi filozoflar orijinal görüşler ortaya koymuşlardır.

Bilim dünyasının yeni buluşları ve bilimsel gerçekleri ortaya koymasıyla tartışma teorik düzlemde çıkarak daha pratik noktalarda kendini göstermeye başlamıştır.

Yavaş yavaş hangi sonuçların hangi koşullar altında hangi nedenlerden doğduğu bilinmeye başladıkça dinsel gerekircilik yerini bilimsel gerekirciliğe bıraktı. Artık insanlar, nedenleri etkilemeye ve değiştirmeye ve bizzat meydana getirmeye başlamışlardı. Francis Bacon (1451-1626), nedensellik düşüncesinin bu serüvenini şu sözleriyle özetler: Gerçekten bilmek, nedenleri bilmektir. Fransız düşünürü Descartes (1596-1650)'a İngiliz düşünürü Hobbes (1588-1679)'e göre de bütün olup bitenler nedenselliğin zorunlu düzeni içindedirler. Alman düşünürü Leibniz'e göre de her şeyin bir nedeni vardır.²

İslam kelimacıları ve E. Boutroux'un eleştirileri de önemlidir. Bunlara ileride geniş bir şekilde yer vereceğiz.

Ancak nedensellik prensibini kabul etmeyen ve bunu eleştiren filozofların da olduğunu söylemeliyiz. Özellikle Hume'un nedensellik düşüncesini eleştirmesi ve

¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 91; Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 79.

² Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn-i Sinâ'ya Göre Yaratma*, s. 90.

nedenselliğe inanmanın çağrışmalara ve alışkanlıklara dayandığını öne sürmesi önemli bir noktadır.¹

2.2. Nedensellik Kavramı

Nedensellik (Osm. İlliyyet; İng. Causality, causation, Fr. Causalité; Al. causalität) zaman dizi içinde, biri olmadan diğerrinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki ilişkidir.² Neden olarak tanımlanan olay, fenomen süreç ya da olgudan sonucunun zorunlulukla çıkışı durumu; aynı koşullar altında neden adı verilen birincisi ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikincisinin de kaçınılmaz olarak birincisini izlediği iki olay, olgu, süreç ya da fenomen arasındaki ilişki olarak nedensellik, bir olay, süreç, bir fenomen ortaya çıktığı zaman, onun var oluşunu açıklayan bir olay, fenomen ya da sürecin bulunması durumunu, nedenin sonucundan önce olması halini, nedenle sonucu arasında en azından düzenli bir ardışıklık, birliktelik olması durumunu tanımlar. Bu çerçeve içinde, nedensellik, 1. Sırasıyla olaylar arasındaki nedensel bağa karşılık gelen bir kategoriye, 2. Genel nedensellik yasası olarak bir ilkeyi ve nihayet, 3. nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini savunan bir öğretiyi ifade eder.³

Nedensellik, empirik nedensellik ve metafizik nedensellik olarak iki başlık altında toplanabilir.

1. Hiçbir şeyin nedensiz olmadığını, her olayın, her sürecin ve her oluşumun bir nedeni bulunduğunu, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından belirlendiğini ortaya koyan empirik ya da deneysel nedensellik, zorunlulukla belirlenir ve bu zorunluluğun fenomenler dünyasındaki adı determinizmdir. Empirik nedensellikte, neden, kendisi olmadan sonucunu, yani başka bir fenomenin hiçbir zaman ortaya çıkmayacağı bir fenomendir.⁴

2. Metafiziksel nedensellikte ise, “Tanrı dünyanın nedenidir” ya da “irade eylemlerinin nedenidir” örneklerinde olduğu gibi, neden bir olay ya da fenomen değil, fakat aktif bir töz, ya da güçtür. Empirik nedensellikte, belli ölçüler içinde bir

¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 471.

² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 618.

³ Cevizci, *a.g.e.*, s. 619.

⁴ Cevizci, *a.g.e.*, s. 619.

özgürlükten söz edilebilir. Burada bir gücün, bir tözün ilk nedeninin sonucunu özgürce, kendiliğinden, keyfi olarak yaratabilmesi anlaşılır bir şeydir.¹

Doğa olayları arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantılar ilk insanlarca da sezilmiştir. Örneğin güneş çıkınca toprak ısınıyordu, demek ki sıcaklık (sonuç)ın güneş (neden)le ilişkisi vardı. Bunun her zaman ve her yerde de böyle olduğunu ve hiç değişmediğini görüyorlardı, demek ki bu iki olgu arasındaki ilişki zorunluydu. İnsanların bu olguda hiçbir etkileri yoktu ve ne yapsalar bunun böyle olmasını engelleyemezlerdi, demek ki bu ilişki neşredildi. İlkel bağının (sihrin) ve büyücülüğün bir insanların bu gözlemlerden doğduğu ileri sürülmüştür. Örneğin yağmur yağmadan önce kurbağaların bağrıştıklarını gözlemleyen ilkeler, kuraklık günlerinde kurbağalar gibi bağrışarak yağmur yağmasını sağlamak için büyü yapıyorlardı. Çünkü onlar aynı nedenin aynı sonucu doğuracağına inanıyorlardı.²

Nedensellik ilişkisini giderek dinsel bir nitelik kazanması ve doğadaki olayların düzenli art ardalığından gelecekte olacağın geçmişte olanlarla dayandığı düşüncesinin biçimlenmesine neden olarak ilkel kadercilik anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Ne var ki olaylar arasındaki ilişkilerin bu ilkel serüveni bilimsel nedensellik anlayışına dönüşünceye kadar daha pek çok evrelerden geçecektir. Bu yanlış akıl yürütme düşlere, fallara v.b. inanma gibi birçok boş inançlara da yol açmıştır.

2.3. Nedenselliğe Mekanikçi (Düzenekçi) Yaklaşım

Tinsel ya da tinsel olmayan bütün olayların her koşulda düzenekçi nedensel ilişkileri model olarak açıklayan felsefe yaklaşımı; yaşayan bütün varlıkların temelde birer makine olduklarını, bu nedenle bir makinenin konu olduğu süreç ve yasaların ilkece bütün varlıklar için de aynen geçerli olduğunu ileri süren metafizik öğretisi; tinsel ya da fiziksel bütün görüngülerin maddesel yasalarla açıklanabileceğini, oluşun ya da bozuluşun hep fiziksel değişimlere bakarak açıklığa kavuşturulabileceğini öne süren felsefe okuludur. Şeklinde tanımlanan düzenekçilik; öte yanda fizikte evrende bütün olayların uzam ile zamandaki devinilerle açıklanmasını savunan bir görüşe gönderirken,

¹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 619.

² Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 271.

biyolojide canlı varlıklar ile organik olayları düzenek yasalarına göre açıklamaya dayalı yaklaşıma karşılık gelmektedir.¹

Düzenekçiliğin felsefe tarihinde geriye doğru izi sürüldüğünde “ilk çağ Yunan Atomculuğuna dek uzandığı görülmektedir. İlk antikçağ, Yunan düşüncesinde Abdera düşünürleri adıyla anılan –ki bu konu tezimizin önceki bölümlerinde yer almaktadır- Leukippos ve Demokritos doğayı nicelik farklılaşmalarıyla oluşan bir nedensellik zinciri içinde gördüler. Hava, su vb. gibi atom biçimlerini büyüklük ve küçüklükleriyle, eşdeyişle nicelikleriyle birbirlerinden ayırıyor, farklılaştırıyorlardı. Onlara göre evren, sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe kadar birbirlerine çarpıp birbirlerini itmeyle devinen atomlar yığınıydı.

Her şey bu çarpma ve itmeyle gerçekleşen yerdeğiştirme devimi (mekanik devim) nin zorunlu düzeni içindeydi. Yoktan varolma ve vardan yokolma diye bir şey yoktu, her şey bu çarpma ve itme devimiyle birleşen(doğum) ve ayrılan (ölüm) özdeş atomlardan oluşuyordu, bu oluşma ilksiz ve sonsuzdu. Evren, aralıksız ve sürekli bir nedensellik zinciri içinde akıp gidiyordu.²

Mekanikçiliğe göre; doğadaki bütün değişimler diyalektik değil, mekaniktir. Bir nedensellik zinciri içinde açıklanmalıdır.

2.3.1. Newton

Mekanik yasaların etkisi gittikçe abartılıp bilimsel sınırlarını aşıyordu; kol ve bacak birer manivela, göz optik bir alet, kalp bir tulumba mide bir kimya laboratuvarıydı. Abderalılardan ortaya çıkan çığır Gassendi ve Bacon’u etkilemiştir. 17. ve 18. yy’larda yer ve gök mekaniğinin gelişmesiyle bilimsel düşünceye egemen olan mekanikçilik, Newton, Hobbes, Le Mattrie gibi felsefecilerin elinde çeşitli biçimler almıştır. Ancak hepsinin temel amacı evrendeki bütün olguları mekanik yasalarla açıklamaktır.³

Mekanik hareketin en basit hareket olduğunu birçok gözlemlerimizden çıkartabiliriz. Mekanik hareketin uzun süre bilim dünyasının dikkatini çekmesinin en önemli nedeni “insanda ve ya bir bitkide meydana gelen değişiklikleri” incelemekten daha kolay olmasıdır kanısındayız. Mekanik hareketin bir hareket ettiriciyi gerektirmesi

¹ A. Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, s. 446.

² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 252-253.

³ Orhan Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 253.

düşüncesi Newton’la düşünce dünyasında kendine yer bulmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Newton’un bakış açısı da ilahi iradeyi fazla etkinleştirmemektedir.

Newton Aristoteles’ten itibaren fiziğe hâkim olan ve cisimlerin hareketi için devamlı bir kuvveti zorunlu sayan bir görüşü değiştirerek, sadece başlangıçtaki ilk hareketten sonra müdahale olmaksızın kendi içindeki kanunlara göre işleyen bir doğa anlayışı geliştirdi.

Newton “Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri “ adlı yapıtında, gök cisimlerinin hareketlerini, evrensel çekim yasasını, doğanın evrimleşmesini ve felsefi düşüncesini açıklamıştır.¹

Newton evrendeki olayları deney ve gözlemlere dayanarak üç hareket yasası ile açıklamıştır. Bu yasalardan ilki “eylemsizlik prensibidir.” (yani; bir cisme uygulanan net kuvvet sıfır ise, cisim duruyorsa cisim hareket etmez. Hareket ediyorsa o anda sahip olduğu sabit hızla hareket eder. İkinci ilke, birinci prensibin özel halidir. (yani; cismin üzerindeki toplam kuvvet sıfır ise, ivme sıfırdır. Sonuç olarak cisim ya hareketsizdir ya da sabit hızla hareket etmektedir.) üçüncü ilke ise “etki- tepki prensibidir.” (yani; bir cisme bir etki yapılırsa, daima bir tepki ortaya çıkar.) bu metotlardan yola çıkarak Newton, sebep-sonuç ilişkisini göz önüne alarak, evrensel çekim yasasından yararlanmış ve yerçekimi kuvvetini formülleştirmiştir.²

Newton’un evren modelinin yapısını, hareketli özdek oluşturmaktadır. Uzay, ince bir esir tabakasından kaplanmıştı. Hareket ettirici ilk sebep Tanrı’dır. Newton, Bentley’e yazdığı mektupta özdeğin varlığını ve hareketini açıklarken: “ tüm bunların salt doğal nedenlerle açıklanabilir olduğunu düşünmüyor, ama onu istençli bir Etmenin tasar ve icadına yüklemek zorunda kalıyorum.” demektedir.³

Newton, evren makinesini saltık biçimde eksiksiz de bulmuyor. Çünkü evren saltık biçimde eksiksiz olarak yaratılmış olsaydı, evrende gömülü güçler onun gidişini, hiçbir aksaklık çıkmadan sürdürecekler ve artık Allah’a gerek kalmayacaktı. İşte bunun içindir ki, Newton kuyruklu yıldızların arada bir evren sisteminde bozukluklar meydana

¹ Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, (Çev; Aziz Yardımlı), İdea yayınları, İstanbul 1998, s. 159–177.

² Mağdule Demircioğlu, *Yüksek Lisans Tezi*, “Doğa Bilimlerinde Determinizm ve İndeterminizm Problemleri”, İ.Ü.S.B.E. Felsefe Anabilim Dalı, s. 4–5.

³ Newton, *a.g.e.*, s. 185.

getirdiklerini ve bu bozuklukların tanrının işe karışmasıyla düzeltildiğini söylemek zorunda kalmıştır.¹

Parçacıklar arasında mekanik olmayan etkileşimlere izin veriyormuş gibi geniş çapta yorumlanan Newton'un yapıtı bile, etkili nedenin egemenliğini kırmak için pek uzaktan etkiyi getirmesi, var olan açıklama ölçütlerinin bir çiğnenişi gören kimselerce geniş ölçüde saldırıya uğramıştı.²

Newton, Allah hakkında kuramsal ve matematik anlatımlarla da yetinmeyerek, Allahın varlığını evrendeki düzen, ahenk ve amaçlılıkla kanıtlamaya çalışmıştır. Newton, doğanın boş yere bir şey yapmamasını ve hep en basit yolları izlemesini ve evrende gördüğümüz düzen ve güzellikleri, hatta hayvanların şaşılacak yapı ve içgüdülerini hep doğaüstü bir erke yoruyor. Newton'da, dinsel esinle bilimsel esin birlikte yürümüş gibi görünmesine rağmen,³ onun önünde keyfilik ve mucizeye bağlı olmayan, fakat gaye ve amaçsız, sırf kendisine dayanan ve bizzat kendisini devam ettiren bir dünya vardır.⁴

2.3.2. Descartes

Tabiata bakış maddeye dayanan zorunluluk ve zorunsuzluk çerçevesinde cereyan etmektedir. Biz şimdiye kadar meseleye tabiata mekanik düzeyde, bakanlara yer verdik. Sadece Gazali'nin Aristo'ya ve İbn Rüşd başta olmak üzere İbn Sina ve İslam filozoflarına verdiği cevapları izah ettik. Her ne kadar bundan sonra görüşlerini vereceğimiz filozoflar tam anlamıyla mekanist sayılmasa da, genel bakış açısıyla bakıldığında mekanist duruşun daha etkin olduğunu görmekteyiz. Bunların başında metafizik Descartes, Spinoza, Hobbes ve Kant'tır.

17. yy. mekaniğinin temelini atmış olan Galileo ve Descartes gibi insanlar, Aristotelesçi bilimsel geneli içinde doğmuşlardır. Bu durum onun düşünce dünyasını etkilemiştir.

Descartes doğa felsefesine temel yaptığı mekanikçiliğini, yöntem itibarıyla şu 3 ilkedden çıkarmıştır;

¹ A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim Ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 175–176.

² Thomas Kuhn, *Asal Gerilim*, (Çev; Yakup Şahan), Kabalcı yayınevi, İstanbul 1994, s. 79–80.

³ A. Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s. 175.

⁴ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 370.

1. Âleme bize görüldüğü gibi karmaşık bir tabiat yükletildiği zaman, bu tabiat yalın ve... Alabildiği kavramlar halinde ifade eden bir denklem bulmak.

2. Âlem hakkında sahip olduğumuz tek açılı ve seçik kavram, uzam kavramıdır. Şu halde fizik, bir matematik olmalıdır.

3. Âlem bir makinedir ki, onda kısımlarının şekil ve hareketlerinden başka bir şey dikkate alınamaz. Âlem, bir mekanizmadan ibaret olunca, onun bilimi de endüktif bir bilim olur. Bu bilim de hâkim olan ilkeler keşfedilmeleri için, onları düşünmenin yeterliliği anlamında olmak üzere, doğuştandırılar.¹

“Nedensiz hiçbir şeyin olmadığı” düşüncesi, ona göre, insan zihninin apaçık düşüncelerinden biridir, doğuştan bir idedir. Şimdi cisimler dünyasının temel olayı olan hareketinde bir nedeni olacaktır. Kuvvetten yoksun olan cisimler, hareketin kendileri yaratamayacaklarına ve sonlu insan ruhu da bunu başaramayacağına göre, geriye hareketin nedeni olarak tanrı kalıyor.²

Ona göre, hiçbir cisim kendiliğinden hareket edemez. Çünkü cisim kuvvetsizdir. Ancak her olup bitenin bir nedeni olacaktır.

Descartes’in Aristo ve Newton’dan farklılıkları vardır. Onun doğa görüşü, cisimler dünyasının özünden metafizik olarak türetilmiştir. Bu anlayış Aristo felsefesinin maddenin içindeki biçimlendirici kuvvet ve Rönesans başlarında kabul edilen gizli, büyük kuvvetler anlayışını ortadan kaldıran bir süreçtir.³

Descartes’e göre: cisimlerin hareket durumlarını değiştiren, dolayısıyla cisimler dünyasındaki bütün değişmelere yol açan tek nedenler, basınç ile çarpmadır. Bundan dolayı Descartes’in fiziği Newton da olduğu gibi, uzak içinde uzaktan etkileyen kuvvetleri –çekim ve itim- kabul etmez. Bu fizikte hareketin bir cisimden ötekine geçmesi, ancak ve ancak iki cismin birbirine doğrudan doğruya değmeleri, doğrudan doğruya birbirlerine çarpmaları ile olur.⁴

Ancak şunu da belirtelim Descartes’in doğaya bakışı her ne kadar metafizik öğeleri de içerse mekaniktir. O tüm evrenin mekanik bir düzen içerisinde hareket ettiğini belirtir. Organizmanın fiziğin ve bedenin tüm fonksiyonlarının bu minvalde hareket ettiğini söyler. Ona göre insan bedensel ve maddesel kısımlardan yapılmıştır.

¹ Cemil Sena, *Filozoflar Tarihi*, C. 1(A-D), s. 571; Timuçin Afşar, *Descartes’çi Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000, s. 32, 52-54.

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 269.

³ Gökberk, *a.g.e.*, s. 271.

⁴ Gökberk, *a.g.e.*, s. 270.

Beden ısı ve hareket konumlarına uygun olarak ve ruh araya girmeksizin hareket eder. O bunu Harwey'in kalp üzerinde yaptığı deneyle ispat edilmiş sayar.¹

Mekanikçiliğin diğer önemli savunucusu Hobbes'tur. Ona göre; madensel, ruhsal, tarihsel, doğasal ve insansal her şey doğal nedenlere bağlıdır. Tanrı bile, bu doğal nedenlerin en üstü olan doğal nedendir. Her şey bu nedenlerin zorunlu düzeni içindedir.²

Spinoza'da evrene sebep-sonuç zincirinin oluşturduğu mekanik bir anlayışla bakar. Descartes felsefesinden etkilenmesi böyle bir sonucu ortaya çıkarmıştır.³

Spinoza'ya göre evren zorunlu bağıntılar sistemidir. Sonucunu çıkarabiliriz. Spinoza'nın panteizme olan inancı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Tanrı her şeyin nedenidir der. Ayrıca evrenin tanrının özünden zorunlu olarak çıktığını da belirtir. Ancak tanrı canlı bir varlık değil, yalnız lojik-matematik bir sebeptir, evren de böyle bir sebepten meydana gelmiş olan bir sonuçtur. Bu öğretilerde reel bir ilgi olan neden-etki bağlantısı, lojik bir ilgi olan sebep-sonuç bağlantısı ile bir tutulmaktadır. Bunun içindir ki, sonucun sebepten çıkması aynı zamanda bütün reel olayların şemasını da vermektedir. Bundan dolayı Spinoza'nın bir öncesiz-sonrasız matematik-lojik bağıntılar sisteme olan evreni cansız, donmuş, bir düzen gibi görünür. Ancak boş bir uzay gibi bir şey olan bu matematik şema içinde sayısız olayların nasıl meydana geldiğini anlamak epey güç olmaktadır.⁴

Leibniz'de de mekanist bir anlayış mevcuttur. Ancak kitabından onun sisteminde matematik-mekanist doğa görüşü ile Descartes ve Spinoza'nın reddetmiş oldukları organik (Teleolojik) doğa görüşü yan yanadır. Monatların madde ile tanrıyı birleştiren bir yönü vardır. Ancak bunu sıkı bir determinizme bağlanır.⁵

Görülüyor ki Newton ve Laplace'nin mekanik evren tasarımları birçok konuda-değişen şartlar yetersiz kalmaktadır. Özellikle Tanrı'nın varlığına inanan filozofların bakış açıları metafizik bir anlayışı barındırmaktadır. Durum böyle olunca evrenin bir makinenin parçaları gibi –zorunlu alanda- hareket ettiğini söyleyen mekanik bir dünya görüşü yaygınlaşmaya başlamıştır.

¹ Sena, *Filozoflar Tarihi*, C. 1(A-D), s. 571.

² Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 253.

³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 269.

⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yay., İstanbul 2000, s. 277-278.

⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.311.

Yeniçağ bilim alanında ilk ve en büyük başarısı olan mekanist doğa biliminin başlıca dayanağı olan “nedensellik ilkesi”nin «her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır.» önermesinin geçerliğinden Berkeley şüphe etmişti. Bu şüphe, David Hume’da en derin sistematik anlamını bulacaktır. Bu yeni düşünce sisteminin aslında, daha önce detaylı bir şekilde anlattığımız Gazali’de mevcut olduğuna dikkat etmek gerekir. Ancak bu durumu daha değerli kılan David Hume’un ateist olmasına rağmen nedenselliği tenkit etmesidir. Bu da bize yeni bir açılım imkânı sunmaktadır.

2.3.3. Immanuel Kant

Hume’un ortaya koymuş olduğu nedensellik eleştirisi, bilimin temellerine yönelik yıkıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Kant “salt aklın eleştirisi” adlı yapıtını kaleme alırken özellikle kendisinden önceki dogmatik usçu(akıla) metafiziklerin bilgi anlayışlarını ve Locke’tan başlayarak Hume’da sonuçlanan deneyciliğe dayalı kuşkuculun bilime yönelik yıkıcı eleştirilerini gidermeğe çalışmıştır. Kant bunu yaparken, bir taraftan deneycilerin, diğer taraftan usçu yaklaşımların bilginin oluşunu konusundaki görüşlerini eleştirerek, uzlaştırmaya çalışmıştır.¹

Kant açısından Hume’un nedensellik sorununu çözemeyişi, nedenselliği öznel nitelikte bir alışkanlığa indirgeme yanılgısı, Hume’un bu bilginin sentetik-apriori özelliğini görmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kant, matematik ve doğa bilimlerinin pekinliğinin temelinde sentetik-apriori bilgilerin varlığını görmekle, Hume’un yaptığına tersine özellikle doğa bilimlerinin sağlam temeller üzerine kurulu olduğunu göstermeğe çaba harcamış diğer taraftan Hume’un yok etmeğe kalktığı metafiziği kabul edilebilir sınırlar içinde tutmaya özen göstermiştir. Kant’a göre, salt usçu metafiziğe dayalı uslamlamaların temelinde ne bireşimsel ne de sentetik-apriori yargılar bulunur. Metafizik tümüyle insan usunun deneyime başvurmada usun kendi kendisiyle uğraşmasından, sırf kendi kavram ve ulamlarına dayalı düşünmesinden, deneyile ulaşamayacağı nesnelerle tanışmasından kaynaklanır.²

Görüldüğü gibi, Hume nedensellik kavramını deneyden çıkarmaya çalışırken, Kant bunu, yine saf anlama yetisinden kaynaklandığını görmek, doğa bilimlerini ussal ve sağlam bir temel üzerine yapılandırmaya çaba göstermiştir.

¹ Şahin Özçınar, *Yüksek Lisans Tezi*, “ Bilimde Nedensellik İlkesi Açısından Olgucu Felsefe Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, A.Ü.S.B.E.Felsefe Anabilim Dalı, Ankara 1997, s. 83.

² Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, (Çev; A. Yardımlı), İdea yayınları, İstanbul 1993, s. 41–42.

Kant, Hume'un deneysel düzenlilik kavramı biçiminde ortaya koymuş olduğu nedensellik anlayışını benimseyerek, Hume'un yaptığı'nın tam tersi bir yolla nedenselliği, tekrardan salt usun bir kavramı olarak, doğa bilimlerinin temeline yerleştirmeye çalışır. O nedenselliği apriori bir kavram olarak görse de, kendinden önceki usçu felsefenin bu konudaki katı tutumunu benimsemez. Kant, tüm evrensel ve zorunlu bilgilerimizin deney ve usun birlikli etkinliği aracılığıyla elde edilebileceği görüşüyle, ılımlı bir usçuluk geliştirir. Ona göre, tüm bilgilerimizin gereçleri deneyden gelir; ama hiçbir bilgi usun etkinliği olmaksızın bir olarak kazanamaz. Dış dünyadan edindiğimiz tüm algılar bizim duyarlılığımızın iki salt önsel biçimi (formu) olan uzay ve zaman aracılığıyla gerçekleşirler. "hangi kipte ya da hangi yolla olursa olsun, bizim bilgimiz nesnelere bağlı olmalıdır, onlarla doğrudan doğruya belli bir tarzda görünür (intuition) ilişkili olduğu en azından oldukça açıktır."¹

Kant, salt usun eleştirisi yapının özsözünde "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırmak zorunda kaldım." der.²

Böylece Kant bilgi alanında metafiziği reddetmekte, olgular dünyasında kesin zorunluluk gördüğü için, bu dünyayı sınırlandırmak zorunda kalmaktadır. Doğada zorunluluk ve nedensellik egemendir, özgürlük ve rastlantıya yer yoktur; her olayın nedeni vardır; salt usun bağlantılı olduğu bu alana karşın, insan usunun bir de doğaya yönelik olmayan, yaşantının, eylem ve seçmenin alanına yönelik bir yanı vardır.³

Allah-âlem ilişkisi açısından değerlendirildiğinde Kant'ın felsefesi doğa açısından Newton mekaniğini andırmaktadır. Çünkü ona göre âlemde kesin bir zorunluluk vardır. Ancak Kant insan iradesi ve özgürlük konusunda doğaya, fazla bir yetkinlik vermez. O burada insanın eylem ve fiillerini özgürlüğe açık bir alan olarak tanımlar.

Nedenselliğin evrensellik ve zorunluluğu sorunu Hume'un üzerinde durduğu en önemli sorundur. Kant, nedenselliği insan zihninde bulunan önsel bir kavrama dayandırarak bu sorunu çözümlemeye çalışmıştır.

Nedensellik yasası bütün evren çerçevesinde kayıtsız şartsız olarak geçiyorsa, o zaman doğanın bir çocuğu olan insanında bu yasaya, artık kendini hiçbir şekilde kurtaramayacak gibi, sıkı sıkıya bağlanması gerekecektir. Burada iki ilke

¹ Özçınar, *Yüksek Lisans Tezi*, s. 86.

² Kant, *a.g.e.*, s. 18.

³ H. Heimsoeth, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev: T.Mengüçoğlu.), Rumi Kit. , İstanbul 1993, s.32.

çarpışmaktadır. Teorik yönü ile Kant “doğanın sıkı bir nedensel bağlantısı olmalıdır, Sıkı bir doğa bilimi olamaz” derken ahlakçı yönü ile de “insan özgür olarak yaratılmıştır, doğaya bağlı olan bir yanı olsa bile yinede özgürdür.” Çünkü insanın karşısına bir gereklilik çıkıyor, orta bir takım ahlaki istekler yöneliyor; o bunları yerine getirecek durumda olmalıdır. Bunu için de özgür olmalıdır. “İnsana şunu yapmalısın bunu yapmalısın derken” elinin kolunun bağlı olmaması gerekmektedir. Görülüyor ki doğaüstüne yükseklik, Kant’a özgürlük ile oluyor. Burası Kant felsefesinin eksenidir.¹

Kant’ın yapmak istediği ayrım, nedenselliğin görüngüler dünyası ve doğanın bilgisi açısından kesin bir zorunluluk oluşturduğu, oysa kılğısal alanda böyle bir zorunluluğu olmadığıdır. Eğer doğanın bu mekanik zorunluluğu insanın kılğısal yaşam alanı içinde de bir geçerlilik taşıyacak olsa, insan tümüyle doğuya bağımlı ve onun tarafından belirlenmiş olacak, böylece ne ahlakilikten ne de insan özgür intencinden söz etmemiz hiçbir zaman olanaklı olmayacaktır. Kant, Hume eleştirirken onun nedenselliği özne bir zorunluluk olarak, olguların tekrarlanışına dayanan alışkanlıkta görmüş olduğunu, Hume’un görüngüsel alana tözsel varlık niteliği katarak² deneye ve algılara körü körüne bağlı kaldığını dile getirmekte³ bu nedenle de, nedensellik bağıntısını Hume’un kendisinin yaptığıının tersine, hem deneysel hem de önsel bir kaynaktan doğal olarak türetemediğini⁴ belirtmektedir.

Oysa Hume, Kant’ın belirttiği biçimiyle algıya verilmiş olan nesneleri tözsel bir gerçeklik olarak görmemekle birlikte, Kant’ın eleştirdiği biçimiyle dış-dünyanın deneyiminin gerçekliğini algılayan özne bulunan bir takım aşkın niteliklerle deneyde olarak kazanan önsel kavramları dayandırmaz. O daha çok olayların art ardalığına zorunluluk yüklenmemesi gerektiğini vurgular.

Kant açısından Hume, hem deneyin hem de uslamlama yeteneğinin içeriğini iki aşamalı önsel yapısını kavrayamamış olduğundan, nedenselliği geçersiz bir kavram saymıştır. Kant’a göre, yalnız önsel yargılarda bulunan nesnel zorunluluğun yerine özne zorunluluğu kabul eden Hume insanın bilme yeteneğini ortadan kaldırarak,

¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 405.

² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev: İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), H.Ü. Yay., Ankara 1980, s. 59.

³ Kant, *a.g.e.*, s. 60.

⁴ Kant, *a.g.e.*, 59-60.

insanın durumuna ancak hayvanlarda bulunan bir yeti olan beklenti eğilimine indirgemiş olmaktadır.¹

Deneycilik ve metafiziğe karşı olmak adına, tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi metafizik kavramlar hakkında usun nesnel bir yargıda bulunamayacağını göstererek bu kavramlarla birlikte nedenselliği yadsırken, nesnel zorunluluğun yerine alışkanlığı (öznel bir zorunluluğu) kabul etmektedir.²

Görülüyor ki, evren derinlemesine incelendiğinde yapısının ve içinde cereyan eden olayların tümünün basit mekanik görüngülerle açıklanması pek isabetli olmamaktadır. Her ne kadar bu bakış açısı teknolojik birçok yeniliğin ve icadın kapısını açmış olsa da evrene külli ve tutarlı bir açıklamayı getirememiştir. Şunu da belirtelim; olayların bir takım açıklanamayan kompleks parçaların birleşimi ile ortaya çıktığı kabul edildikçe İslam kelamcılarının özellikle yer açmaya çalıştığı ilahi iradenin de etkinlik sahasının kısıtlı olmadığı (ilk hareket ettirici gibi) ortaya çıkmaktadır.

Leibniz yanında Newton gibi doğa araştırmacıları bile böyle düşünüp “Tanrı düşüncesinin” bilimsel bir açıklama ilkesi olarak kullanırlar. Aydınlanma için çok tipik ir çığır olan deizmin, rasyonalizmin bu en aşırı biçimin anlayışına göre, Tanrı evrenin içine matematik-mekanik ilkeler yerleştirmiştir, dolayısıyla Tanrı büyük matematikçi ve mantıkçı gibidir, O, istese bile, evrene yerleştirmiş olduğu rasyonel düzene karşı gelemmez; onun istenci bile bu rasyonel ilkelere bağlıdır. Bu anlayışta Tanrının gücü artık sonsuz değildir; onun evren için şu ya da bu düzene seçmesine kılavuzluk etmiştir; dolayısıyla “akıl”, “istenç” ten öncedir. Onun için aklının kurduğu bu düzen dışında kalan bir şeyi Tanrı yapamaz, yani bu dünyada mucizenin yeri yoktur. Tanrı evreni mucizelerle değil yasalarla yönetir. Gerçi bu yasaları kendisi koymuştur, ama bir defa yarattıktan sonra evrenin gidişine karışmaz olmuş, onu kendi kendine işlemeye bırakmıştır.

2.4. Determinizm ve İndeterminizm

Modern çağa gelinceye kadar insan aklının yaklaşımlarının belli bir sınırı vardı. Bilgi kümülatif olarak artmaya başladıkça buna bağlı olarak insan aklının bakış açısı ve idrak kabiliyeti artmaya başlamıştır. İnsan ufkunun genişlemesi ile olayları

¹ Kant, *a.g.e.*, s. 13.

² Kant, *a.g.e.*, s. 13-14.

değerlendirme gelişim sürecine bağlı olarak ilerlemeye başlamıştır. Önceki çağlarda olaylara bakış açısı durağan ve mevcuda bağlı olarak ilerlemişken, modern insan gelişmekte olanı mevcut olana tercih etmiştir.

Modern insan aklın önemini ön plana çıkardığı gibi gelişmenin de önemli bir unsur olduğunu fark etmiştir. Her türlü zorluk ve engellemeye rağmen değişme ve gelişim kaçınılmazdır. Bir filozofun dediği gibi “değişmeyen tek şey değişimdir.” Hiçbir şey zamanı geri çeviremez ve geleceğe bakış-geçmiş sorgulamak ne kadar önemli olsa da geçmişten çok daha önemlidir. Ancak belirtilmesi gereken en önemli nokta değişimin her şeyi etkilediği gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerçeğidir. Özellikle pusulanın icadı, coğrafi keşifler ve sanayi devrimi gibi önemli tarihi olaylar değişimi hızlandırmıştır. Bu hızlı değişim sosyal, siyasi, sınıf ve kültürel hayatı derinden sarsmış ve köklü değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Bu değişimin ilmi ve fenni hayatı ve düşüncü etkilediği de bir gerçektir.

Gücün bilginin kullanımı ile paralellik arz etmesi. Bilimsel verilerin açıklanmasına ve kontrol edilmesine dışarıdan müdahaleleri arttırmıştır. Hâkim irade ne ise açılımlar ve buluşlar ona göre yön kazanıyordu. Birçok, bilimsel veri o dönemin akımı ne ise ona göre şekilleniyordu. Pozitivizmin hâkim olduğu dönemlerle, mistik ve metafizik düşüncünün hâkim olduğu dönemlerdeki ilmi bakışın seyri birbirinden çok farklıdır.

Kavramlar zamanla değişime uğrasa da tarihi ve ilmi gerçekler er geç doğruya kesin dönüş yapmaktadır.

Fiziki ve ahlaki bütün olayları, bir takım sebepler zincirinin zaruretle tayin ettiğini iddia eden bir teori olan determinizm iki açıdan ele alınır. Biri tecrübi determinizm, diğeri psikolojik determinizm. Bizim amacımız tecrübî determinizmi incelemektir.

Bütün olaylar değişmez şekilde muayyen ve sebeplidir. Determinizm, belli bir durum ve şartlar topluluğu içinde, hâsıl olarak hâsıl olmamasının imkânsızlığını kabul eder. Hadiselerin sebeplerinin, tecrübe dışında ve aşkın olmadığını, ancak eşyanın kendisinde mündemiç olduğunu ileri sürer. Bu anlayışı ile de tabiatın ve âlemin üstünde yaratıcı bir sebebin varlığını kabul etmez. Ayrıca tabiatı ilk sebep ve mutlak bir başlangıç olamayacağını iddia eden determinizme göre, tabi kanunlar külli ve

değişmezdir ve kâinat sistematik bir yapıya sahiptir, onun bütün parçaları bir makine gibi zaruri münasebetlerle birbirlerine sımsıkı bağlıdır. ¹

Bu esasa göre her olayın bir sebebi vardır ve aynı illetler daima aynı neticeleri meydana getirir. Bütün tabiat hadiseleri, bir takım genel ve zorunlu kanunlarla irade olunur. ²

Determinizm, özellikle 19. yy'da en parlak derecesine ulaşmıştır. Bu asırda ilimde katı bir determinizm hakimdir. Mesela; Laplace (ö.1827) o kadar ileri gitmişti ki, geçmişe bakarak kâinatın bütün geleceğini önceden kestirmenin imkân dâhilinde olabileceğini iddia ederek şöyle diyordu: ‘Tabiatın taşımış olduğu bütün kuvvetleri ve onu teşkil eden mevcutların karşılıklı vaziyetlerini bilen bir zekâ, kâinatın en büyük cisimleriyle en hafif atomunun hareketlerini aynı düstur içerisinde kuşatacaktır; onun için hiçbir şey yakınsız olmayacak, istikbal de, mazi gibi gözlerin önünde bulunacaktır.’ ³

Fakat Laplace’in öngörüsünün aksine bugünkü bilim adamlarının gözünde kâinat artık bir makine düzeni içerisinde zorunlu bir sebep-sonuç halkası gibi işlemiyordu.

Bugün Determinizm, ileride değineceğimiz D.Hume ve B.Russel gibi bilim felsefecilerinin yanında, Plank (ö.1900), Einstein(1905ö.) Nils Bohr(ö.1911), Le de Broglie(ö.1924), Heisenberg(1925), Schrödinger(1926), P.Drac(1928) gibi fizikçilerin tenkitleriyle ⁴ sarsılmış ve sınırlandırılmıştır. ⁵

Bir olayın fiziksel anlamının olup olmadığı sorusunu saptamadan önce o problemin ya da olayın belli teorilere dayanması gerekir. Yani bir olayın dayandığı teori bilimsel gerçekliliğini yitirdiğinde anlamsız olabilir. Ya da teoriler değiştikçe anlam ifade etmeyen problemler anlam kazanırlar. Bir olay ister dış dünyada ister, zihinsel dünyada gerçekleşsin, hiçbir zaman mutlaka determine veya indetermine değildir. “Bilimsel bir yaklaşım söz konusu olur olmaz, bir vakayı araştırırken esas aldığımız önkoşullar daima o biçimde seçilmektedir ki vaka determine bir vaka olsun” ⁶

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Akçağ yay. , Ankara 1990, s.47.

² Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (çev: Galip Üstün), İstanbul 1977, s.181 vd.

³ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet yay. , İstanbul 1999, s.105.

⁴ *Meydan Larousse*, Quanta mad., C. 7, Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, s. 686-687.

⁵ Bolay, *a.g.e.*, s.48

⁶ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Mekaniğine Giriş*, (Çev: Yılmaz Öner), Alan Yayınları., İstanbul 1987, s.99.

Bir olayın determine ya da indetermine olması belli ön koşulları ya da varsayımların kabulünü gerektirir. Her iki kuramda belli sınırlar içinde geçerlidir. Determine bir olayda hız-konum başlangıç verileridir. İndetermine bir olayda ise olasılık genlikleri ya da olasılık dağılımları başlangıç durumlarıdır. Bilimsel araştırmaların görevi bir vakanın süreç içinde ortaya koyduğu ilişkileri eksiksiz kavramaktır ve bu iş, vakayı determine bir vaka olarak gösteren ön koşulları kullanmakla yapılabilir ancak en iyi biçimde.¹

Olayı çözümlerken başvurduğumuz ön varsayımlardan bir tanesi geçerlidir. Bu varsayımlar önceden verilmiş olmalıdır. Yoksa determinizm mi, indeterminizm mi sorusunun hiç anlamı kalmaz. Ön koşulların ya da varsayımların seçimlerinde uygun bir değişiklik yapılarak indeterminist bir olayı determinist hale getirebiliriz. Ya da tersi olabilir. Yarın hava nasıl olacak? Bu soruya cevabımız varsayımlarımıza bağlı olarak gerçekleşecektir. Max Planck bir olayın determine mi indetermine mi olduğunu şöyle değerlendiriyor: “Doğadaki ve zihinsel yaşantımızdaki olayların vukua gelemsi veya akışı için belirli yasalar mı vardır, yoksa onların vukuu veya akışı hiç değilse bir ölçüye kadar rastlantıya mı kalmıştır, keyfiliğin işi midir? Günü birin de birine yıldırım çarparsa ya da büyük ikramiye kazansa piyangodan, bu, kaderin çizdiği bir olay mıdır, bir zorunluluğun sonucu mudur yoksa hepten bir kör rastlantı mıdır?”²

Yarınki hava durumunun indetermine bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Oysa sıcaklık, hava basıncı, rüzgârların yönü ve şiddeti gibi faktörlerin yine bu yasalara göre değişme gösterdikleri kesindir. İşte bu yasalar açısından derizki, yarınki hava durumunun kesinsizliği bizim gerçek koşulları bilmekteki yetersizliğimizden, yani bilginin eksikliğinden ileri gelmektedir, aslında yarınki hava baştan sona determine bir olaydır, hava durumunun belirlenmesi açısından fizik yasalarının kesin biçimde uygulandığını var sayıyorsak yarınki havanın durumunu da “determine” sayılır ama elimizde mevcut meteoroloji araçları ile bağlı (koşullanmış) olduğumuzu söylüyorsak. “İndetermine” sayılacaktır. Böyle bir var sayım ya da başlangıç koşulları kesin biçimde ortaya konulmadıkça determine midir değil midir sorusuna ne evet, ne de hayır ile cevap vermek olanağı yoktur.³

¹ Max Planck, *a.g.e.*, s.99.

² Max Planck, *a.g.e.*, s. 94.

³ Max Planck, *a.g.e.*, s. 95-96.

Bu konuyla ilgili şöyle bir örnek verebiliriz; insan iradesinin determine olup olmadığı sorusudur. Bu sorunun cevabı yine ön koşullarımıza bağlıdır. İnsan zihni karar olanaklarının bir bütünü olduğuna göre kararını olanaklardan bir tanesini seçerek verir. İradi kararlar belli nedenlere bağlıdır. “gerçekte kesinlikle determinedir irade... iradi bir kararın gerekçesini önceden iyice kestirmek kimsenin elinde değildir. Şu nedenle değildir. Çünkü insan, kararın gerekçesi üzerinde düşünmeye başladıktan sonra o gerekçeyi de etkiler ve değiştirir.”¹

Yukarıdaki iki örnekte de madde dünyasının ve zihinsel dünyanın mutlak determine ya da indetermine olduğu yönünde bir saptama yapmak oldukça zordur.

Sonuç olarak; determinizm den indeterminizme geçişlerin sürekli var olması demek, bütün sistemin indetermine olması demektir. Buradaki vurgu, maddeye içsel bir zorunluluk verir. Onu kendi başına hareket eden bir olgu olarak algılayan anlayışın yanlışlığıdır. Yaratıcının varlığını inkâr da götürür. Bu görüşe göre artık, bizim âlemde müdahale ettiğimiz nizamın güzelliğinden Allah’ın varlığını ispat etmemiz yahut âlemdeki bütün hadiseleri tesadüfün kör güçlerine nispet eden materyalistlerin delillerini reddetmemiz mümkün değildir. Böyle bir görüş, bir yandan filozofların öğretisiyle uyumsuz ve diğer yandan âlemi, Allah’ın mükemmel sanatı olarak tavsif eden Kur’an ayetlerine zıttır.²

Denebilir ki, eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, Gazali endeterminizmi ve modern ihtimaliyet mantığını kolaylıkla benimser, İbn Rüşd ise Laplace’ın üstün zeka misalini tasvip ederek mutlak determinizm tarafını tutardı. İbn-i-i Rüşd varlıklardaki düzenin teminatını Allah’ın ilmine bağlamak ve buna “Allah’ın sünnetinde değişiklik bulunmaz “ ayetini delil getirmek suretiyle de zaruret iddiasına karşı Gazali’nin istemiş olduğu delili getirmiş sayılmaz. Vaziyeti bir din adamı olduğu söylenen Gazali’nin filozofik planına, bir filozof olduğu söylenen İbn-i-i Rüşd’ün ise dini planda incelediği açıkça görülmektedir.³

Şimdiye kadar felsefi görüşlerini vermeye çalıştığımız akımların ve filozofların ayrıldığı iki ayrı nokta; zorunluluk ve zorunsuzluktur. Bir grup (ki bu düşünceye sahip olanlara şu ana kadar ki bölümde daha çok yer verilir.) Allahın yasaları yarattığını ve bu evreni işler duruma getirip kenara çekildiğini iddia etmiştir. Özellikle Aristo metafiziği

¹ Max Planck, *a.g.e.*, s. 98.

² M. Fahri, *İslam Felsefe Tarihi*, s. 224–225.

³ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasabeti(Doktora Tezi)*, T. T. K. Basımevi, Ankara 1956, s. 81.

çevresinde cereyan eden bu düşünce silsilesi maddede var olan yasaların belli bir zorunluluğa (sebeup-sonuç ilişkisi) dayanarak bir nedensellik ortamında vuku bulduğunu söylemişlerdir.

Diğer grup; (özellikle David Hume, Gazali ve İslam kelamcıları buna da diğer bölümde genişçe yer vereceğiz.) zorunluluğun ilahi iradeyi sekteye uğratan, kısıtlayan bir yönünün olduğunu, ayrıca mucizenin imkânını – açık naslara rağmen – ortadan kaldırdığını ifade ederek bir savunma fikri oluşturmuşlardır.

Burada zorunluluk ve zorunsuzluğun tanımlarını ve tarihi arka planını açıklayarak, meseleyi daha anlaşılır hale getirmeye çalışacağız.

2.5. Zorunluluk Nedir?

Zorunluluk; belli koşullarda meydana gelmemenin imkânsızlığı olarak tanınır. Yasanın işlediği her yerde o yasanın gereği bir zorunluluktur. Örneğin; bırakılan taş yere düşer, düşmemezlik edemez, düşmesi zorunludur. Çünkü cisimler üstünde yerçekimi yasası işlemektedir. Zorunluluk ve yasa, nesne ve olguların özüdür.¹

E. Boutroux’a göre zorunluluğu 3’e ayırabiliriz;

İlki; matematik veya metafizik zorunluluktur. Zorunluluk kategorik veya şartsız olursa, matematik veya metafizik zorunluluk olur. Bu çeşit zorunlulukta çelişme imkânsız görülür. O, apriori olarak kavramların analizi veya dedüksiyon yoluyla tayin edilir. Buna mantıki veya hükmi zorunluluk da denir.²

İkincisi deneysel veya olgu zorunluluğudur; bu şartlı ve farazidir. Fizik zorunluluğu ifade eden bu tip zorunluluk, bir olgunun meydana geldiği şartlar bir defa verilince meydana gelmemesi imkânsız olan şeyi ortaya koyar. Kozalite prensibine dayanan bu zorunluluk, determinizm ile karışır. Bizi de Allah-âlem ilişkisi açısından ilgilendiren bu tip zorunluluktur.³

Üçüncü olarak ahlaki zorunluluk vardır; bu çeşit zorunluluk sadece çelişmenin çok az muhtemel olmasını gerekli kılar. Ahlaki zorunluluk idealdir, aşkındır, gerçekleşmemiştir; fakat bir seçmeden sonra gerçekleşecektir. Bundan dolayı zorunluluk aşkın ve içkin zorunluluk olarak ikiye ayrılır; ilki ideal düzenin, olması

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 472.

² E. Boutroux, *Zorunsuzluk Doktrini*, (Çev; H.Z. Ülken), M.E. B. Yayınları, İstanbul 1956, s. 9.

³ E. Boutroux, *a.g.e.*, s. 9.

gerekenin(ahlakinin) fakat “olmayabilenin” zorunluluğudur. İkincisi ise; bizatihi var olan varlık, sebebi kendisinde olan varlıktır.¹

Buna karşın da Aristo üç çeşit zorunluluk kabul eder;

1. Mutlak zorunluluk; buna ezeli varlıklarda rastlanır.

2. Tabi ve basit zorunluluk; buna sanat ürünlerinde ve bütün tabi varlıklarda rastlanır.

3. Şartlı zorunluluk; bu da formun gerçekleşmesi için maddenin varlığının zorunlu şart olmasıdır.²

Zorunluluğu tabiat ve tabiatüstü, yani fiziki ya da metafizik zorunluluk şeklinde iki ana başlıkta incelersek daha isabetli sonuçlar elde ederiz. Öyle ki, görünen alemdeki zorunlulukla, fizik üstü alemdeki zorunluluğu ayrı ayrı düşünmeli ve ona göre sistemimizi oluşturmamızdır. Biz maddi âlemle ilgili zorunluluğa maddenin kendisinin mi yoksa sahip olduğu yoksa aşkın bir varlığın müdahalesi ile mi gerçekleştiği sorusuna cevap aramaktayız. Zaten bu iki bakış açısı evreni anlamaya çalışan kişi ve akımların temel ayırım noktalarını oluşturmaktadır.

Tabiattaki sebep-sonuç zincirinin zorunlu olup-olmadığı felsefe tarihinde ilk çağ doğa felsefecileri ile başlamıştır denilebilir. Her ne kadar onların görüşleri daha basit kanıtları barındırsa da konumuz açısından bir takım bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca gelecek kuşakları etkilediğini de göz önünde bulundurmalıyız. Ancak Demokritos atomculuğunun evrene bakış açısının zorunluluğun maddenin olmazsa olmaz parçası olduğunu söylemesi bu konudaki önemli dönüm noktalarından biridir. İlk çağ felsefecileri de buna benzer noktaları yakalamış olsalar bile atomculuğun açtığı çığırı açamamışlardır. Bu süreçte önemli bir mihenk noktasını da Aristo metafiziği oluşturmaktadır. Çünkü bu düşünüşün sistematikleşmesi Aristo’nun metafiziği ile gerçekleşmiştir. İslam dünyasını derinden etkileyecek olan İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi felsefecilerin görüşlerini Aristo metafiziğine uygun olarak ortaya koymaları bu problemin başka bir noktasını teşkil eder. Daha sonra gelen Newton, Laplace gibi bilim adaları zorunluluğun boyutunu ileri bir merhaleye taşıyarak bunun bir makinenin parçalarının işleyişi gibi olduğunu öne sürmüşlerdir. Her ne kadar Kant, Hobbes ve

¹ E. Boutroux, *a.g.e.*, s. 9.

² S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (Çev; H.Z. Ülken), M.E. B. Yayınları, İstanbul 1976, s. 62.

Descartes gibi filozoflar görüşlerini metafizik görüngülerle kanıtlamaya çalışmalarına rağmen yine baskın olan düşünce hep pozitivist-maddeci zorunluluk olmuştur.

Aristo'nun şu sorusu önemlidir; “zorunlu, acaba bir koşula bağlı olarak mı yoksa mutlak olarak mı söz konusudur.”¹ “Söz gelişi; -niçin testere şu özellikte olur?-şunu şundan ötürü yapabilsin diye. Testere demirden olmasa bu ereksel nedenin oluşması olanaksızdır. Demek ki, testere olacaksa ve iş görecekse onun demirden olması zorunludur.”²

Aristo'nun bu sözlerinden, zorunluluğun maddede ve koşula bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Zorunluluk maddededir ama böyle olmakla ereksel nedenden bağımsız değildir. Her hareket ereğini içinde taşır. Aristo'nun günlük dilden devşirdiği “ereğine içinde sahip olmak” en yaygın terimlerden biri olarak kullanılmıştır. Bu aynı zamanda mekanizme karşı da bir delil niteliğindedir.

İllet netice bağına inanan diğer bir filozof da İbn Sina'dır. (ö.428/1037) O, malulün ancak bir illet neticesinde meydana gelebileceğini söylüyordu; sonuç, her zaman illete muhtaçtır, ona bağlı olarak meydana çıkmaktadır.³

Alemde meydana gelen her şeyin her an doğrudan Allah tarafından yaratıldığı fikrine karşı çıkan diğer bir filozof Amiri'dir. (ö.381/992). Ona göre Allahın yaratmasını böyle anlamak onun sıfatları hakkında bilgisizliğin ifasıdır. Şüphesiz ona göre de yaratma Allaha mahsustur, ancak yaratma “ bir şeyi takdir ve tesir” demek olduğundan Allahın bir şeyi yaratması onu takdir etmesi demektir.⁴

Zorunluluk (sebep-netice arasındaki bağ olan nedensellik, sebeplilik) fikrini savunan ve Gazali'ye verdiği savunma ile tanınan diğer bir filozofta İbn Rüşd'dür. (ö. 595/1198). O kelimcilerin özellikle Gazalinin sebep netice arasındaki bağın zorunlu olmadığına dair kanıtlarını reddederken, el-Keşfinde sebeplerin neticeleri üzerindeki etkisinin inkârının ilmi bilgiyi iptal ettiğini dile getirerek sebep netice arsındaki bağın zorunlu olduğunu savunur.

Gazali üzerinde çalışması olan Eric Lee Ormsby, şöyle der; “...Allah'ın zorunluluk altında bulunduğunu tamamen inkâr ettiğimiz takdirde içerisindeki her şeyin şans eseri meydana geldiği ve gözle görülür hiçbir sürekliliğin bulunmadığı bir evrenle

¹ Adem Ökten, *Yüksek Lisans Tezi*, “Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe İle Bilimde Anlam ve Kullanımları”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003. s.10.

² Adem Ökten, *a.g.e.*, s. 10.

³ H. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F. yay., s. 111-113.

⁴ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 119.

baş başa kalırız. Bu, yalnızca eşyanın tertibinde kesin bir düzenliliğin ve önceden kestirilebilirliğin bulunduğunu gösteren tecrübemize ters düşmekle kalmaz, ilahi iradenin mutlak etkisini sınırlandırmaya da yol açar.¹

Zorunluluğu rasyonel ve maddeci bakış açısının karışımı olarak görenler de olmuştur. Bunlar arasında Spinoza, Leibniz ve Kant vardır. Onlara göre sebep-sonuç bağı, hem aklen zihnin apriori hem de deneyin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Mesela Kantta zorunluluk zihnin kategorilerindendir ve deneyin şartıdır. Onun nazarında sebep-sonuç bağı deneyden gelmez, apriori olarak mevcuttur. O, “bana empoze edilen şey zorunludur” demektedir.²

Özetlemek gerekirse bazı filozof ve bilim adamları, belli olaylar ve özellikler arasındaki ilişkileri zorunlu olarak görmüşler ve kullandıkları önermelerde bu zorunlu gördükleri ilişkileri “ tabiat kanunu” olarak kabul etmişlerdir. Sonra da önermelerindeki bu ifadeye dayanarak olaylar arasındaki ilişkilerin illiyete dayalı tabiat kanunu olarak nitelendirilmesini tartışmasız olarak kabul etmişlerdir. Bunu, tümden gelime dayalı bir kanıtlamanın öncüllerinden çıkarılan bir hükmün zorunluluğuyla özdeş ve ya ona benzer zorunlu bir bağ olarak yorumlamışlardır.

Netice olarak, şunu söylemek mümkündür; zorunluluk, nedensellik ve determinizm gibi görüşleri savunan filozofların açıklamakta zorluk çektikleri ve ya hiç açıklayamadıkları durumlar da, bu olayları rastlantı olarak ele aldıkları ve bunu da temel bir olgu değil de arızı/istisnai şeyler olarak tanımladıkları görmekteyiz. Böylece onları hem genel sistemlerini savunmakta hem de bu sisteme dâhil olmayan durumları kural dışı ancak sistemin yapısına zarar vermeyen bir özellik olarak tanımlayarak, fikirleri içerisinde bir bütünlük bulunduğunu göstermeye çalışmışlardır.

2.6. Rastlantı Kavramının Felsefedeki Yeri

Rastlantı veya tesadüf kavramı; nedensellikle sıkı bir ilişki içerisinde. O, tamamen nedenselliğin zıddı manada kullanılır. Nedensellikte, her hadisenin vukuu, sebeplere bağlıdır; bunun dışında herhangi bir irade söz konusu değildir, manasına kullanılırken, tesadüf, -tam aksine- hadiselerde müşahade edilmekte, olan illiyet

¹ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, (Çev; Metin Özdemir), Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 210.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.124.

silsilesi, mutlak değildir; müstakil illetler de vardır, yani her şey tesadüfen meydana gelir demektir.¹

Bu ki filozofun sistemlerinde rastlantıya yer vermeleri ilgi çekicidir. Her şeyin kesin nedensellik çizgileri içinde gerçekleşmediğini bizzat nedenselliği savunan filozoflarda görmekteyiz.

Rastlantı terimi fizik, biyoloji, felsefe ve diğer bilimlerde sıkça kullanılan ve üzerinde çok konuşulan kavramlardır.

Arapça tesadüf kelimesinin karşılığı olan rastlantı, önceden kestirilemeyen, isteğe, kurala ve belli bir sebebe dayanmaksızın bir olayın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Rastlantı kavramının Batı dillerindeki karşılığı ise “chance” dir. Rastlantı aynı zamanda şans, talih, tesadüf, fırsat ihtimal gibi anlamları da içerir.²

Felsefede Rastlantı, etkin sebebi bilinmeyen, izahı yapılamayan ve oluşu tahmin edilemeyen olaylar için kullanılır. Bu noktada Rastlantı kavramı için temel iki anlamsal ayırmadan söz etmek gerekir. Bunlardan ilki, epistemik (bilgiye özgü) Rastlantı olup, bilinmeyen bir nedenden ötürü ortaya çıkmış olan olaylar için kullanılmaktadır. İşte mevcut algı ve bilgi yeteneğimizi aşan bir nedenden ötürü ortaya çıktığını tahmin ettiğimiz bu olayı, epistemik rastlantı olarak değerlendiririz. İkincisi ise, gerçekte hiçbir neden olmaksızın ortaya çıktığına inandığımız rastlantısal olaylar vardır ki, bunu da ontik (varlığa özgü) rastlantı olarak değerlendirebiliriz.³

Aristo her ne kadar zorunluluğu savunur görünse de felsefesinde rastlantı terimine de yer vermiştir. Aslında Aristo’nun evrendeki bazı kompleks olaylar için kullanmak durumunda kaldığı şeyler ya bilgi eksikliğine işaret etmekte ya da ilahi iradenin fonksiyonunu (mucize gibi) açıklayamadığından kaynaklanmaktadır. Özellikle ikinci durumu felsefesinde yansıtamamasının en önemli nedeninin ilk muharrik anlayışdır kanısındayız. Çünkü o, bir kere ilahi iradeyi âlemin devamı için devre dışı bırakmış ve yasalara bağlamıştır(mutlak anlamda).

Gaye, Aristo’nun eşyanın oluşmasındaki dört neden olarak belirttiği etkenlerden dördüncüsüdür.⁴

¹ Mustafa Namık Çankı, *BüyükFelsefeLügatı*, C. 2, Cumhuriyet matbaası, İstanbul 1954, s. 117.

² http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc

³ http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc

⁴ Aristoteles, *Fizik*, 194b, (çev. Saffet Babür), YKY, İstanbul 2001, s. 71.

Bundan dolayı Aristo'ya göre; âlemde boş ve gayesiz bir şey bulunmadığı için her şey bir amaca göre düzenlenmiştir. Aristo bunu tıpkı bir sanatkârın bir sanat eseri üretirken yaptığı çalışmaya benzeterek şöyle delillendirir; "...sanatta ereksel neden varsa doğada da vardır. Birinin kendi kendini tedavi etmesi durumunda bu çok açık, çünkü doğa tam buna benziyor: sonuçta doğanın ereksel bir neden anlamında bir neden açıktır.”¹

Yukarıdaki ifadelere baktığımızda Aristo sisteminde, âlemde tesadüf ve geliş güzel bir şey olmayıp, her şeyin bir amaca göre yönelik sebebinin bulunması gerektiğini anlamaktayız. Ancak Aristo özellikle âlemdaki oluşu bir sanatkârın eserine benzetirken söylediği bir başka sözü de dikkate almak gerekir. Çünkü o bu cümleleriyle, nedensellik kurallarına uymayan bazı şeylerin de bulunduğunu kabul etmekte bunun arızı bir durum olduğunu belirterek şöyle demektedir: “Talihi yadsıyan eski görüşe uygun olarak, oluşan nesnelerin her birinin bir nedene bağlanmasının olanaklı olduğunu bilmez değilsek bile, talih eseri ve rastlantıyla oluşan ve var olan birçok nesne var.”² Bu durum Aristo'nun rastlantıyı kabul eder bir görüntü ortaya koyduğuna delildir.³

Düşünce tarihi boyunca “ zorunluluk” ve “ rastlantı” taraftarları arasındaki tartışmalar, hiçbir zaman son bulmamıştır. Bu tartışmalardaki temel sorun, zorunluluk ve rastlantının mutlak karşıtlıklar, karşılıklı olarak birbirini dışlayan zıtlıklar olarak ele alınmasıdır. Böylece her iki görüş de, doğanın karmaşık ve çelişik işleyişini açıklamakta yetersiz kalan iki zıt fikir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mekanik bakış açısını savunduğu zorunluluk fikri, ondan öncesinde Demokritos'un atomculuk anlayışı ve ayrıca Plotinus “ bütün fikirlerimiz daha önceki bir nedenler zinciri tarafından belirlenecek; yaptıklarımız ise bu fikirler tarafından belirlendiği için, kişisel eylem sadece laftan ibaret kalır. Eylemlerimiz bu nedenler tarafından önceden belirlendiği sürece, bizim aracı olmamız, özgürlüğümüzü kurtarmaya yetmez.”⁴

Zorunluluğu savunanların tam aksine, tüm olgu ve olayların hiçbir sebebe bağlı olmaksızın bir rastlantı ürünü olduğunu iddia eden filozoflar da diğer cepheyi oluşturmaktadırlar.

¹ Aristoteles, *Fizik*, 199-b, s. 89.

² Aristo, *Fizik*, 196-a, s. 69.

³ Aristo, *Fizik*, 196-b, s. 71.

⁴ Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çev. Stephen Mac Kenna, Faber and Faber Limited, London 1966, s. 158.

Bu görüşü savunanların başında ilk çağ filozoflarından Empedokles bulunmaktadır. Tabiattaki hiçbir şeyin zorunlu olarak değil, bilakis rastlantı sonucu meydana geldiğini savunur.¹

Empedokles'ten sonra da aynı görüşü temellendirmeye çalışanlar arasında Epikürcüler olarak adlandırılan filozoflar vardır. Onlara göre âlemde bulunan her şey tamamen bir rastlantı sonucu oluşmuştur.²

Darwin ve Schopenhauer gibi teorisyenlerin de evrim görüşleriyle rastlantı anlayışına sahip olduklarını görmekteyiz. Ancak onların ilk oluşumu açıklayışlarındaki rastlantı, teorilerinin ilerleyen bölümlerinde yerini zorunluluğa bırakır.³

Darwin evrim sürecinin nedenselliğin dışında hiçbir ilişkiye başvurmadan açıklanabileceğini ortaya koydu. Onun için teleolojik türden açıklamalara gereksinim yoktur. Var olma savaşına göre çevreye en uyumlu ve güçlü olanlar var olup zayıflar ise elendiği için(doğal seleksiyon), sonraki kuşaklar güçlülerden oluşuyordu. Böylece daha yüksek biçimlerin oluşması kaçınılmaz olmaktaydı.⁴

Materyalist-evrimci bilim adamlarının bu görüşünü bir ilk neden dolayısıyla tanrı düşüncesinden kurtulma psikolojisinin bir gereği olarak görmek gerekir.

Rastlantı ile ilgili görüşlerden hareketle Charles Sanders Pierce (1839–1984)'in ortaya attığı yeni bir terimden bahsetmek gerekir. Çünkü Peirce Aristo'nun rastlantı ve talih anlamında kullandığı “tyche/tuche” kelimesinden hareketle tükizm (tycheism) diye yeni bir terim türetmiştir. Rastlantısalcılık olara dilimize çevirebileceğimiz bu fikre göre rastlantı, evrende etkin olan temel bir faktör ve nesnel bir gerçekliktir. Bu sebeple doğa yasalarındaki mekanikçi görüşe şiddetle karşı çıkan Peirce, evrende sürekli ve değişmez bir yasanın bulunduğunu ve bu yasanın evreni yetkin, rasyonel ve simetrik bir sistem haline getirildiğini savunmaktadır. Bu anlamda tükizm, evrenin, kaostan kozmosa doğru geliştiğini ileri süren metafizikten doğa yasalarının istatistiksel yasalardan başka bir şey olmayıp, düzensizlikleri, açıklanması mümkün olmayan olgular olarak değerlendiren bilim felsefesine kadar geniş bir alanda kullanılmaktadır.⁵

Aristoteles, rastlantıya bağlı olarak meydana gelen olayları birkaç şekilde ele almaktadır. Bunlardan birincisi, zorunlu bir şekilde vuku bulmayan ve tabiatın

¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 28.

² Alfred Weber, *a.g.e.*, s. 89.

³ Hüseyin Türk, *İnsanın Biyokültürel Eğilimi*, Bilim yayınları, Ankara 1996, s. 259.

⁴ Hüseyin Türk, *a.g.e.*, s. 259.

⁵ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev., Murat Temelli), İm Yayınları, Ankara 1994, s. 315-39.

alışlagelmiş kaidelerine de uymayan olaylardır. Bu anlamda rastlantı, mutlak olarak “bir şey için” olup da bilinmeyen bir nedenden ötürü başka türlü meydana gelen şeyler için kullanılır. Mesela, eğer bir insan, yediği bir şeyi hazmetmek için gezmeğe çıkmış ancak bu gezintide düşüp bir yerini kırmış ise, işte buna rastlantı denir. Çünkü o insanın amacı bir yerini kırmış olmayıp, yediğini hazmetmektir. Ne var ki, beklenen bu amaca karşılık, meydana gelen bambaşka bir şeydir. İşte bu olay, çok sık rastlanan bir olay olmayıp, tamamen rastlantı sonucu meydana gelmiştir.

Aristo gibi nedensellik ve zorunluluk fikrini benimseyen Farabi’de bu sistemi içerisinde rastlantıya yer vermek zorunda kalmıştır. Çünkü ona göre de sebebi bilinmeyen ya da sebebi olmayan bazı olaylar meydana gelmektedir. Bu tür olaylar da bir realite olduğuna göre ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

İslam Filozoflarından Farabi (ö.339/940) Yaratıcı için “O, diğer bütün varlıkların var olmasından en son ilkesidir.¹” İfadesini kullanır. Aristo felsefesini ele aldığı eserinde de onun “ nitelikler” ve “ tabii özler” şeklindeki ifadelerine değinirken bir eleştiriye tabi tutmaz. Farabi, eşyada var olduğunu ileri sürdüğü kuvvetlerden bahis açtığı yerde ise , “...bu kuvvetler duyulmaz, ancak bu kuvvetlerde hâsıl olan tesirler duyulmakla müşahade olunur. Kısaca, Farabi’ye göre, “ madde şekilden şekle geçerken Faal Akıldan aldığı suretler ile yani illetler ile o halde Farabi, muayyeniyete (determinizm) kuvvetle inanmıştır. Bazı hadiseler gayri muayyen (indetermine) görünürse de bu zahiri bir haldir, onların mutlak sebepleri ve illetleri vardı, fakat biz bilemiyoruz...”²

Bu sözleriyle Farabi’nin katı determinizme karşı çıktığını ve ılımlı bir determinizm içerisinde olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Farabi, meydana gelen olayları önceden bilinen ve bilinmeyen olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, illiyet prensibi gereği meydana gelmeden önce bilinmesi mümkün olan şeylerin ilmidir. İkincisi ise, meydana gelmesi önceden bilinmeyen ilmidir ki, biz bunu ancak meydana geldikten sonra bilebiliriz.³

Birinciye örnek olarak ateşin yakması gösterilebilir. Zira ateşe atılan bir madde eğer yanıcı ise, onun yanmasını önceden bilebiliriz. Ancak burada bir hususa dikkat çeken Farabi, ateşin yakıcılığı, suyun ıslatması ve karın soğutmasının zorunlu olmayıp,

¹ Farabi, *Tahsilü’s-Saade*, (Çev; H. Atay), A.Ü.İ.F. yay., Ankara 1974, s. 8.

² Abdulhak Adnan, “Farabi”, *M.E.B.İ.A.*, C.4., M.E.B. Yayınları, İstanbul 1995,s. 463.

³ http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc

ancak mütakabiliyet gereği olduğunu söylemektedir. Yani ateşin yakıcı olma gibi bir özelliğine karşın ateşe atılan şeyinde yanıcı olması gerekir ki, yanma eylemi gerçekleşebilsin. Bu ikisi bir araya gelmedikçe de ateşin yakıcılığının zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir.¹

Bu görüşleriyle Farabi'nin, tabiat kanunlarını zorunlu olmaktan çıkarıp mümkün kılarken, yalnızca determinizmin gerçekleşmesi için yeterli şartları tartıştığı şeklinde iddialarda bulunmaktadır.²

Farabi'nin izah tarzı, her ne kadar dini hassasiyetler de göz önüne alarak düşünülmüş bir çözüm şekli olarak görülse de problem Tanrının ilmi bakımından ele alındığında yine de tüm çelişkilerin ortadan kaldırıldığını söylemek zordur. Çünkü ona göre Tanrının ilmi, objesini var kılan bir bilgidir.³ Hâlbuki onun birçok açıklamasından bu şekilde değil de olaylara müdahale etmeden takip eden bir varlığın bilgisini andırmaktadır.⁴

2.7. Zorunsuzluk Doktrini

Zorunluluk ve rastlantının gerçeklik biçimleri, dolayısıyla da kavranış biçimleri üzerine çağımızda felsefede, felsefeden daha çok bilimlerde tartışmalar yoğunudur. Zorunluluğun içerdiği determinist karakterli neden-etki bağı Galileo'dan itibaren doğa mekaniğinin özelliği olmuş. Newton fiziği ile pekiştirilmişti. 20. yüzyılın başlarında determinist görüş kuantum fiziğinin ortaya çıkması ile ilk darbeyi aldı rölativite teorisi evreni eski fiziğin kavram çerçevesini kıran bir bakışla yaklaştı. Yüzyılın ikinci yarısında indeterminist doğa anlayışı canlıların bilimlerinde de kendini gösterdi. Canlıların doğaya uyarlanmasında çevre etkenlerinin birincil rolü geriledi. Dıştan etkiye bağlanamayacak fenomenlerle karşılaşılması, içten bir determinizmin de kurulamaması rastlantı kavramının yeniden ele alınmasını gerektirdi.

Kozal zorunluluğa İslam dünyasında Eş'ari Mektebi karşı çıkmıştır. Fakat bu mektebin önceki temsilcileri sebep-sonuç bağına inkâr ederek bunu yapmışlardı. Hâlbuki aynı mektebin temsilcilerinden olan Gazali sebep-sonuç arasındaki bağı

¹ http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc

² İlhan Kutluer, *Determinizm*, DİA, C. IX, Diyanet İşleri Yayınevi, İstanbul 1994, s. 217.

³ http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc

⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir 1987, s. 132–35.

mevcut olduğunu fakat zorunlu olmadığını iddia ederek kozal zorunluluğa karşı çıkmıştı.¹

Daha sonra 18. asırda aynı şeyi benzer şekilde Hume (1711/1766) ve ondan sonra da S.Mill (1803/1873) yaparak geometrik ve kozal zorunluluğa karşı çıkmışlardır.²

Kuantum teorisi ile fizikte büyük inkılaplar yapan 20. yy'ın büyük dahi fizikçisi Max Planck, fizik ilminde kesinlik (determinizm) kanunun olmadığını şöyle ifade etmiştir: “ eskiden müsbet ilimlerin en şaşmazı olarak tanınan ve kanunlarına dış alemin gerçek ifadesi ve mutlak bir hakikat gözü ile bakılmaya alışılmış bulunan fizik ilmi de irrasyonel unsurları muhtevi bulunmaktadır. Bu hal, beşer ilminin kendi meselelerini hiçbir zaman tamamıyla çözmeye kadir olamayacağını bize göstermektedir. Çünkü son hedef, metafizik neviden olup, her çeşit tecrübenin ötesinde bulunmaktadır.”³

Ünlü fizikçi Heisenberg'in mikrofizik alanda ortaya koyduğu “ kesinsizlik prensibi” de tabiat kanunlarında bir zaruret olduğunun iddia edilmesinin hiçbir şekilde doğru olmadığını kanıtlamıştır.⁴

Diğer taraftan kelamcıların “ sonsuz kudret sahibi olan Allah, yaratışında ve dünyaya ait fiillerinde hürdür.(fail-i muhtardır.)” sözleri de tabiat kanunlarında zorunsuzluğu ifade etmektedir. Çünkü fail-i muhtar olan Allah, her zaman kâinattaki olaylara müdahale edebilir. Öyleyse onun bizim alışageldiğimiz sebebin dışında bir sebep halk etmesi mümkündür. Zaten bütün gerçekleri, bu tabiat âlemine hasretmek doğru değildir, bu madde âleminin ötesinde akıl ve duyuyüstü hakikatlerinin de bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Eğer tabi âleme kendi sebeplerini yaşatan bir kanunlar dizisine sahip olduğuna dair bir yetki verirsek ilahi iradeyi sınırlandırmış, hatta tabiatüstü âleme hapsedmiş oluruz.⁵

2.7.1. Emile Boutroux

Alemdeki olayların determinizm, nedensellik ve bu iki anlayışın ürünü olan sebep- netice arasındaki bağın zorunlu olduğu fikrine şiddetle karşı çıkan ve bunun karşısına zorunsuzluk doktrinine koyan ünlü Fransız filozofu E.Boutroux tur. O şöyle

¹ S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 151.

² Bolay, *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, s. 11.

³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 150.

⁴ Yılmaz Öner, *Pozitivizmi Eleştirmek*, Metis yayınları, İstanbul 1985, s. 44.

⁵ Emrullah Yüksel, *a.g.e.*, s. 151.

demektedir.” kanun dediğimiz şeyler âlimin kafasındaki yorumdur. İnsan kafasında da zorunluluk vardır. Mantık’ın işleme ve zihnin çalışma tarzı da zorunsuzdur. Yani orda da, ilmin kanunlarının zorladığı bir istikamette değil, insanın bin bir şıkkı düşünerek ortaya koyabileceği bir istikamette yürüme vardır. ”Hal böyle olunca onun felsefi görüşleri bu istikamette seyretmiştir.

Ona göre, nedensellik prensibi zorunluluğu ihtiva eder, fakat bunun verilmiş âleme tatbikinde sadece tecrübeden çıkmış unsurları ihtiva eder ve varlıklarda ki değişmez bağları açıklar. Bu takdirde kozalitenin unsurları tamamen deneyden alınmış olur. Hâlbuki insan mutlak bağlamda yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa gidip gelişlerde belirsiz olayların takibini kabul etmiştir. Olaylar arasındaki ilişki bir değişmeyi değişmeyen bir diğer olaya birleştirdiği için bilimi idare eden nedenlilik(kozalite) prensibi zihin tarafından nesnelere dikte ettirilmiştir.¹

Boutroux gerçek var oluşunun birliği içinde birliği içinde göz önüne alınan âlemin, zuhur edebilmek için çok zayıf bir belirsizlik gösterdiğini söyler ve bu konuyu şöyle bağlar; “ insan ile onu meydana getiren unsurlar gelişmiş varlıkla şekil kazanmakta olan varlık arasında eş değerlilik, mutlak kozalite ilişkisi yoktur.”²

Böylece o, basit varlığın meydana gelişinde, dıştan olmadığı gibi içten de bir zorunluluğun mevcut olmadığını, aksine zorunsuzluğun mevcut olduğunu, zorunluluk ifade eden kozalite kanununun varlıkların iç âlemine nüfuz edemeyişine dayanarak ispat eder. Yani, deneyde verilen varlık hem var oluşunda hem de iç kanununda zorunsuzdur. Dolayısıyla bütün de zorunsuzdur; bununla birlikte varlık olarak varlığa bağlı olan zorunsuzluk yalnız başına olsaydı zorunluluk hâkim olurdu.³

Mekanik âlemin zorunsuzluğu bir halden ötekine geçişin devamı ile olur. Bazen küçük ve önemsiz gibi görünen değişmeler hayret verici büyük sonuçlar doğurabilmektedir. O teferruata ait değişmelerin zorunsuzluğunu savunduğu için aynı zamanda zorunluluğun değişmeyi önlemesi noktasından hareket etmekte; maddenin ve tavırlarının ortaya çıkışını, zorunluluk üzerine nesnelerin bir zaferi olarak nitelemektedir.⁴

Değişme zorunsuzluğun gereği ve işaretidir. Bu zaferin ona göre iki kaynağı vardır; 1- maddenin üstün değeri, 2- bu yeni şeklin maddede doğmasına ve gelişmesine

¹ E. Boutroux, *Zorunsuzluk Doktrini*, s. 21.

² E. Boutroux, *a.g.e.*, s. 28.

³ E. Boutroux, *a.g.e.*, s. 29.

⁴ E. Boutroux, *a.g.e.*, s. 61.

imkân veren sebepler ve neviler dokusunun esnekliği. Maddenin gelişmesi ve devamlı değişmesi bir manada onun asliyetini kaybederek ortadan kalkması demektir.¹

Fizik ve fizyolojik kanunlarla açıklanamayan yani fizik ve fizyolojik mekanizmin ve determinizmin dıştan bir baskısı altında bulunmayan insan tabiatı ve o tabiattan çıkan fiiller zorunsuz olduğuna göre; Boutroux'un sisteminde, düşünen varlık âlemini dışarıdan zorlayan bir zorunluluk söz konusu değildir. Böyle olunca bu âlem ve bu varlık tabakası diğerlerinden daha da zorunsuz ve en hür olanıdır.²

O aynı zamanda matematik bilimlerinin de zorunluluğa katkısı fikrine karşıdır. O şöyle demektedir; “ matematik kanunlarıyla eşyanın kanunları arasında bir uygunluk tahmin edilebilir. İşte bu somut tabiat kanunlarının araştırılmasıdır ki, matematik kanunları etkili bir şekilde realiteye idare ettiğini bize öğretecektir.³

Filozofun sonuçta vardığı fikir şudur; “ bir yandan matematik bilimler zorunluluğu ispat edilemeyen postülalara nispetle sadece zorunludurlar. Böyle olunca onların zorunluluğu da, yalnızca hipotetiktir (farazidir). Öte yandan matematik ilimlerin realiteye uygulanması, sadece yaklaşık bir uygulamadır.⁴

Görüldüğü gibi Boutroux her türlü kozal ve insani zorunluluğa karşı çıkıyor. Kozal zorunluluğun hem maddeyi hem de insanı esir edeceğini ve hürriyeti ortada kaldıracığını savunuyor. Neden-sonuç ilişkisine âlemi hapsedmenin pozitif ilimler açısından kısır bir döngüye yol açtığını ve insan psikolojisi açısından bir fatalizme(kadercilik) meydan verdiğini iddia etmiştir.

2.7.2. David Hume

Zorunluluk semavi âlemin fonksiyonlarını izah etmede başarısız olmuştur. Eğer biz ilahi iradenin etkinliğini mümkün hale getirmek istiyorsak, âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmekten ve ilk nedenin Tanrı olduğunu söyledikten sonra maddi âleme yaratıcının fonksiyonlarını yüklemek gibi bir paradoksa düşmemeliyiz. Âlemdeki vakıaların nedensellik düşünce ile açıklanmasına karşı olan bir diğer filozof da David Hume'dur.

¹ S. Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 33.

² S. Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 53.

³ S. Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 78.

⁴ S. Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 78.

Nedenselliğin hem bir gerçeklik hem de nesnellik sorunu olarak deneyci ve eleştirel bir bakış açısıyla özellikle D. Hume tarafından gündeme getirildiğini görüyoruz. O, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme” adlı eserinde konuya bakış açısını ortaya koyar. Hume’un nedensellik anlayışı ve nedenselliği eleştirisi, onun deneyci yaklaşımının sonucudur. Hume modern felsefede İngiliz deneyci geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Onun önemi B. Russel’e kadar uzanan İngiliz eleştirel deneyciliğinin etkin bir temsilcisi olmakla sınırlı değildir. Genel olarak yeni-olgucu diye adlandırabileceğimiz felsefenin ya da felsefi tavrın kökenlerinin de Hume’un felsefesine dayandığını ve ondan önemli ölçüde etkilendiğini söyleyebiliriz.

Hume, olgu yada deneyimsel gerçekliğe ilişkin sorunlarla, düşünöme (refleksiyon) ya da idealar arasındaki bağlantıya dayanan sorunları birbirinden ayırırken, nedenselliği idealar arası bir uygulama bağıntısı olarak değil olguya ya da varoluşa ilişkin usamlamanın temelinde görölmektedir. Olgu sorunları hakkındaki tüm usamlamalarımız neden- etki bağlantısına dayandığı için bellek ve duyularımız ötesine geçebilecek bir usamlamadan bulabileceğimizi Hume ileri sürmektedir.¹

Eğer bir olgu sorunu ile karşı karşıya isek ona mutlaka bir açıklama getirmemiz gerekmektedir. Böylece biz ancak bir olgunu neden var olduğuna ya da nasıl ortaya çıktığına daha önceki yaşantı ve deneyimlerimize dayanarak ussal bir neden gösterebiliriz. Issız bir adada bir saat ya da bir makine bulan birisi o adada daha önce insanların bulunmuş olduğu sonucuna varır.”² İşte Hume, olgulara ilişkin tüm bilginizin temelinde neden-sonuç ilişkisine dayanan bir usamlamanın bulunduğunu savunmaktadır. Fakat bu usamlamanın hiçbir zaman önsel (apriori) bir usamlama olmadığını da vurgulamaktadır. Hume, “bu bilginin belirli nesnelerin sürekli olarak birbirine bağılı olduklarını gördüğümüzde, sürekli olarak tecrübeden çıktığını”³ Bir başka deyişle deneyimsel olduğunu belirtmektedir.

Hume’un nedensellik üzerine ortaya koyduğu öğretinin anlaşılabilmesi için, her şeyden önce onun zihninde bilginin oluşumunu nasıl açıklamış olduğu önem kazanıyor. Hume için, bilginin deneysel açıdan zihinde oluşum düzeneğinin öncelikle açıklanması gerekmektedir. Nedensellik ve Gerçeklik sorununun Hume felsefesinde modern felsefenin özüne uygun bir biçimde özne-nesne ayrımına dayalı olarak ortaya çıktığı

¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev; Oruç Aruoba), H. Ü. Yayınları, Ankara 1976, s. 24.

² Hume, *a.g.e.*, s. 24.

³ Hume, *a.g.e.*, s. 24.

görülmektedir. Burada da Hume'un bilgi anlayışının önemli bir rol oynadığı öncelikle Hume'un bilgi kavramının en genel özellikleriyle serimlenebildiği ölçüde belirginleşeceğinden, Hume'un bilgi kavramının açıklık kazanması, nedensellik anlayışının daha iyi kavranabilmesi açısından gerekli olacaktır. Kısaca; vurgulanacak olursa, Hume'da bilginin en temel öğeleri, duyum ya da deneyim(izlenimler) aracılığıyla edinmiş olduğumuz tasarımlardır. Eğer nedensellik olduğu gibi bilginizin dayandığı tasarımlar ya da ideaların nasıl oluştuğu Hume açısından, sorgulanması gereken bir konudur.¹

Hume'a göre, olgu sorunlarıyla ilişkili olan önermeler, zorunluluktan uzak önermelerdir. Çünkü bu önermelerin karşısını da en az kendisi kadar ussal bir çelişkiye düşmeden savunabiliriz. Öyleyse bu türden önermelerin karşıtı da gerçekliğe uygun bir biçimde kavranabilir.² “Yarın güneş doğmayacak önermesi doğacak önermesinden daha anlaşılır değildir. Olumlusundan daha fazla çelişki içermez”³

Hume, Benzerlik, Yakınlık ve Nedensellik olmak üzere idealar arası bağlantının kurulmasını sağlayan bu çağrışımsal ilkelerin insanın uslamlama yeteneği açısından nasıl bir işleme sahip olduklarını göstermek için bunları şöyle örneklendirir: “Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür. Bir yapının bir dairesinden söz edilmesi, diğer daireler hakkında bir soruşturma ya da konuşma başlatır. Bir yarayı düşündüğümüzde onu izleyen acıyı düşünmeden edemeyiz.”⁴

Görüldüğü gibi bu üç temel ilke, Hume açısından tüm uslamlamalarımızın, dolayısıyla idealar (kavramlar) arasında kurmuş olduğumuz tüm bağlantıların temelinde bulunur. Bu görüşünü “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” adlı yapının özet kısmının sonunda “bu ilkelerin yalnızca düşüncelerimizin bağları gerçekte bizim için evrenin harcı olduklarını ve bir büyük ölçek içinde, tüm zihinsel işlemlerimizin bu ilkelere bağlı olmak zorunda olduğunu”⁵

Hume, çarpıcı ve özlü bir anlatımla dile getirmektedir. Sonuçta Hume, nedenselliği zihnimizde ideaları birbirine bağlayan bir çağrışım ilkesi olarak saptarken,

¹ Özçınar, *Yüksek Lisans Tezi*, s. 66.

² Hume, *Enquiries, Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Edited by L.A. Shelby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford 1992, s. 25.

³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 23.

⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 18.

⁵ Hume, *On Human Nature and The Understanding*, Edited by A. Flew, Collier Macmillan Publishers, London 1962, s. 302.

diğer iki ilkedен farklı olarak, nedenselliği ayrıca olgusal ya da olgulara ilişkin uslamlamamızın da temelinde görmektedir.

Hume, her ne kadar nedenselliğin idealar arasında bağ oluşturmak bakımından zihnin çağrışsal işleyiş düzeneğinin yapısında bulunan bir ilke olduğunu, ortaya koymuş olsa da, aslında idealar arasındaki bağlantıyı sağlayan bu çağrışım ilkesinin, bizim izlenimler aracılığıyla bilgisini edindiğimiz olgusal evrende var olan iki olayın birlikte bulunmalarına ve bizim tarafımızdan uzay ve zaman içinde sürekli birlikte algılanmalarına dayandığını düşünmektedir. Böylece bu ilkeye deney öncel olmaktan, deneyimin temelinde bulunmaktan çok, kendisi deneyime dayanan ve onun doğurmuş olduğu bir ilkedir. Çünkü Hume göre;“gerçekte olgu sorunları üzerine yapılan tüm uslamlamalar neden ve etki bağına dayanır ve biz ya doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir zaman bir nesnenin varlığından bir diğerinin varlığını neden ve etki bir arada bulunmaksızın çıkar sayamayız.”¹

Bu açıdan zorunlu bağlantı ideası olarak nedensellik ilkesi önsel (apriori) bir uslamlamanın temelinde bulunamayacağı gibi, sonucu da olamaz.” Çünkü etki nedenden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla nedenin kendisinden çıkarsanamaz.”²

Nedenselliğin ya da zorunlu bağlantı ideasının deneyime dayanması, olgulara yönelik bir usamlama olmuş olması; Hume açısından nedenselliğin algısına sahip olduğumuz anlamına gelmemektedir. Biz yalnızca zihnimizde tek tek birbirinden bağımsız neden ve etki olarak gözlemlediğimiz duyu-izlenimlerine sahibiz. Bir başka değişle, birbirinin ardı sıra gelen ya da uzay ve zaman içinde bitişik olarak bulunan iki farklı izlenime sahibiz; bu iki farklı izlenim olarak iki olayın, zorunlu bir bağlantı oluşturduklarına karşılık gelecek bir izlenime veya ideaya, yani zorunlu bağlantı ideasına sahip değıliz. Bunların bir aradalığı ve bunun izlenimi tümüyle rastlantısal olabilir.³ Neden ile etkinin bir arada bulunmalarında nasıl önsel bir zorunluluk yoksa her ne kadar nedensellik olgusal usamlarımızın temelini oluşturmakta da olsa, etkinin nedenden çıkar sanmasında deneyimsel ya da olgusal bir zorunlulukta bulunmamaktadır.⁴ Öyleyse, bu zorunlu bağlantı ideası ya da neden ile etki arasındaki bağın zihnimizde bulunması ve onun bilgisine sahip olmamız olanaklı değıldir. Hume, nedenselliği sorgularken, nedeni etkiye zorunlu bir biçimde bağlayan herhangi bir

¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.292.

² Hume, *Enquiries, Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, s. 29.

³ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.27.

⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 27.

izlenimin bulunamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Bizim nedensellik olarak gördüğümüz “sadece, birinin gerçekten, olgu olarak, ötekinin ardından geldiğidir.”¹

Hume’a göre, “her idea kendinden önce gelen bir izlenim ya da duygudan kopya edilir ve herhangi bir izlenim kullanmadığımız yerde emin olabiliriz ki, hiçbir ideadan yoktur.”² Eğer, biz, tek bir durumdan ya da tek bir izlenimden zorunlu bağlantı ideasını ulaşamıyorsak, neden ile etkinin sürekli bir arada algılanması sonucu ancak böyle bir ideaya ulaşılıyor olmalıyız. Burada “Hume, nedensel yargılarımızda anlığımızın duyu deneylerimizin ötesine aştığını gözlemliyor.”³ Bu anlamda nedensellik ya da nedensellik düşüncesine karşılık gelen zorunlu bağlantı ideası usun algısal alanı aşan bir yanılsamadır.

Neden ve etki arasındaki ilişkide bir A olayı ve onun hemen ardından da bir B olayı gerçekleşsin. A olayı her gerçekleşsin. A olayı her gerçekleştiğinde B olayı da onun ardından gerçekleşiyorsa ve bu her zaman böyle oluyorsa, bu bir örneklilik, A olayı B olayının nedenidir ve B olayı da A olayının etkisidir şeklinde ifade edilir. Hume’un düşüncelerinden yola çıkılırsa, bu iki olayın ide ilişkisi olmadığı ve olgu sorunu olarak tersinin de olanaklı olduğu, iki olayın birbirini izlemesinin zorunlu olmadığı sonucuna varılır. Gerçeklik insana kendisini nasıl gösteriyor? Bu iki olay arasındaki ilişki zorunlu bağlantımı yoksa sürekli bir art ardalık mı?

A ve B olayları arasındaki, ilişki zorunlu bağlantı ise A olayı ne zaman olsa B olayı da onu izleyecektir ve insan bunu A olayı olmadan önce de bilebilir. Şayet arasındaki ilişki sürekli bir art ardalık ise A olayı her gerçekleştiğinde B olayının onu izlemesi bir örneklilik taşıdığı için A ve B olayları zaman içinde hep bir arada gözlenecektir. İnsan zihni iki olay arasındaki ilişkinin zorunluluk taşıyıp taşımadığını bilemez. Zihnin nedenden etkiye geçişi ise şöyle olur: “Bir ateşe kuru bir odun attığımda zihnim, hemen, odunun ateşi söndüreceğini değil, arttıracaklarını düşünmeye götürür. Düşüncenin nedenden etkiye bu geçişi akıldan çıkma değildir. Kaynağını tümüyle alışkanlık ve tecrübeden alır.”⁴

Hume, neden ve etki şeklinde birbirinden iki ayrı olayın birbiriyle zorunlu bir ilişki içerisindeymiş gibi düşünülmesini alışkanlık (habit) kavramıyla açıklıyor: “Alışkanlık, öyleyse, insan hayatının yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yaralı kılan ve

¹ Hume, *a.g.e.*, s.52.

² Hume, *a.g.e.*, s. 64.

³ Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1992, s.176.

⁴ Hume, *a.g.e.*, s.46.

gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir.”¹ Hume alev ile ısı ve kar ile soğuk örneklerini veriyor. Alışkanlık insan zihnini alev ya da kar duygulara verildiğinde ısı ya da soğuk beklemeğe götürür.²

Hume ‘a göre alışkanlık keyfi değildir ve sürekliliği doğaya uygundur. Ancak alışkanlık hiçbir zaman kesin bilginin yerine geçemez. Bu nedenle doğaya ilişkin hiçbir apriori bilgimiz olamaz.

Hume, zorunluluk ve rastlantı kavramlarına nedenselliğe göre daha az değinir. Zorunlulukla ilgili açıklamaları şöyledir: “Zorunluluk ve nedensellik idemiz, tümüyle, doğanın işlemlerinde güçlenen bir örneklikten çıkmadır; burada, benzer nesneler sürekli olarak bir arada bulunurlar ve alışkanlık, zihni bir objenin ortaya çıkmasından öbürünü çıkarmasa da belirler. Bu iki durum, maddeye attığımız zorunluluğun tümünü meydana getirir.”³

Bertrand Russel, modern kuantum kuramının Hume’u desteklediğini hatırlattıktan sonra, onun değerlendirmeleri ile ilgili şöyle der: “Nedensel adı verilen bir ilişkiyi, kimi kez algılayabilir miyiz, algılayamaz mıyız? Hume, “hayır” der, karşıtları ise “Evet”, en güçlü kanıtın. Her iki tarafın nasıl delil getirdiklerini görmek kolay değildir. Hume’dan yana en güçlü kanıtı, nedensel fizik yasalarının karakterinden türemiş olduğunu sanıyorum. ‘A,B’ye neden olur’ biçimindeki basit kurallar, ilk bilimsel kaba düşüncelerin dışında asla kabul edilemez görünüyor. Gelişmiş bilimlerde bu basit kuralların yerine geçen nedensel yasalar öyle karmaşıktır ki, kimse onların algılamada ortaya çıktığını var sayamaz. Açıkça onlar, doğanın gözlenen akışından yapılan çıkarımlardır. Fiziksel bilimler söz konusu olduğunda Hume bütünüyle haklı ‘A,B’ ye’ neden olur türünden anlatımlar hiç kabul edilemez ve bizim onları kabul etme yönündeki ve bizim onları kabul etme yönündeki eğilimimiz, ancak alışkanlık ve çağrışım yasalarıyla açıklanabilir.”⁴

Nedenselliğin çıkar yol olmadığını düşünen Russel şunu ifade etmiştir; “Güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının, doğru çıkmamasından daha muhtemel olduğunu varsaydıracak bir neden yoktur.”⁵

¹ Hume, *a.g.e.*, s.39.

² Hume, *a.g.e.*, s.39.

³ Hume, *a.g.e.*, s. 67.

⁴ Bertrand Russel,, *Batı Felsefesi Tarihi*, C. 2, s. 448.

⁵ Russel, *a.g.e.*, s. 446.

Russel ayrıca Hume'un felsefesinin bir takım problemlerini de çözmek için de "geleceğin, geçmiştekinin aynısı alan illiyet konularını izleyeceğini bilmesine imkan sağlayacak olan" bir tümevarım prensibi formülü etti. Onun tümevarım diye adlandırdığı bu prensip, kısaca şöyle ifade edilebilir: içinde B' nin A' ya eşlik ettiğinin tespit olduğu bir kanuna ait olayların sayısı arttıkça B' nin A' ya eşlik etmesi daha muhtemel hale gelecektir. Yani, A'nın akabinde B'nin meydana geldiği olaylar arttıkça, A'nın B'ye neden olduğunu söyleme imkânı artmaktadır. Ve B'nin A'ya eşlik ettiği olaylar yeterli bir sayıya ulaşınca bu, ilgili kanunu kesinlik konumuna yaklaştıracaktır.¹

Ancak Russel' in bu yaklaşımı problemi aşmamaktadır. Çünkü mümkün bir ilişki ne kadar sıklıkla tekrarlanırsa tekrarlansın mümkün kalır. Bir şeyin sürekliliği(istimrarı), onun mahiyetini değiştirmez, diğer bir ifadeyle, bu istimrar onu zorunlu bir ilişkiye dönüştürmez.²

Bouguenaya, Kant'ın ve Hume'un görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla ele aldığını belirterek şunları söyler; Kant' a göre bilgi tecrübeyle başlar, fakat bütünüyle ondan türetilmez. İlliyet var olmak zorundadır; çünkü o olmadan hiçbir şey bilemeyiz. O organize ve insicamlı bir tecrübe ihtimalinin zorunlu bir şartıdır, bununla birlikte yalnızca olgularla ilgilidir. Hume özetle "bir sebebi sebep yapan şeyi keşfetmenize gerek yoktur. Biz, bir taraftan sebeplerin var olduğunu, diğer taraftan onların bilmeye muktedir olamayacağımız sonuçlarla birlikte olduğunu tamamen kabul ederiz." Demektedir. İşte Kant aynı gerekçelere dayanarak rasyonalistlerin dünyayı illiyet olmaksızın açıklama teşebbüslerini reddeder. Ona göre "içinde sebeplerin hüküm sürdüğü dünya şeylerin kendilerinin dünyası değildir; onların bize görüldüğü olgular dünyasıdır." Dolayısıyla olgulardan öte gidilebilmesi söz konusu değildir. Kant' ın bu restorasyonu yalnızca zahirdedir. Çünkü "illiyet dünyası, şeylerin kendilerinin dünyası değil de yalnızca bize göründükleri dünya ise, bu takdirde, gözlenmiş olandan gözlenmemiş olana dair çıkarımlar yapmanın doğruluğunu ispatlama problemi çözülmemiş kalmaktadır. Eğer bilim yalnızca bize görüldüğü üzere dünyayla ilgili ise, o halde bilim ancak deskriptif (tasviri) olabilir; bilgi husule getirme iddiasında bulunamaz. Kısaca, Kant'ın "çözümü" Hume' un ileri sürdüğü argümanlara bir cevap teşkil etmez.³

¹ Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem Yay., İstanbul 1998, s. 72.

² Yener Öztürk, *Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bakış I*, D.Ü.İ.F. Dergisi, C. 3, sayı; 2, Diyarbakır 2001, s. 89.

³ Bouguenaya, *a.g.e.*, s. 74.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM FELSEFESİNDE NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ

3.1. İslam Kelamında Nedensellik

İrade hürriyeti ve insanın fiilleri etrafında cereyan eden bu mesele Mutezile'nin üzerinde önemle durduğu meselelerin başında gelmektedir. Mu'tezile'nin beş temel prensibinden birisi adalettir. Onların bu prensibine göre insan hürdür ve kendi fiillerini kendisi yapar. Allah insanlara bir eylemi yapıp yapmama gücü vermiştir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği iyi veya kötü fiillerden dolayı mükâfat veya ceza görmesi anlamsız olur. Eğer Allah insanları belirli fiilleri yapmaya zorlamış olsaydı o zaman Allah'ın o fiillerden dolayı insanları cezalandırması zulüm olurdu. Hâlbuki Allah adildir, kulların fiillerine müdahale etmez ve hiçbir şekilde kullarına zulmetmez. Amacımız bu şekilde özetleyebileceğimiz Mutezile kader fikrinin, evrende var olan sebep-sonuç zinciri bağlamında incelenip incelenemeyeceğini ortaya koymaktır. Bu minvalde meseleyi bulunduğu mecradan biraz uzaklaştırıp tevlid ve tevellüd fikri etrafında işleyerek tanrının evrene bir müdahalesi olup olmadığını anlamaya çalışacağız.

Tevlid; irade ile yapılan bir fiilden sonra ona bağlı olarak bir başka fiilin veya fiillerin meydana gelmesidir. Tevellüd kendiliğinden doğan anlamına gelmektedir.¹

Bir kişinin attığı bir taş veya okun meydana getirdiği yaralama veya ölüm olayı tevellüd için birer örnek olarak verilebilir. Taşın atılma olayında taşın atılması iradi fiil, buna bağlı olarak meydana gelen ölüm ise mütevelled (iradi fiilden doğan) fiildir. Birinci fiile doğrudan işlenen (mübaşir) fiil, ikinciye ise bu fiilin sebep olması sonucu meydana gelen(mütevelled) fiil denir. Mutezile'ye göre irade ilk fiil, murad edilen fiil ikinci fiil ve sonuç (mütevelled fiil) ise üçüncü fiil olmaktadır.² bu konuda İskafi şöyle demektedir: kast ve irade olmaksızın hata üzerine meydana geldiği düşünülen her fiil mütevellittir. Kast ile meydana geldiği tasavvur olunan ve her bir cüzü yenilenme, azm,

¹ Cürcani, *Tarifat*, s. 61

² Eş'ari, *Makalat*, s. 300-301.

kast ve iradeye ihtiyaç duyan her fiil, ‘tevellüd’ tanımının dışında olup mübaşir(doğrudan) fiil tanımına girer.¹

Özet olarak; bir failin yapmış olduğu bir fiilin, başka bir fiili zorunlu kılması şeklinde açıklanmaktadır.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini eleştirmek amacıyla yazdığı *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinde, filozoflara ait olan sebeplilik, yani ‘sebebin doğal olarak müsebbebi gerektirmesi’ görüşünü, tevlîd/tevellüd görüşü şeklinde Mu’tezile mezhebinin benimsediğini ifade etmektedir.²

Cürcânî (v.816/1413)’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* adlı eserinden bir nakilde bulunmaktadır. Burada Cürcânî, Mu’tezile’den bazılarının Allah’ın fiilleriyle ilgili olarak tevlidi mümkün görmediklerini; O’nun bütün fiillerinin mübâşeret, yani bizzat o anda yaratmak suretiyle gerçekleştiğini düşündüklerini söylemektedir. Cürcânî, aynı mezhepten olan bazılarının ise tevlîd’i caiz gördüklerini; bir örnek üzerinden konuşmak gerekirse, duyu organlarının, ağaç dallarının ve yaprakların rüzgârın hareketiyle hareket ettiğine şahit olduğunu; bu durumda rüzgârın hareketinin bizzat Yüce Allah’a ait olduğunu, dal ve yaprakların hareketinin ise rüzgârın hareketinden doğmuş (mütevellid) bir fiil olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Cürcânî ise, ikinci gruba ait olan tevlîd görüşünü kabul etmemekte; gerek insanın bizzat yapmış olduğu fiiller olsun, gerek bu fiillerden dolayı olarak çıkmış fiiller olsun, gerekse Allah’ın fiillerinden dolayı olarak çıkmış fiiller olsun, bütün fiillerin bizzat Allah’a isnâd edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³

Tevlid ve tevellüd olarak adlandırılan fiiller, kelamcılar tarafından temel sebep aracı sebep ilişkisi şeklinde değil, tevlid veya tevellüd, yani fiilin doğuşu şeklinde ortaya konulmuştur. Bu durumda akla şu sorular gelebilir. Hareket eden alette söz konusu olan ilahi bir sebeplilik midir? Tabii bir sebep, sebepsiz bir etki veya beşeri failin sebepliliği söz konusu olabilir mi? Bu şekilde meydana gelen fiilin menşei nedir? Mu’tezile tevlid ve tevellüd problemine bu açıdan bakmış ve görüşlerini bu yönde geliştirmiştir.⁴

¹ Eş’ari, *Makalat*, s. 301.

² Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s(Tahkik; Süleyman Dünya), Daru’l Maarif, Nil Yayınları, Kahire 1119 h, s. 185.

³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Daru’t-Tabaati’l-Amire, Hacı İbrahim Saib, İstanbul 1239 h., s. 163–164.

⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s. 155.

Mutezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği görüş; gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak yapılan her fiil insanın fiilidir. Mutezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilen bu düşüncüyü Bişr el-Mutemir ortaya atmıştır.¹ İnsan kendisinde meydana getirdiği bir sebep ile başkasında fiil yapar. Kendisinde müvellid ve mütevellid olmayan fiiller yapar. Bu görüşü ileri süren Bişr şunu iddia etmiştir: insanlar, tatlının rengini ve beyazlığını, peltenin tadını ve kokusunu, elemi, lezzeti, sağlığı, sakatlığı ve şehveti yaparlar.² Gerçekte bunlar, Allah'ın koyduğu âdetin yani Sünnetullahın bir sonucudur.

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf 'a göre insanın fiilinden doğan her fiil insanın bilgisi dâhilinde meydana gelmektedir. Meydana gelen fiil insanın bilgisi dâhilinde ortaya çıktığına göre bu fiil insana aittir. Vurmadan dolayı meydana gelen acı, atılan taşın sebep olduğu yaralama veya ölüm fiili yapana aittir. Çünkü bu fiillerin sebebi insandır. Ancak lezzet, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, korkaklık, cesaret, açlık, tokluk gibi şeyler Allah'ın fiilleridir. Ebu'l-Huzeyl'e göre bu fiiller insanın fiillerinden tevellüd etmez. Çünkü insan bu fiillerde bilgi sahibi değildir. İnsanın bilgi sahibi olmadığı bir fiil insana ait olamaz.³

İbrahim en-Nazzam; hareket dışında insan için fiilin söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Ona göre insan nefsinde hareket dışında bir fiil yapamaz. Namaz, oruç, istekler, hoş görülmeleyen şeyler, ilim, cehalet, doğruluk, yalan, insanın konuşması ve susması ve sair fiilleri hareketten (halden) ibarettir. Böyle olduğu içindir ki insanın bir yerde durmasının anlamı onun iki vakitte bulunmasıdır. Yani o hareketin iki vakitte olmasıdır.⁴

O devamla şöyle der: insanın mekânının dışında meydana gelen şey, o şeyin yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir. Birisi attığı zaman taşın gitmesi, attığında yuvarlanması, yukarı fırlattığında yukarı çıkması gibi. Aynı şekilde idrakte yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah'ın, birisi attığı zaman taşa gitme tabiatını vermesidir. Diğer mütevellid şeyler de böyledir.⁵ Ayrıca Nazzam'a göre: Allah, cisimleri bir defada yaratmıştır. Cisim, her vakit yaratılır.⁶ Bu görüş tecdid-i halk görüşünü savunan Eş'ariyye görüşünü andırmaktadır.

¹ Eş'ari, *Makalat*, s. 297.

² Eş'ari, *Makalat*, s.297.

³ Eş'ari, *Makalat*, s.297.

⁴ Eş'ari, *Makalat*, s.298.

⁵ Şehristani, *el- Mîlel ve 'n-Nihal*, (Çev; Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005. s. 102.

⁶ Eş'ari, *Makalat*, s.298.

Mu'tezile imamlarından Muammer'e göre; insan nefsinde hareket ve sükûnu meydana getiremez. İnsanın kendisinde ancak irade, ilim, kerahet, nazar, temsil halleri meydana gelir. İnsan bundan başka bir şey yapamaz. Muammer, mütevelled fiillerin insana ait olmadığını, atılan taş ile ölen kişide meydana gelen öldürme fiilinin taşı atan insana değil taşa ait olduğunu ileri sürmüştür.¹ Salih Kubbe ve taraftarlarına göre; atılan bir taş sonucunda ölen kişide meydana gelen öldürme olayının taşa değil Allah'a nispet edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Öyle ki, O şöyle diyordu; ağır taş ile hafif havanın bin yıl bir arada bulunması ve Allah'ın iniş ve hareketsizlik yaratmaması caizdir.² Hülâsa, Allah her şeyin sebebi ve yaratıcısıdır.

Cahız şöyle dedi; insanın irade ettikten sonra yaptığı şey tabii olarak meydana gelir. İnsanın bunda bir ihtiyarı yoktur.³ Yani insanda bulunan tek şey iradedir, bunun dışında ihtiyar yoluyla bir fiil meydana getiremez.

Mu'tezile'nin tevlîd konusundaki bu görüşlerine katılmayan Saçaklızâde, "Gökten yağmur indirip, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı."⁴ Ayetiyle ilgili olarak Beyzâvî ve Râzî'nin görüşlerini nakletmekte ve bu görüşlerle ilgili bazı eleştirilergetirmektedir. Bu ayetin tefsirinde Beyzâvî, yağmur vâsıtasıyla topraktan ürünlerin çıkması ile ilgili olarak şu iki görüşü zikretmektedir:

1. Topraktan ürünlerin çıkması, Yüce Allah'ın kudreti ve iradesiyledir; fakat O, ürünlerin şekillerini ve yapılarını (su ve topraktan oluşan) bu karışık madde üzerine dökerek genel kanununu icrâ etmiş ve nutfenin canlılar için bir sebep olması gibi, toprakla karışmış olan suyu ürünlerin çıkması için bir sebep ve madde yapmıştır.

2. Yüce Allah, suya bir kuvve-i faile (etken bir kuvvet); yeryüzüne, yani toprağa da bir kuvve-i kabile (kabul eden, edilgen bir kuvvet) yerleştirmiş ve bu ikisinin bir araya gelmesinden de ürün çeşitleri ortaya çıkmıştır.⁵

Tevlid fikri, bireye yaratıcılık atfetmektedir. Ancak Allah Kur'an'da her şeyin tek yaratıcısının kendisi olduğunu açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Eş'arîler, Allah'ın kudretinin mükemmelliği hususundaki inançlarıyla meşhurdurlar. Wolfson tarafından açıkça ifade edildiği gibi, Eş'arîlere göre sonsuz

¹ Eş'ari, *Makalat*, s. 298.

² Eş'ari, *Makalat*, s. 299.

³ Eş'ari, *Makalat*, s. 300.

⁴ Bakara:2/22.

⁵ Celil Kiraz, *Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri*, U.Ü.İ.F.D, C. 15, Sayı: 1, Bursa 2006. s. 319-367,

kudretiyle Allah bütün âlemi hiç bir vasıta olmaksızın bizatihî kendisi yaratmıştır. Keza sınırsız kudretiyle O, bütün âlemi hiçbir aracı sebep olmaksızın doğrudan idare etmektedir. Kâinatta var olan her şey doğrudan Tanrı'nın yaratma fiiliyle var olur.⁴⁰ Nedensel yeterliliği ilâhî kudrete atfeden bu vesileci görüş vasıtasıyla Eş'arîler sadece tabiat anlayışını değil, aynı zamanda tevlîd doktrininin de reddederler.¹ Çünkü Eş'arîler, Allah'ın her şeye gücünün yettiği akidesini muhafaza etmeyi kastederken hasımları yani Mutezile Allah'ın adaletini tesis etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple, tabiat görüşünü reddetmelerine ilaveten Eş'arîler, aynı zamanda nedensellik veya tevlîd anlayışına da karşı çıkarlar. Çünkü Eş'arî'ye göre hem tabiat hem de nedensellik anlayışı aynı anlama sahiptir.⁴⁸ Tabiatçılara göre, taşın düşmesini tayin eden husûsî bir tabiatı vardır. Fakat tevlîd görüşünün taraftarlarına göre, taşın düşmesi onun tabiatında var olan ve düşmesine sebep olan ağırlığın sonucudur.⁴⁹ İbn-i Fûrek'in el-Mücerred'indeki birçok sayfada mevcut olduğu gibi Eş'arî, kendisine göre birinin diğerinden türetildiği/ çıkarıldığı iki tezi özümsemiştir. Netice olarak bu durum bir taraftan tabiatı reddetme, diğer taraftan da tevlîd anlayışına sımsıkı yapışmaya dair bir çelişkiyi ortaya koyacaktır.²

Maturidi âlimlerinden Ebu'l-Muin en-Nesefî 'kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid' adlı eserinde Eşariyye'nin görüşüne benzer bir tavır sergileyerek şöyle der; İnsanın yaratma ve meydana getirme kudreti olmadığı kesindir. Onun vurması ve akabinde vurulanda ortaya çıkan acı, yine kırma fiilinden sonra camın kırılmasıveya bir adamın ona dayanması sonucunda ortaya çıkan hareket, bunların hepsinin yüce Allah tarafından yaratıldığı ve kulun burada herhangi bir ediminin söz konusu olmadığı da ortaya çıkmıştır. Çünkü kulun burada yaratma kudreti yoktur. Kudret mahallinde devamlı olmayanı iktisap etmek imkânsızdır. Çünkü devam eden etki sadece kudret mahallinde değildir. Böylece Mutezile'nin görüşünün yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyle ki; fiilin neticesi (tevellüd) meydana gelmeden önce, fiilin bulunduğu kimsenin acı duygusunun oluşmasından sakınma imkânı yoktur. Ancak kudret sahibinin, fiil meydana gelmeden önce onu yapmaktan kaçınma ve aksini elde etme imkânı vardır. Üstelik acı yaralayan öldükten sonra da vardır.³

¹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (Çev; Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 542.

² Yusuf Rahman, *Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı*, (Çev; Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut), S.Ü.İ.F.D., C. 4, Sakarya 2001, s. 9.

³ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, (Çev; Hülya Alper), İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 106-107.

Sümame b. Eşres'e göre; fiillerden doğan sonuçlar (mütevellidat) failleri olmayan fiillerdir. Ne –ehli hakkın kabul ettiği gibi- yüce Allah; ne de –Mutezile ve arkadaşlarının dediği gibi- sebepleri fail değildir. Ancak bu düşünce yaratıcının yokluğuna götüren bir iddiadır. Çünkü bu durumda gerektirici bir sebep bulunmaksızın, bir şeyin yok iken varlığa seçilme imkânı söz konusudur. Nazzam'ın “mütevellidat yaratılışları gereği yüce Allah'ın fiilidir.” Sözü ve “Ebu'l-Abbas el-Kalanisi'nin “onlar tabiatları icabı yüce Allah'ın fiilidir.” Görüşü muhaldir. Çünkü herhangi bir şeyi, tabiatı ve yaratılışı gereği yüce Allah'a gerekli kılmak imkânsızdır. Zira gereklilikte onu meydana meydana getireni mecbur etme vardır. Bir şeye mecbur olan da acizdir. Yüce Allah için acizlik ve mecburiyeti mümkün görmek ise muhaldir.¹

Sonuç olarak; onların iki ana gruba ayrıldıklarına dikkat etmeliyiz. Birincisi, Sünnetullah (Allah tarafından yaratılan tabiat kanunları) diyebileceğimiz şeyde ısrar edenler.

Onlar, âlemde meydana gelen her şeyin ancak sebep-sonuç (illet-ma'lul) silsilesi içinde olabileceğini ve hatta Allah'ın bu tabiat kanunlarını ihlal edemeyeceğini ileri sürerler. Rosalind W. Gwynne “The Neglected Sunnah: Sunnat Allah (The Sunnah of God)” adlı makalesinde Sünnetullah'ın temel özelliklerinden birinin, tabiat kanunlarının değiştirilmesi değil taklit edilmesi anlamına geldiğini ifade eder.⁵¹ Bağdat Mûtezilesini de içine alan tabiatçılar bu gruba dâhildir. İkinci grup, Basra Mutezilesi ile kategorik olarak tabiat teorisini inkâr eden ve onun yerine âdet (âdetullah) kavramını kullanan Eş'arîlerdir. Onlar ısrarlı bir şekilde Allah'ın sebep-sonuç (illet-ma'lul) olarak kabul edilen normal gidişatı bazen ve mucizevî bir şekilde ihlal edebileceğini iddia ederler. Böyle olmakla birlikte bu ikinci grup, sebep ve tevlîd mefhumu hususunda birbirinden ayrılırlar. Basra Mektebi bu teoriyi benimserken, Eş'arîler kesinlikle Tanrı'nın “tek varlık ve tek etken/hâkim” olduğunu savunurlar. Gardet, “Sebeplerin ne kendileri yoluyla ne de kendilerinde yaratılmış bir kuvvet yoluyla hiçbir etkileri yoktur. Onlar ve ortaya çıkan sonuçlar arasında aklî ve mantıkî hiçbir bağlantı yoktur. Ancak Allah'ın kendi istediği gibi her zaman bozabileceği ya da ortadan kaldıracabileceği basit bir gelenek bağı vardır.”²

¹ Ebu'l-Muin en-Neseî, *a.g.e.*, s. 107.

² Yusuf Rahman, *Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı*, s. 9-10.

3.2. İslam Felsefesinde Nedensellik

3.2.1. Kindi

Bilindiği üzere Meşşai filozoflarının ilki Kindî (ö: 540)'dir.¹ Kindi'nin felsefi sisteminde sebepliliğin, bilgi ve gerçeklik açısından taşıdığı önem şu ifadelerde açıkça görülmektedir; “Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir... Sebebin bilgisi, sebeplinin bilgisinden daha değerlidir. Ayrıca biz bilgilerimizin her birinin sebebini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Her sebep ya maddi, ya formel ya fail (etkin) – ki bununla hareket ettireni kastediyorum- ya da gai (tamamlayıcı) sebeptir ki, bununla da bir şeyin oluşundaki amacı kastediyorum.”²

Eserlerinde Allah'ı (c.c.) İlk İlet (el-İletü'l-Ula) diye nitelendiren Kindi, felsefi terimleri açıkladığı risalesinde “ ilk illet”i şu şekilde tanımlamaktadır; “ Yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan (hareket etmeyen), ve her şeyin gayesi olan varlık.”³ Bu tanıma da yansıdığı gibi, filozof her ne kadar Allah'ı İlk İlet diye nitelendirse de, onun Yeni-Eflatuncu sudur teorisinin yaratmaya ilişkin ilkelerini söylemek pek mümkün değildir. Zira yoktan yaratma doktrini ile ilgili endişeleri dolayısıyla, filozof gerçek fail ve mecazi fail şeklinde bir ayrıma giderek, yalnızca Allah'ı gerçek fail olarak kabul etmektedir. Ona göre; gerçek fiil var olanları yoktan var etmektir. Yaratma (ibda') denen bu fiil türü, her sebebin gayesi olan Yüce Allah'a özgüdür. Gerçek fail ve sebepsiz varlık olan Alla Teâlâ, hiçbir şeyden müteessir olmadan varlıkları yoktan yaratmıştır. Yaratılmış varlıkların fail diye isimlendirilmesi ise mecaz yoluyla. Gerçekte bu varlıklar fail değil münfaildir.⁴ Gazali'nin de buna benzer bir taksimatı vardır.

Tabii alemdeki bütün oluş ve bozuluşu dört sebebe bağlayan Kindi için fail sebep, metafizik düzleme geçiş açısından daha fazla önem taşır. Ona göre fail sebep fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayrılır. Oluş ve bozuluşun yegâne metafizik fail sebebi, her failin yaratıcısı olan, sebeplerin sebebi yüce Allah'tır.⁵ Oluş ve bozuluşun fizik sebebi ise “feleklerin yeryüzüne nispetleri ölçüsünde ve Allah'ın iradesine bağlı

¹ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 61.

² Kindi, *Felsefi Risaleler*, (Çev; Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 1994, s. IX(Giriş).

³ Kindi, *a.g.e.*, s. 57.

⁴ Kindi, *a.g.e.*, s. 75.; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 46-47-48.

⁵ Kindi, *a.g.e.*, 97.

olan hareketleridir. Bu hareketler ay-altı âlemdeki unsurlarda ısı değişikliklerine yol açarak, onların değişimi kabul etmesini sağlar. Feleklerin kendileri, dönüş hızları, uzaklık ve yakınlıkları değişimin farklılaşmasının sebebi olmaktadır.”¹ Allah’ı gerçek fail olarak kabul eden filozof Allah’ın iradesine bağlı bir sebeplilik düzeni oluşturarak, genel olarak bilimle uzlaştırmacı² tavrını illiyet ve determinizm probleminde de sergilemektedir. Şöyle ki, Kindi bir taraftan Allah’ı ilk illet olarak kabul eder ve metafizik alanda Yeni-Eflatuncu kozmik işleyişi benimser.³ Tabii alanda Aristo’nun dört sebep teorisini temel bir ilke olarak kabul ederek sebepliliğin epistemolojik ve ontolojik değerini ön plana çıkarır. Bu düşünceleri filozofu diğer Müslüman filozoflara yaklaştıran düşüncelerdir. Diğer taraftan, yoktan yaratma düşüncesini açıkça savunması ve varlıkların nedensel etkinliğini mecazi fiil olarak kabul etmesi, onu döneminin kelimcileriyle paralel düşürmektedir.⁴

Kindi’nin evrenin zamanda yaratılmış olduğunu savunur görünmesi de onu diğer filozoflardan ayırır.⁵

İslam felsefesinde sebep ve illet kelimeleri birbirinin müteradifi olarak kullanılmıştır; ancak İbn Sina ve Farabi bunlardan çoğunlukla ikincisinden faydalanır.

3.2.2. İbn Sina

İlliyet nazariyesinin, Aristoculuğun temel tezlerinden birisi olduğu konusunda şüphe yoktur. Fizik dünyasındaki oluşun, bozuluşun ve her türlü doğal değişimin ilkesi⁶ -gerek şeyde içkin olarak bulunsun gerekse onun dışında bulunsun- illiyet nazariyesine dayanır. Şöyle ki, bireysel cevherler, ontolojik bir hüviyete sahip olarak dış dünyada var olan kendinde varlıklardır. Bu cevherler, doğal olarak bir surete sahip olurlar, sonra bu suret çözülür, yok olur ve madde başka bir sureti kabul eder. Madde, zatındaki imkândan dolayı bütün bu değişimlere olanak tanır. Evet, madde o olanakların tamamını bil kuvve ihtiva eder ancak imkân, onların bilfiil bir düzeye ulaşabilmeleri için tek başına yeterli olamaz. Bundan dolayı, kendini harekete geçirecek bir ilkeye, bir illete

¹ İlhan Kutluer, “Determinizm” md., D.İ.A., C. 9, s. 216.

² Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 37,38,39.

³ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. XXXIV(Giriş).

⁴ Muhittin Macit, *Gazali’nin Determinizmi Eleştirisi*, Y.L. Tezi, M.Ü. S.B.E Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, İstanbul 1995. s. 24.

⁵ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Bir İslam Felsefesi Var mıdır? Adlı makale içinde), Vadi Yayınları, Ankara 1999. s. 14.

⁶ Aristo, *Fizik*, (çev: Saffet Babür), İstanbul 1997, 194b 20.

ihtiyaç duyar. İşte burada karşımıza dört tane illet çıkar: Şeyi meydana getiren onun fail sebebini, maddesi maddî sebebini, şekli suretsel sebebini, amacı da gaye sebebini oluşturur. Bunu aşağıda daha geniş bir şekilde izah edeceğiz.

İllet, bir olayın, durumun ya da şeyin ortaya çıkmasını, var olmasını sağlayan gerekçedir. İslam felsefecileri Aristoteles geleneğine bağlı kalarak genellikle sebep (causa) ile illet (ratio) kavramı eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bu anlamda Meşşai filozofları Tanrı'yı "ilk illet" olarak görmektedirler. Aristo felsefesinde illiyet nazariyesi statik bir özellik gösterir. O, her şeyden önce mevcudun esaslarına veya unsurlarına illet demektedir.¹

Dört illet nazariyesine göre her mevcut ve olayın illeti ilk ve son illet olan tanrıdır. İslam filozoflarına göre illet ile sonuç daima eş zamanlıdır. Tam bir illet sonuçsuz kalmaz. Zaman bakımından değil, fakat tamlık bakımından ve sıra yönünden Tanrı evrene öncelik eder. Örneğin Tanrı evreni düşünür, aynı anda evren var olur. Bu konuda kelimciler ve Gazali farklı düşünür. Öyle ki, Tanrı dilediği şeyi dilediği gibi ve dilediği zaman yapar. İlet görüşü Farabi'den sonra kuvve, fiil tasavvuru ve sudur nazariyesi ile anlaşılır olmuştur.²

İbn Sina (ö: 1037) Aristo'nun etkisinde kalarak sebeplerin çeşitli konusunda, Necat ve Şifa da verdiği bilgilere göre, dört çeşit illet vardır: Maddi, şekli, fail ve gayesel (gai). İbn Sina bu şekilde adlandırdığı sebepleri Uyûnu'l-Hikme'de bir başka biçimde sergiler: Ma fihi (onda): maddi; ma bihi (onunki): şekli; ma minhu (ondan): fail; ma lehu (onun için): gai³

Dört illetin açıklamasını şu şekilde verebiliriz;

a. Maddi Sebep (el-İllet el-Unsuriyye)

İbn Sina'ya göre eşyanın bilkuvve kurucu ögesi olan maddî illettir.⁴ Bu herhangi bir şeyi alabilme yeteneğidir; tıpkı yazıyı almaya yeterli tahta, karyola olmaya yetenekli ağaç veya çoğalmaya elverişli sayılar gibi. Tek bir cümle ile ifade edilmek istenirse, madde, olduğu gibi yani madde olması itibariyle, basit bir terkip olup şekli ona dışardan gelir; çünkü o, madde (unsur) olması itibariyle sadece kabul eden niteliğini taşır. İbn-i Sinâ düşüncesinde madde güç halindedir; fiil haline geçmek için, kendisine ait şekle

¹ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 217.

² Vural, *a.g.e.*, s. 218.

³ İbn Sina, *Risaleler*, (çev; A. Açıkgenç, H. Kırbaoğlu), Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 47.

⁴ İbn Sina, *Uyûn*, s. 52, *Şifâ, Fizik I*, s. 64.

oranla basit olduğu zaman yer (mevzu') olarak adlandırılır. İbn-i Sinâ, maddenin birleşik olması halinde unsur olarak adlandırılacağını söyleyerek ona kategorik bir çehre vermeye çalışır.¹

b. Şeklî Sebep (el-İllet el-Suriyye)

İbn Sina, Şifa'da, suretin birkaç anlama gelebileceğine dikkat çeker. Ancak suret illetinin, maddeyi bilkuvve yapan illet olduğunu söylemekle illet bakımından sureti diğer anlamlardan ayırır². Madde, şeyin bilkuvve imkânıdır. O şeyin bilfiil ontolojik bir değeri haiz olabilmesi için suretin o maddeye girmesi gerekir. Böylece, bilkuvve olan imkân, bir illetle birlikte bilfiil durumuna geçer.

İbn Sina devamla şöyle der; bazen fiil yapmaya elverişli olan her bilfiil anlama suret denir. Bu anlamda ayırık cevherler surettirler. Bazen de tek veya bileşik bir kabul edende gerçekleşen her heyet ve fiile suret denir. Bu anlamda hareketler ve arazlar surettir. Maddenin bilfiil kendisiyle varolduğu şeye de suret denir. Bu takdirde akli cevherler ve arazlar suret değildir. Her ne kadar bilfiil varolmasa da maddenin kendisiyle yetkinleştiği şeye de suret denir. Özellikle maddelerde sanatla meydana gelen şekillere ve başkalarına da bazen suret denir. Bir şeyin türüne, cinsine, faslına, ve bütün bunlara suret denir.³

Şekli sebep bir maddeyi olgunlaştıran şeydir. Bu açıdan değerlendirildiği takdirde bütüne bütün parçaların şekli denilebilmektedir. Ona göre sanat, yapılan bir şeyin içindeki şeklidir. Sağlığın selametın şekli olduğu gibi, ilacın tarifi de şifalandırmanın şeklidir.⁴

c. Fail Sebep (el-illet el-failiyye)

Bu sebep, başka bir varlığın kendisinin sağlayamadığı vücudu ona veren sebeptir. O varlığın ortaya çıkması bu kaynakla gerçekleşir. Daha açık bir ifadeyle söylenildiğinde fail, kendisindeki hareket bir başkasında bulunan hareketin ilkesi olmasıdır. Bu hareket ise maddedeki imkân olarak bulunan kuvvelerin bilfiile çıkmasıdır⁵

¹ İbn Sina, *Risaleler*, s. 48.

² İbn Sina, *Şifa, Fizik*, s. 64.

³ İbn Sina, *Şifa, Metafizik II*, (çev; Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 28.

⁴ İbn Sina, *Risaleler*., s. 50.

⁵ İbn Sina, *Şifa, Fizik I*, (tah. ve çev: M. Macit ve F. Özpilavcı), İstanbul 2004, s. 59-60.

Eşyanın sadece varlık kazanabilmek için fail sebebe muhtaç olduğu ve bu varlığı kazandıktan sonra ondan ayrılabilceğinin düşünölebileceğini ifade eden İbn Sina, bu durumda fail sebebin rolünün varlığı ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Böylece failin, sebepli (malul) nesneden önce olduğu anlaşılmaktadır. Hiçbir şey onun bu nesneyle beraber olmasını gerektirmez. Bu tür bir görünüş İbn Sina için tutarlı olamaz. Çünkü varoluş ya kendiliğinden gerçekleşir; bu halde dışarıdan bir sebebe muhtaç değildir veya varoluş varlığı alan nesnenin cevherinden ayrıdır; bu halde de ancak onu meydana getiren sebep sayesinde varolup, hayatta kalabilir.

İbn Sina'nın kozalite anlayışında fail sebep (fail illet) sonucundan ayrıdır. Zaman içinde ondan önce gelir. Bunun gibi, etken ve edilgen (fail ve meful) zaman içinde sonuçtan önce gelirler. Fail sonuçtan daha üstün ve asildir; çünkü fail ona varlığı verendir. Ayrıca İbn Sina failin bazen şeklin bazen de maddenin sebebi olduğunu söyler.¹

b. Gaye Sebep (el-İlleti el-Gaiyye)

İbn Sina, suretin kendisiyle maddede meydana getirdiği anlamın, tıpkı gerçek iyilik gibi, gaye illeti olduğunu öne sürer²

Onun metafiziğinde gayenin tanımı şudur: “Gaye kendisi vücut olmayıp, fakat vücutun onun için olduğu şeydir.” Gaye oluşun bitişiyile ortaya çıktığından oluşun veya hareketin devam ettiği sürece gerçekleşmez. Sözelimi insan bir yeri özler, bulunduğu yerden çıkar ve oraya yönelir. Hareketi özlediği yere varınca sona erer. Onu isteklendiren, özleten, adalelerini harekete geçiren kuvvetin ulaştığı yer, özlediği yer yani gayesidir. Buradan da şunu çıkartabiliyoruz: Organlardaki hareket ettirici kuvvet olan gaye ilk güçtür.³

İbn Sina düşüncesinde, gaye bir sebeptir, oluşan bir şeye sebep olan failin sebebidir, bu da şeklin ortaya çıkmasının sebebidir. Bu sebep de birleşik olanın ortaya çıkmasının sebebidir. Tıpkı şifa için çalışan doktorun olduğu gibidir.⁴

İbn Sina kozalitesinde gaye sebebi diğer sebepleri de belirler; bu sebep hem mantıki hem de ontolojik olarak onlardan önce gelir, o, sebeplerin sebebidir.⁵

¹ İbn Sina, *Şifa, Metafizik II*, s. 21.

² İbn Sina, *Şifa, Fizik*, s. 60.

³ İbn Sina, *Risaleler*, s. 50.

⁴ İbn Sina, *Şifa, Metafizik II*, s. 29.

⁵ Hayrani, *Şifa, Metafizik II*, s. 39.

Esasen İbn Sina, açıklamasıyla diğer sebepleri gaye sebebine yöneltmektedir.¹ Bu tür bir yorumlama ile sebepleri maddi şekle yönelten Aristo'dan ayrılır. Aristo'ya göre fail sadece bir şekle göre harekete geçer.² İbn Sina'nın Aristo'dan daha fazla finaliteye dayanması tabidir; çünkü onun bütün dünyası gayelerin gayesi ilk Yaratıcıya teslim olur. Finaliteden bahsetmek rastlantıları inkâr etmek demek değildir; çünkü İbn Sina için rastlantı, belirsiz saklanmış bir gayedir.³

Gerçek sebepler sonuçlarıyla birlikte bulunurlar, hâlbuki sonuçlarından önce gelen sebepler arızı sebeplerdir. Sebepler sonludurlar, yani onlar, başkasının kendine asla sebep olmadığı, bizzat kendisiyle sebeplerin sebebi olanda son bulurlar.⁴

İbn Sina'ya göre dört sebep, doğrudan karışmasalar bile genel manada ilimlerin prensipleridir. Dördü fiziğin temellerini, maddi ve şekli, birlikte matematik ilimlerin temelini meydana getirirler. Fail sebeple gaye sebebi de metafiziğin dayanaklarını meydana getirirler.⁵

3.2.3. Sudur Nazariyesi

Farabi'den itibaren Meşşailer, Tanrı varlık ilişkisini sudur veya kozmik akıllar teorisi (el-ukulü'l-aşere) denilen bir sistem aracılığıyla açıklamaya çalışmışlardır.⁶

Bilindiği gibi metafiziğin en önemli meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisini yorumlamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan sudur teorisi felsefe açısından oldukça karmaşıktır. Meşşailer bu ilişkiyi yorumlarken bir yandan Allah'ın mutlak birliği ve O'nun basit bir varlık olduğu ilkesiyle çelişkiye düşmemek, bir yandan da kâinattaki bu çokluğun nasıl ortaya çıktığını ve mutlak birle olan ilişkisinin ne düzeyde bulunduğunu izah etmek durumundaydılar. Bir başka deyişle onlar, bir olan Allah'tan bu çokluğun nasıl meydana geldiğinin cevabını tartışmışlardır.⁷

İbn Sina, tanrının mükemmel basitliğinin ve birliğinin maddi varlıkların çokluğu ile olan ilişkiden dolayı bozulmasına yol açmadan ezeli olarak varolan bir âlem ile ezeli olan varolan tanrı anlayışının ortaya çıkardığı problemi çözmeye çalışır. Onun stratejisi, ilahi birliği çokluğa bulaştırmamak için tanrı ile oluş ve yokoluşlar dünyası arasına

¹ Hayrani, *Şifa, Metafizik*, s. 30.

² Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, s. 116.

³ Hayrani, *a.g.e.*, s. 116.

⁴ İbn Sina, *Şifa, Metafizik* s. 40.

⁵ İbn Sina, *Şifa, Metafizik* s. 40-41.

⁶ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 129.

⁷ Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 130.

birçok ruhi cevher düzeyleri yerleştirmekten ibaret olmuştur. Âlemin ortaya çıkışı ile ilgili bu modelin geleneksel dini görüşte hemen hemen hiçbir ilgisi yoktur. Bir şeyi yoktan varetmekle onu birilerinin düşünmesinden kaynaklanan “sudur” yoluyla ortaya çıkarma arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Sonraki durumda fail ile eser arasında, önceki durumda bulunması imkânsız olan, bir benzerlik vardır. İbn Sina’nın iddiasına göre, zorunlu varlık dünyayı taşımak suretiyle hâsıl eder; dolayısıyla seçim yapmaya da düşünüp taşınmanın onun kararında hiçbir payı yoktur. Zaten tanrının iradesi en iyi evrensel âlem düzeni ile özdeştir. Bir kez sudur süreci harekete geçti mi, tanrının tabi sürece müdahale etmesine gerek kalmaz.¹

İbn Sina’nın varlıkların mahiyetine ilişkin izahı, Tanrı’dan başka her şeyi kuşatmaya kadar varan doluluk ilkesiyle, gelip geçici şeyler dünyasına sızan birçok zorunlulukla son bulur. Bu bakımdan, zorunluluk öğretisi ile (âlemin) yaratılış modeli arasındaki bağlantı İbn Sina’da hususi bir şekil alır; öyle bir şekil ki aslında Plotinus’tan kaynaklanmaktadır. Sudur olarak anlaşılan yaratılış kavramı İbn-i-i Sina tarafından her zaman aynı şekilde tanımlanmaz; fakat genel olarak onun temel özelliklerinin neler olduğunu söylemek de mümkündür.² Tanrı zorunlu, Bir ve Basit bir varlık olarak nitelendirilir. Fakat bu zorunlu olarak var olan şey ya da varlık, öteki şeyleri var olmaları kasta bağlı olarak meydana getirmez; zira bu durumda kendisinden daha aşağıda olan bir şey adına çalışıyor demektir, böylece de ilahi zata çokluk karışmış olur. Aksine ilk etki, yani salt akıl, O’nun kendi kendisini düşünmesinden zorunlu olarak çıkar. Tanrının kendisini bilmesinden meydana gelen bu ilk akıl, başkasından, yani zorunlu varlıktan dolayı zorunlu olan varlığa bir örnektir; fakat bu, kendisini meydana getirenin aksine, başı başın ancak mümkün bir varlıktır. İşte sisteme çokluk kazandıran şey bu aklın ortaya çıkmasıdır ki bu üç var oluş durumu kabul eder. Birincisi, bizatihi zorunlu olarak tanrının varlığını görür. Sonra, kendi varlığını zorunlu kılınmış varlık olarak görür. Son olarak da, kendi varlığını sadece mümkün ve yaratıcısından ve var kılıcısından çok farklı olarak tanır. Bu üç bilme etkinliği, birden ancak bir çıkabilir şeklindeki ilkeyi koruyarak, sadece üç şeyin varlığını meydana getirir. Öteki, aklın, ruhun ve feleğin (gökler küresinin) varlığı zorunlu kılınır. Buna göre, öteki varlıkların yaratılışını izah eden üçlü bir dizeye sahibiz demektir. İkinci akıl, birincisinin yaptığına benzer bir düşünme sürecini taklit eder ve böylece üçüncü aklın öteki ruhun ve bir

¹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev; Turan Koç), İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 69.

² Leaman, *a.g.e.*, s. 68.

feleğin (küre), ama bu kez sabit yıldızlar küresinin ortaya çıkmasına yol açar. Artarda gelen akılların düşünceleri vasıtalarıyla süreç devam eder ve gezegenler, güneş ve ayda son bulur; her biri akıllı, ruhu ve bedeniyle ancak ay altı dünyasında bir sona ulaşır, yani içinde yaşadığımız oluş ve yok oluşlar dünyasında. Onuncu ya da sonuncu akıl faal akıl olup bir feleğin sahip olduğu ruh ve bedene sahip değildir; fakat insani ruhları ve dünyadaki dört unsuru ortaya çıkaran odur.¹

Doğrusunu söylemek gerekirse Yeni Plâtoncu düşüncenin Bir'i ile İbn Sina'nın modelindeki zorunlu varlık, düşüncesinin ürünü olmaksızın var olabilse de, bunun tüm söylemek istediği onun bizatihi var olduğu kavramının mümkün, aşkın olduğudur. Ancak, bunu gayr-i maddi varlıkların zorunlu ve zaman üstü var oluşlarıyla; Bir'den sudur etmiş olan akledilebilir dünyanın var olmazlık edemeyeceği gibi, başka bir şekilde olmasının da mümkün olmadığı olgusuyla bağdaştırmak nasıl mümkün olacaktır? Yani bu dünya Bir tarafından zorunlu olarak o şekilde meydana getirilir ki, o ister istemez belli bir forma sahip olacaktır.²

Meşşailer, "bilme" (akıl, taakkul) fiilini bir çıkış yolu olarak görmüşler ve Allah'ın kendi zatını akletmesini, âlemin ondan çıkması için yeter sebep saymışlardır. Bir başka deyişle bilme, bir eyleme dönüşmüştür. Salt ve mutlak akıl(bilinç) olan Allah'tan manevi bir varlık yani İlk Akıl çıkmıştır. İyimser bir yaklaşımla onlara göre bilme, yaratma anlamına gelmektedir.³

Farabi felekler ve akıllar nazariyesini metafiziğe dayandırır. Ona göre tabiata determinizm hakimdir. Ancak metafizik determinizme bağlıdır ve onun sonucudur.⁴

Farabi'ye göre sudur sırası şöyledir;

1- Allah

2- İlk Akıl (ikinci vücut ve sırasıyla sekiz feleğin akıllı)

3- Faal Akıl (Kutsal ruh ulvi âlemle süfli âlemi birbirine bağlar)

Bunlar cisim olamaz.

4- Nefs

5- Suret

6- Madde

¹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 68.

² Oliver Leaman, *a.g.e.*, s. 69.

³ H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 119.

⁴ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 62.

Bunlar cisimdir.¹

Bu konuda Farabi şöyle demektir; “ İlk olan kendinde ve kendisi tarafından var olur ve kendi dışında bir şeye varlık bağışlamak onun ta özünden gelen bir şeydir. Öyleyse onda bulunan ve başka bir şeye varlık olarak taşan şey onun özündendir. Başka bir şeyin varlığı işte bundan çıkar. O, biri kendinden meydana getirdiği, öteki ise kendisinden başka bir şeyin varlığının çıktığı şey diye iki ayrı varlığa bölünemez.”²

Buna göre, tanrının var ettiği; var olmamaları ve oldukları şekilden başka türlü olmaları mümkün olamayan varlıklar söz konusudur. Tanrı ile yaratması arsındaki açıklık; başkası sebebiyle zorunlu olarak var olan varlıklarla bizatihi mümkün olan ve başkası tarafından zorunlu kılınmamış varlıklar arsındaki açıklık kadar yapmacık görünmüştür.³

Sonuç olarak; sudur teorisiyle filozoflar, Allah’ın zatı ve sıfatları ve alemin ezeliyeti anlayışlarını göz önünde bulundurarak, ezeli olanla hadis olan; zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamalarının yanı sıra kötülük (şer) probleminde makul bir yorum getirmeye çalışmışlar ve bu alemdeki düzen ve ihtişamı Allah’ın hikmetinin, salt iyiliğinin, cömertliğinin ve adaletinin yansıması olarak görmüşlerdir. Ayrıca filozofların, sudur kuramını, Plotinus tarafından dile getirilenden farklı bir biçimde ifade etmiş oldukları ve bunda Aristo ve Batlamyus kadar bazı ayetlerin ya da onların bir bakıma felsefi açıdan tefsirlerinin katkısının bulunduğu söylenebilir. Sözgelimi Kur’an’da yedi kat gökten ve onlara verilen vahiyden, göklerde ve dünyada bulunan varlıkların insanın yararına olacak şekilde yaratılmalarından bahsedilmesinin, filozofların sudur ile yaratma arasında ılımlı bir yaklaşım kurmalarına neden olduğu söylenebilir.⁴

Sudur nazariyesiyle tanrıyı yüceltmeye ve onu eksiklikten uzak tutmaya çalışan felsefeciler, âlemin tanrıdan zorunlu olarak çıktığını düşünerek kelamcıların eleştirilerine maruz kalmışlardır. Çünkü kelamcılar tanrıyı Murid ve Fail-i Muhtar olarak adlandırarak onun yetkinliğini hiçbir konuda zorunlulukla bağdaştırmamışlardır.

Farabi ve İbn-i-i Sina’nın ayrıca peygamberlik teorisinde de kendini gösteren bu nazariyede, peygamberlerin sadece Faal Akıl ile temasa gelmekle kalmayıp, onun yukarısında ve üstünde olan diğer “Mufarık Akıllar” ile nihayet en yukarıda olan

¹ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 61.

² Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çev: M.Aydın vedğ.), Kültür B. Yayınları, İstanbul 1980, s. 24.

³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s.70.

⁴ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 132-133.

tanrının ilk eseri “İlk Akıl”la veya “Bütünün Akl”ı ile de temasa gelebileceğini düşünmektedirler.¹

Bu nazariyeye yöneltilen bazı eleştirileri de ifade etmekte yarar var kanaatindeyiz. Bu konuda Gazali’nin ortaya koyduğu eleştiriler önemlidir.

İlk sebepli olan ilk akla tanınan özelliğin aynıyla Allah’ta da düşünülebileceğini, dolayısıyla çoğalmanın öncelikle ilk akılda değil Allah’ta başlaması gerektiğini ya da bu çoğalmanın akıllarda da başlamayarak sudurun tek tek bireylerden oluşan varlıklarda yalın olarak gerçekleşmesi icap ettiğini belirtmiştir. Mesela filozoflar ilk aklın imkân niteliği ile varlığını birbirinden ayırmışlar ve böylece ondan iki ayrı varlığın sudur ettiğini söylemişlerdir. Bu durumda Allah’ın varlığı ile O’nun zorunlu niteliğini de birbirinden ayırıp çokluğun ortaya çıkışını O’ndan başlatmak pekâlâ mümkündür. Ayrıca onlar ilk Aklın kendi varlığını ve ilkesini düşünmesini de iki farklı düşünüş olarak nitelendirmişlerdir; bu açıdan bakılacak olursa Allah’ın da kendini ve aşka bir varlığa ilke oluşunu birbirinden ayırmak ve böylece çokluğun O’ndan sudur ettiğini söylemek mümkündür.²

Öte yandan Gazali, “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesinin tutarlı olarak izlenmesi halinde, bu nazariyedeki sudurun üç varlıkla sınırlandırılmayacağını da iddia etmiştir. Gazali, sudurcuların basit ve yalın bir varlık olan Allah’ta bilgi, bilen ve bilinenin aynı şey olduğunu, dolayısıyla bu durumun O’nun zatında birçokluk oluşturmadığını söylemelerine karşın, yine basit bir varlık olan ayırık akıllarda bilgi ile bilineni, ayrı kabul etmenin bir çelişki olduğuna dikkat çeker. Eğer bu iki şey birbirinden ayrı düşünülecek olursa, bu takdirde İlk Akıldan üç ş değil beş varlık sudur etmelidir. Çünkü kendi zatı, ilkesi, bir bakıma mümkün bir bakıma zorunlu oluşu gibi dört düşünme tarzından ve son olarak da kendi varlığından olmak üzere İlk Akıldan beş varlık taşmalıdır.³

Sudur teorisi ile ilgili, İbn-i Haldun şöyle iddia eder; sudur Allah’ın iradesini son derece kısıtladığı ve bir tür yaratma fiilini varlıklara yani ikinci faillere verdiği için bu nazariyeyi savunan filozoflar şirke düşmüşlerdir. O’na göre; “... Bilmediğiniz daha nice

¹ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi yayınları, Ankara 1997. s. 293.

² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 134-135.

³ Gazali, *Tehafütü’l-Felasife*, s.101-102.

şeyleri yaratır.”¹ Ayetine dikkat çekerek sudurcuların Allah’ın sadece akli yaratmış olduğu görüşlerinin nalsa çeliştiğini belirtir.²

İbn Rüşd ise bu konuda şöyle düşünür; basit olan birden çokluğun çıkmasını kabul etmedikçe, âlemdeki varlıkların gerçek yaratıcısının Allah olduğunu savunmanın mümkün olmayacağına dikkat çekerek Gazali’ye hak verir. Dolayısıyla o, “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesini, Allah-âlem ilişkisini yorumlamada yetersiz ve beraberinde çelişkiler getiren bir hipotez olarak görür. Ancak bu konuda İbn Rüşd, İlk Failin yani Allah’ın Gazali’nin iddia ettiği gibi mecazi fail değil mutlak fail olduğunu ve O’nun fiilinin belli bir eserle sınırlandırılmayacağını belirterek Allah’ın âlemdeki birliğin de çokluğun da gerçek faili olduğunu ifade eder.³

3.2.4. İbn Rüşd ve Gazali’nin Nedensellik Tartışması

İslam filozofları içinde sebeplilik üzerinde ısrarla duran ve bunun savunuculuğunu üstlenen diğer bir önemli filozof ise İbn Rüşd (ö. 595/1198)’dür.. Ortaçağın en büyük Aristo yorumcusu ve savunucusu olarak kabul edilen İbn Rüşd, illiyyetin inkâr edilmesine ve bu bağlamda “adet” teorisine en şiddetli eleştiriyi yöneltmiştir. Onun konuyla ilgili tenkitlerini, kelamcıları hedef aldığı el-Keşf’inde ve bilhassa Gazali (1058–1111)’nin “Tehâfüt”üne reddiye olarak kaleme aldığı Tehâfütü’t-Tehâfüt isimli eserlerinde görüyoruz.

İbn Rüşd, kelamcılar tarafından özellikle Gazzalî tarafından yüksek sesle ifade edilen “sebepe-netice arasındaki bağın zorunlu olmadığına” dair argümanı reddederken, el-Keşf’inde şöyle der; “Bilmek gerekir ki, sebeplerin neticeleri üzerine tesirli olduklarını inkâr eden, hikmeti de gaib sebep hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir. Sebeplerin tümünden red ve inkâr edilmesi görüşünde olmak, cidden insan tabiatına yabancı olan bir görüştür. Şahide ve maddi âlemde sebeplerin reddi görüşünde olan bir kimse için gaib ve manevi hususlarda fail bir sebep bulunduğunu ispat etmenin yolu yoktur. Zira bu konuda gaib hakkında hüküm vermek sadece şahid hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddi âlemdeki sebepler reddedilince artık bu kişiler Allah Teâlâ hakkında bile marifet ve bilgi sahibi olamazlar.”⁴

¹ Nahl: 16/8.

² Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 137.

³ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, s. 113–114.

⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici’l-Edille (Felsefe ve Din İlişkisi isimli tercümenin içerisinde)*, (çev. S. Uludağ), s. 337–338.

Ancak Gazali empirik bilgilerin ister istemez, nesne ve olaylar arasında daha nedensel ilişkilere bağlı olduğu şeklindeki Aristotelesçi yaklaşıma karşı koyarken “sebeup ile sonuç arasındaki ilişkide zorunlu bir şeyin bulunduğu” fikrini reddeder.¹

Ayrıca o, filozofları cisimlerin her birinin tabiatları gereği bazı vasıf ve tabiatlara sahip olduklarında bir zaruret iddia etmelerinin tabiatı gereğince bir fiil ve vasma sahip olduklarında bir zaruret bulunduğu kabul edilirse o zaman peygamberlerin vahiyle getirmiş oldukları bazı bilgilere karşı şüphe uyanacaktır.²

Cisimlerin her birini tabiatları gereği, bazı vasıf ve fiillere sahip olmalarında bir zaruret bulunduğuna dair Gazali’nin istediği delile, İbn Rüşd’ün vermiş olduğu cevap şudur: “Eğer eşyanın kendine mahsus Zat ve Sıfatı olmazsa ne kendine has bir fiili ne de tabiatı bulunur, böylece eşya bir tek şey olur, oysaki eşya muhtelifdir. Eşyanın kendine mahsus bir zatı vardır. Mantıktan bilinir ki ortada sebepler ve müsebbipler vardır. Akıl, mevcutları sebepleri ile bilmedir, sebepleri kaldıran kimse ilmi ve akılı da kaldırmış olur. O halde mahsusatta görülen fail sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır. Eğer Allah’ın ilmi mevcutların sebebi ise mevcutların Allah’ın ilmine uygun olarak meydana gelmesi icap eder.”

İbn Rüşd’e göre ancak, eşyanın zatından sadır olan fiilin zarureti münakaşa edilebilir, zira bu fiiller bir takım izafetlere tabidirler. Ortada bu fiile mani olacak bir izafet bulunabilir. İşte o zaman fiil meydana gelmez. Ortada zaruri olan şeylerle zaruri olmayanlar vardır. Eğer insan zaruri olmayanları zaruri zannederse o zaman aksinin vuku bulması caizdir. Eğer böyle bir şeye Gazali âdet diyorsa âdetin bozulması caizdir. Eğer Allah’ın Allah’ın âdetini kastediyorsa “Allah sünnetinde değişme yoktur.” Ona göre filozoflarla kelamcılar arasındaki fark müşterek bir maddeye sahip olmayan şeylerin birbirinin öğretim kabul edip etmeyeceklerinin imkânı üzerindedir. Filozoflara göre müşterek bir maddesi olmayan şeyler birbirinin suretini kabul edemez. Kelamcılara göre olabilir. Her iki tarafta fikirlerinin apaçık olduğunu iddia ederler, hâlbuki delilleri yoktur.³

Burada İbn Rüşd ile Gazali’yi ayıran nokta açıkça görölmektedir ki, İbn-i-i Rüşd’ün hareket noktası eşya ve onları zât ve sıfatlarının farklı olduğunu kabul etmek, eğer eser meydana gelmişse bunun sebebini yine bu eşya arasında mevcut bir izafetin ve

¹ , Yener Öztürk, *Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım I*, s. 95.

² Mubahat Türker, *Üç Tehafüt*, s. 75.

³ Öztürk, *Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım I*, s. 77.

münasebetlerinden ibaret, bir dereceye kadar kapalı bir sistem kabul etmekte ve buna dıştan bir müdahale olduğunu reddetmektedir. Gazali hareket noktası olarak vasıf ve fiillerin eşyada mevcut olduğunu değil bunları onlara Allah'ın verdiğini kabul etmektedir. İmdi eşya ve sıfatları kapalı bir sistem teşkil etmez, tersine başka bir müdahalenin -Allah'ın iradesinin- fonksiyonu olurlar. Bunun tabii bir neticesi olarak Allah'ın her an bu âleme müdahale etmesi icap eder.¹

Gazali'ye tekrar dönecek olursak; tabiat olaylarını birbirinden ayırıp onlar hakkında hüküm verirken dayandığımız temel önerme, aynı sebeplerin aynı şartlar altında zaruri olarak aynı neticeleri meydana getirecekleridir. Bu önermenin teminatı tecrübe ve müşahade olamaz, zira tecrübe illet-eser arasındaki bağıntıyı gösterir. Zarureti ve eserin sebepten dolayı meydana geldiğini göstermez. İşte Gazali bu önemli noktayı yani bütün bilginin dayanağı olan bu önermenin tecrübe ile temellendirilemeyeceğini ileri sürmüş ve göstermiştir. Pamukla karşılaştığı bir defada ateşin yakıp pamuğun yanması 'âdet' böyle olageldiği içindir. Yoksa bu hadise ateşin zaruri olarak yaktığına pamuğun zaruri olarak yandığına delâlet etmez.²

Şimdiye kadar ifade ettiklerimizin özeti şudur; Aristotelesçi izaha göre, yanıcı bir şey varsa yanmayı meydana getirebilecek bir alev bulunuyorsa, bu durumda biz -bizi pamuğun yanacağı, daha doğrusu yanması gerektiği sonucuna iletmek durumunda olan- bütünüyle doğal bir olayla ilgileniyoruz demektir. İlgi çekici olan husus, Gazali'nin -bizzat Aristotelesçi ilkelere göre- nedenselliğin zorunluluğunu savunan felsefi tutumun çöktüğünü hatırlatmasıdır. Çünkü Aristoteles, maddenin kendi başına hareket etmeyeceğini savunmaktadır, öyle ki madde bir ilk hareket ettirici tarafından (uygun ortaçlar vasıtasıyla) harekete geçirilinceye kadar pasiftir; buna göre, fiziki nesnelerin tabiatla kendi başlarına zorunlu bazı işler yapacak özlere sahip olduğu iddiası -maddenin mahiyeti konusundaki- felsefi görüşte tutarsızlık arz ediyor görünmektedir.³

İbn Rüşd ve onun gibi düşünürler genellikle Gazali'yi sebepleri reddetmekle itham etmişlerdir. Ancak burada önemli bir ince ayırım vardır. Zira ne Gazali ne de onun gibi düşünen kelamcılar, olaylar arasında düzenli bir ilişkinin bulunduğunu hiçbir zaman inkâr etmemişlerdir. Onlar, sadece bir şeyin -kendisinde var olduğu iddia edilen- nedensel gücün, o şeyin mahiyetinin ya da özünün zorunlu bir sonucu olduğunu

¹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 77-78.

² Türker, *Üç Tehâfut*, s. 79-80.

³ Oliver Leaman, *a.g.e.*, s. 136.

söyleyen tezi reddetmişlerdir. Gazali ve onun gibi düşünenlere göre eşyanın tabiatına zorunluluk yüklemek Allah-âlem ilişkisinde yaratıcının âlemden bihaber olmasına yol açmaktadır. Çünkü onlara göre Allah âlemle her an ilgilidir. Sonuç olarak Gazali'nin itiraz ettiği nokta nedensel bağlantının zorunlu olduğu düşüncesidir.¹

İbn Rüşd'e göre durum farklıdır. Ona göre zorunlu, her şeyden önce bilimsel düşünceyi kurtarmak, bilimsel kesinliğe temel bulmak demektir. Duyularımız bile bize bazı zorunlulukların olduğunu gösterir. Kelamcılar nedensellik ilişkisini Adetullah'a bağlarlar. "Kendi başına her şey var olabilir ve olmayabilir" derler. Ona göre bu görüş Allah kavramına aykırıdır. Allah hiçbir şeyi değiştirmez. Allah doğal şekillerin ve zorunlulukların nedeni olan öncesiz, sonsuz kanundur. "Ezeli olan ilim" ile varlıkları düzenleyen kanunlar aynı şeydir. Bilim böylece temelini gerçek ontolojisinde (varlıkbilim) bulur. Şekillerin şekli olan akıl, işleyişinde (hayal gücü onu saptırmadıkça) asla aldanmaz. İbn Rüşd felsefesine göre saf aklın postülası gerçeğin şekli olması, insanın bu surette Allah'la temasa gelmesi, yani nesnelerin konumuna nüfuz etmesidir. Duyular bize "fail sebep" (etkin neden)in işleyişini gösterir. Öteki nedenler (madde, şekil ve ere) için de aynı şey söylenebilir.²

Bundan başka gerçek bilgi, esasen muayyen bir hadisenin temelinde yatan sebepleri anlama ameliyesidir. Bu sebepler meçhul kaldığı derecede hadise de bilinmez olarak kabul edilecektir. Bundan şu çıkar ki, nedenselliği reddeden akli reddeder.³

Bu reddetmenin sonuçları, felsefe ve ilim kadar kelâm için de rahatsız edicidir. Çünkü eğer âlemde meydana gelen her şey tesadüfen meydana geliyorsa yahut Allah'ın idrak edilmeyen takdirine bağlı ise, âlemdeki akli model anlaşılamaz ve sadece âlemin yaratılışına nezaret eden hikmetin inkârına götürmez. Bunun ötesinde âlemin hâkim bir yaratıcısının varlığını inkâra da götürür. Bu görüşe göre artık, bizim âlemde müşahade ettiğimiz nizamın güzelliğinden Allah'ın varlığını ispat etmemiz yahut âlemdeki bütün hadiseleri tesadüfün kör güçlerine nisبت eden materyalistlerin delillerini reddetmemiz mümkün değildir. Böyle bir görüş, bir yandan filozofların öğretisiyle uyuşmaz ve diğer yandan âlemi, Allah'ın mükemmel sanatı olarak tavsif eden Kuran ayetlerine zıttır.⁴

¹ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 80-81.

² Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 143.

³ İbn Rüşd, *Tehafüt-Tehafüt*, (Tah; Süleyman Dünya), C. 2, Daru'l Maarif Bimısır, Nil Yayınları, Kahire 1965, s. 519.

⁴ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 224-225.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM KELAMINDA ZORUNLULUK VE ADETULLAH

4.1. Sünnetullah Kavramı

Kur'an'ı anlamak öncelikle hitap ettiği kitlenin kültürünü ve ruhunu anlamak demektir. Kur'an'ı Arap dili çerçevesinde anlaşılması için Arap dünya görüşü ile birlikte ele alınması gerektiği düşüncesine gitmek ve o dönemin şartları göz önüne alınarak “sünnet” kavramının “ Sünnetullah” laşması ve bu kavramın zaman içinde fiziki kanunları ifade eden “Adetullah” a nasıl dönüştüğünü ortaya koymak gerekir.

Aslında süreç ne olursa olsun “ Adetullah” kavramının içinin nasıl doldurulduğu daha önemlidir. İleride göreceğimiz gibi ayetler işaret ettiğinden biraz farklı bir yöne kaydırılmış olmasına rağmen” “Sünnetullah” kavramının düzeni ve istikrarı çağrıştırmaları unutulmamalıdır. Ayetlerde genellikle toplumsal vakalar için kullanılan Sünnetullah kavramının fiziki gerçekler için de kullanılması pek yerinde görülme de ondan yola çıkarak ortaya konulan “Adet” terimi kanaatimizce yerinde bir kullanımdır.

Allah'ın sünneti, kanunu, lügatte “yol” manasına gelen sünnet, “Allah” adıyla birlikte kullanıldığında, Allah'ın kâinata idare ederken koyduğu kurallar; Allah'ın yaratıkları hakkındaki hüküm ve adetleri anlamına gelir.¹ Kendisiyle başka bir şeye ulaşılan şey (vasıta) manasını da içerir.²

Mümkünler hariçte var olmaları itibariyle ikiye ayrılırlar;

1- Adi Mümkün; Allah'ın tabiata koyduğu kanunlar (Sünnetullah) gereğince vukua gelen eşya ve olaylardır. Bunlar, tabiata konulmuş vesile, sebep ve kanunlar muvacehesince vukua gelirler. Yer çekimine bağlı olarak taşın düşmesi... Bunlara tabii veya tecrübi imkan ile mümkündür denir.

2- Gayr-ı Adi Mümkün; Tabiat kanunlarına (Allah'ın normal eşya ve olaylardaki sünnetine) aykırı olarak nadiren vukua gelen mümkünlerdir. Mucize ve keramet gibi.³

¹ Muhittin Bağçeci, “Sünnetullah” Maddesi, Şamil yayınları, Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, C. 5, s. 463.

² Abdulkarim Zeydan, *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, (çev; Nizameddin Saltan), İhtar yayınları, İstanbul 1997, s. 26; Kehf:18/84.

³ Muhittin Bağçeci, a.g.e., s. 465.

“Sünnetullah” deyimi, Kur’ an’ da sekiz yerde geçmektedir.¹ Bu terkip içinde yer alan “Sünnet” sözcüğü, tekil olarak 14² Çoğulu olan Sünen’de, iki yerde³ geçmektedir.

Sünnet sözcüğü Kur’an’da dört yerde de, “Sünnetü’l evvelin” şeklinde geçmektedir.⁴ Bu ayetlerde de Allah’ın geçmiş toplumlar üzerindeki uygulaması söz konusu edilmektedir.⁵

Sünnet kelimesinin farklı kaynaklarda kullanımından orijinallik, süreklilik, düzenlilik ve standartlık başlığı altında anlamlandırıldığını görmekteyiz. Yani, Sünnet, orijinal sürekli ve düzenli bir halde belli standartlara uygun olarak ortaya çıkan davranış biçimidir.

Kelimenin İslami devir kullanımında ortaya çıkan karakterlerden biri orijinalliktir.

İbn-i Manzur, Lisanül Arab adlı eserinde sünnet için “sanki insanlar arasında ilk âşık olarak sevgiyi ihdas eden (senetu) benmişim, ya da içlerinde tek ben sevmişim.”⁶ Örneğini verir.

Sünnet sözcüğünün temel anlamı, dökmek, akıtmaktır. Sonraları bu sözcüğün; Sinet-gidişat anlamında kullanılmasında, dökülen su damlalarının birbirini izlemesiyle adet edindiği bir şeyi sürekli yenilemesi arasındaki ilgi rol oynamış olabilir.⁷

S-n-n’in dökmek, yontmak, sivriltmek sürmek gibi anlamlara gelen türevlerinde de bu süreklilik karakterini görmekteyiz.⁸

Kelimenin temel anlamıyla ilgili olarak Fahrüddin er-Razi (ö.h:606)’de tefsirinde üç ayrı tevriye yer vermektedir. Bunlardan biri İbn-i Dureyd’in yaklaşımıdır. Diğer ikisi ise (Senetu’s-sinan) “mızrağa uç geçirdim” ve (Senne’l- İbil) “deve/davar sürdü” kullanımlarıdır. Razi bunların ilkinde illet tayininde bulunmazken ikinci örneği açıklama sadedinde, süratli ve sürekli bir şekilde deve sürmekle, bir davranışı (Sünnet)

¹ Ahzab: 38/62 (iki defa); Fatır: 35/43 (iki defa); Mü’min: 40/85; Fetih: 48/23.

² Enfal: 8/38; Hicr: 15/13; İsra: 17/77 (iki defa), Kalem: 55/35; Fatır: 35/43.

³ Al-i İmran: 3/137; Nisa: 4/26.

⁴ Enfal: 8/38; Hicr: 15/13; Kehf: 18/55; Fatır: 35/43.

⁵ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur’an ve Medeniyet*, Pınar Yay., İstanbul 1996, s. 353.

⁶ Özsoy, *a.g.e.*, s.49.

⁷ Pazarbaşı, *a.g.e.*, s.353

⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 409-410; *El-Mucemu’l Arabi’l Esasi*, Larousse, Aleco (Arapça-Arapça Sözlük), İstanbul 1989, s. 647-648.

düzenli ve sürekli yapmak arasındaki süreklilik ve düzenlilik ilgilerine dikkat çekmektedir.¹

Fazlurrahman’a göre; “ örnek davranış kavramı ardından, gerekli bir tamamlayıcı olarak standart veya düzeltilmiş hareket biçimi gelir. Eğer kendim için örnek olarak birinin davranışlarını benimsersem, bu örneği başarıyla izleyebildiğim sürece davranışlarım belli bir standarda ve mükemmelliğe erişecektir. Onu bu açıklamalarından süreklilik ve düzenliliği destekleyen diğer bir karakterinde standartlık olduğu anlaşılmaktadır.²

Aynı zamanda Sünnetullah değişmez olarak adlandırılır. Sünnetullah veya kanuni umumi, sebepler veya sebeple meydana gelenler yerine geçer. Kozmolojik âlem bu kanuna boyun eğer. Değişme kabul etmeyen umumi Sünnetullah; elmanın düşmesi, devletlerin çöküşü... Kendini gösterir.³

Bu veriler ışığında Arap zihninde kavramın bu karakterlere sahip olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Kur’ an’ da o dönem Arap toplumuna hitap ettiğinden ayetlerde anlam yukarıdaki anlamlara paralellik arz etmektedir.

Sonuç olarak, o dönem Arap’ının “Sünnetullah” ifadesini duyduğunda yadırgamamış olduğunu söyleyebiliriz. Onlara düşen yukarıda açıklamaya çalıştığımız çerçevede, sünnet kelimesinin çağrıştırdığı anlamı Allah’a izafe etmekten başka bir şey değildi; “Demek ki, Allah’ın öteden beri süre gelen ve sürecek olan, kendini özgü, değişmeyen bir davranış tarzı varmış...” bu ifadeye hangi bağlamda geçerse geçsin değişmeyecek olan anlamı budur.⁴

4.2. Sünnetullah İfadesinin Tarihi Seyri

Hicri III. yüzyılda felsefi tartışmaların Müslüman çevreye sirayeti ile birlikte, Müslümanlar ithal ettikleri problematlere ait yeni birçok kavramı kendi dillerine uyarlama gereğini duymuşlardı. Özellikle doğuş devri felsefi problemlerinin özelliği gereği âlemin işleyiş tarzı ile ilgili soruları eksen alan tartışmalar öncelikli konular arasında yer alıyordu.⁵

¹ Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 51.

² Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 52.

³ A. Zeydan, *a.g.e.*, s. 29; Al-i İmran: 3/83.

⁴ Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 53.

⁵ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 76 vd.

Sünnetullah ifadesinin, Kur’ân’ın nüzulünden günümüze gelinceye kadarki kavramlaşma sürecine baktığımızda, genel olarak bir kanuniyet düşüncesine atıfta bulunduğunu hemen fark ederiz.¹

Daha sonraları da hatta bugün bile aynı önemi koruyacak olan bu konular âlemin işleyişinde Allah’ın bir müdahale payı olup olmadığı, mucizenin imkânı gibi problemleri de içermekteydi. Bütün bu tartışmalarda olaylar arasındaki nedenselliği ifade etmek için, “ola gelen, alışılmış, olağan, normal” anlamlarına gelen ‘adet’ kelimesi tercih edilmiştir. Mesela, Mutezili olarak bilinen Rummani (4.296–386) Kur’an’ın icazını izah ederken, onun mucize oluşunun bir yönü olarak, nazım itibarı ile olağanüstülüğünü gösterir. Burada ‘adet’ kelimesinin alışlagelen, şimdiye kadar görülen, olağan anlamlarında kullanıldığı açıktır. Aynı eserde Kur’an’ın İ’caz yönlerinden birisinin de diğer mucizelere benzemesi olduğu açıklanırken ‘adet’ kelimesi açıkça fiziksel kanunlar anlamında kullanılmaktadır.²

Rummani ile çağdaş bir muhaddis olan el-Hattabi (h.319–382)’nin de aynı kelimeyi iki anlamda kullanmış olması, o dönemde fizik kanunlarını ifade etmek için ‘adet’ kelimesinin tercih edildiğini göstermektedir.³

Müslümanlar, Allah’ın sünnetinde değişiklik olmadığını sıklıkla vurgulayan aletlerin karşısında mucizenin varlığı ve hakikati arasında zahirde görünen paradoksu gidermeye çalışmışlardır.

Özellikle bu konuda Gazali’nin fikir ve düşünceleri ön plana çıkmaktadır. Özellikle Gazali ve sonrası dönemde Adetullah’ın tam anlamıyla Sünnetullah’ın eşanlamlısı durumuna geldiğini belirtebiliriz. Onun bu konudaki düşüncelerini önceki bölümlerde değinmiştik ancak Adetullah kavramına yüklediği amaca biraz daha vurgu yapacağız.

“Sünnetullah” terimi, 19. Yüzyılın sonlarına doğru, bu kez de Müslümanların pozitivizmle taşınmasıyla yeniden güncellik kazanıyordu. Evrenin bir takım kanunlara göre işlediği fikrinin Kur’ an’ a aykırı olmadığı, aksine Kur’an’ın evreni düzenli bir yapı olarak takdim ettiği gibi söylemlerin ön plana çıkarıldığı bu dönemde, değişmezliği

¹ Muhittin Bağçeci, *a.g.e.*, s. 463.

² Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 67.

³ Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 68.

vurgulanan bir kanuniyetten söz eden bu terim, yine “tabiat kanunları” anlamında kavramlaştırılıyordu.¹

Ancak 20. yüzyıl içerisinde ve belki kısmen de 19. yüzyıl sonlarında “Sünnetullah” terimine yüklenen anlam, düşünce hayatındaki değişikliklere bağlı olarak değişim gösteriyorsa bu kez, terimin, fizik alandan çok, sosyal alanda geçerli bir kanuniyeti ifade ettiği kanaati kendini gösteriyordu.²

Sonuç olarak, son yy da “Sünnetullah” kavramının Kur’ an’ i bağlamına daha yakın bir anlam kazanmış olması, Müslüman düşünürlerin İslam dünyasının içinde bulunduğu olumsuz durumunun çözümünü biraz da ahlak alanında arama gereği duymuş olmalarının bir sonucu değilse, bir göstergesidir.³

Son dönem fizik gelişmelerinin (Kuantum ve Rölativite gibi) mutlak determinizm ve mekanist anlayışın aksine, olasılığa (ihtimaliyet) imkan tanıyan bir yapıya bürünmesi ve bu yolla ilahi iradenin ve dolayısıyla mucizenin kabulünün sınırlarının genişlemesi de bir etken olabilir.

Bununla birlikte bu zor dönemin, kavrama yüklenen anlamlar bakımından en mozaik dönem olduğunu söylemek, sanırız gerçeği saptırmak olmaz. Zira bu dönemde, en son sözünü ettiğimiz bakış açısına sahip olanların yanında, Sünnetullah’ın hala tabiat kanunlarının Kur’an’daki ismi olduğunu söyleyenler, hatta terimi gelişi güzel anlamlarda kullananlarda yok değildir.⁴

4.3. Sünnetullahın Kur’an Açısından Değerlendirilişi

Sünnetullah kavramı için önerilen, iki kanuniyet alanı bulunmaktadır. Bunlardan biri; tabii varlık alanı, diğeri ise; tarihi varlık alanıdır. Kur’an’ın, bu alanları; ilkeleri, kanunları ve işleyişleri birbirinden bağımsız iki ayrı alan olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. İnsanın, bu iki alana katılım biçimi de farklıdır. İnsan fizik alana, belirlenmiş bir yaşama biçimi bulunan bedeni ile katılırken; tarih alanına, hür iradesinin tayin ettiği eylemleri ile katılmaktadır.⁵

¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (çev: Sabri Hizmetli), Fecr yayınları, Ankara 1986, s. 207-208

² Muhammed Abduh, *a.g.e.*, s. 157.; Fazlurrahman, *İslamiyet ve iktisadi Adalet Meselesi*, (ter: Ziya Kavakçı), A.Ü Yayınları, Erzurum 1976, s. 15.

³ Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 71.

⁴ Ömer Özsoy, *a.g.e.*, s. 71.

⁵ Pazarbaşı, *Kur’an ve Medeniyet*, s. 354.

Peygamberler, toplumlarını uyarırken, Sünnetullah’a atıflarda bulunmakta; çağrılarına kulak verilmediği takdirde onlara, geçmişte benzer olumsuzlukları sergileyen toplumların helak edildikleri gibi, kendilerinin de böyle bir sonla karşılaşabilecekleri konusunu hatırlatmaktadırlar.¹

“Eğer yüz çevirirlerse, onlara de ki: ‘İşte sizi Ad ve Semud’un başına gelen yıldırıma benzer bir azap ile uyarıyorum.’”²

Burada Hz. Peygamber’ in, getirdiği gerçekleri yalanlayan müşriklere; eğer Allah’ın katından getirdiklerimden yüz çevirip inanmayacak olursanız geçmişte peygamberlerini yalanlayan Ad ve Semud’u helak eden azabın, sizinde başınıza gelebileceği konusunda sizi uyarırım demesi istenmekte ve onların geçmişten ders alarak azaba uğrayan bu toplumların durumuna düşmemesi konusunda bir hatırlatma yapılmaktadır.³

Elmalılı tefsirinde Fatır 42, 43 ve 44. ayetler için şunları ifade edilmektedir; “Olanca güçleriyle yemin ettiler ki, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, diğer ümmetlerin herhangi birinden daha doğru yolda olacaklardı. “Çünkü Kureyş kitap eklinin peygamberlerini yalanladıklarını işitmişler ve şöyle demişlerdi: “Allah, Yahudilere ve Hristiyanlar’a lanet etsin, eğer bize bir peygamber gelseydi, herhalde biz ümmetlerin her birinden daha çok doğru yola girerdik. “Sana da kendilerine bir peygamber, yani Muhammed (s.A.v.) geldiği zaman onlara fazla bir ürkeklik verdi, yeminleri gibi hakkı kabul değil de, haktan bir kaçınma yeryüzünde bir kibirlenme yahut kibirlendikleri için kötülük hilesi, suikast düzeni, “hani bir zaman o inkâr edenler seni tutup bağlamaları veya seni öldürmeleri yahut seni çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı.”⁴ İfadesince o peygamberin canına kıymaya hazırlanma tertibi. Hâlbuki kötü hile, tuzak, sırf sahibinin yani yapanın başına geçer. Nitekim onların tuzağı da “Bedir’ de” başlarına geçti. Demek ki onlarda sırf öncekilerin sünnetine bakıyorlar. Önceki inkâr eden, kötülük yapan ümmetlerin başlarına gelen Allah’ın âdetini, ilahi kanunu gözetiyorlar. O halde Allah’ın sünnetinde (âdetinde) bir değiştirmede bulamazsın. O azabı, hak edenlerden başkasına çevirmez.”⁵

¹ Hud: 11/89–90

² Fussilet: 41/13.

³ İmam Taberi, *Taberi Tefsiri*, (çev; Mehmet Keskin), Ümit yayıncılık, İstanbul ty., C. 2, s. 951-952.

⁴ Enfal: 8/30.

⁵ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’an Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, v. dğr.), Azim yayınları, İstanbul ty., C. 6, s. 392-393.

Yeryüzünde dolaşıp da bir bakmadılar da mı, bir kısım, ayetin önce geçen ifadesine (ma kabline) bir delil getirmedir. Yani Şam’a, Yemen’e, Irak’a ticaret ve herhangi bir sebeple gidiş gelişlerinde hiç bakıp görmediler de mi? Peygamberlerini dinlemeyen geçmiş ümmetler şu yeryüzünde nasıl helak olmuşlar.

İlk kısımda Sünnetullah’ın Allah’ın değişmez kanununu ifade ettiğini diğer kısımda ise Sünnetullah’ın Allah’ın geçmiş ümmetleri cezalandırmasıyla bağ kurulmaktadır.

Tefsirü’l Münir’de Al-i İmran 137. ayette de geçmiş ümmetlerin durumlarından ve başlarına gelen durumlardan bahsedilmektedir. Kur’an’ın insanlar için bir açıklama olduğu, her işin bütün açıklığıyla anlatıldığı, geçmiş ümmetlerin düşmanlarıyla olan münasebetlerinin anlatıldığı dile getirilmiştir.¹

“Öncekilerin sünneti de geçmiş bulunduğu halde, onlar buna yine de inanmazlar.”²

Kâfirlerin helak edilmesi şeklindeki ilahi sünnet geçtiğine göre, bunların da helak oluşları ne kadar yakındır. Yalanlamaları, küfür ve inkâr etmeleri gibi, öncekiler de küfür ve inkâra saptıklarından dolayı, bunlar da işte öncekilere uymaktadırlar.³

Nitekim kendilerine doğru yol rehberi gelmişken insanları imana erişmekten ve rablerinden bağışlanma dilemekten alıkoyan yegâne tutum. [onların] önceki (günahkâr) toplumlara uygulanan sürecin kendilerine de uygulanmasını ya da (nihai) azabın öte dünyada başlarına gelmesini beklemeleri değil de, nedir?⁴

“Memleketinden çıkarmak için, seni neredeyse zorlayacaklardı. O takdirde senin ardından onlar da pek az kalabilirlerdi. Bu, senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize de uyguladığımız yasadır, sen bizim yaşamızda bir değişiklik bulamazsın.”⁵

Burada da, “bizim sünnetimiz” ile “senden önce gönderdiğimiz peygamberlerle ilgili sünnet” ifadeleriyle de, değişmeyen aynı olguya işaret edilmektedir.

¹ Vehbe Zuhayli, *Tefsirü’l Münir*, (Çev; Hamdi Arslan), Bilimevi yayıncılık, İstanbul 2005, C. 2, s.357-358.; İmam Taberî, *a.g.e.*, s. 2093.

² Hicr: 15/13

³ Kurtubî, *el- Câmiu li- Ahkâm’il Kur’an*, (çev: M. Beşir Eryarsoy), Buruç Yayınları, İstanbul 1997, s. 391.

⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s.314-315.

⁵ İsra: 17/76-77.

Onlar, ya Allah'ın azabı ile helak edilirler, ya bir düşman topluluğun yönetimi altına girerler, ya da peygamberin takipçileri tarafından hezimete uğratılırlar.¹

“İnkâr edenlere, eğer savaştan vazgeçerlerse geçmişlerinin bağışlanacağını ve tekrar başlarsa öncekilerin hükmünün (sünnetü'l- evvelin) uygulanacağını söyle”²

Evvelin ile kast edilen önceki inkârcı toplumlardır. Bu toplumlar eğer küfür ve isyanlarından vazgeçerlerse bağışlanacaklar. Ancak isyan ve küfürlerine geri dönecek olurlarsa önceki inkârcı toplumlara uygulanan hüküm (Sünnet) onlara da uygulanacaktır.

Allah'ın öncekilere nasıl davrandığı ortada olduğu halde, yine de ona inanmazlar.³

“Allah'ın önceden gelip geçmişlere uyguladığı yasa budur. Allah'ın yasasında asla bir değişiklik bulamazsın.”⁴

Allah kendi yoluna uyan, görev ve yükümlülüklerini de, eksiksiz olarak yerine getiren müminleri kâfirlere karşı geçmişte üstün getirdiği gibi, hem için de yaşanan zamanda, hem de gelecekte üstün getirecektir, bu onun değişmez yasasıdır.

“Allah, size açıklayarak anlatmak, sizi sizden öncekilerin sünnetine (tarih ve toplumların hayatına hükmeden ilahi yasalar) ileten ve tevbelerinizi kabul etmek ister. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵

Sizden öncekilerin yaşam tarzı şeklinde yorumlanmalıdır. Düşünün ki bir zaman sayınız az idi. Yeryüzünde zayıf görülenlerdiniz. İnsanları sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Öyleyken Allah sizi barındırdı. Yardımıyla destekledi. Ve sizi, helal ve temiz şeylerle rızıklandırdı ki şükredesiniz. Buradaki anlam Arapların önceki kötü durumlarından iyi bir duruma yükseltilmesidir. Önceki tüm ayetlerin aksine buradaki anlam öncekilere uygulanan hükümlerin (Helak-Sünnet) aksine bir durum söz konusudur.⁶

Sonuç olarak, içinde sünnet kelimesinin yer aldığı Kur' an ifadelerinin biri bu ayettir. Bunun dışındakilerin hepsinin Sünnetullah ile anlamdaş kabul edilebileceği

¹ Ebu'l-A'lâ Mevdudi, *Tefhîmu'l Kur'an*, (çev: Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1986, C. 2, s. 155.

² Enfal: 8/38.

³ Muhammed Ali Sabuni, *Safvetü't-Tefasür*, İkinci Baskı, Beyrut 1998, s.126.

⁴ Feth: 48/23; Mücadele 58/21; Bahr 8/97.

⁵ Nisa: 4/426; Şura: 42/13.

⁶ Komisyon, *Kur'an Yolu*, D.İ.B. yayınları, Ankara 2003, C. 2, s. 36-37.

görülmektedir. Bütün bu kullanımları kuşatıcı mahiyetteki sunen ifadesi yerine, Sünnetullah ifadesinin yaygınlaşmasının nedeni tağlib ilkesi olsa gerektir.¹

Kur' an da, münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar, Medine'de kötü haber yayanların, bu olumsuz davranışlarından, vazgeçmezlerse, Hz. Peygamberin, onların üzerine salınacağını ve artık Medine'de kalamayacakları², onların kınanacakları ve bulundukları yerlerde yakalanıp öldürülecekleri³, belirtildikten sonra bunun, Allah'ın münafıklıkla direnen ve bulundukları durumdan vazgeçmeyenler için öteden beri uyguladığı yasası olduğu belirtilmektedir.⁴ Buna göre, Hz. Peygamber dönemindeki münafıklardan öncekiler hakkında uygulanan yasa, onlar için de geçerlidir. Toplumun huzurunu bozmaya yönelik, bir kargaşa, karışıklık ortamı oluşturmaya çalışan bu bozguncu ikiyüzlülere, gereken uyarılar yapılarak, onlar bu davranışlarından engellenmeye çalışılacaktır.

Hülasa; Sünnetullah Allah'ın öteden beri toplumlar üzerinde işleyen değişmez kanunlarıdır. Gönderilen peygamberlerin bölgesinde peygamberliklerine delalet eden mucizeleri gördüğü halde inat edip bir türlü inanmayan ve peygamberleri yalanlayan kavimlerin helak edilmesi Sünnetullahtır. Kur' an' da anlatılan “Sünnetullah” ve “sünnetu'l-evvel”in manası budur.

4.4. Adetullah Kavramının Anlamı

Adet, alışılmış, alışıl原因 ve aynı tarzda devam eden manalarına gelir. Kur'an'da, “sünnet” lafzı ile ifade buyurulmuş olup müfessirler tarafından da kanun ve düstur olarak ifade edilmiştir. Adet-i İlahiye, Sünnet-i ilahiyye ve Kanun-u İlahiyye manalarını içine almaktadır.⁵

Adetullah, Allah'ın kanunu, sünneti. Âdet, geri dönmek manasına olan Avd'dan isimdir. Aslı avdettir. Aynı zamanda âdet; İsti'mâlin eş anlamlısıdır. Adetullah, selim tabiatlarda makbul olup, devamlı yapılan işlerde, insanların içinde istikrar bulmuş hususlardandır.⁶

¹ Omer Özsoy, *a.g.e.*, s. 61.

² Ahzab: 33/60.

³ Ahzab: 33/61.

⁴ Ahzab: 33/62.

⁵ İzmirli, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, C. I, M.E. B. Yayınları, İstanbul 1995, s. 68.

⁶ H. Fehmi Kumanlıoğlu, “Adetullah” mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990, C. 1, s. 40-41.

Âdet, Kur'an-ı Kerim'de "Sünnet" lâfzı ile tebliğ buyrulmuş ve müfessirler tarafından düstûr, kanun diye izah edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Ahzâb, Fâtır, Fetih gibi birçok surelerinde âdet, hep sünnet lâfzıyla tabir buyrulup, bütün bunlarda Allah'ın âdetlerinden, kanunlarından sözedilmiş ve Âdetullah'ın değişmesinin mümkün olmadığı bildirilmiştir. Âdetullah ile ilgili ayetlerin çoğunda, bilhassa geçmiş ümmetlerin müşriklerine, dünyevî ve uhrevî ceza tayininde carî bulunan ilâhî kanun tebliğ edilmiştir.¹

Cenâb-ı Hakk, beşerin içinde yaşadığı âlemi de âdetullah denilen birtakım ilâhî kânun ve kaidelere tâbi kılmıştır. Meselâ, güneşin doğup batması, gündüz ve gecenin birbirini takip etmesindeki intizam gibi İlâhî tayinle olan bu gibi hususlar, asla değişmez ve değiştirilemez.

Modern çağda Batılı adamın ufkunu kaplamış olan duyumcu ve tecrübî epistemoloji, gerçekliği, dışsal hislerle algılanan dünyaya indirgemıştır; böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Allah'ın 'gerçeklik' kategorisinin dışında bırakmıştır. Gerçekliğin anlamında yapılan bu değişiklik felaket sayılabilecek bir sonuca götürmüştür. Bu sonuç, Allah'ın, daha doğrusu, tüm ruhani gerçeklik alanlarının soyut alana ve giderek nihayette gerçek olmayana indirgenmesidir. Allah'ın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki hata yatmaktadır. Bu felsefe, gerçekliğin ortaçağın başlarında haiz olduğu anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki hata yatmaktadır.² Ortaçağın sonlarında baş gösteren nominalizmden³ bu yana çeşitli felsefî ekoller içinde kazandığı çağrışımlara feda etmiştir. Modern insanın metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ve akıldan kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini bilginin iki kaynağı olan vahiy ve akıldan kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini bizatihi ona yaşatan içsel ruhani tecrübeden

¹ H. Fehmi, *a.g.e.*, C. 1, s. 40-41

² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 15.

³ Nominalizm; Adcılık, kavramların, sözcüklerin, tanımların, tasarımların, hatta konuşulan dillerin gerçek ya da nesnel hiçbir varlığının veya anlamının bulunmadığını öne süren felsefe anlayışı. Bu anlayışa göre, yukarıda sözü geçen, kullandığımız tüm bu sınıflandırıcı semboller insanların onlara yüklediği anlamlar doğrultusunda varlık, anlam ve değer kazanır. Başka bir deyişle tümellerin gerçek olmadığını birer addan ibaret olduklarını öne süren adcılık akımı, gerçekçilik karşıtı felsefe akımıdır. Adcılığa göre tümeller seslerden ibarettir ve bu sesler düşünceleri adlandırmak için kullanılır, onların gerçeklikleri yoktur. Tümellerin yalnızca birer imge ya da simge olarak anlaşılması mümkündür, dolayısıyla da onlara bir gerçeklik atfedilemez.

uzaklaşması, onu giderek güdük ve sınırlı bir gerçeklik anlayışın mahkûm olmasına yol açmıştır; bu anlayışta ise Allah'ın bir gerçeklik olarak görülmesi mümkün değildir.¹

S. Hüseyin Nasr'ın çekincelerinin ve tespitlerinin yerinde olduğu gerçeğini fiziğin yine kendisi göstermiştir.

Kuantum teorisi gibi yeni bilimsel teoriler mekanik illiyet görüşünden farklı olup onu temelden sarsmaktadır. Bu teorilere göre acemice olan mekanik görüşün kendisidir. Bu teori, genel anlayışın aksine; nesnelerin davranışındaki düzenliliklerin nedensel kanunları varlığına atfedilmesi gerektiği fikrini reddettiği gibi, olayların tamamen öngörülebilir olduğunu da reddeder. Yirmi asırda bilim, materyalizmi temelinden sarsan gelişmelere sahne oldu. Big-bang ile maddenin ezeliyeti fikri sarsıldığı kara deliklerin keşfiyle madde yok olması fikri yok oluşu doğru yol aldı. Daha da dikkat çeken, her şeyin kendi arasında var-yok arası dalgalanmalara dönüştüğünü ortaya koyan kuantumun keyfiyle, ayrıca bu kuantumlar âleminde hiçbir şeyin önceden kestirilemeyeceğini öngören 'belirsizlik prensibi' ile sebep-sonuç zinciri kırıldı.²

Teorik fizikçi Hans Van Aisberg, 'Arzdan arza Sonsuzluk Kulesi' isimli eserinde bu teori hakkında şu bilgileri verir; indeterminizm ya da kesinsizlik ilkesi, atom altı varlıkların aynı anda hız, uzay, zaman konumlarının hesaplanmasını engeller. Çünkü atom altındaki her şey elektrondan başlayarak, bir madde den çok 'dalgalara' benzediği için kesin konum ölçülemez. Üstelik atom altı ölçeklerde değişmeyen sabit madde ve belirli hacim ve arada bir mesafeyle ayrılmış cisimler yoktur. Her şey noktasaldır ve birbirleriyle etkileşimleri de, basit itme-çekme benzeri mekanik güçler aracılığıyla olmaz.³

Kâinattaki eşsiz düzen ve ihtişamın sebeplilik (Nedensellik) gibi açıklamaya birçok yönden ihtiyaç duyan ve birçok kişi tarafından eleştirilen bir kavram ile açıklanması mümkün değildir. Bunu açıkça bilen Gazali evrenin işleyişini Kur' an' a ve akli verilere daha uygun açıklayacağını ifade etmiştir. İşte burada onun evren görüşünü ifade eden Adetullah'tır.

Kelime herkes tarafından ve bütün kültürlerde ortak bir anlama sahip değildir. Her kelime tek tek ele alındığında bile tek bir esas anlama indirgenemez. Kelimeler değişik kültürlerde olduğu gibi aynı kültür içinde yer alan bireylerde de, farklı algı,

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 15-16.

² Yamina B. Mermer, M. Karabaşoğlu, Senai Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü*, Karakalem Yayınları, İstanbul 2007. s. 135.

³ Yener Öztürk, *Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirisel Yaklaşım*, s.90-91.

konum ve kişisel beklentilere göre değişik çağrışımlara sahiptirler. Böyle olunca da kelimelerde her zaman geçerli olan “esas anlam”dan çok “ izafî anlam” söz konusu olur.¹

Kur’ an buna engel olmak için ifadelerini tarihi gerçeklere paralel bir biçimde deyim yerindeyse taşı geldiğine koyarak” vermektedir.

4.5. Kelamın Adetullah Kavramına Bakışı

4.5.1. Eşariyye

Eş’arilerin âlem hakkındaki görüşlerine geçmeden önce onların görüşlerinin temelini oluşturan Ayan ve Araz kavramlarının ne olduğunu kısaca ifade edelim.

Âlem a’ yan ve arazlardan ibarettir. Başka bir deyimle âlem, a’ yan ve a’raz olmak üzere ikiye ayrılır; Ayn başlı başına var olandır; taş, demir, insan, at vb. A’raz ise başlı başına var olmayıp ayn ile vardır; mesela siyahlık, sertlik, yumuşaklık, hareketlilik, durgunluk, karanlık, aydınlık gibi. Ayn2da iki kısım ayrılmaktadır; a) Basit, buna cevher (atom) da denir. b) Mürekkep, buna da “cisim” denir.²

Böylece, kâinatın madde ve ona arız olan değişmelerden meydana geldiğine şahit olmaktayız.³

Şu halde hudus deyince, kelâmlar iki noktadan hareket etmişlerdir; a) Arazların hudusu b) Aynların hudusu⁴ araz hadistir.(sonradan yaratılmıştır.) çünkü âlemde sükûn (durgunluk)’ tan sonra hareket, aydınlıktan sonra karanlık gelmektedir. Renk, şekil, tat gibi bütün arazlar değişmektedir. Bu değişmeler hadis olan varlıklarda söz konusudur ve bu değişmeler aynı zamanda başka şeye ihtiyacı da ortaya koymaktadır.⁵

Aynlara gelince, bunlar da hadistir. Çünkü a’yn maddeden, madde de atom (cevher-i ferd) ların birleşiminden ibarettir. Atomlar ise hadistir. Çünkü bunlar hareket ve sükûndan uzak olamazlar. Hareket ve sükûn ise a’razdır. Araz da sonradan olduğuna göre; sonradan uzak kalamayan şey de hadistir. Kadim olan kendisiyle kaim olan hadisinde kadim olması gerekir. Hâlbuki bu sonradan (hadis) olmanın ondan hiçbir

¹ İzutsu, *Kur’ an’ da Dini Ve Ahlaki Kavramlar*, Pin Yay., (Çev:Selahattin Ayaz), İstanbul 2003, s. 15.

² Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 34.

³ Emrullah Yüksel, *a.g.e.*, s. 34.

⁴ Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta’rifat*, s. 54.

⁵ Şerafettin Gölcük; Toprak, *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*, Tekin Yay., Konya 2001., s. 147.

zaman ayrılmadığı düşünülüyor. Bu durumda atomlar hadis olunca, bunlardan meydana gelen madde de zaruri olarak hadistir.¹

Allaf'ın bu teorisinin göze çarpan en önemli noktası ilahi iradeyi yüceltmesi ve desteklemesidir. Durum böyle olunca amaçlarına uygun bir teori olan Allaf'ın cüz-ü layetecezza teorisi Eş'arilerin gözünden kaçmamıştır.

Hasan Eş'ari, ilahi kudretin, ilmin ve iradenin mevcudat üzerindeki ihatasını özellikle geliştirmek istiyordu bu ise ancak mevcudatın sınırlı ve sonlu olduğunu kanıtlamak durumunda gerçekleşebilirdi. Bu durumda ancak muhit olan ilim, kudret ve mutlak olan irade tüm varlıkları şümulüne alabilirdi.²

Eş'ariler bununla Aristo'nun ilk ve kadim muharrik dediği maddeye cevap vermeye, ilk muharrikin madde olmadığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Ortaya koydukları prensiplerle Allahın ezeliyetini ve kıdemini ispatlamışlardır. Bu mektebin görüşüne göre, âlem cevher ve ağrazdan oluşmuştur. Âleme sürekli olarak “havadis” maruzdur. Havadisten hali olmayan şeyin kendisi de zorunlu olarak halistir. O halde bu hadislerin bir muhdisi olmalıdır. İşte bu muhdis Allah'tır. Bu cüzleri yaratan Allah'tır. Bu varlık âlemi tüm mekânlarda, zamanlarda ve her ahvalde Allahın müdahalesine istinad eder. Bunun adı yeniden yaratılıştır.(el-halkü'l-cedid) yahut sürekli yaratılıştır. Cevherler arasındaki irtibatı telif eder ve ağrazları kontrol eder. Sonra arazın halkından elini çeker ve mahlûkatı yok eder. Varlığın bir tek biçimde olduğunu bize gösteren şey aslında “ adet”tir. Oysa gerçekte evren sürekli devinim ve değişim içindedir. İlahi kudret ve irade sürekli olarak evrene hâkimdir ve faildir.

Mütekaddimini ve müteahhirini ile birlikte Eş'ariler “arazın iki zamanda kalmayacağı” ilkesini ortaya koydular. Ancak Allaf bu konuda farklı düşünmüştür. Bunun nedeni Mutezilenin istitaat görüşüdür. Bu farkın dışında evrene yaklaşım aynı paralelde cereyan etmiştir.³

Eş'ari'lere göre araz cüzidir. Var olur ve yok olur. Kelamcılarda hariçte küllilerin vücudunun varlığına inanmışlardır. İkinci bir husus, arazın baki olduğunu söylemek Allahın kudretine muhalefet anlamına gelir. Gerçekte faal olanın araz

¹ Emrullah Yüksel, *a.g.e.*, s. 34.

² Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, s. 316.

³ Neşşar, *a.g.e.*, s. 317.

olduğunu söylemek, dolayısıyla tabiatın sürekli olarak hâkim ve fail olduğu sonucuna götürür bizi.¹

Kelam âlimleri nedenselliğin doğal olarak Allah'ın iradesini sekteye uğratacak bir düşünce biçimi olduğunu biliyorlardı. Ancak onların inkâr edemedikleri bir husus da “nedensalcilerin” âleme bakış açılarının da âlemdeki olayların tutarlılığını ve düzenliliğini açıklamada oldukça başarılı olduklarıydı. Teorik olarak, nedenselliğin inkârı her ne kadar âlemdeki düzen ve sıra görmezden gelme gibi algılansa da durum böyle değildi. Her ne kadar İslam kelamcıları âlemdeki her fiili Allah'ın iradesine havale etmiş olsalar da bu düzenli âlemin hemen hemen herkes tarafından anlaşılabilceği ve gelecekle ilgili bir takım verilere ulaşılabilceğini de itiraf ettiler. İşte bu durumda kelam âlimleri bu izahlarını bir çerçeveye oturtular. Bu izah tarzı Allah'ın iradesi ile âlemin düzenliliğini (sebe-sonuç zincirini) kaynaştırmalıydı. Kelâm âlimleri belli olayların ard arda gelişindeki gözlenebilir. Düzenliliği Kelâm'ın Arapça “adet” terimiyle yaptılar. Adet, Grekçe (Yunaca' da) ethos demektir.²

Eş'ariler “araz'ın kalma süresi bir anlıktır: ki zaman süresini devam ettiremez. Var olan arazlar, aynı anda yok olmakta ve yok olan arazlar yerine, yeni arazlar varolmaktadır. Ancak bu keyfiyet o kadar süratli cereyan etmektedir ki, hislerimizle bunu kavramaya imkânımız yoktur.” Diyerek sebep-sonuç zincirinin evrendeki olayları ifade etmekte yetersiz olduğunu ifade etmek istemişlerdi.³

Eş'ari'lerin bu anlayışı konusunda Tusi şöyle der; onlar(kendi inançlarına göre) var oluşları bakımından devam etmeyen arazların (var olmaya devam ediyor gibi göründüğünü) kendi gözleriyle gördüklerinde arazların her an yeniden yaratıldıkları sonucuna ulaştılar. Bu görüşe göre, arazlar da gerçek beka yoktur; ne var ki onların devamlı yaratılmaları anlara beka görüntüsü verir.⁴

Gerçek bekaya sahip olmamaları sebebiyle arazların gerçek fenaları da yoktur. Nitekim bu görüş hakkında Eş'ari'nin rivayeti şöyledir; bazıları hiçbir arazın fena bulduğu söylenemez, çünkü yok olması caiz olan şeyin bekası da mümkündür.” Derler. “Bazıları, (arazların) bir fena olmaksızın ortadan kalktığını” söylerler. Burada, yine daha sonra bu görüş Bağdadi tarafından “her araz zorunlu olarak yaratılışını takip eden

¹ Neşşar, *a.g.e.*, s.317.

² Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (Çev; Kasım Turhan), KitabeviYay., İstanbul 2001, s. 417.

³ İbrahim Düzen, *Aziz Nesefi'ye Göre Allah-Kâinat ve İnsan*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1991, s. 225–226

⁴ Wolfson, *a.g.e.*, s. 401.

anda yok olur.” Şeklinde yeniden ifade edilerek kendi taraftarlarına, yani Eş’arilere atfedilir.¹

4.5.1.1. Ebu’l Hasan el-Eş’ari

Eş’ari (ö:936) Makalatü’l İslamiyyin adlı eserinde, Mutezili âlimlerin atomcuklarla ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koymasına rağmen, kendi görüşlerini yeterli düzeyde işlememiştir. Burada Eş’arinin temel argümanlarını ifade edeceğiz. Özellikle kendisinden sonra gelen Eş’ari âlimler konuyu daha sistemli bir şekilde incelemişlerdir.

Eş’ari’nin eserlerinde Kur’ an ayetleri ışığında, fail-i Muhtar olarak Allah’ın mutlak etkinliği ve mutlak kudreti üzerinde yaptığı vurgular sonraki dönemlerde, canlı ya da cansız ikincil sebeplerin (faillerin) etkinliğinin inkârına yol açmıştır.²

Eş’ari’ye göre yegâne fail Allah’tır ve bütün her şey O’nun meşietiyile varlık kazanmaktadır. O bunun Nisa/166, Fatr/11, Fussilet/15 vb. ayetler desteklemektedir. Onca ilmi dışında hiçbir şeyin vuku bulamayacağını vurgular.³

Eş’ari, Allah ile âlem arasında antolojik bir ayırım yapar ve ezeli olan Allah’ın dışındaki bütün varlıkları muhdes kabul eder. O bu bağlamda âlemin kıdemini savunanları da eleştirir. Bu tüm tasarrufun Allah’a mahsus olduğunu ve yarattıklarından bihaber olan Allah tasavvurunu kabul etmektedir.⁴

Atomculuğun cevher anlayışını Kur’ an ayetleri ile destekleyen düşünüre göre cisim sonludur ve bölünemeyecek en küçük parçalarına (el-cüz evveli la yankasimu) dek ayrılabilir. Bu ilke yüze Allah’ın “ biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır.”⁵ ayetine dayanmaktadır. Zira sonu olmayanın sayılması imkânsızdır.⁶

Arazların isimlendirilişi bahsini Eş’ari Makalat’ında şöyle ifade eder (ki bu görüş kelimciler tarafından aynen benimsenir) “Arazlara sırf sürekli olmadıkları için Araz ismi verildi. Bu isimlendirme Kur’an’dan şöyle alınmıştır.” Sonra bu bize yağmur

¹ Eş’ari, *Makalat*, s. 273–274.

² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 147.

³ Eş’ari, *Dinin İnanç İlkeleri (el-ibane an ‘Usuhi’d-Diyane)*, (çev: Mustafa Çelik), İlahiyat Yay. Ankara 2005, s. 61.

⁴ Eş’ari, *a.g.e.*, s. 61.

⁵ Yasin: 36/12.

⁶ Muhittin Macit, *Yüksek Lisans Tezi*, Gazali’nin Determinizmi Eleştirisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s 14.

yağdıracak bir arazdır (bulut).“¹ Ona sürekli olmadığı için “Arız” dediler. “Siz geçici dünya malını istiyorsunuz”² ayeti kerimesi de geçiciliği ve zevali nedeni ile –malı- araz takdim eder.³

Eş’ari, Allah’ın faili muhtar olduğunu ve tüm evrenin işleyişinden sorumlu tek varlık olduğunu ifade ediyor. Bu amaçla o her an yenilenen arazların Allah’ın iradesi ile gerçekleştiğini ifade ederek nedenselliğin olumsuz yönünü ortaya koyuyor. Buna da örnek olarak “ insana kendi yaradılışını” veriyor. Öyle ki o şöyle demektedir; “ insan kendi yaradılışını bir düşünse... Hangi şeyden başladı, yaradılış dönemlerinden nasıl geçti. Hilkatin en olgun noktasına varıncaya kadar hangi aşamalardan geçti... İnsan kendi yaratılışını kendi başına idare edilemeyeceğini yakinen anlayınca bir aşamadan diğerine geçtiğini, noksandan kemale irtifa ettiğini anlayınca kedisini yaratan bir saniin kadirin, âlimin ve muridin olduğunun farkına varmıştır. Çünkü bu çok sağlam ve güçlü fiillerin kendiliğinden olması tasavvur edilemez. Bunların fitrattaki ihtiyar eserlerinin zuhuru olduğunu anlamıştır. Bunlar yaradılışındaki düzenliğin ve sağlamlığın belirtilerini göstermektedir. Allah’ın fiillerinin delalet ettiği sıfatları vardır. Bunları inkâr etmek mümkün değildir. Ve yine öyle fiiller vardır ki. Onun âlim kadir ve murid olduğunu göstermektedir. İlme ve kudrete delalet eden fiiller vardır. Çünkü bu fiillerin varlığına olan vechi delalet gizli tutulamaz.”⁴

Eş’ari bu düşüncesini ayetlerle örneklendirir. “ Ey insanlar eğer dirilişten yana bir kuşku içindeyseniz gerçek şu ki, biz sizi topraktan yarattık, sonra bir damla sudan sonra bir Allah’tan (Embriyodan) sonra yaratılış biçimi belli belirsiz bir çiğnem et parçasından; size (kudretimizi) açıkça göstermek için. Dilediğimizi adı konulmuş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz. Sonra sizi bir bebek olarak çıkarıyoruz, sonra da ergenlik çağına erişmeniz için (sizi büyütüyoruz.) .Sizden kiminin hayatına son verilmekte, kiminiz de bildikten sonra hiçbir şey bilmeme durumuna gelmesi için ömrünün en aşağı ucuna (yaşlılığa) geri çevrilir. Yeryüzünü kupkuru ölü gibi görürsün, fakat biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titreşir, kabarır ve her güzel çiftten (ürünler) bitirir.”⁵ Ayrıca İnsan suresi 2. ayette de şöyle bildirilir. “Şüphesiz biz insanı karmaşık olan bir damla sudan yarattık. Onu deniyoruz. Bundan dolayı işiten ve gören

¹ Ahkaf: 46/24.

² Enfal: 8/67.

³ Eş’ari, *Makalat*, s. 280.

⁴ Eş’ari, *Makalat*, s. 164–165.

⁵ Hac: 22/5.

(biri) kıldık. “ bu ayetlere müteradif Abese,80/19; Necm, 53/46; Yasin, 36/77 vb. ayetlerde aynı duruma vurgu yapılmaktadır. Bu ayetlerin özünde yaratma fiilinin Allah’a ait olduğunu ve bunun her an yenilenen ve değişen her şey için geçerli olduğu bilgisi yatmaktadır. Bu durum, nedensalcilerin sebep-sonuç zincirinin Allah’tan bağımsız bir şekilde devam ettiğini ifade etmelerinin hilafıdır.

Bugün ilim adamlarının verdikleri bilgilere göre, maddenin bir yaşı olduğunu bilmekteyiz. Artık maddenin ezeli olmasından söz edilemez. Çünkü herkes biliyor ki, madde yenidir. Bugün yerin, güneşin, ayın ve yıldızların yaşı hesap ediliyor. Bilinen en eski madenlerin yaşı üç milyar seneye yaklaşır. Yerin yaşı yaklaşık olarak dört milyar senedir. F.Hoyle işaret ettiği gibi elle tutulur gözle görülür olarak kâinatın bütün maddesinin sonsuzca eski olması imkânsızdır. Çünkü eğer kâinat sonsuzca eski (eveli) olsaydı, artık kâinatta hiç hidrojen kalmayacaktı. Bizim galaksimizin yıldızlarımızın çoğu, aşağı yukarı üç veya dört milyar sene önce doğmuşlardır.¹

Bugünkü müspet ilimler âlemin sonradan yaratıldığını ve bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ifade eden kelamcılar desteklemektedir. Bu evrenin sağlayan varlığında (Allah (c.c.)) devamını da sağlaması gayet makuldür. İşte Eş’ari Allah’ın bunu doğuşuna Halk-ı cedid (yeniden yaratma) ile yaptığını ve âleme her an müdahale ettiğine inanmaktadır.

Ancak İkbâl’in Eş’ari hakkındaki görüşlerini ifade etmeden geçmeyelim.

İkbâl, sürekli olarak değişen, oluşan ve büyüyen bir âlem anlayışını savunmakta.”tabiat, dinamik olmayan bir boşluk içine yerleştirilmiş statik bir şey değil, bir olaylar sistemidir.” Âlemin yapısında asıl olan klasik felsefenin cevheri değil, artık modern fiziğinde ön planda tuttuğu olaydır. O halde âlemi bir “ilişkiler düzenini oluşturan olaylar topluluğu” olarak görmek gerekir. Madde kavramı, yerini artık organizma kavramına bırakmıştır.²

İkbâl, bu anlayışını Kur’ an’a dayanarak açıklar ona göre Kur’an’ın âlem görüşü Klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır. Eş ‘ari atomculuğu, bu düşüncenin determinist âlem anlayışına karşı çıkarken gücünü Kur’an’ dan Alıyordu. Söz konusu atomculuk, felsefi bir kozmoloji kurmayı değil, Allah’ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu teminat altına almayı gaye edinmekteydi. Eş’arilik,

¹ Emrullah Yüksel, *a.g.e.* s. 35.

² Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, “ İkbâl’in Felsefesinde Allah-Âlem İlişkisi”, Ufuk Yayınları, İstanbul 2000, s. 156.

iki önemli sonuç ortaya koydu. Birincisi hiçbir şeyin değişmez bir mahiyette olmadığı görüşüdür. Bu fikrin kaynaklarından biri, Kur'an'ın "O (Allah) her iki ayrı bir iştir. " (Rahman/29) mealindeki ayetidir. İkinci sonuç ise "bir tek atomlar düzeni " İddiasıydı.

İkbal, Eş'ariliğin ilk görüşünü destekler. Fakat ona göre, Eş'arilik bu konu da aşırılığa kaçarak âlemdeki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamadı. Değişme ve akışma karşısında devamlılığın yeterinde takdir edilmemesi ve buna bağlı olarak bilim için son derece olan süreklilik kavramının yerli yerine oturtulamaması bazı olumsuz sonuçların doğmasına yol açtı. Eş'ariliğin ikinci görüşünü ise ikbal bütünüyle reddeder. Eğer bir tek atomlar düzeni olsaydı, ruhu bile bir çeşit" latif madde" olarak kabul etmek gerekirdi ki, bunun sonu maddeciliğe kadar gidebilir.¹

"Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmos" olarak düşünülen bu âlemde madde âlemde biyolojik âlemle, biyolojik âlem psikolojik âlemle bağlantılıdır. Topyekûn âlem ise Allah ile bağlantılıdır. Âlem, Allah karşısında duran bir "muhalefet unsuru" değil, bir " Sünnetullah"tır. Karakterin insan benliği karşısındaki durumu ne ise, âlemin Allah karşısındaki durumu da odur. İkbal, böyle bir âlem anlayışının Panteizme kapı açmaması için her türlü fikri gayreti göstermektedir.²

Eş'ari okulun tarihinde ilk önemli sima Eş'ari âlimlerin ikinci neslinden olan Ebu Bekr el-Bakıllani (ö:1013) idi. Daha sonrası müelliflerce kelamın metodlarını oluşturmakla bilinen bu kelamı el-Temhid' ine Eş'ari doktrininin ve onun taslağının ilk sistematik ifadesini verir.³

Eş'ari âlimlerin, Allah'tan başka her şey diye tanımladıkları âlemi şüphesiz Bakıllani'de benimsemiştir. Allah ile âlem arasında antolojik bir ayrıma giderek Eş'arinin yaptığı gibi varlığı kadim ve hadis diye ikiye ayırmıştır. Ona göre kadim; âlemi önceleyen ezeli varlıktır. Hadis varlık ise varlığın başlangıcı olan ve yoktan var olan şeydir. Hadis varlıklarda üç kısma ayrılır. A) Cevher-i Ferd B) cevherlerin birleşmesinden meydana gelen cisim C) her ikisiyle birlikte var olan arazlar.⁴

¹ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 156–157

² Aydın, *a.g.e.*, s. 157.

³ M.Fahri, *a.g.e.*, s. 168.

⁴ Bakıllani, *Kitabu't-Temhid*, Nşr; Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1957, s. 16–17.

4.5.1.2. Bakıllani (ö: 1013)

Cismi cevherlerin birleşmesinden meydana gelen (nesne) diye tanımlayan¹ Bakıllani'ye göre cevher; bütün araz cinslerinden birer araz kabul eden ve yer kaplayan (Mütehayyız) şeydir.² Cevherin varlığının ispat ederken Bakıllani gözleme dayalı bir akıl yürütme yapmaktadır. Şöyle ki; biz filin zerreden büyük olduğunu biliyoruz. Şayet fil ve zerre miktar bakımından sonsuz olsalardı, birinin cüzleri diğerinkinden çok olamazdı. Bu durumda da birinin diğerinden daha büyük olduğu söylenemezdi. Hâlbuki gözlemlerimiz bunun böyle olmadığını göstermektedir.³

Arazların süreksizliğinin temelinde yaratmanın sürekli olduğu inancı yatmaktadır. Öyle ki arazlar Allah'ın (c.c.) onları sürekli bir şekilde yaratmasıyla var olmaktadır.⁴

Bakıllani'nin arazlar hakkında şöyle bir beyanı vardır; “Arazlar haklılarında bekanın (tasdiki) uygun olmayan şeylerden. Onlar cevherlerde ve cisimlerde var olan ve var oluşlarından sonraki anda varlıkları sona eren şeylerdir: “Şu halde öteki Eş'ari yoldaşları gibi Bakıllani'de arazların bekasının olmadığına ve Allah anlayışı yeniden yaratmaya son verince onların varlıklarının sona ereceğine inanmaktaydı.⁵

Arazlar art arda iki anda devam edemezler, ancak dilediğinde onları meydana getiren ve yok eden Allah tarafından mütemadiyen yaratılırlar.⁶ Aynı şekilde kendilerinde bu arazların kaim olduğu cevherlerde Allah tarafından mütemadiyen yaratılırlar ve ancak Allah'ın onlarda yarattığı araz devam ettiği müddetçe ayakta kalabilirler.⁷ Buradan çıkan sonuç şudur; yaratılmış olan âlemin zorunlu olarak bir yaratıcısı olması gerekir.

Bakıllani'nin bu delille ilgili ifadesi genel Eş'ari delillerinden biraz farklıdır. Bununla beraber, o bu delili, “orta terimleri” farklı, fakat muhakemenin diyalektik yapısı aynı olan diğer iki delille kuvvetlendirir. Birincisinde, o bazı nesnelerin zaman bakımından önce gelmesinin ”onları önce yapan bir faili” gerektirdiğini ileri sürer ki bu fail Allah'tı. İkincisinde de imkân kavramını icat eder ve kendiliklerinde

¹ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 17–19.

² Bakıllani, *a.g.e.*, s. 17.

³ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 17–18.

⁴ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 18.

⁵ Wolfson, *a.g.e.*, s. 401.

⁶ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 18.

⁷ Bağdadi, *Usu'l Ed-Din*, Devlet Matbaası, Neş; Daru'l Funun, İstanbul 1968, s. 137

düşünüldüğünde nesnelerin çeşitli form ve keyfiyetleri kabil olduğunu ileri sürer. Onların fiilen muayyen şekillere sahip olup da diğerlerine sahip olmamaları onların bu şekilleri alıp diğerlerini almamalarına karar veren bir “muhasıs” (determinant)‘ın olması gerektirir ki, bu muhasıs Allah’tır.¹

Sonuncu delil ya da “a Contingentia mundi” delili, sonraki müelliflerce, özellikle Cüveyni (ö:1086)’nin el-Risale el-Nizamiyesinde daha da geliştirilmiştir ve gördüğümüz gibi, İbn Sina’nın tamamıyla metafiziğinde işlediği delildir. Bunla beraber Eş’ari Kelam âlimlerinin çoğunluğunun, mutlak kudret sahibi bir Allah tarafından yaratılmış(hadis) âlem anlayışlarına uygun gelmesi hasebiyle hudus deliline ayrı bir rağbet göstermiş olmaları dikkate şayandır.²

Âlemin hadis olduğu ve kadim bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu böylece ortaya konduktan sonra, kadim ve hadis varlık arasındaki farklılık, etkinlik açısında, iyice vurgulanmaya çalışılmıştır. Bakıllani’ye göre hadis varlıkların faili hadis olamaz, zira yaratılmış olan varlıklar başka bir şeyi yaratamazlar. Fail diri ve kudretli olmalıdır, hâlbuki hadis varlıkların bir kısmı canlı değildir. Canlı olanlar ise başlangıçta kendileri hakkın da dahi bilgileri olmayan ölülerdi. Şayet yaratılmış varlıklar benzerlerini yaratabilseydi, kendilerini yaratmaları da mümkün olurdu. Kaldı ki, hadislerin failinin hadis olduğunu iddia etmek batıl bir teselsülü gerektirir. O halde fail kadim olmalıdır.³

Tabiatının zorunluluğuyla müessir olan bir Tanrı tasavvuru âlemin hudusunu kabul etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Bakıllani bu tür düşüncelere karşı eleştirilerini âlemin hadis olması noktasından hareketle, ortaya koymaktadır. Ona göre murid olmayan ve tek yönlü bir işleyişe sahip olan kadim bir tabiatan, hadis olan bir âlemin var olması mümkün değildir.⁴ Bu bağlamda Allah’ın kudretinin, fiillerine taallukunun zorunlu bir illet-malul ilişkisi gibi olamayacağını savunan düşünür, iradenin taallukunu da bu şekilde değerlendirmektedir.⁵ Bakıllani âlemin dört unsurdan (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) mürekkep olduğunu savunanlar diye tanımladığı dehrileri (Materyalistler) eleştirmektedir. O bu dört unsurun atomun metafizik içerisinde arazlar olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. O bunu arazların hadis olduğu ve herhangi bir etkinliğe sahip olmadıklarını düşündüğü için ortaya koymuştur. Şayet aksi

¹ Macit Fahri, a.g.e., s. 167.

² Macit Fahri, a.g.e., s. 169.

³ Bakıllani, a.g.e., s. 28.

⁴ Bakıllani, a.g.e., s. 34-35.

⁵ Bakıllani, a.g.e., s. 35-36.

iddia edilirse yani, unsurların kadim olduğu ileri sürülürse, bu durumda da âlemin hadis olması prensibinden hareketle, zorunlu tabiatlara sahip olan kadim varlıktan, hadislerin meydana gelmesinin mümkün olmadığı ortaya konur.¹ İlliyyet prensibinin determinizme açılan kapısı; tabii varlıkların etkileşimini zorunlu bir ilişki olarak kabul etmesidir. İşte bu noktada Bakıllani'nin daha sonraki kelamcılarının özellikle Gazali'nin, filozofları eleştirisine temel olarak yaklaşımı söz konusu olmaktadır.²

Bakıllani şöyle düşünmektedir; “ateşin hareketinden ve şarabın etkisinden, yanma ve sarhoşluğun meydana geldiğini, duyularla ve zorunlu olarak biliriz.” Şeklinde bir iddia bilgisizliktir. Çünkü bu durumlarda gözlemlediğimiz ve duyularla algıladığımız şey yalnızca cismin halinin değişmiş olmasıdır. Bu sonuçların neyi ve kimin fiili olduğunun bilgisini müşahade ile elde etmek mümkün değildir. Bu durum ancak derin bir inceleme ile bilinebilir. Ona göre; bu tür fiiller ne tabii fiillerdir ne de mütevellid fiillerdir, ancak ve ancak kudret sahibi yaratıcının fiilleridir.³

Tabi fiiller ile mütevellid fiiller arasında kesin bir ayırım yapan⁴ Bakıllani, Mutezilenin tevellüd konusundaki görüşlerini eleştirir ve sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı fikrine dayanır. Buna göre; sebep olarak kabul edilen fiiller ile meydana gelen sonuçlar arasındaki ilişki zorunlu olmayıp Allah'ın âdetinin bir gereğidir. Eğer Allah Tela âdetini gözlemlenenin tersi olan bir mecrada icra edecek olsa sebep zannedilen şeylerin fonksiyonel olmadığı görülecektir.⁵

Bakıllani bilgiyi, malumu olduğu gibi bilmek şeklinde tanımlayarak varlık ile birlikte yokluğu da bilginin kapsamına sokmaktadır. Ona göre, Ontolojik düzlemden soyutlanarak mantıksal bir kategori şeklinde ortaya konan, mümteninin bilgisi, yokluğa ait bilgi türündendir. Daha sonra Gazali'nin eleştirel yaklaşımını şekillendirecek olan bu anlayışa göre mümteni; hiç olmamış, olması da mümkün olmayan ve mantiken çelişki doğurmayan şeydir. Örneğin zıtların birleşmesi, bir cismin aynı anda iki mekânda bulunması gibi durumlar mümteni kabul edilmektedir.⁶ Bu düşünceden hareketle Bakıllani Allah Teala'nın aklen mümteni olmayan her şeyi yapmaya kadir olduğunu insanlara göre olağanüstü ve mucizevî olan şeyleri âdetini bozarak yaratabileceğini söylemektedir. Bakıllani böylelikle “adet” kavramını evrendeki düzenin ve gözlemlenen

¹ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 37-40.

² Muhittin Macit, *a.g.e.*, s. 18.

³ Muhittin Macit, *a.g.e.*, s. 18.

⁴ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 43-45.

⁵ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 300-302.

⁶ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 15-16.

sebepler sonuç ilişkisinin açıklayıcı bir argümanı olarak ortaya koymakta ve İslam'ın mucize inancını imkân sahasına sokmaktadır.¹

4.5.1.3. Cüveyni

Cüveyni (ö: 1085) ve Şehristani gibi, daha sonraki Eş'ari âlimlerin katkısı bilhassa bir bütün olarak okulun bağlandığı kavram ve metodların geliştirilmesi ya da savunulmasında görülür. İmam-el Haremeyn olarak da bilinen birincisi Eş'ari akaidinin bazı epistemolojik ve teolojik neticelerini eş'Şamil'de ve yine kedisi tarafından yazılan onun bir hülasası olan El-İrşad'da inkişaf ettirdi. Ansiklopedik bir müellif olan Şehristani, Arapçada ki "Heresiyografi"lerden en tanınmış ve en Şümullülerinden biri olan el-Milel Ve'n-Nihali yazmıştır.²

Eş'ari atomculuğu Gazalinin hocası olan İmamul-Haremeyn el-Cüveyni ile birlikte daha da sistematik bir duruma gelmiştir. Ancak temel ilkeler açısından Cüveyni'nin düşünceleri Bakıllani ile pek fazla farklılık arz etmemektedir. Bakıllani gibi varlığı kadim ve hadis diye ikiye ayıran Cüveyni; varlığının öncesi ve başlangıcı olmayanı Kadim varlık, öncesi ve başlangıcı olanı da hadis varlık diye tanımlamaktadır. Düşünüre göre kadim olan Allah Teâlâ ve onun sıfatlarının dışında kalan her şey âlemdir. Âlemdeki varlıklar cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Cüveyni cevheri şu şekilde tanımlamaktadır; " bir mahalle muhtaç olmayan, yer işgal eden ve hacmi olan her şey."³

Âlemin hadis olduğunu ispatlamak için en önemli unsurun arazların ispatlanması olduğunu bildiren Cüveyni, bir manada vesileci metafiziğin temel endişesini ortaya koyar gibidir. Zira arazlar ve onların hadis olduğu kanıtlanınca, arazlardan yoksun kalması düşünölemeyen cevherlerin varlığı da kanıtlanmış olacaktır. Böylelikle de âlemin hadis olduğu ve bir muhdise ihtiyaç duyduğu ortaya konmuş olacaktır. Düşünürün " varlığı sürekli olmayıp, cevherle kaim olan, renk, tat, koku, hayat, ölüm, kudret gibi manalar" , diye tanımladığı arazları kanıtlayışı, Bakıllani'de olduğu gibi cevherler (den oluşan cisimler) ve onların durumlarında meydana gelen değışiklikler çerçevesinde ortaya konmaktadır. Şöyle ki; sükûn halinde bir cevher hareket halinde bir cevher, bir cevher hareket ettiğinde bu hareketi belirleyen bizzat cevherin kendisi

¹ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 16.

² Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 172.

³ www.omu.edu.tr/akad/ilh/dergi.htm - 21k

olmayıp, cevhere eklenen ondan farklı bir belirleyicidir. (muhasıs) bu belirleyici cevherin cinsinden olmayıp onunla birlikte var olan arazdır.¹

Cüveyni arazların hadis oluşunu ise kısaca şöyle izah etmektedir. Duran bir cevher harekete geçince şüphesiz onda hareket meydana gelmiş olur. İşte bu hareket cevherin hadis olduğunun delilidir. Hareketin ortaya çıkışı, sükûnun yok oluşuna sebep olur ki buda arazın (sükûn) hadis olduğunun delilidir. Şayet sükûn kadim olsa idi yok olması imkânsız olurdu.²

Bakıllani'nin Mutezilenin sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu fikrini reddetmesine benzer şekilde Cüveyni de bir takım deliller ortaya koyarak reddeder.

Kuvvet ve istitaati nefyetmek, aklın ve hissin kabul etmediği bir leydir. Hiçbir şekilde tesiri olmayan bir kudreti kabul etmek, bir anlamda kudreti tamamen nefyetmek gibidir. Fiil işlenmeyen bir halette tesir ortaya koymak, özellikle tesiri nefyetmek gibidir. Allah onlara göre varlık ve yoklukla vasıflandırılmaz. Bu durumda fiili ihdas ve hak etme yönüne değil, hakiki olarak kulun kudretine nispet etmek gerekir. Zira hak etme fiilinden anlaşılan bir şeyi müstakil olarak yokluktan vücuda getirmektir. İnsan kendi nefsinde fiile muktedir olmayı hissettiği gibi müstakil olmadığını da hisseder o halde fiilin varlığı kudrete dayanır. Kudretin varlığı da bir başka sebebe dayanır ki kudretin bu sebebe nispeti fiilin kudrete nispeti gibidir. Bunun gibi bir sebep bir başka sebebe dayanarak, sebepleri birbirine bağlayana(Müsebbibü'l-Esbap) kadar gider. O ise sebepler ve müsebbipleri yaratan, mutlak olarak her şeyden müstağni olandır. Zira her sebep ne kadar müstağni olsa da bir yönüyle, bir başka sebebe muhtaçtır. Oysaki Allah'ı Teâlâ mutlak ganidir, ihtiyaç ve fakirlikten münezzehtir.³

Cüveyni bu görüşü İlahiyyun diye anılan felsefecilerden almış ve kelim konusunda ibraz etmiştir. Onun benimsediği asla göre sebebin müsebbebe mahsus olan nispeti, fiil ve kudret arasında mevcut değildir. Aksine mevcut kılınan her hadisin hükmü böyle olur. Bu takdirde tab' görünüşü kabul etmek, cisimlerin cisimlerde yaratma tesirini, tabiatların yine tabiatlarda ihdas etme durumunu kabul etmek gerekir ki bu İslam'a mensubiyet durumunda olanları mezhebi değildir. Muhakkik filozofların cismin bir cismin yaratmada tesirli olmadığı konusundaki fikirleri böyleyken bu nasıl

¹ Cüveyni, *el-İrşad*, Nşr; Es'ad Temim, Beyrut 1992, s. 39.

² Cüveyni, *a.g.e.*, s. 39-41.

³ Eş-Şehristani, *el- Milet ve'n- Nihal*, s.102.

olur, dendiğinde şöyle cevap verdiler. Cismin cisimden veya cisimdeki bir kuvvetten su duru caiz değildir, zira cisim madde ve suretten meydana gelir eğer cisim tesir etseydi, bu iki yönüyle yani madde ve suretle tesir ederdi. Maddenin yokluğa dayanan bir tabiatı vardır, eğer tesir etse yoklukla birlikte olarak tesir ederdi, bu ikinci muhaldir, daha öncekinin de muhal olması sebebi ile bunların zıttı doğrudur. Bu da cismin yahut cisimdeki bir kuvvetin başka cisim üzerinde müessir olamayacağıdır.¹

Cisim ve cisimde bulunan bir kuvvet konusunda daha araştırmacı ve derin düşünenler her şeyin zatı sebebiyle caiz olduğuna yönelerek “zatiyla caiz olan olanın, herhangi bir şey ihdas etmesi caiz olmaz, eğer o, bir şey ihdas etmiş olsa, cevazın birlikte olması ile ihdas eder, hâlbuki cevazın yoklukla ilgili bir tabiatı vardır. Caiz olan aradan çekildiğinde zatın âdem yahut yokluğu ortaya çıkar. Eğer cevaz yoklukla birlikte tesir etmiş olsa bu yokluğun varlıkta müessir olmasını gerektirir ki, bu muhaldir. Buna göre hakiki mucit(vücuda getiren, mevcut kılan) varlığı zatının gereği olandır. Bunun dışındaki sebepler varlığa kabule hazır olup, varlığın hakikatini ihdas edici unsurlar değildir.”²

4.5.1.4. Gazali

İmam-Gazali (Ebu Hamid Muhammed İbn-i Muhammed el-Gazali) zamanının en büyük kelâmcısı ve Meşşai okuluna hücumları ile birlikte imancı felsefenin kurucusudur. Skolâstik felsefede olduğu kadar tasavvuf ve kelamda da büyük bir düşünürdür.³

Gazali’nin sebep-sonuç düşüncesi ile ilgili yorumları, birçok konuda etkilendiği hocası Cüveyni’ye benzer. Ancak felsefeyle olan çok yakın ilişkisinden dolayı, konuyu detaylı ve sistematik bir biçimde ele almaktadır.⁴

Neden ve etki arasındaki zorunlu alakanın inkârının Hume’la başladığına inanan bir kimseye, Gazzalî’nin ifadesi şaşırtıcı olarak gelebilir. Bununla beraber, gerçek olan şu ki, bu görüş her iki filozoftan önce gelmiştir. Bu (görüş), el-Gazzalî’nin durumunda, Grek kuşkucuları tarafından benimsenen benzer görüşlerden sırasıyla etkilenen meslektaş Eş’arî düşünürlerin yazılarında (olduğu halde), Hume’un durumunda ise,

¹ Eş-Şehristani, *a.g.e.*, s. 102.

² Eş-Şehristani, *a.g.e.*, s. 103.

³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi (kaynakları ve etkileri)*, Ülken yayınları, İstanbul 1998, s. 112.

⁴ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 135.

Malebranche ve bazı Skolastikler’de bulunur. XIV. yüzyılın ilk dönemlerinde İbn Rüşd’ün, el-Gazzalî’nin eserinin sistematik bir eleştirisi olan Tehafütü’t-Tefâfüt’ünün çeviri kanalıyla Hume’un dolaylı olarak da olsa, el-Gazali’den etkilenmiş olmasını kuramsal olarak düşünmek mümkündür. Bununla birlikte, Hume’un Averroes’un eleştirisine aşına olduğuna ilişkin elimizde hiçbir kanıt yoktur. Van Den Berg, Ortaçağ Skolâstik düşünürü Nicholas d’Autrecourt’un Gazzalî’nin Eş’arî nedensellik kuramı çarpıcı bir biçimde onun vesileciliğinden etkilenmiş olabileceğini kuramsal olarak düşünür, fakat öyle olsa bile, Hume’un Autrecourt’un görüşlerine ya da ayrıca gereklilikle Skolâstik felsefe ile tanışmış olduğuna ilişkin de elimizde hiçbir kanıt yoktur. Bu bağlamda John Laird şunu ifade eder. “Eğer Hume bir Ortaçağ filozofu olmuş olsaydı, Skolâstik literatürde kendisinin çoğu karakteristik fikirlerinin bir kısmının belli bir basit ve genel tablosunu bulmuş olurdu. Bununla birlikte o bir Ortaçağ (filozofu) değildir”. Ve yine, “Eğer Hume, Yahudi felsefesi ile tanışmış olsaydı, Maimonides’in reddetmeye giriştiği, Arap filozoflar arasında (da) bazı böylesi beklentilerle karşılaşmış olabilirdi.” Böylece daha önce az çok Hume’un kuramıyla tanışmış olan Gazalî’nin modern okuyucusu, her birinden bağımsız olarak, Gazali ve Hume tarafından nedenselliğe iki yaklaşım biçimini alarak iki yaklaşım biçiminin nerde birleştikleri ve nerde ayrıldıklarını ise bilmek isteyecektir. İki filozofun mucize ile ilgili görüşlerine kadar uzanan bu paralelliği ifade etmeye çalışacağız.¹

Gazali, Aristo felsefesinde gündeme getirilen, genellikle Tevhidî anlayışa ters düşen Allah ve Allah’ın yaratma fiili, fenomenler arasındaki nedensellik ilişkisi, Küllî İrade, zaman ve evrenin ezeliyyeti veya sonradan yaratılması, Allah’ın sıfatlarının kıdem veya hâdis olması gibi konuları yüksek bir mantık sistemiyle tartıştı, felsefenin kendi ilkeleriyle felsefenin tezlerini birer birer çürüttü. İlginçtir ki Gazalî’nin kullandığı son derece rafine mantığı ve bunun bazı çıkarımlarını sadece kavramları değiştirerek yaklaşık aynı konularda Descartes, D.Hume ve K.Popper gibi Batılı bilim adamları kullanmışlar, hatta sistemlerini o mantık üzerine bina etmişlerdir.²

Gazali’nin nedensellik ile ilgili düşüncelerini Tehafütü’l-Felasife adlı eserinden okuyabilmekteyiz. Onun stratejisi, iki aşamalıdır. İlki mucizelerle ilgili ayetlerin gerçekleşmiş ve imkânsız olmadığını göstermek ki o bunu nedensel zorunluluğu yadsıyarak yapmaktadır. İkinci olarak böylesi olabirliklerin gerçekleşebilir olduklarını

¹ Souren Teghrarian, *Nedensellik ve Mucizeler Üzerine Gazali ve Hume*, (çev. Fethi Kerim Kazan), Tabula Rasa, Yıl; 3, Sayı; 9, Eylül-Aralık 2003, s. 200.

² <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=361>.

gösterme durumunda bulunan alternatif bir nedensellik kuramı pekiştirmek. Bu ise, vesileci nedensellik kuramını desteklemek suretiyle yapılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle söylersek, onun amacı mucizeleri ispat etmek ve bütün Müslümanların üzerinde birleştikleri bir doktrini- yani Allah'ın her şeye kudreti olduğu akidesini desteklemek içindir.

Gazali'nin nedenlilik tartışması, onun Felasifenin olayların tabi seyrinden ayrılışının imkânsızlığına olan inançlarının çürütüldüğü başlıklı Tehafütü'l Felasife (filozofların tutarsızlığı)'nın XVII. tartışmasında yer alır. Bu tartışma şöyle başlar: “Bizim nazarımızda neden olduğuna inanılan şeyle etki arasındaki alaka zorunlu değildir... Birinin tasdiki diğerinin de tasdikini gerektirmez; ne de onun inkârı diğerinin inkârını gerektirir. Birinin varlığı diğerinin varlığı ile gerektirilmez; ne de birinin yokluğu diğerinin yokluğu ile gerektirilir.”¹

O devamla şunları söyler: “Cisimlerin kendilerine özgü birtakım doğaları olduğu ve bu doğalarından ötürü başka cisimler üzerine zorunlu etkilerde bulundukları iddiası kanıtlanamaz. Bizim ateşle pamuk yan yana geldiğinde pamuğun yanmasının nedeninin ateş olduğu veya ateş yakma diye bir doğa bulunduğuna, bu doğadan ötürü pamuğu zorunlu olarak yaktığına ilişkin bilginizin kaynağı nedir? Sadece, onların bir araya geldikleri durumlarda söz konusu yakma veya yanma olayını deneysel olarak gözlemlememiz değil midir? Ancak bu gözlem bize ateşin yakıcı bir doğası olduğu ve pamuğun yanmasının nedeninin o olduğunu göstermez. O, sadece ateşle pamuk yan yana geldiğinde yanma olayının ortaya çıktığını gösterir.”²

O halde sadece bir birlikte bulunma veya bir art arda gelme olayının bulunduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu birlikte bulunma veya art arda gelme olayı birkaç defa tekrarlandığında, bizde onlardan birinin diğerinin nedeni olduğu hakkında bir izlenim doğmaktadır. O halde ateşin yakıcı, pamuğun yanıcı olduğu, ateşin zorunlu olarak yakıcı bir doğaya sahip olduğu, dolayısıyla pamuğun yanmasının nedeni olduğu hakkındaki fikrimizin kaynağı, gerçekte onları bir arada gördüğümüz her seferinde, yanma olayının meydana geldiğini görmemizin doğurduğu bir alışkanlıktır. Ancak alışkanlık bir kasıt değildir. Nitekim ateşle pamuk arasında, ateşin pamuğu zorunlu olarak yaktığı türünden zorunlu bir bağlantı olmadığını gösteren önemli bir şey, ateşle

¹ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, (Tahkik; Süleyman Dünya), Daru'l Maarif, Nil Yayınları, Kahire 1119 h, s. 185.

² Gazali, *a.g.e.*, s. 239–240.

pamuğun yan yana olduğu bir durumda ateşin pamuğu yakmasını düşünmemizin akıl bakımından imkânsız olmasıdır. Başka deyişle biz “yakmayan ateş” kavramını düşünebiliriz. Onu düşünmekle akıl bakımından herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü “imkânsız” Gazali’ye göre, kendisini düşünmemizde akıl için bir çelişki bulunan şeydir. “zorunlu” ise tersini düşünmekte akıl için bir çelişki bulunan şeydir.¹

Ateşin pamuğu yakmadığını düşünmek akıl için bir çelişki içermemektedir. O halde ateşin pamuğu yakması ilişkisi “zorunlu” bir ilişki değildir. Yakmayan ateş kavramı alışkanlıklarımıza aykırıdır ama aklımıza aykırı değildir. Alışkanlığın ise bir kanıt olmadığı açıktır.²

Zorunlu alakaya olan inancımız, ateşle temasın bir pamuk parçasının yanmasını gerektirmesi, bir adamın kafasını kopartmanın onun ölümünü gerektirmesi (pamuğun yanmadan ve bir insanın ölmeden edemeyeceği), oldukça aldatıcı ve göz boyayıcıdır. Bu koşullandırma suretiyle yaratılan güçlü bir beklentiden başka bir şey değildir. Şeylerin tabiatında böyle bir zorunluluk yoktur. Bu yüzden pamuk parçasının yanmaması, fakat bunun yerine belki de yetişip bir çiçeğe dönüşmesi oldukça mümkündür. Gerçekten böyle bir sonucun imkânı, Gazali’nin daha başından itibaren vurguladığı şeydir. Onun amacı, mucizelerin mümkün olduğunu ve dolayısıyla Musa’nın asasını yılanı dönüştürmesi, ölüleri diriltme, İbrahim’in bir ateş çukuruna atılması ve yanmaması vb. gibi böylesi görüşler hakkında Kutsal Kitaplarda çok sayıda haberlere inanmaktan bizi alıkoyacak hiçbir şey bulunmadığını kanıtlamak olmuştur.³

Gazali’nin düşünce sistemine göre evrende nedenler ve nedensel ilişkiler olup, olmadığı sorusunun cevabı olumsuz gibi görünebilir. Ancak Gazali’nin eleştirisi nedenler ve nedensel ilişkilerin varlığından çok, bu ilişkideki “zorunluluk” iddiasına yöneltilmiştir. Yani o, nedenle-eser arasındaki bağı reddetmekten ziyade, bu bağın zorunlu olduğuna ilişkin iddiayı reddetmek ister.⁴

Bununla birlikte Gazzalî, evrendeki varlıkların gerçek anlamda birer neden, “fail” olmadıkları, evrende tek gerçek nedenin, gerçek failin Tanrı olduğunu da düşünmektedir. Ona göre cisimler özel doğaları gereği değil, Tanrı onlarda istediği bir

¹ www.felsefelik.com/yazkofelsefe

² Gazali, *a.g.e.*, s. 240–241

³ Souren Teghrarian, *Nedensellik ve Mucizeler Üzerine Gazali ve Hume*, s. 203.

⁴ Mubahat Türker, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 75–76.

özelliği yarattığı için fiillerde bulunurlar. Ateşi yakma doğasına sahip olduğu için değil, Tanrı onda yakma özelliğini yarattığı için yakar.¹

Gazali'nin sebeplilik anlayışında gözden uzak tutulmaması gereken taraf Mümkün ve Müstahil kavramlarıdır. Başka bir ifade ile sebep-sonuç münasebetinin zaruri veya caiz olması konusudur. O, felasifenin bu ilişkide imkânın müstahil (olması mümkün olmayan) olduğunu ileri sürmelerine karşıdır. Mesela; ateş pamuk örneğinde; bu iki nesne birbirine temas ettiğinde, pamuğun yanmamasını, felasife müstahil gördüğü halde, Gazali caiz ve mümkün görür.²

Sebeplilik meselesinde Gazali'nin üzerinde ısrar ettiği esas kavramlardan biri, İslam akidesinin temeli olan Allah inancına çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Burada Allah, fiillerinden kendisine soru sorulamayan, irade ve kudreti sınırsız bir aratıcıdır. İlahi kudret ve takdirde ise sonsuz imkânlar vardır. Ancak biz insanlar sınırlı bilme gücümüzle bu imkânların hepsine muttali olamayız.³

Felasifeye karşı yaptığı geniş nazari tartışmalardan sonra, öldükten sonra tekrar dirilmenin imkânını savunurken serdettiği yukarıdaki fikirlerini düşünürümüz, yine sebeplilik meselesine getirerek, vasıtasız veya herhangi bir sebep veya vasıtayla adetlerin (alışkanlıklar), sebep-sonuç ilişkisinin yıkılıp bozulmasını mümkün görür yani, sebep-netice bağının zaruri olmadığını tekrarlar. Böylece, konuyu beşeri bilginin sınırlarına taşıırken, diğer yandan da fikrini yine beşeri gözlemlerle temellendirmeye çalışır. Mesela; büyüün, tılsımların, mucize, ve kerametlerin bilinmeyen sebeplerle meydana gelmesi, bu sebepleri bilmeyenlerin onları inkar etmesi gibi. Gazali, olayın mahiyetini bilmeyen bir kimsenin, mıknaatısın demiri çekmesini inkâr ederek, bunun ancak bir iple çekildiğini söyleyebileceğini savunur.⁴

Sonuç olarak; yukarda da belirtildiği gibi, düşünürümüz, alışkanlığa (adet) aykırı olma kavramıyla çelişme kavramını birbirinden ayırmış ve mümkünün varlığının, yokluğunun zaruretiye delil olmadığı sonucuna vararak, mucizeyi meşrulaştırmış yani ona akıl ve tecrübede yer açmaya çalışmıştır.⁵

¹ Gazali, *a.g.e.*, s. 243.

² Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı yayınları, İstanbul 1989, s. 132.

³ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 133.

⁴ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 133-134.

⁵ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 134.

Gazali, mucizeyi meşrulaştırmak için “hipotetik” yöntemi kullanır. Gazali bu yöntemi tabiatın adetlerinin zorunlu olup olmadığını, ispatta bir yöntem olarak seçmektedir. Buna göre, tabiatın adetlerine Allah müdahale edebilir. Bu olgular âleminde istisnai bir durumdur. Bu yöntemde “eğer” kalıbını kullanarak koşullu, farazi bir bilgi verir. “eğer Allah dilerse” gibi. Sonuçta Allah dilerse koyduğu kanunu bir süreliğine iptal edebilir. Allah’ı bu konuda kısıtlamak İslam inancına aykırıdır.¹

Sonuç olarak Gazzali’nin akıl yürütmesi şu iki önermeden ibarettir:

1. İki olay eşzamanlı olduğu zaman hiçbir şey onlardan birinin ötekine sebep olduğunu göstermez. Meselâ görme gücü olmayan, gündüzle gecenin ne olduğunu bilmeyen bir doğuştan kör asıl neden olan güneşin ışığını hesaba katmadan görmenin renklerden ileri geldiğini düşünecektir.

2. Fakat bazı nedenlerin doğal etkililiği kabul edilirse bundan asla eser (etki) in olaylarda daima ve her yerde aynı olduğu sonucu çıkarılamaz. Meselâ: Pamuk yanabilir, fakat Allah’ın iradesiyle ateşin eserine mani olan ve yanmaz olan bir özellik kazanabilir. Kısaca, filozofların doğal kanun veya “nedensellik ilkesi” dedikleri şey yalnız “adet” ile (alışkanlıkla) olan şeyi gösterir: (adet-Allah). Zira Allah sonsuz ilminde olayların âdete göre ardarda geldiğini bildi ve bunu bize bildirdi. Fakat hiçbir değişmez kanun Allah’ın iradesini bağlayamaz. Bu demektir ki, olaylar şimdi böyledirler, fakat böyle olmayabilirlerdi. Gazzalî doğanın bu haline sırf zorunsuzluk (el-İmkanü’l-Hass) diyor ve bunu mantıki imkân (imkanü’l-âmm)’ dan ayırıyor.²

Sudur nazariyesi İbn-i-i Sina tarafından sistematize edilen bir nazariye idi. Allah’ın kendi zatını bilmesiyle İlk Akli yarattığını ve İlk Aklin kendini bilmesiyle İkinci Akli yarattığı böylece yaratmanın devam edip gittiği düşüncesine dayanıyordu. Yani bu nazariyede yaratma konusunda Allah’la varlıklar arasına çeşitli vasıtalar ikame ediliyordu. El-Kindi ve Farabi de aynı görüşü savunuyorlardı. Gazzâlî katıksız bir tevhidci olarak bu düşünceyi kabul edemezdi. Dolayısıyla bu sudûrcu dünya-görüşündeki zımnî determinizme Gazzâlî şiddetli bir şekilde hücumu geçmiş ve bu düşünceyi geniş ölçüde bertaraf etmiştir. Gazali’nin sudurcu yaklaşımı eleştirisi, Felâsifenin bir yandan çokluğu ve kainâtta düzeni açıklayamamaları, öte yandan da Allah’ın mutlak birliğini korumada başarılı olamamaları yönündendir. Felasife Allah’ın teklik ve birliğini zedelemekten varlıkların (kesret) yaratılması olayını akli bir şekilde

¹ Mehmet Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 79-80.

² H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 114-115.

anlatmanın yollarını ararlar. Tüm varlıkların direkt olarak Allah tarafından yaratılmış olduğu kabul edilirse, kesretin birden nasıl çıkabileceği problemiyle karşılaşılır. Sonunda nazariyelerini “Bir’den Yalnızca Bir Çıkar” şeklinde formüle ederek Allah’tan sadece İlk Akıl sudur ettiğini, geri kalan varlıklar sırasıyla diğer akıllardan çıktığını formüle ederek kendilerine göre probleminden kurtulurlar. Onlara göre Allah mutlak basit ve tek olduğundan kendisinde kesret söz konusu olamaz. Ancak Allah’ın ilk ma’lûlû olan İlk Akıl’da kesret söz konusudur, dolayısıyla ondan çokluğun suduru mümkündür.¹

4.6. Mucize ve Adetullah Arasındaki İlişki

Türkçemizde; harika, garibe ucube, keramet, tuhaf, tabiatüstü... ve çeşitli grap dillerinde de miraculus (lat.), miracolo (İt.) miracle (Fr.,İng.) ... ile ifade edilen mucize kelimesi, kutretin zıddı olan “acz” kökünden türemektedir².

Bir şeyi yapmaya güç yetirememek, geri kalmak ve kudreti olmamak şeklindeki ikinci anlamı ise, daha ziyade psikolojik ve manevi durumları ifade eder.³

Mucize, bilinen tabi sebeplere bağlanamayan, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan, yani tabi bir sebebin neticesi olmayan, dolayısıyla da tabiat kanunlarına muhalif, neticede ilahi bir müdahaleyle açıklanan bir olaydır. Mucize tabiat kanunlarının bir bozulmasıdır. Yani kullanılan vasıtaların tabii gücünü aşan bir olaydır.⁴

Her ne kadar farklı ifadelere sahip olsalar bile İslam kelimcilerinin tanımlarından mucizeyi söyle özetleye biliriz. Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan zatın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere peygamberliğinin ilan ettiği sırada beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunların aykırı olarak meydana getirdiği olaylardır.⁵

Kuran’da mucize tabiri geçmektedir. Bunun yerine ayet⁶, Beyine⁷, Burhan⁸ vb. anlamlarda kullanılmaktadır.⁹

Mucizelerin harikulade özelliğine sahip olmaları, kendilerini ispat etme zorluğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki;

¹ <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=361>.

² Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 21.

³ H. İbrahim Bulut, *Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002. s. 19

⁴ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 32.

⁵ H. İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 24

⁶ A’raf: 7/73; Yunus: 10/20.

⁷ Hud: 11/28; Fatır: 35/25.

⁸ Kasas: 28/32.

⁹ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 29-31.

Kâinatta mevcut olan her şeyin normal bir âdeti ve seyri vardır. Her şey bir kanuna göre hareket eder. Bu bakımdan etrafımızda cereyan eden bütün hadiselerin illet- netice zincirine bağlı olduğunu ve belli bir sebeple meydana geldiğini müşahade etmekteyiz. Her cismin kendine mahsus bir özelliği ve tabiatı vardır. Ateş yakar, su söndürür, zehir öldürür. Ağaç, taş ve hayvanlarda konuşma yeteneği yoktur. Bütün bu alışkanlıklarımız sebebiyle onlarda zıt bir özellik görsek hayret eder ve inanmak istemeyiz. Ateş yakmaz, su söndürmez ise onlarda müşahade ettiğimiz kendilerine has bu özelliklerin değiştiğini ve kâinattaki özelliklerin altüst olduğunu hayretle ifade ederiz.¹

Acaba kâinattaki bu düzen, sebep- netice bağı ve eşyada müşahade ede geldiğimiz değişmez bir durumda mıdır?

Asırlar boyu bu konu üzerinde münakaşalar edilmiş; din ve ilim adamları arasında birbirine zıt fikirler ileri sürülmüştür. Sonuçta mucizenin imkânı konusunda ortaya atılan görüşleri şöyle özetleyebiliriz;

- a. Mu'cize, aklen mümkün ve bir vakıa olarak sabittir. Kelamcılar bu görüştedir.
- b. mu'cize, harikulade bir tarzda cereyan etmeyen; sadece sebebi bizce bilinmeyen ve gizli olan bir işti. İslam filozofları bu görüştedir.
- c. mu'cize, ne aklen mümkün, ne de bir vakıa olarak naklen sabit değildir; ayrıca tabiat kanunlarını ihlal ettiği için ilmen imkansız bir hadisedir. Materyalistler, te'vilciler(tabiatçı filozoflar)... bu görüştedir.
- d. mu'cizeye aklen mümkün gözüyle bakılabilir, fakat bir vaka olarak gerçekte sabit değildir. David Hume vb. bu görüştedir.²

Mu'cizeyi gerekli görme veya görmeme konusundaki bakış açısı onlân evrenin işleyişine getirdikleri görüşlere paraleldir. Evrene müdahaleyi tabi gören kelamcılar kabul etme eğilimindedir. Ancak evrenin değişmez kanunlara göre –tanrı eliyle bile- işlediğini düşünen felsefecilere göre ise ek mümkün görünmemektedir.³

Mucizeyi kabul edip etmeme konusunda ünlü fizikçi Einstein ise şöyle düşünür; Einstein, 1952 yılında eski arkadaşı Maurice Solouin'e yazdığı bir mektupta şöyle der: “Dünyanın anlaşılabilirliğini ‘mucize’ veya ‘ezeli sır’ olarak vasıflandırmamı acayip

¹ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 134.

² Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 135-136.

³ H. İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 77-78.

buluyorsun. Öyle ya, âleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nispetinde makuliyet atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, ancak dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton'un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada *a priori* birdüzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilginin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz 'mucize' budur. Pozitivistler ve ateistler âlemi her türlü Tanrı anlayışından ve mucizeden kurtardıklarını sanıyorlar. Oysa biz, bu 'mucize'yi kabul etmek ile yetinmek zorundayız.”¹

Görüldüğü üzere; Einstein, mucizeyi doğa kanunlarının kırılması şeklinde ele almamakta, onu bizzat doğanın ve doğa kanunlarının varlığını anlatmak için kullanmaktadır. Einstein, orada da kalmamakta, mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunlarından veya kâinattaki düzenden Tanrı'ya sıçramaktadır.

İbn Rüşd, “mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, değneğin yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle iletilmiş olmayan Allah'ın yüce Kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum-algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır ve anlaşılacaktır. Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür.” der. Görüldüğü üzere, burada, vahiy veya peygamberliğin doğruluğunun kanıtı bizzat vahyin kendisi ve mucizenin doğruluğunun kanıtı da vahiy olmaktadır. Dolayısıyla da burada vahyin ispatı için vahyin dışında bir şeye müracaat edilmesine gerek kalmamakta, delil ile medlül, tanık ile dava bir arada toplandığı için delillerin en açığı olmaktadır. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in Peygamberliğine tanıklık eden en önemli mucizenin vahyedilen Kur'an olduğuna İnanmakta, Kur'an'ın her dönemdeki insanların akıllarına seslenen bir mucize olduğunu kabul etmekte, hatta bu mucizenin diğer mucizelerden daha açık ve etkin olduğunu düşünmektedirler.²

Görüldüğü üzere her ne kadar nedenselliği ve âlemin kıdemini kabul etseler de İslam felsefecileri Müslümanlık hassasiyetlerini Kur'an konusunda göstermektedirler. Aristo mantığına ters olan bu hususun kabulü onların özgün bir felsefe ortaya koymaya çalışmalarından dolayıdır kanaatindeyiz.

Mucizenin tanımına ve bu konudaki temel yaklaşımlara kısaca değindikten sonra, şimdi de işaret edilen tarz ve şartlarda bir vakıa orak ortaya çıkan bu hadiselerin

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir 2002, s. 282.

² İbn Rüşd, *Tehafüt't-Tehafüt*, (Çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 624.

yaratma ve tabii olaylar, nihayet tabiat kanunları açısından bir değerlendirme yapacağız.

Tabiat kanunlarının kıymeti meselesini tezimiz boyunca inceledik. Söz konusu kanunların evrimi ve zorunsuzluğu konusunda ortaya konulan düşüncelerin dinin tanrı kavramına pek uygun olmadığı görülmüştür. Özellikle kelimat âlimlerinin bu konudaki tenkitleri ortadadır. O halde mu'cizenin tabii olaylar(adet) arasındaki yeri ne olacaktır? Sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

Kâinat, teşekkülü sırasında hiçbir şekilde bugünkü haliyle değildi ve olamazdı. Maddeci bir düşünce açısından bile, tesadüfen de olsa kâinatın bildiğimiz tabii kanunlara sahne olması belli devrelerden sonra söz konusudur. Örneğin dünyanın karbon devrinde, şimdiki maada tabii kanunlara ve hadiselerle rastlamak mümkün değildir. O halde kâinatta tedrici bir yaratmanın bulunduğu ve zaman içinde tabii olayların çehre değiştirdiği, ilmi olduğu kadar da felsefi bir hakikattir.¹

Sünnet-i İlahiyye, önce sebebi, sonra da neticeyi yaratma tarzında cereyan etmektedir. Şu kadar var ki, Allah dilerse, herhangi bir sebebe bağlı kalmadan da neticeyi yaratır; bunun gibi sebebi yarattı halde bazen neticeyi yaratmaz. İşte harikulade olaylar, bu iki şekilden iri üzere vaki' olmaktadır. Kısaca şunu söyleyebiliriz ki kâinatta meydana gelen hadiseler, tabiat kanunları dâhilinde ve haricinde olmak üzere iki tarzda tezahür eder. Birinci kısımdakiler, sebep-netice zincirini bozmayan ve tabiat kanunlarıyla izah edilebilen, Sünnetullah'a uygun olarak meydana gelmektedir. İkinci kısımdakiler ise, aksine, sebep-netice zincirini bozan, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan ve Sünnetullah'a (sünnet-i amme) aykırı olarak yine Allah'ın diğer bir sünneti ile(sünnet-i hasse) ortaya çıkar.²

Bu konu üzerinde durmamız gereken asıl mesele, Allah'ın hikmetine binaen koymuş olduğu sünneti değiştirip değiştiremeyeceği hususudur.

İslam kelimacıları, mu'cizelerin imkânı konusunda, sebeplerle müsebbepler arasındaki nisbetin zaruri olmadığına ve bu sebeple bu çeşit işlerin aklen mümkün ve naklen de vaki olduğuna dikkati çekmişlerdir. Allah, bir işi zaruri olarak değil, ihtiyari olarak yapar. Aksi bir iddia, Allah'ın kudretini sınırlama ve iradesini iptal etme söz konusudur.³

¹ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 88.

² Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 88-89.

³ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 91.

Bu umumi hüküm kabul edilmekle beraber, Allah'ın koymuş oldu âdeti bozmayacağı,-bu bağlılık zaruri olmasa bile- herşeyi bir sebebe bağlı olarak yarattığı görüşünü kabul edenlere göre, “Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın”¹ “O2na (muhtaç olduğu) her şeyden bir sebep (bir yol) verdik”² Ayetleri kendi görüşlerini doğrulayan apaçık delillerdir. İslam âlimlerince kabul edilen, “Allah bir şeyi murad ettiği zaman sebeplerini de yaratır” düsturu kesin bir hüküm halini almıştır. Bu âlem, sebepler âlemi olduğu için Allah, her şeyin varlığını bir sebebe bağlamayı kendine sünnet edinmiştir. Bu noktadan, sünnet-i ilahiyye’de değişme (tebdil-tahvil) bulunmamaktadır. İşte bu da Cenab-ı Allah'ın umumi hikmeti gereğidir.³

Herhangi bir şeyin önce illetini, sonra da neticesini yaratmakla, sebebe ihtiyaç duymadan neticeyi yaratmak veya sebebi yaratıp neticeyi yaratmamak arasında Allah için hiçbir fark yoktur. Kâinat, ilkin yaratıldığında ve kanunlar teessüs ettiğinde hangi sebep söz konusu idi. Bunu bilgisine sahip değiliz. O halde sebeplerini bilmemek aklın ve naklen mümkün olmadığı manasına gelmese gerek. Neticede daha önce sebebini bilmediğimiz birçok hakikat şuan gün ışığına çıkmıştır.

Evrende bilimsel birçok verinin ve yasanın olduğu gerçektir. Bilimin geldiği noktada inkâr edilemez gerçekliklerin içerisinde bir takım yorumlar yapılırken tutarlı ve hayalî olmayan açıklamaları ortaya koymak gerekir. Tabi ki bu verilerin insan duyusunun ve aklının ürünleri olduğunu da unutmamak gerekir. Yasaların evreni açıklamada gerekli fakat vazgeçilmez olduğu düşüncesinde ilahi iradeyi kısıtlayan bir yapısının olduğu yukarıdaki felsefî argümanlara göre ortadadır. Bizim evrene bakış açımızın tabi ki bilimsel veriler ışığı altında olması gerekir, ancak; mütevatir olarak nakledilen nasları da göz önünde bulundurmalıyız. Tarihi gerçekliklerin de (efsane olmayanların) bu nasları teyid eden yönlerinin olduğu da dikkate alınırsa Allah- âlem ilişkisinin Allah'ı evrenden soyutlamadan – pozitivist, mekanikçi bakış açılarını kastediyoruz- açıklanması kanaatindeyiz.

Allaha evreni yaratmak (ve ya harekete geçirmek) gibi mutlak bir yetkinlik gerektiren bir eylemi yükledikten sonra, onu sırf evrensel! (maddesel) yasalar uğruna iptal etmek akılcı olmasa gerekir. Mucizenin siyakı ve sibakı iyi incelenmelidir. Sonuçta mucize Allahın kendi yasalarına ihaneti mi? Sorusuna doğru cevap verilmelidir.

¹ Feth: 48/23.

² Kehf; 18/84.

³ H. Ziya Ülken, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, , M.E. B. Neşriyat, İstanbul 1947, C. 1, s. 74.

Fiziksel, toplumsal ve biyolojik yasaların, insanın mutluluğu ve külli iradenin etkinliği yanında nasıl bir fonksiyonu da önem arz etmektedir.

Tanrı, yarattığı evrene bir takım kurallar koyarak, evrenin bir düzen içerisinde hareket etmesini sağlamıştır. Böyle bir şeyi irade eden Tanrı'nın mucize aracılığıyla bir takım yararlar gözetmiş olması imkân dâhilindedir. Bundan dolayı tanrı'nın bizi şaşırtmasından korkmamızın anlamsızlaştığını görürüz. Çünkü tanrı'dan düzensiz ve kaotik bir durum hâsıl olmaz. Bu evrende yasalar bağlamında problem yoktur her şey iyiye yöneliktir ki, Tanrı'dan kötü bir şey çıkmaz.

Yasaların ve nedenselliğin hâkim olması demek evrende her şey yolunda demek midir? Eğer cevap evetse, bu yasaları evrene koyan Allah'sa, o halde yine onun iradesinin ürünü olan mucizenin kabul edilememesi gerçeğinin nedeni, bir cevap beklemektedir. Görülüyor ki, meseleye bu minvalden çözüm arayanlardan doğru sinyaller gelmediği ortadadır.

Allah insanı abes olarak¹ ve başıboş yaratmadığına² göre, insanın hayatı tesâdüflere bırakılmamıştır. Şu halde insan hayatı, Allah'ın yarattığı koşullar içinde, Allah'ın gözetiminde ve Allah'ın koyduğu yasalar (Sünnetullah) çerçevesinde, insanın kendi hür iradesiyle edip eylemleriyle devam etmektedir. Sünnetullah tabiri, 'Allah'ın insan davranışlarıyla ilgili koyduğu yasaları ifade etmektedir. Allah'ın sünnetinde (davranış yasalarında) değişme yoktur.³ Bu yasalar, genel hatlarıyla bütün insanlar için aynen işlemektedir.⁴

Bu bağlamda nedensellik ile Sünnetullah kavramları birbiriyle alakadar görünmektedir. Nedensellik, her sebebin bir sonucu olduğunu, her sonucun da bir sonraki sonucun sebebi olduğunu ileri süren bir görüştür. Sünnetullah kavramını hatırdan çıkartmamak koşuluyla ve sebep-sonuç ilişkisini düzenleyenin Yaratıcı Allah olduğunu kabul etmek şartıyla bu görüş kabule şayandır. Fakat unutmamak gerekir ki her sebebin ve her sonucun bir gayesi vardır. Hiçbir şey abes olarak yaratılmamıştır.

¹ Mü'minun: 23/115

² Kıyamet: 75/36

³ Fatır: 35/43

4.7. Günümüzde Nedensellik ve Adetullah'ın Değerlendirilmesi

19. Yüzyılın ortalarında bilim adamları bilimsel gelişmeler ışığında olguların ve maddenin temel yapısındaki değişikliklerin kökeni araştırmasında temel bir yasa bulmak için bilimleri sınıflandırdılar ve birbirleriyle olan ilişkilerindeki süreçleri bir bütün olarak ek aldılar. Süreçlerin geçiş mekanizmalarının nasıl olduğu sorusu, dünya olayları bir bütün olarak nedensellik yasasının kavranmasına gerekli olan düşünme yollarının anlamlı bir şekilde gelişmesine bağlıydı. Nedensel olayların düzenlenmesinde bilimsel düşünce üç ayrı yönden; fiziksel, biyolojik ve sosyolojik olayların merkezinde toplanarak büyük akım doğuran kavramları meydana getirmiştir. Fiziksel alanda Robert Meyer'in (1845) "Enerjinin Birbirine Dönüşümü" biyolojik alanda Darwin'in (1859) "Türlerin Kökeni" toplum biliminde Marx'ın "Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı" adlı eserleri, bu üç bilimsel alan içinde yer alan fiziksel ve toplumsal süreçlerdeki olayların birbirleriyle bağlantılarını örnekleyen ve temel mekanik yasaların varlığını sorgulayan, yeni gelişmelerin kapısını aralayan bilimsel çalışmalardır. Meyer'in yasası; enerjinin sabitliğini söyler. Bu bakımdan bu yasa, doğa açıklamasının statik bir ilkesidir.

Darwin'in yasası da; sürekli değişiklik içinde organik doğanın evrimleştiğini söyler. Toplum biliminde ise; toplumsal oluşumların zorunlu dönüşümü söz konusudur. İşte bu yola birinci yasa nesnel oluşumun statikliğini, son iki yasa ise o oluşumun dinamiğini gösteriyor. Modern bilimsel düşüncenin bu üç yasa ile yeni kavramlar oluşturması klasik mekaniğin çelişkilerini ortaya koymuştur. Termodinamiğin ve 1920'lerden sonra kuantum mekaniğinin ortaya çıkmasıyla klasik mekaniğin çözümsüzlüğü ortaya çıktı. Klasik mekaniğin eksiklerini gidermek çabasıyla ortaya çıkan kuantum mekaniği, Planck enerjinin paketler halinde yayıldığını söylemesiyle klasik madde-enerji kavramlarının yeni tanımlarını yaptı. Süreçlerde ani geçişin varlığını kabul eden kuantum mekaniği kendi kuramını temellendirmede bazen evrensel sabitleri ya da yasaların varlığını yadsımıştır. "Heisenberg belirsizlik ilkesini ve Bohr da tamamlayıcılık ilkesini keşfetmişlerdir. Bu iki ile birlikte kuantum mekaniğinin "Kopenhag Yorumu" nu oluşturdu. Kopenhag yorumu kuantum teorisinin iç tutarlılığını muhteşem bir şekilde açığa çıkardı. Bu tutarlılık doğal dünyanın determinizmini ve nesnelliğini reddetme pahasına satın alınmış bir tutarlılık idi.¹

¹Pagels, Heinz R., *Kozmik Kod I*, (Çev; Nezihe Bahar), Doruk Yayınları, İstanbul 2003, s. 83

Kuantum mekaniği rastlantı ve belirsiz süreçlerin varlığını ön gördüğü için, nesnel bir dünya görüşünü veya doğanın objektif olamayacağını ileri sürer. Klasik mekanikte gözlenmeyen bir olayın bilgisi bizim bilgi eksikliğimiz ya da aletlerimizin eksikliğinden kaynaklandığı, gelecek bir zamanda bu olayın bilgisinin elde edilebileceği ileri sürülür. Oysa kuantum fiziğinde gözlenmeyen herhangi bir olayın bilgisi elde edilemez; Çünkü biz herhangi bir olayı gözlemlersek onun bilgisini elde edebiliriz. Ancak gözlemlediğimiz şey gerçektir. Kopenhag yorumunun nedensellik kavramı şudur: “biz bir deney yaptığımız zaman, atom olayından başlayıp deney cihazımızı da içine alarak gözlemcinin gözüne kadar ulaşan bir nedensellik zincirini kabullenmek zorundayız. Bu zincirin varlığını kabul etmeyecek olursak, atom olayı hakkında sadece, olası bir bilgi değil, hiçbir bilgi sahibi olamayız.”¹

Bir gözlemcinin var olması ya da olmaması olayları ya da fizik yasalarının etkilemez. Fakat kuantum mekaniğinde, gözlemci olayların içine katılarak olayları değiştirebiliyor. Bu düşünce pozitivism ile paralellik taşır. Pozitivistler, bir gözlemcinin yapmış olduğu gözlemleri işlevsel olarak tanımlayabilirsiniz, fakat onun hakkında soru soramazsınız derler. Kuantum mekaniğinin ortaya çıktığı dönem pozitivist düşüncenin hâkim olduğu dönemdir ve fizikçiler bu düşünce akımından etkilenerek, kendi dünya görüşlerini oluşturmuşlardır. Kuantum mekaniğinin açıklanmayacağını ya da yorumlanamayacağını sürekli belirterek, yeni bir dilin fizikte oluşması gerektiğini savunmuşlardır. Kuantum mekaniğinin temel sorununun dil ve anlam olduğunu ifade ederek, pozitivist düşüncenin kavramlarını kullanmışlardır. Kuantum mekaniğinin olasılıkçı yapısı pozitivismin sadece gözlenen şeyin gerçek olacağı var sayımı ile benzerlik taşırsa da olgu durumuna geçmeyen, fiilileşmeyen durumları da içinde taşıdığından dolayı pozitivismden ayrılır. Kuantum mekaniğinin olasılıkçı yapısı, Kopenhag yorumu tarafından insan usunun evreni anlayamayacağı yalnızca matematiksel formülasyonlara güvenilmesi gerektiğini, onun dışında her şeyin görüntüden başka bir şey olmadığını ifade eder.²

Kuantum mekaniğinin kurucuları sayılan Einstein ve Planck Kopenhag yorumunu reddetmişlerdir. Kuantum mekaniğinin yüzeysel olduğunu yeni bir deterministik fizik bulunacağını düşünüyorlardı.

¹Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, (Çev; Yılmaz Öner), Belge Yay., İstanbul 2000, s. 77.

²Mağdula Demircioğlu, *Yüksek Lisans Tezi*, “Doğa Bilimlerinde Determinizm ve İndeterminizm Problemleri”, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 57.

Platon'un gözleme dayanmayan salt usa vurma görüşü ile Kopenhag yorumu örtüşmektedir. Heisenberg için uzay ve zamandan süre gelen nesnel gerçeklikten uzak durmak ve nesnel gerçeği yadsımayı kendine ilke edinmek önemliydi. Heisenberg'in geliştirmiş olduğu kuantum mekaniğinde, bilimsel araştırmayı konu alan atom, elektron vb. yerleri matematiksel nesnelere bırakmıştır. Heisenberg eşitsizliğindeki belirsizlik elektronların kendiliğinden ve gelişi güzel olarak meydana gelmesi us dışı dünyanın kabul edilmesine neden olmuştur. Gizemcilik bilime bu şekilde girmiştir. Nesnel bir dünyayı betimleme yerine ilahi güçlerin yönettiği bir dünyanın var olabileceği em felsefeciler hem bilim adamları tarafından nedensellik ilkesi red edilerek kabul edilmiştir.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Planck, Einstein, de Broglie ve Schrödinger tarafından Kopenhag yorumu ya da standart yorum olarak da adlandırılan nesnel gerçekliği ve nedenselliği red eden bu görüş mistisizmi bilime geri getirdiği için şiddetle eleştirilmiştir.

Tanrı bile size bazı olayların oluşu konusunda yalnızca olasılıkları verir, kesinliği değil. Yaklaşık olarak bu dönemde Einstein, Tanrı'nın zar atmadığına inanmadığını belirterek, yeni kuantum teorisine belirtmeye başladı. Einstein'ı her zaman fizik hocası olarak gören Max Born daha sonraları şöyle cevap verdi; "eğer, Tanrı dünyayı mükemmel bir mekanizma olarak yaratmışsa o en azından, mükemmel olmayan zekâmıza dünyanın küçük parçalarını kestirmek için çok sayıda diferansiyel denklem çözmek zorunda kalmayacağımız, fakat zarı oldukça başarılı şekilde kullanacağımızı kadar ihsanda bulunmuştur." Böylece önceden belirli olmayan evrenin kapısı açıldı."¹ Heisenberg eşitsizliği, nedenselliğin olamayacağını, her şeyin olasılıklar tarafından açıklanacağını vurgular. Einstein buna karşı, Schrödinger'e Mayıs 1928'de yazdığı mektupta "Heisenberg-Bohr felsefesi- yoksa dini mi? Öyle incelikli kurulmuş ki, şimdilik, gerçek inançlının kolay kolay uyanamayacağı bir yastık sağlıyor." demiştir.² Einstein, kuantum kavramının içinde serbest atomların rasgele ve tesadüfe bağlı olarak hareket ettiği olasılıkçı evren düşüncesine tamamen karşıydı. Ve düşüncelerini şöyle dile getiriyordu. "tanrı, içinde bilim adamlarının bilimsel yasaları sezebildiği bir evren yaratabildiğine göre, böyle yasalarla yönetilen bir evrende

¹ Pagels, Heinz R., *Kozmik Kod I*, (Çev; Nezihe Bahar), s. 79.

² Banesh Hoffman, *Einstein; Yaratıcı ve Başkaldıran*, (çev. Celal Kapkın), Evrim Yay., İstanbul 1995, s. 171

yaratabilirdi. O içinde her bir parçacığın davranışı hakkında her anda şansa dayalı kararların verildiği bir evren yaratmış olamazdı.¹

Einstein'ın felsefesindeki Tanrı kavramını mistik anlamda ele alamayız. Çünkü resmettiği Tanrı tümcesi evren ile bütünleşen bir kavramdır. Einstein der ki; “ ... Bilgin bütün olup bitenlerin nedensel bilincine varmıştır. Onun gözünde gelecek geçmişten ne daha az zorunludur, ne de daha belirli. Ahlak onun için Tanrı ile değil, tamamen insanla ilgili bir iştir; onun din duygusu, tabiat yasalarının bu düzeni karşısında şaşkın bir hayranlıktır. Daha iyi bir dünyanın kurulmasına çalışılırken Tanrı kavramında yararlanılması gerektiğine inanmıyorum... Tarihsel açıdan insan bilimle dini anlaşılmaz iki kutup gibi görebilir ve bunun nedenini anlamakta zor değildir. Nedensel yasanın bütün olayları yönettiği gerçeğine ermiş birisi, kozmik oluşumun ilerlemesinde araya giren bir varlık düşüncesini kabul edemez. Tabii, nedensellik varsayımını ciddiye alıyorsa korku dinin toplumsal veya ahlaksal dininde yeri yoktur. Onun düşüncesinde. Ödül ve ceza veren Tanrı'ya aklı yetmez. Şundan ötürü ki, insan sıkı bir takım dış ve iç yasaların etkisindedir. Onun içinde, cansız bir nesne nasıl devinimlerinden sorumlu değilse, oda Tanrı'ya karşı sorumlu değildir. Bu yüzden, ahlakı baltalıyor.”²

Einstein tüm yaşamını değişmez yasalara göre işleyen, bizden bağımsız, uzay ve zamanda geçen fiziksel görünüşlerin objektif dünyasına adanmıştı. Kuramsal fiziğin matematiksel sembolleri, bu objektif dünyayı resmetmek ve böylece bu dünya da gelecekte olabilecek olgular hakkında önceden tahmin yürütebilmeği içeriyordu. Fakat Kopenhag yorumunda ise atom altı dünyada inildiğinde zaman ve uzayda objektif bir dünyanın asla olmadığı ve kuramsal fiziğin matematiksel sembollerinin gerçek olanı değil mümkün olanı verebileceğini iddia ediyordu. Born'un olasılık dalgaları, dünyanın bizden bağımsız olduğu fikrini reddediyor. Born'a göre eğer belirsizlik nesnel olmama anlamına gelirse yaşadığımız dünyada olayların nesnel olmadığı, onların ancak biz onları doğrudan gözlemlersek var oldukları söz konusudur.³

Prigogine de determinizmin batıda kentsoylu sınıfın ortaya çıkışıyla mutlaklaştırıldığını ve bu şekilde doğanın idealleştirildiğini belirtmektedir.” fiziğin açıkladığı doğa yasaları gerçekliğe ulaşan ideal bir bilgiyi ortaya koyar. Başlangıçtaki koşullar verildiği için her şey belirlidir. En azından kuramsal olarak, doğa kontrol

¹ Hoffman, *a.g.e.*, s. 171

² Albert Einstein, *Dünyamıza Bakış*, (Çev:S.Eyüboğlu, A. Erhat...), Alan Yay., İstanbul 1990, s.17.

³ Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 62–63

edebildiğimiz bir otomattır. Yenilik, seçim, kendiliğinden hareket yalnızca insana özgü görüntülerdir. Birçok tarihçi 18.Yüzyılda en güçlü yasa koyucu olarak algılanan Hristiyan Tanrı figürünün temsil ettiği temel işlev üzerine dikkat çekmiştir. Bu durumda, Tanrı bilim ve bilim birbirine yaklaşıyordu. Leibniz’in şöyle demiştir; “maddelerin en küçüğünde Tanrı’ninkiler kadar keskin gözler evrendeki olayların tüm seyrini kavrayabilir (olan, olmuş ve gelecekte olanı) “ doğanın determinist yasalara bağlılığı böylece, insan bilgisini zamansız Tanrısallık açısından kararlaştırıyordu. Determinist yasalara bağlı edilgen bir doğa anlayışı batıya özgüdür. Çin’de ve Japonya’da “doğa” “kendi kendine var olan” anlamına gelir.”¹

Nedensellik yasasına bir var sayım diyebiliriz. Bu yasa başka yasalara anlam veren, içerik kazandıran bir ön koşul rolünü oynar.” Nedir ki nedensellik yasasının, doğruluğunu kanıtlaması zor da olsa çelişkisini yakalaması da öylesine zordur. Başka bir deyişle ne doğrudur ne de yanlıştır. Ama buluşlara yol açıcı bir ilkedir. Bir kılavuzdur.²

Einstein’ın “ Tanrı zar oyunu oynamaz.” Tümcesi onun felsefesini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun tanrıyı evrenin yarattığını söylemesi ile tanrının evrene müdahale etmesinin doğru olmadığı (her ne kadar bir takım açıklanamayan olaylara şans denmesi ne kadar doğru değilse) düşünceleri paradoks içermektedir. Bir takım bilim adamlarının evren içerisindeki tutarlılık ve düzenin maddenin kendi iç dinamikleri ile devam ettirildiğini söyleyerek Tanrı’yı kendi koyduğu koşullara mahkûm etmesinin yanlışlığı ortadadır. Bir zamanlar bilimin mutlaklaştırdığı tabiat yasalarındaki bir takım açıklanamayan olasılık durumlarının ortaya çıkması nedenselliğin her şeyi açıklayan bir kavram olduğu konusunda derin şüpheler uyandırmıştır. Bu şüpheler Kuran’ın ayetlerinin sıklıkla vurguladığı Allah’ın kudreti ve ilminin sınırının olmadığını destekler mahiyettedir. “Allah her şeye kadirdir.” , “ Allah her şeyi bilir” vb. ayetler buna en güzel örnektir.

Sonuç olarak yeni fiziğin farklı bir bakış açısı ile de olsa da Adetullahı destekler bir görüntüsü vardır. Öyle ki; Newton ve Einstein gibi bilim adamlarına göre, âlemin bizzat anlaşılabilirliği ‘mucizevî’ karakterdedir. Başka bir deyişle, en büyük mucize, âlemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesidir. Einstein, 1952 yılında eski arkadaşı Maurice Solouin’e yazdığı bir mektupta şöyle der: “Dünyanın anlaşılabilirliğini

¹ İlya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu*, (Çev; Süheyla Sarı), Sarmal Yay., İstanbul 1999. s. 17

² Planck, *a.g.e.*, s. 184

‘mucize’ veya ‘ezeli sır’ olarak vasıflandırmamı acayip buluyorsun. Öyle ya, âleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nispetinde makuliyet atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, ancak dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton’un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada *a priori* bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilginin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz ‘mucize’ budur. Pozitivistler ve ateistler âlemi her türlü Tanrı anlayışından ve mucizeden kurtardıklarını sanıyorlar. Oysa biz, bu ‘mucize’yi kabul etmek ile yetinmek zorundayız.”¹ Görüldüğü üzere; Einstein, mucizeyi doğa kanunlarının kırılması şeklinde ele almamakta, onu bizzat doğanın ve doğa kanunlarının varlığını anlatmak için kullanmaktadır. Einstein, orada da kalmamakta, mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunlarından veya kâinattaki düzenden Tanrı’ya sıçramaktadır.

Mucizelerin bilimle doğrulanabilirliği meselesi, bilimin otonomluğu ve metodolojisi düşünüldüğünde, en azından şu anda imkânsız gibi gözükmemektedir. Teist, her ne kadar mucizelerin doğa kanunlarını kıran olaylar olmadığı(nın) kabulüne yanaşsa da, mucizeler Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olarak kabul edildiği sürece yani mucizelerin öznesi Tanrı kabul edildiği müddetçe bilim tarafından kanıtlanamaz. En azından bilim, Tanrı’nın varlığını ve O’nun mucize olarak kabul edilen olayla ilişkisini kanıtlamadıkça bu mümkün gözükmemektedir. Kanaatimizce, (birçok teist için memnun edici bir açıklama olmasa da) mucizeler mevcut bilimsel sınırlılık içerisinde açıklanabilecek olaylar olmayıp hala bir “iman” konusudur.

¹ M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2002, s. 65.

SONUÇ

İslam kelimcilerinin Allah ile diğcr bütün varlıklar arasında kesin bir ayrıma gider. Her türden maddi zorunluluğun Allah'ın tevhide ilkesine aykırı düştüğünü ve Allah'ın iradesini kısıtladığını düşünmüşlerdir. Bu karşı duruşlarını da rasyonel kanıtlarla desteklenmesi noktasında atomculuk, indeterminizmin, sürekli yaratma anlayışları ve en önemlisi Adetullah çerçevesinde İslam kelimasında yeni bir imkân metafiziğinin oluşturulduğu görülmektedir.

İlk dönemdeki yunan felsefi düşüncesinin açtığı çığırın atomculuk ve Aristo metafiziğiyle devam etmesinin sonucu maddenin hegemonyası olmuştur. Özellikle Aristo metafiziğinin sebep sonuç zincirinin zorunlu olduğunu savunması İslam düşüncesinde sorunları beraberinde getirmiştir. Allah'ın iradesinin fiziki yasalara havale edilmesi, mucizenin inkârı ve benzeri sorunlar çözümsüzlük getirmiştir. Tabi bunun nedeni İslam filozoflarının – iyi niyetle de olsa – Allah-âlem ilişkisini açıklamada aklın verilerine aşırı güvenmelere ve Aristo'dan büyük ölçüde etkilenmiş olmalarıdır. Aristo'nun ortaya koyduğu ilk muharrik delili bizim tasavvurlarımızdaki ve imanımızdaki Allah tanımına pek uygun düşmemektedir. Bunun bilincinde olan Meşşai filozofları Aristo'nun düşüncelerini İslam'ın düşüncelerine uygun bir şekilde tevil etmeye çalışmışlarsa da birçok noktada özellikle Gazali tarafından sert tenkitlere maruz kalmışlardır.

İlk dönemlerde oluşturulan mutezile atomculuğundan sonra Bakıllani ve Cüveyni ile birlikte Eş'ari atomculuğunun sistematik bir yapıya kavuştuğu görülmektedir. Bu iki düşünürün formülasyonlarında, vesileci atom fiziğindeki sürekli ve aracısız yaratma düşüncesinin yol açtığı bazı güçlükleri ortadan kaldırmak amacıyla geliştirilmiş olan ve daha sonra Gazali tarafından felsefi düşünceye karşı eleştirel yaklaşımında büyük bir rol oynayan önemli, bir teoriye rastlanmaktadır. Bu önemli bir çığır açan adet teorisidir.

Filozofların illiyet konusundaki görüşleri, sebep sonuç zorunlu bağın kabul edilmesi ve bu bağın kendini her an devam ettirme gücüne sahip olması âlemin zaman bakımından kadim olması sonucunu doğurmuştur. Sudur anlayışları da, illiyet teorisine ilişkin düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. İlliyet teorisinin bu şekilde hem tabi hem de metafizik alanda temel bir ilke olarak kabul edilmesi, İslam kelimcileri açısından

kabul edilemez bir anlayıştır. Çünkü kelamcılar âlem ile Allah arasındaki bağı tamamen yaratıcının egemenliğin de devam eden bir süreç olduğunu kabul etmişlerdir. Öyle ki hadis olan âlemin kadim olduğunu savunmak tevhid ilkesine ters düşmektedir. Bu ters düşüşün Gazali sistemince geniş bir şekilde ele alınması filozofların tekfir edilmesine kadar gitmiştir. Bu durum konunun İslam açısından ne kadar hassas olduğunu göstermektedir.

Gazali filozofları ayrıca iradeli bir yaratma faaliyetini, zorunlu bir faaliyete çevirmekle de suçlamıştır. Filozofların Allah'ın mutlak hâkim olduğunun çabalarının da başarısız olduğunu savunmuştur.

Gazali fiziki âlemde var olduğu iddia edilen zorunluluk prensibinin yani varlı kalanında biri diğerinden tamamen farklı olan iki şeyden birinin varlığının diğerinin varlığını, yokluğunun da diğerinin yokluğunu gerektireceği iddiasının zorunlu bilgiye dayanmadığını ve bunu iddia etmenin insanı saçma ve imkânsız bir duruma düşürmeyeceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Fiziki âlemde gözlenen sebep sonuç ilişkilerini Eş'ari ekolünün önemli kavramlarından biri olan adet düşüncesiyle açıklamaya çalışmıştır. O vesileci atomculuğu ilke olarak benimsemişse de bazı sınırlamaları getirerek bir takım mantıki açıklamalar yapmıştır. Gazali evrende zorunlu bir sebeplilik düzeninin olduğunu ancak bunun kesinlikle Allah'ın iradesini ortadan kaldırmayacak soft determinist bir yapıya benzer bir yapıda olduğuna göndermeler yapmıştır. Bu onun Nedenselliği Aristo'cu ve determinist bir kabul etmediğini göstermektedir.

Gazali'nin David Hume'da da kendini göstermiş olan Nedensellik anlayışına paralel görüşleri mevcuttur. Sebep sonuç zincirinin insan yaşayışının bir alışkanlığının sonucu olduğu açıkça ortaya konmuştur. Bunun mantıki ilkelere de ters düşmediği ispatlanmaya çalışılmıştır. Evrende vuku bulan olayların hep aynı şekilde tekrarlanmasının bir zorunluluğun sonucu olduğu fikrini reddetmiştir. Bu konuda Hume gibi düşünen Russel “ Güneşin her gün doğmasının, yarın da doğacağı sonucunu vermediğini “ söylemesi, onların bu probleme bakış açılarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bilimin açıklamakta zorluk çektiği bir takım olayları tesadüf olarak nitelendirmesi, onun en önemli çıkmazlarından. Son dönem fizikçilerinin – özellikle Heisenberg ve Max Planck – Nedenselliğin makro âlemde bir takım gerçekliklere uygun olduğu, ancak mikro âlemde bir takım yetersizliklerin olduğunu net bir şekilde ortaya

koymuşlardır. Anlaşılacağı gibi son dönem fizikçileri tanrının otoritesine geniş bir yer vermekte sakınca görmemektedirler.

Maddeci (Determinist) düşünürlerin nübüvvet ve mucize konusundaki inkâra kadar giden düşüncelerinin, tarihi verilere ters düştüğü ortadadır. İşte Gazali bu güçlüğü gidermek için âlemin işleyişini Kur'an'ın bakış açısına uygun bir şekilde Adetullah kavramı ile açıklamıştır. Yani evren tutarlı ve orijinal yapısını tamamen mutlak iradeye borçludur. Allah everene sırtını dönmemiştir ve yaşamın devam etmesi için her an faaliyettedir. Özellikle Kur'an'da konuyla ilgili birçok ayette evrenin başboş bırakılmadığı ve Allah'ın her an evrenin işleyişine sonsuz bir yetkinlikle müdahil olduğu vurgulanmıştır.

Allah evrene bir takım yasalar koymuştur. Bu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak bu yasaları da koyduğu gibi hür iradesiyle iptal etmesi gayet mümkündür. Çünkü asıl algılanması gereken Allah yaratmış olduğu varlığın düzenini bir tek maksadın dışında asla ihlal etmez, o da şudur: O'nun âdeti, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle elçilerinden birinin güvenilirliğini tesis etmesidir. Allah'ın âdeti (costum), belli bir varlık düzenine Allah'ın alışık olması şeklinde anlaşılmalıdır, bilakis -Allah'ın yarattığı gibi- insanların o düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumun insan hürriyetine bir müdahale olduğu düşüncesi sağlam temellere dayanmamaktadır. Bunu iddia edenlerin evreni yasaların boyunduruğu altına vermelerinin zaten doğru bir açılama olmadığı ortadadır. Bu durum modern fiziğin önemli bulgularıyla büyük ölçüde çürütülmüştür. Burada bir parantez açarak red anlamında Demokritos'u eleştiren ifadelerle yer vereceğiz. Şöyle ki biz yaşadığımız evren itibarıyla mutlak bilgiye sahip olamıyoruz. Bunun nedeni enformasyon (bilgi) eksikliğidir. Biz karmaşık yapıya sahip olan doğada enformasyon kaybımızı milimize etmeye çalışıyoruz. Allah referans sisteminde enformasyon kaybı olmadığından bilgi muhtaçtır. Ama bize gelen bilgiler çok az olduğundan açıklayamadığımız olayları rastlantı şeklinde nitelendiriyoruz. Şunu da unutmamakta fayda vardır. Bir zamanlar rastlantı denilen birçok bilimsel olay ve olgu günümüzde parametreleri çok açık olan aksiyomlara dönüşmüştür. Yani rastlantı felsefi düşüncenin maddeye bağlı açıklamalarının iflasıdır. Murid ve Fail-i Muhtar bir varlığın yarattığı âlemde rastlantıya yer yoktur. Her şey belli bir düzen ve tutarlılıkta hareket eder. Buradaki sorun her şeyi fiziksel bir açıklama ile çözülebilecek şekilde algılamaktan kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed (1986), *Tevhid Risalesi*, (Çev; Sabri, Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara.
- Abdulahak, Adnan (1988), “*Farabi*” mad., M.E.B. İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul.
- Abdulkerim Zeydan (1997), *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, (çev; Nizameddin Saltan), İhtar yayınları, İstanbul.
- Adıvar, A. Adnan (1994), *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Afşar, Timuçin (2000), *Descartes’çi Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut yayınları, İstanbul.
- Agâh, İ. Çubukçu (2004), *Gazali ve Şüphencilik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, Bedia (1998), *Felsefî Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- Altıntaş, Hayrani (2002), *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Aristoteles (1996), *Metafizik I*, (Çev; A. Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul.
- (2001), *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul.
- Arslan, Ahmet (1999), *İslam Felsefesi Üzerine* (Bir İslam Felsefesi Var mıdır? Adlı Makale İçinde), Vadi Yayınları, Ankara.
- Atay, Hüseyin (1974), *Farabi ve İbn-i-i Sina’ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ. F. Yayınları, (doçentlik tezi), Ankara.
- (2001) *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Aydın, Mehmet S. (2000), *İslam Felsefesi Yazıları*, “ İkbal’in Felsefesinde Allah-Âlem İlişkisi”, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- (2002), *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- Bağçeci, Muhittin (1992), “*Sünnetullah*”, Şamil Yayınları, İstanbul.
- Bağdadi, Abdu’l-Kahir b. Tahir (1968), *Usulu’d-Din*, Devlet Matbaası, Neş. Daru’l Funun, İstanbul.
- Bakıllani, Kadı Ebu Bekr (1957), *Kitabu’t-Temhid*, Nşr; Richard J. Mc Carthy, Beyrut.
- Bayrakdar, Mehmet (2001), *İslam Felsefesine Giriş*, TDV: Yayınları, Ankara.
- Birand, Kamuran (1987), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- Boutroux, Emile (1998), *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, (Çev; H.Z. Ülken), M.E. B. Yayınları, İstanbul.

- Bolay, Süleyman Hayri (1989), *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, MEB. Yayınları, İstanbul.
- (1976), *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara.
- Bulut, H. İbrahim (2002), *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cürcani, Seyyid Şerif (816/1413), (1283 h.), *Tarifat*, Dersaadet.
- (1239 h.), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Daru'l-Tabaatil Amire, Hacı İbrahim Saib, İstanbul.
- Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meali (1992), *Kitabu'l İrşad*, Nşr; Es'ad Temim, Beyrut.
- Çankı, Mustafa Namık (1954), *Büyük Felsefe Lügati*, C. 2, Cumhuriyet matbaası, İstanbul.
- Dağ, Mehmet (1978), İmamü'l Haremeyn el-Cüveynide Âlem ve Allah Görüşü, *(basılmamış doçentlik tezi)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Davies, Paul (1994), *Tanrı ve Yeni Fizik*, (Çev; Murat Temelli), İm Yayın Tasarım, Ankara.
- Demircioğlu, Mağdule (2000), "Doğa Bilimlerinde Determinizm ve İndeterminizm Problemleri", *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Denkel, Arda (1992), *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Doğan, Mehmet (1994), *Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Düzen, İbrahim (1991), *Aziz Nese'fi'ye Göre Allah Kainat ve İnsan*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Düzgün, Ş. Ali (2005), *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara.
- Einstein, Albert (1990) *Dünyamıza Bakış*, (Çev: S.Eyüboğlu, A. Erhat), Alan Yayınları, İstanbul.
- El-Mucemu'l-Arabi'l-Esasi*, Larousse, Alecsa(Arapça-Arapça Sözlük), Diffusion Larousse, (1989).
- Erdem, Hüsamettin (2000), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya.
- Esed, Muhammed (1996), *Kur'an Mesajı(Meal-Tefsir)*, İşaret Yayınları, İstanbul.

- Eş'ari, Ebu'l-Hasen (2005), *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, (Çev; Mustafa Çevik), İlahiyat Yayınları, Ankara.
- (2005), *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin (ilk dönem İslam mezhepleri)*, (Çev; Mehmet Dalkılıç, Ö. Aydın), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Fahri, Macit (1987), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev; Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul.
- Farabi (1974), *Tahsilu's-Saade*, (Çev; H. Atay: Eflatun Felsefesi-Aristo Felsefesi), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- (2004), *Aristo Felsefesi (Farabi'nin Üç Eseri içinde)*, (Çev; H.Atay), Morpa Yayınları, İstanbul.
- (1980), *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çev: M.Aydın, A.Şener, M.R. Ayaz), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Fazlurrahman (1976), *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, (Çev; Y. Ziya Kavakçı), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.
- (1984), *Islamic Methodology In History*, Islamic Research Institute, IInd. Reprint, Islamabad.
- Frolov, İvan (1997), *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed (1962), *Tehafütü'l-Felasife*, (Tahkik; Süleyman Dünya), Daru'l Maarif, Nil Yayınları, Kahire.
- Gökberk, Macit (1993), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman (2001), *Kelam*, Tekin Dağıtım, Konya.
- Güçlü, A., Uzun E. (2003), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Güzel, Abdurrahim (1991), *Karabaği ve Tehafütü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000), *Felsefe Sözlüğü Düşünürler Bölümü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- (2004), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Heimsoeth, Heinz (1993), *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev; T. Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Heisenberg, Werner (2000), *Fizik ve Felsefe*, (Çev; Yılmaz Öner), Belge Yayınları, İstanbul.
- Hoffman, Banesh (1995), *Einstein; Yaratıcı ve Başkaldıran*, (Çev. Celal Kapkın), Evrim Yayınları, İstanbul.

- Hume, David (1976), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev; Oruç Aruoba), H. Ü. Yayınları, Ankara.
- (1962), *On Human Nature and The Understanding*, Edited by A. Flew, Collier Macmillan Publishers, London.
- (2006), *A Treatise of Human Nature* (Oxford Philosophical Texts): David Fate Norton, Mary J. Norton: Books.
- (1986), *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (Çev; Sermin Evrim), MEB. Basımevi, İstanbul.
- (1992), *Enquiries, Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Edited by L.A. Shelby-Bigge, Clarendon Pres, Oxford.
- İbn Rüşd (1964), *Tehafütü't-Tehafüt*, (Tah; Süleyman Dünya), Daru'l Maarif Bimısır, Nil Yayınları, Kahire.
- (1985), *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal, el- Keşf an Minhaci'l- Edille)*, (Haz; Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İbn Sina (2004), *Risaleler*, (Çev; A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu), Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- Şifa(2004), *Fizik I*, (tah. ve çev: M. Macit-F. Özpilavcı), İstanbul.
- (1953), *Uyunü'l-Hikme*, (Tah: H. Z. Ülken) T.T.K. Yayınları, Ankara.
- (2005), *Şifa, Metafizik II*, (çev; Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995), *İslam-Türk Ansiklopedisi*, M.E. B Yayınları, İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko (2003), *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (Çev; Selahattin Ayaz), İstanbul.
- Kant, Immanuel (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev; Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- (1980), *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev; İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk), H. Ü. Yayınları, Ankara.
- Karadeniz, Osman (1999), *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- Kindi (1994), *Felsefi Risaleler*, (Çev; Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Komisyon (2003), *Kur'an Yolu*, D.İ.B. yayınları, Ankara.
- Kuhn, Thomas S. (1994), *Asal Gerilim*, (Çev; Yakup Şahan), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

- Kumanlioğlu, H. Fehmi (1990), “Adetullah” mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul.
- Kurtubi (1997), *el- Cāmiu li- Ahkām’il Kur’an*, çev: M. Beşir Eryarsoy, Birinci Baskı, Buruç Yayınları, İstanbul.
- Lange, F. A. (1998), *Materyalizmin Tarihi*, (Çev: A. Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul
- Leaman, Oliver (2000), *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev: Turan Koç), İz Yayınları, İstanbul.
- Macit, Muhittin (1995), *Gazali’nin Determinizmi Eleştirisi*, *Yüksek Lisans Tezi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Margenau, Henry-Varghese, R. Abraham (2002), *Kosmos, Bios, Teos*, (Çev: Ahmet Ergenç), İstanbul.
- Mermer, Yamina B.(1998), *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem Yayınları, İstanbul.
- Mermer, Yamina B. Karabaşoğlu, M.Demirci, Senai (2007), *Bilimin Öteki Yüzü*, Karakalem Yayınları, İstanbul.
- Mevdudi (1997), Ebu’l Â’lâ, *Tefhîmu’l Kur’an*, (Çev: Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Morrison, A. Cressy (1986), *İnsan, Kâinat ve Ötesi*, (Çev: B. Topaloğlu), Nesil Yayınları, İstanbul.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Neşşar, Ali Sami (1999), *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Newton (1998), *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, (Çev: A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Ormsby, Eric Lee (2001), *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, (Çev: Metin Özdemir), Kitabiyat, Ankara.
- Ökten, Âdem (2003), “Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe İle Bilimde Anlam ve Kullanımları”, *Yüksek Lisans Tezi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Öner, Yılmaz (1985), *Pozitivizmi Eleştirmek*, Metis yayınları, İstanbul.

- Özçınar, Şahin (1997), *Bilimde Nedensellik İlkesi Açısından Olgucu Felsefe Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara
- Özsoy, Ömer (1995), *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1995.
- Öztürk, Yener (2004), “*Kur’an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*”, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.
- (2001), *Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*, C. 3, sayı; 2, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Pagels, Heinz R. (2003), *Kozmik Kod I*, (Çev; Nezihe Bahar), Doruk yayınları, İstanbul
- Pazarbaşı, Erdoğan (1996), *Kur’an v e Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Penrose, Roger (2004), *Fiziğin Gizemi (Kralın Yeni Usu II)*, Tübitak Yayınları, (Çev; Tekin Dereli), Ankara.
- Planck, Max (1987), *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Mekaniniğine Giriş*, (Çev; Yılmaz Öner), Alan Yayınları, İstanbul.
- Plotinus (1966), *The Enneads*, (İngilizce’ye çev. Stephen Mac Kenna), Faber and Faber Limited, London.
- Politzer, Georges (1977), *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev: Galip Üstün), İstanbul.
- Prigogine, İlya (1999), *Keskinliklerin Sonu*, (Çev; Süheyla Sarı), Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Purcell, M.Edward, Nasuhoğlu Rauf (1979), *Berkeley Fizik Programı(mekanik)*, (Çev; Oğuzcan Özaltın), Güven Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Razi, Fahreddin (2002), *el- Muhassal*, (Çev; H. Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Russel, Bertrand (1996), *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), say yay., İstanbul.
- Sabuni, Muhammed Ali (1998), *Safvetü ’t-Tefasir*, İkinci Baskı, Beyrut.
- Sena, Cemil (1974), *Filozoflar Ansiklopedisi*, c. 1 (A-D), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- (1976), *Filozoflar Ansiklopedisi*, c. 3 (I-Q), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Sıddıki, Mazharuddin (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Şehristani (2005), *el-Milel ve ’n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, (Çev; Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul.

- Taylan, Necip (1989), *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M.Ü. İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (1994) *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü. İ.F. Yayınları, İstanbul.
- (2000), *İslam Düşüncesinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul.
- Teghrarian, Souren (2003), “Nedensellik ve Mucizeler Üzerine Gazali ve Hume”, (Çev; Fethi Kerim Kazan), *Tabula Rasa*, Tuğra Matbaası, Yıl; 3, Sayı; 9, Eylül-Aralık, Isparta.
- Topaloğlu, Bekir (1988), *Kelam İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul.
- Toktaş, Fatih (2004), *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Turhan, Kasım (1992), *Amiri ve Felsefesi*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul.
- Türk, Hüseyin (1996), *İnsanın Biyokültürel Eğilimi*, Bilim Yayınları, Ankara.
- Türker, Mubahat (1956), *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, T. T. K. Basımevi, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (1947), *İslam-Türk Ansiklopedisi*, M. E. B. Neşriyat, İstanbul.
- (1998), *İslam Felsefesi (kaynakları ve etkileri)*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- (1946), *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkür Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Vehbe Zuhayli (2005), *Tefsirü'l Münir*, (Çev; Hamdi Arslan), Bilimevi Yayımcılık, İstanbul.
- Vorlander, Karl (2004), *Felsefe Tarihi*, (Çev; M. İzzet- O. Saadettin), (Günümüz Diline Aktaran; Yüksel Kanar), İstanbul.
- Vural, Mehmet (2003), *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara.
- (2004), *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Weber, Alfred (1991), *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Wolfson, H. Austrin (2001), *Kelam Felsefeleri*, (Çev; Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dinî Kur'an Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, v. dğr.), Azim Yayınları, İstanbul ty.
- Yüksel, Emrullah(2005), *Sistematik Kelam*, İz Yayınları, İstanbul.
- http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_474/474_21713.doc
- www.felsefelik.com/yazkofelsefe
- www.omu.edu.tr/akad/ilh/dergi.htm - 21k

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Yusuf OKŞAR
Doğum Yeri ve Yılı : Hatay /17.11.1980
Medeni Hali : Bekâr
Ev Adresi : Aydınlikevler Mah. M.K. Şehoğlu Cad. / HATAY
İş Adresi : Turnabucağı İlköğretim Okulu /K. MARAŞ
Telefon (Cep) : 0505 839 34 85
Telefon (İş) : (0) 344 714 46 59
E-Posta : yoksar@mynet.com

EĞİTİM DURUMU

2003 – 2008 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler
 Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana
1999–2003 : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din
 Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği
1992–1996 : Hatay İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü
1987–1992 : Abdi İpekçi İlköğretim Okulu

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

2007- : Turna Bucağı İlköğretim Okulu/ K.MARAŞ
2005–2007 : Mehmet Ali Yılmaz İlköğretim Okulu /ADANA
2004–2005 : Cizre Menderes İlköğretim Okulu