



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE  
MU'TEZİLE'DE ZORUNLU NEDENSELLİK VE MUCİZE: TABİAT (TAB')  
TEORİLERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME\*

Ahmet Mekin KANDEMİR  
Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya  
PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya/Turkey  
[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0030-8297](https://orcid.org/0000-0002-0030-8297)

Öz

Bu makalede, ilk dönem Mu'tezile âlimlerinden Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Osman el-Câhız (ö. 255/869) ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) tarafından savunulan tab'/tabiat teorisi ve bunun nedensellik ve mucize ile ilgili sonuçları ele alınmıştır. Tab' teorisini benimseyenler Allah Teâlâ'nın yarattığı tüm varlıklara sabit ve değişmez tabiatlar yerleştirdiğini, bu tabiatların onların tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediğini, evrende de buna dayalı zorunlu nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğünü savunmaktadırlar. Fakat bu anlayış kelâmcıların çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Eleştirilerin odağında ise âlemde bu tarz zorunlu bir nedenselliğin kabul edilmesinin Allah'ın tabiata müdahale etmesini, yani mucize yaratmasını imkânsız kılacağı hususu yer almaktadır. Çünkü tabiat mefhumu kabul edildiğinde mucizelerin de diğer tüm fiiller gibi meydana geldiği mahallin tabiatının eseri olacağı ve bu durumda İslam inanç esaslarının temelini teşkil eden faal tanrı anlayışının ve nübüvvet inancının ispat edilemeyeceği düşünülmüştür. Bu çalışmada, tabiatçı kelâmcıların düşünce sisteminde zorunlu nedenselliğin boyutları, mucize konusunun nasıl temellendirildiği ve varlığın doğasına ilahi müdahalenin mümkün görülüp görülmediği konuları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Tab' teorisi, Nedensellik, İlliyet, Zorunluluk, Nazzâm.

NECESSARY CAUSALITY AND MIRACLE IN MU'TAZILA: AN ANALYSIS WITHIN THE FRAME  
OF NATURE (TAB') THEORIES

Abstract

This article is focused on the theory of nature (tab') advocated by some of the early Mu'tazilî scholars such as Mu'ammer b. 'Abbâd al-Sulamî (d. 215/830), Abû İshâq al-Nazzâm (d. 231/845), Abû 'Uthmân al-Jâhîz (d. 255/869) and Abû al-Qâsim al-Ka'bî (d. 319/931) and its consequences about causality and miracle. The supporters of the tab' theory argue that Allah creates all beings with innate and permanent natures and these natures determine all movements and events in universe, and that necessary causal relationships based on it prevail in the universe. But this understanding was criticized and rejected by the majority of Muslim theologians. The focal point of the criticism is God's agency and His relationship with the universe. The

\* Bu çalışma "Mu'tezile Kelâmında Tabî Nedensellik Düşüncesi" başlıklı doktora tezi (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is prepared on the basis of doctoral dissertation titled "The Thought of Natural Causality in Mu'tazilite Kalâm" (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2019).

acceptance of such necessary causality in the universe would make it impossible for God to intervene in nature, that is to create a miracle. So, miracles will be the work of the place where it occurs like all other acts when the concept of nature is accepted. In this case, it will not be possible to prove the omnipotence of God and belief in prophethood, which forms the basis of two principles of Islamic belief. This study deals with the dimensions of compulsory causality in the thought of naturalist Muslim theologians by addressing two questions: how the issue of miracle is grounded, and whether a divine intervention in nature of entities is possible.

**Keywords:** Kalām, Mu'tazila, The theory of ṭab', Causality, 'Illiyah, Necessity, al-Nazzām.

**Atıf / Cite as:** Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.683826>

## Summary

The first Muslim theologians (*mutakallimūn*), who deal with denialist naturalist movements that do not accept any being beyond the material, tended to completely reject the natures of objects and natural causal relationships between the beings. According to them, the acceptance of necessary causality would make impossible an external intervention in the universe, therefore, it would be necessary to reject miracles occurring against the functioning of the universe. In this case, it will not be possible to prove the prophethood. Based on these theological concerns, the majority of early Muslim theologians acknowledged that the universe has a discontinuous structure composed of substance (*jawhar*) and accidents (*a'rād*) and that nature continues to function by God's recreation of accidents on substances at any time.

Some Mu'tazilī scholars, on the other hand, did not see a problem in the adoption of nature and causality in relation to the idea of God who is involved in the universe. On the contrary, they used the nature of beings and the causal relations in the universe as evidence for the existence of God. These scholars, who adopt the theory of nature (*ṭab'*), accepted that there are innate and constant natures in beings and these natures determine all the movements of the beings and events in universe. Therefore, causal relationships based on these natures prevail in the universe. Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulamī (d. 215/830), Abū Ishāq al-Nazzām (d. 231/845), Abū 'Uthmān al-Jāhīz (d. 255/869) and Abū al-Qāsim al-Ka'bī (d. 319/931) are the leading ones who adopt this theory. However, naturalist Muslim theologians were subject to criticism such as the acceptance of nature and the principle of causality will undermine the *hudūth evidence*, limit divine acts, make the creatures independent from God, and lead to the impossibility of miracles. These criticisms came from both their own sect and opponent sects. In this article, the theory of nature and their consequences in terms of causality and miracle are discussed.

Basically, all the Muslim theologians, including the Mu'tazila school, agree that as mentioned in the Qur'an, the "be" command of God is the first cause for everything to exist. However, there are different approaches to secondary causes and their impacts. In this respect, it is possible to say that the strictest attitude about causality belongs to al-Mu'ammār. Because when his theory of *al-ma'nā* and nature are analyzed, it is seen that he accepts that God is the creator of all beings and who brings them out of nothing,

namely *ex nihilo*, but limits His role to the creation of substance and accidents in the universe. He describes all other events and changes as acts of beings. Since, according to him, God created objects with a nature that would create certain attributes at the time of first creation. It is not possible for them to form any act other than these natures. Al-Ka'bi has a similar opinion. According to him, even God acts in accordance with the law of causality that He sets. Therefore, it is not possible for God to create direct movement or rest in beings without a cause. Likewise, it is impossible for God to move a heavy object directly by his own intervention or to immobilize it in the air without any other existence or intermediate cause.

Al-Nazzām, on the other hand, acknowledges that there is a necessary causal relationship between natures in objects and effects required by them, but does not address the causal processes in universe in a mechanical manner. Because he acknowledges that the causal laws that prevailing in the universe are arranged by God in the structure of beings, and that God is the one that activates and manages the processes of *kumūn* (latency) and *zuhūr* (occurrence). In other words, the nature of the beings in his cosmology depends on God in all actions and it is possible for God to intervene in them at any time. Thus, his view of nature stands against the necessarian account of nature. Some obstacles may prevent nature from forming its act. His student, al-Jāhīz, also defends a similar idea. In his understanding of causality, the strict determinism is rejected, as well as occasionalist approaches that accept beings as an occasion of God's creation. He acknowledges that the world is created by God, but he does not describe it as a mechanical entity that operates on its own within the framework of its laws. On the contrary, he acknowledges that God has authority in the process of these laws.

The evaluations that the naturalist Muslim theologians refuse the possibility of miracles are not based on their own statements. Such a result is mostly achieved through their understanding of causality and nature. For example, in none of the reports about al-Nazzām's denial of sensual miracles, there is no information that he considers the miracle phenomenon quite impossible. Rather, his criticism of the hadith about miracles is mostly mentioned. In nature theory advocated by al-Nazzām and al-Jāhīz, the miracle can be easily grounded. Because both of them regard miracles as a phenomenon outside nature of beings and the laws in the realm. In a way, miracles occur directly as an act of God, outside the laws of nature. As such, it does not need to be subject to the principle of causality. In other words, miracles occur directly outside of the laws of nature as an act of God. As such, it does not need to be subject to the principle of causality. In the thought of al-Mu'ammār and al-Ka'bi, it is not possible a concept of the miracle that occurs by direct divine intervention in which the laws of nature and the principle of causality are violated. Instead, it can be mentioned that God creates a miraculous event in a casual chain (by creating a cause such as substance/accident/object) that does not violate the laws of nature and does not contradict the principle of causality. Miracle occurring in this way will have the two most basic characteristics: being extraordinary event and act of God. However, undoubtedly, this understanding of miracle does not comply with the classical

conception of mutakallimūn. Although the way that miracles occur in this understanding is partly limited, this does not mean that the naturalist Muslim theologians adopt a strict causality that would totally exclude divine intervention and miracle.

## Giriş

Nedensellik konusunun Müslüman kelâmcıların gündemine ilk olarak ne zaman girdiğini ve hangi bağlamlarda ele alındığını tespit etmek güç olsa da kronolojik olarak bakıldığında konu ile ilgili ilk tartışmaların kader ve irade problemleri çerçevesinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür.<sup>1</sup> Cebir düşüncesine karşı çıkan ilk düşünürler ve bu hususta onların takipçileri olan Mu'tezilî âlimler, bireyin sorumluluğunu ve iradesinin eylemleri üzerindeki etkisini kanıtlamak amacıyla irade-fiil ilişkisini nedensellik temelinde izah etmeye çalışmıştır. Bu fikirler tevlîd teorisiyle daha sistematik hale gelmiş, bu da sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkilere dair genel bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Daha sonra bu tartışmalar doğadaki nedensellik tartışmalarına zemin hazırlamış, Nazzâm ve Mu'ammer tarafından tabiat teorisinin ortaya atılmasıyla konu fizik alanına doğru evrilmiştir.

Fiziki varlıkların dışında madde üstü herhangi bir fâil veya illet anlayışını kabul etmeyen inkârcı tabiatçı akımlarla muhatap olan ilk kelâmcılar, varlıklarda yerleşik tabiatları ve varlıklar arası tabii nedensel ilişkileri bütünüyle yadsıma eğiliminde olmuş ve bu akımlara karşı birçok reddiyeler yazmışlardır.<sup>2</sup> Çünkü onlar, eşyanın özünde değişmez bir takım tabiatların ve dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olduğu kabul edildiğinde, Allah'ın varlığa müdahalesinin yaratma ile sınırlı olacağını, bu durumda da O'nun ilk sebep veya ilk muharrik olmakla sınırlandırılacağını düşünmüşlerdir. Öte yandan tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlal edilemeyeceğini kabul etmenin (zorunlu nedensellik), tabiatın akışına aykırı bir şekilde gerçekleşen mucizeleri reddetmeyi ve bunları imkânsız görmeyi gerektireceği, bu durumda da nübüvveti ispat etmenin mümkün olamayacağı düşünülmüştür.

Bu iki kaygı kelâmcıların nedensellik ilkesini ya tümüyle reddetmesine ya da Allah'ın müdahalesine ve mucizelere imkân tanyacak bir tarzda ele almalarına sebep olmuştur. Bu düşüncelerini desteklemek için de atomculuk doktrinini sistemlerine uyumlu hale getirerek benimsemiş;<sup>3</sup> böylece âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil, süresiz bir yapıya sahip olduğunu ve Allah'ın cevherler üzerinde her an arazları yaratması ile tabiatın işleyişini sürdürdüğünü kabul etmişlerdir. Bazı düşünürler ise, tabiat ve nedenselliğin kabul edilmesini âleme müdahil bir yaratıcının varlığını kabul etmeye engel görmemiş, aksine varlıklardaki tabiatları ve doğadaki nedenselliğe dayalı düzeni Allah'ın

<sup>1</sup> Konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 398-399; Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 55 vd.

<sup>2</sup> Bu reddiyeler için bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 204-207.

<sup>3</sup> Kelâmcıların atom teorisinde yaptıkları revizyonlar için bk. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005) s. 31-36.

varlığına delil getirmişlerdir.<sup>4</sup> Bu âlimlerden bazıları atomculuğa dayalı bir nedensellik anlayışını benimserken, bazıları ise atomculuk karşıtı bir nedensellik düşüncesi geliştirmiştir.

Sonuçta nedensellik konusunda kelâm ekolleri arasında dört farklı anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir. Cebriyye'nin temsil ettiği birinci anlayışa göre insan fiilleri dâhil kâinattaki bütün varlık ve olayların nedeni doğrudan ilahi yaratmadır. Bunun dışında varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddî sebep yoktur. Hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir.<sup>5</sup> Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun temsil ettiği ikinci yaklaşımda da yaratma konusunda aynı ilke kabul edilmektedir. Ancak fiile yönelmesinden dolayı insan eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Tabiatdaki işleyişte gözlenen düzen ise nesnelere tabiatından değil ilahi âdetten kaynaklanmaktadır. Çünkü bütün varlık ve olayların doğrudan sebebi ve yaratıcısı Allah'tır.<sup>6</sup> Üçüncü yaklaşım Mu'tezile'nin Basra ekolü tarafından temsil edilmektedir. Onlar nihai anlamda her şeyin varlık nedeninin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte insanın ve diğer varlıkların bazı olayların sebebi olabileceğini, tabii alanda da uygun şartlar oluştuğunda sebebin sonucunu zorunlu kılacağını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bazı olayları Allah'ın âdeti ile açıklamış ve zorunsuzluk fikrine de yer vermişlerdir.<sup>7</sup> Dördüncü anlayış ise çalışmamızın konusunu teşkil eden zorunlu nedensellik anlayışıdır. Aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte bu anlayışı benimseyenler varlıklarda sabit ve değişmez tabiatlar bulunduğunu, bu tabiatların varlıkların tüm hareketlerini ve doğadaki olayları belirlediğini, dolayısıyla evrende buna dayalı nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğünü kabul etmişlerdir. Bu anlayışı tab'/tabiat teorileri çerçevesinde inceleyeceğiz ve bunun mucize konusyla ilgili sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>4</sup> Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beirut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 46; Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû uyûni'l-mesâl ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 595-597; , Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 181, 218.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet (Kelâm)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/122.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Maşrik, 1986), 131-133; 283; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/81-82, 96, 431-432. Bu hususta Mâtürîdî farklı düşünmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 282. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 287. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180; a. mlf. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/8; 8/25, 138-139; 9/404-405; 12/303; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2012), 60-61.

<sup>7</sup> Basra ekolünün nedensellik anlayışı için bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014) 28 vd.; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 246 vd.

## 1. Tabiat Teorileri

Tab' ve tabiat kavramları varlıklara yaratılış itibarıyla yerleştirilen, dışsal bir irade ve müdahale olmaksızın doğal bir şekilde eylemlerini meydana getiren yapısal nitelikleri ifade etmektedir.<sup>8</sup> Kelâmî ve felsefî literatürde tabiat kavramı daha çok cansız varlıklar için; tab' ve tibâ' kavramları ise insan ve diğer canlı varlıklar için kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Kelâmcıların çoğunluğu “fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik” anlamındaki tab' ve tabiat düşüncesini benimsemenin âlemde zorunlu nedensel ilişkileri ve Allah'tan bağımsız fâilleri kabul etmek anlamına geleceğini düşünmektedir.<sup>10</sup> Örneğin Gazzâlî filozofları nedensellik ve mucize konusundaki düşüncelerinden dolayı eleştirirken, onların nesnelere belli tabiatlara sahip olduğunu kabul etmelerini neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmek olarak değerlendirmektedir.<sup>11</sup> İbn Rüşd de buna cevap verirken nedenselliği inkâr etmenin nesnelereki tabiatı inkâr etmek anlamına geldiğini belirtir.<sup>12</sup> Benzer şekilde Eş'arî tab' ve tabiatları kabul etmenin iki şeyin birbirini gerektirmesini, doğurmasını (tevlîd) ve aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>13</sup> İbn Meymûn da kelâmcıların çoğunun “bir şeyin varlığını, yokluğunu ve ona işecek olan arazları belirleyecek bir tabiatın bulunması” şeklindeki bir inancı reddetmelerinden dolayı nedenselliği kabul etmediklerini, bazı kelâmcıların ise bunu kabul ettiğini ancak onların diğer kelâmcılar tarafından hoş karşılanmadığını belirtmektedir.<sup>14</sup>

Tabiat kavramının bu şekilde anlaşılması, onun sebep kavramı ile eş değer görülmesi; tabiat düşüncesinin benimsenmesi ise nesnelere devinimlerinin içsel nedenlerinin ve dolayısıyla tabiatındaki nedensel ilişkilerin kabul edilmesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> Bu çerçeveden bakıldığında aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte Mu'tezile'den Nazzâm, Mu'ammer, Câhız, Hayyât,<sup>16</sup> Ka'bî, Burgûs<sup>17</sup> ve Sümâme b. Eşres;<sup>18</sup> ilk dönem

<sup>8</sup> Tab' ve tabiat kavramları için bk. İbn Manzûr, “t-b-'a”, *Lisânü'l-Arab*, thk. A. Ali Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4/2634. Seyyid Şerif Cürcânî, “Tab'”, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 145; Muhammed Ali et-Tehânevî, “Tabiat”, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1127-29; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/325.

<sup>9</sup> Cürcânî, “Tab'”, 145; Şerif el-Murteza, *Resâilü'l-Murtezâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: 1405 H.), 2/276; Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-felsefî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Âlemî, 1994), 2/13. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.), 450;

<sup>10</sup> Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarioğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014), 337.

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 783.

<sup>13</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 282.

<sup>14</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 202,203.

<sup>15</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 428.

<sup>16</sup> Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 23, 77; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. M. M. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Misriyye, 1955), 2/12.

<sup>17</sup> Tam adı Muhammed b. İsa el-Burgûs olup Nazzâm'ın öğrencilerindedir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/316; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 477.

Sünnî kelâmcılarından Ebû Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]);<sup>19</sup> Zâhiri âlim İbn Hazm<sup>20</sup> ve Şia'dan Şeyh Müfid'in<sup>21</sup> zorunlu nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Biz bu çalışmada Nazzâm, Mu'ammer, Câhız ve Ka'bî'nin tabiat teorisine yoğunlaşacağız. Ayrıntılarda birçok farklılık olmakla birlikte, tabiat düşüncesini benimseyenler arasındaki en temel ayırım atomculuğun kabul edilip edilmediğidir. Mu'ammer ve Ka'bî tabiat düşüncelerini atomculuk üzerine bina ederken; Nazzâm ve Câhız ise klasik atomculuğu reddetmektedir. Tabiat teorilerinin de bu ayırım ekseninde ele alınması isabetli olacaktır.

### 1.1. Atomcu Tabiatçılık: Mu'ammer ve Ka'bî

Kelâm atomculuğunun âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki en temel ilkesi Mu'ammer ve Ka'bî tarafından benimsenmektedir. Ancak detaylara inildiğinde anlayışlarının önemli ölçüde farklı olduğu görülmektedir. Örneğin Mu'ammer'e göre Allah sadece cevherin yaratıcısıdır, cevherlerin dışında bir şey yaratmamıştır. Cevherde bulunan bütün arazlar ise cevherin kendi fiilidir. Yani cevherlerdeki hayat, ölüm, iştirme, görme, renk, tat, koku ve diğer bütün arazlar ve cismin yapısal özellikleri, tabiatı gereği cismin kendi fiilleridir.<sup>22</sup> Ona göre tabiat cansız varlıklarda olduğu gibi canlılarda ihtiyari olarak ortaya konan fiillerde de etkili olmaktadır.<sup>23</sup> O, hem insanın kudret mahallini (*fi hayyizi'l-insân*) aşan fiillerinin hem de Allah'ın sair fiillerinin cismin tabiatıyla meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>24</sup> Başka bir deyişle doğrudan insanın iradesiyle ilişkili fiiller insana ait fiillerdir; kudretini aşan fiiller ise tabiatı gereği bulunduğu cismin fiilleridir. Yaşatma, öldürme, renklendirme ve hareket ettirme ve durdurma gibi insandan kaynaklanmayan fiiller ise Allah'ın fiilleri ve tercihleridir.<sup>25</sup>

Mu'ammer'in tabiat teorisini doğru anlamak için onun sisteminde ma'nâ teorisini ve bunun tabiat ve illet kavramları ile ilişkisini tespit etmek gerekmektedir. Zira ma'nâ teorisi onun sisteminde o kadar önemlidir ki kendisi ve takipçileri bu teori ile özdeşleştirilmiş ve "*Ashâbü'l-me'ânî*" şeklinde adlandırılmışlardır.<sup>26</sup> Bu teoriye göre yan yana hareketsiz duran iki cisimden birinin, bir süre sonra diğeri hareketsiz kaldığı halde hareket etmesinin nedeni bu cisme bir ma'nânın ilişmesidir. Çünkü bu ma'nâ olmasa,

<sup>18</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı)*, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 17.

<sup>19</sup> Neseî, *Tabsira*, 2/681.

<sup>20</sup> İbn Hazm'ın tabiat düşüncesi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Metin ve çev. H. İbrahim Bulut, 3 Cilt (İstanbul: YEK Yayınları, 2017), 3/639-641, 643, 793.

<sup>21</sup> Şeyh Müfid'in tabiat anlayışı için bk. Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 101; Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrut: Dar el-Machreq, 1986), 215-217.

<sup>22</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 53-54; Eş'arî, *Makâlât*, 2/232; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. A. Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 157; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/495; Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. E. A. Mehnâ-A. H. Fâ'ûr (Beyrut: y.y., 1993), 1/80.

<sup>23</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/80.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.

<sup>25</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474-475.

<sup>26</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 155; Şehristânî, *el-Milel*, 1/81.

cisimlerden biri hareketsiz iken diğzerinin harekete geçmesi mümkün değildir. Cismi harekete geçiren ma'nânın bu cisme ilişmesinin nedeni (illet) ise başka bir ma'nâdır. Bu ma'nânın ilişmesinin nedeni de başka bir ma'nâdan kaynaklanmaktadır.<sup>27</sup> Başka bir deyişle "hareket kendisi dışında bir ma'nâdan dolayı sükûndan farklıdır. Sükûn da aynı şekilde kendisi dışındaki bir ma'nâdan dolayı hareketten farklıdır. Bu ikisi de kendilerinde bulunan başka ma'nâlardan dolayı farklıdır. Böylece tüm manalar başka ma'nâlardan dolayı farklılaşırlar ve bu sonsuza kadar devam eder."<sup>28</sup> Kelâmcıların çoğu, cisme ilişen arazların cisimde farklı bir ma'nânın varlığını gösterdiğini kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu ma'nânın ilgili arazın kendisi olduğunu ifade etmiş, bu araza sebep olan başka bir ma'nâdan söz etmemişlerdir. Mu'ammer ise bu arazların kendileri dışında bir ma'nâdan dolayı cisimlere iliştiğini savunmuştur. Bu durumda hareket arazına neden olan ma'nâlardan söz etmesinin ona has bir düşünce olduğu söylenebilir.

Wolfson, Mu'ammer'in tabiat terimini ma'nâ anlamında kullandığını öne sürmektedir. Ona göre ma'nâ teorisinde, Allah âlemi yaratırken sadece birleşip cisimleri meydana getirecek bir özelliğe sahip cevherleri yaratmış, bunların içine kendilerine özgü bir tabiat yerleştirmiştir. Cevherler birleşip bir cismi meydana getirdiğinde ise cevherlerin tabiatlarının toplamı cismin tabiatını meydana getirir. Böylece her cevher tabiatına uygun bir şekilde arazları meydana getirirken, cisim de tabiatıyla kendi arazlarını meydana getirir.<sup>29</sup> Neşşâr ise ma'nâ teorisini ilahi sıfatlar teorisi ile ilişkilendirmekte ve onun düşüncesinde sonsuz ma'nâların Allah'ın sıfatlarına karşılık geldiğini öne sürmektedir.<sup>30</sup> Horovitz ise ma'nâ teorisinin Platonun ideler öğretisini ile ilişkilendirmekte Mu'ammer'in bununla Allah'ı her türlü kötülükten tenzih etmeyi amaçladığını belirtmektedir.<sup>31</sup>

Kanaatimizce ma'nâ teorisi ile ilgili nakiller dikkate alındığında Mu'ammer'in arazlarla ilahi sıfatlar arasında bir ilişki kurduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir düşüneye sahip olsaydı, arazları cismin fiili olarak değil Allah'ın fiili olarak nitelemesi gerekirdi. Allah'ı zulüm ve kötülüklerden tenzih etmek için Allah'ı araz yaratmaya kudretli görmediği iddiası ise Mu'tezilî hassasiyetlerle uyumlu görünmektedir. Ancak klasik kaynaklarda bu bağlantıyı da destekleyecek bir veri bulunmamaktadır.

Mu'ammer'in sisteminde Allah Teâlâ'nın, cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısı olmak bakımından arazların uzak fâili ve sebebi olarak kabul edildiğini söylemek daha doğrudur. Bunların ilk sebebi ise açık bir şekilde ma'nâlardır. Ma'nâ ve tabiat kavramları ise işlevleri açısından benzerlikler taşımakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>32</sup> O, ma'nâ

<sup>27</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 55.

<sup>28</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164. Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. O. el-Huş (Kahire: y.y., 1988), 137.

<sup>29</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429, 434-435.

<sup>30</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/367-368.

<sup>31</sup> S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 76-77, 83.

<sup>32</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 106.



kavramını daha çok “nesnelerin tabiatını belirleyen iç sebep” anlamında illet terimine yakın kullanmıştır. Ona göre nesnelerdeki bu iç sebepler, nesnelerin tabiatında bulunan çeşitli ihtimallerin gerçekleşmesini belirleyen etkin nedenlerdir (operative determinant causes).<sup>33</sup> Bu durumda ma'nâların, yaratma esnasında cevherlere yerleştirilen zâtî nitelikler olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu zâtî niteliklerin gerektirmesiyle cevherler arazlarını, onlar da birleşip bir cisim meydana getirdiğinde ise bu arazların toplamı cismin tabiatını meydana getirmektedir. Cisimlerdeki tabiat ise kendisini meydana getiren cevherlerde bulunan ve kendi varlığına sebep olan bu ma'nâlara uygun fiiller meydana getirmektedir. Nedensellik açısından ise onun tabîî nesnelerin yaratılışlarında içlerine yerleştirilen bir takım sebepler doğrultusunda Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket ettiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun tabiatın yapısında ve işleyişinde zorunlu bir nedensellik düşüncesini benimsediğini göstermektedir.

Tabiat düşüncesini Mu'tezili âlimlerden biri de Ka'bî'dir. Ona göre tabiatlar “cevherlerde içkin olarak bulunan ve onunla mahallin fiile hazır hale geldiği niteliklerdir (me'ânî)”. Tıpkı gözün, sağlam bir burnun ve damağın kendisinde bulunan tabiat sayesinde duyumsama ve idrake hazır hale gelmesi, aynı şekilde ateşte bulunan tabiatın yanmayı mümkün kılması ve ona sebep olması gibi. Cevher, kendisinde bulunan bu ma'nâlardan dolayı illet olabilmekte, bunun için harici bir varlığa da ihtiyaç duymamaktadır.<sup>34</sup> Ona göre âlemdeki tüm varlıkların sahip olduğu tabiatlar vardır. Varlıklar bu tabiat sayesinde fiil yapmaya hazır hale gelirler, kudret sahibi canlı varlıklar da bu tabiatlara uygun olarak eylemde bulunurlar. Örneğin buğdayda kendine has bir öz/tabiat (*hâsiyet*) bulunur. Bu tabiat ve özelliği taşıdığı sürece ondan arpa bitmesi mümkün değildir. Aynı durum insan spermi için de geçerlidir. Allah Teâlâ'nın insan sperminden başka bir canlı yaratması mümkün değildir.<sup>35</sup> Bununla birlikte o “tabiatların hakikatte hiçbir fiili olmadığını”<sup>36</sup> söyleyerek tabiatların yaratılmış olduğuna, fiillerinin de Allah tarafından belirlenmiş olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Ka'bî'ye göre âlemdeki tüm cisimler -Allah dilediğinde onları bu tabiatlar olmadan yaratma kudretine sahip olmakla birlikte- sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört tabiatın (unsur) yaratılmıştır. Tüm varlıklar çürüyüp dağıldığında bu dört tabiata dönüşecektir. Suyun buhara, buharın suya, ölünün diriye, dirinin ölüye dönüşmesi ve varlıklarda ateş, su, hava ve toprağın varlığı müşahade edildiği gibi, ayrıştığında da tüm cisimlerden bu dört unsur elde edilecektir. Bu tabiatların birbirine dönüşmesi ise imkânsızdır. Doğanın bir parçası olması itibarıyla insan için de aynı durum geçerlidir. Allah onu da dört tabiatın yaratmıştır. “Biz insanı süzölmüş bir çamurdan yarattık”<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Richard M. Frank, “Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu'ammâr”, *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 257-258.

<sup>34</sup> Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 61.

<sup>35</sup> Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 133.

<sup>36</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (Beirut: Dârü'l-Müfid, 1993), 101.

<sup>37</sup> Mü'minûn, 23/12.

ayeti bunun delilidir. Varlıkların bu şekilde yaratılmış olması Allah'ın varlığını, birliğini, hikmetini ve rubûbiyyetini destekleyici bir delildir.<sup>38</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Bağdat ekolünün bir mensubu olarak Ka'bî, varlıkların eylemlerini tayin eden doğal nitelikleri (tabâî) ve dolayısıyla tabiatla bir düzeni ve sürekliliği kabul etmektedir. Onun "Allah'ın ağır bir cismi havada tutması imkânsızdır"<sup>39</sup> şeklindeki ifadeleri de Allah'ın tabîi alanda eylemde bulunurken kendi koyduğu tabiat kanunlarını ihlal etmeyeceğini düşündüğünü ortaya koymaktadır.

## 1.2. Anti-Atomcu Tabiatçılık: Nazzâm ve Câhız

Kelâmcılar arasında âlem tasavvuru anlamında Hicri II. Yüzyılda Ebu'l-Huzeyl'in öncülüğünü yaptığı atomcu doktrin ile Nazzâm'ın liderlik ettiği anti-atomcu doktrin rekabet halinde olduğunu söylemek mümkündür. Atomculuk kısa bir zaman dilimi içinde hem Mu'tezile içinde hem de daha sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnet kelâmında yaygın olarak kabul edilmiş ve hâkim tabiat görüşü haline gelmiştir. Nazzâm geleneği ise nispeten marjinal kalmış, Câhız ve İbn Hazm gibi alimler tarafından sürdürülmüştür. Nazzâm'ın tabiat ve nedensellik düşüncesinin atomcu formu ise Bağdat Mu'tezilesinde bir süre daha yaşamaya devam etmiştir.

Nazzâm âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmektedir, fakat onun cevher ve arazdan kastı bütünüyle farklıdır. Ona göre hareket dışında araz yoktur, sükûn ise i'timâdî hareketten ibarettir. Atomcuların araz olarak isimlendirdiği renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nitelikleri Nazzâm, cevher türünden iç içe geçmiş (müteddâhil) latif cisimler olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu latif cisimler tek bir mekânda bir araya gelebilir.<sup>40</sup> Cisim bu cüzlerin bu şekilde tedâhülüyle meydana gelir ve bunların sonsuza dek bölünmesi mümkündür.<sup>41</sup>

Nazzâm'a göre, cisimlerin bir tabiatı vardır ve bu tabiatların kendilerine özgü fiilleri bulunmaktadır.<sup>42</sup> Cansız varlıklardan meydana gelen bütün eylemler, bu tabiatların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup> Örneğin ateşin yapısında yükselme tabiatı vardır. Bu nedenle ateş, duman ve benzeri hafif şeyler serbest bırakıldıklarında kendi tabiatları gereği yükselir; taş ve benzeri ağır şeyler serbest bırakıldıklarında ise kendi tabiatları

<sup>38</sup> Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, cem' ve thk. Hıdır M. Nebhâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 220, 291; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 133, 149; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 102; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17; Josef van Ess, "Ebu'l-Qâsem Ka'bi", *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah>, Erişim: Tarihi: 30.09.2018.

<sup>39</sup> Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 196.

<sup>40</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/6, 36, 44.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/16; Bağdâdî, *el-Fark*, 126; Şehristânî, *el-Milel*, 1/69-70.

<sup>42</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

<sup>43</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Harun (Mısır: y.y., 1965-1969), 1/148; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, nşr. İlyas Çelebi, 2 Cilt (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 2/143.

gereği aşağı düşerler.<sup>44</sup> Bu şekilde Allah her cismi zorunlu olarak boyun eğdiği, kendine özgü bir tabiat ile birlikte yaratmıştır.

Bununla birlikte Nazzâm, nesnenin tabiatına uygun fiiller meydana getirme sürecini tümüyle Allah'tan bağımsız görmez. Ona göre insanın kudret mahallini aşan her fiil yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir. Çünkü insan kudret mahallinin dışında fiil meydana getiremez. Bir bakıma Allah bu fiilleri cismin içine, onu gerektiren sebep ortaya çıktığında zorunlu olarak ortaya çıkacak şekilde, yaratılış itibarıyla yerleştirmiştir.<sup>45</sup> Örneğin taş, Allah taşlık tabiatı ile yarattığından dolayı bir itme kuvveti ile fırlatıldığında gider, bu atma kuvveti ile ulaşacağı son noktaya ulaştığında ise tabiatı gereği taş yere düşer.<sup>46</sup> Yani burada fırlatma fiili taşı fırlatan insana ait olsa da, taşın tabiatı gereği havada süzülüp gitmesi ve daha sonra da düşmesi ona bu tabiatı veren Allah'ın fiili olmaktadır.

Nazzâm'a göre bazı engeller tabiatın fiilini meydana getirmesine mani olabilir. Taşın düşmekten, suyun akmaktan, ateşin tutuşup yükselmekten alıkonulması gibi dışarıdan bir etki ile varlıklar tabiatlarında bulunandan farklı bir davranış sergileyebilirler. Ancak bu etki ortadan kalktığında ve varlık serbest bırakıldığında tabiatında olanı ortaya koyar.<sup>47</sup> Çevre koşulları da tabiatlar üzerinde etkilidir. Örneğin çocukların zekâları anne karnındaki şartlara doğumdan sonraki beslenme tarzına ve besinlerin kalitesine bağlı olarak değişebilir. Bu nedenle bazı milletlerin zekâ ve kabiliyet yönüyle diğerlerinden üstün olması mümkündür.<sup>48</sup> Başka bir deyişle o, tabiatların her durumda ve mutlak surette gerçekleşmesini zorunlu görmez. Bu da onun evrende mutlak determinist bir işleyişi savunmadığını göstermektedir. Diğer taraftan zekâ ile ilgili verdiği bir örnek, tabiatın tek başına belirleyici olmadığını, çevre koşullarının da tabiat üzerinde etkili olduğunu kabul ettiğini teyit etmektedir.

Câhız da hocası Nazzâm'ı takip ederek, cisimlerin bir tabiatı olduğunu ve bu tabiatın kendine özgü fiilleri olduğunu kabul etmektedir. Tabiatı varlıkların temel ve ayırıcı nitelikleri olarak kabul eden Câhız,<sup>49</sup> ateşte sıcaklığın, bıçakta kesiciliğin, yırtıcı hayvanlarda vahşiliğin, zehirde öldürücülüğün, gıdalarda besleyiciliğin bulunmasının bu tabiatlardan kaynaklandığını savunmaktadır.<sup>50</sup> Canlı olsun cansız olsun bütün varlıklar tabiatları aracılığıyla hakiki fiiller meydana getirebilirler. İster Allah'ın sebep olduğu bir fiil olsun, isterse bir başkasının sebep olduğu bir fiil olsun, doğrudan (mübaşir) veya dolaylı (mütevellid), irade dışındaki tüm fiiller ihtiyar ile değil, tabiat gereği meydana

<sup>44</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 40; Bağdâdî, *el-Fark*, 125.

<sup>45</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 476.

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18; Şehristânî, *el-Milel*, 1/69

<sup>47</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 44-45.

<sup>48</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 5/35-36.

<sup>49</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 3/374; Şehristânî, *el-Milel*, 1/88.

<sup>50</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979), 3/239; a. mlf. *el-Hayevân*, 5/6.

gelmiştir. Ödül, ceza, övgü ve yergi ise ancak irade ile meydana gelen fiiller için söz konusu olabilir.<sup>51</sup>

Câhız'ın tabiat teorisi insanı da kapsamaktadır. Ona göre insanların toplum halinde yaşama ihtiyacı yaratılış itibarıyla tabiat ve cevherlerinde bulunan bir özelliktir.<sup>52</sup> İnsan, varlığını devam ettirebilmek için yeme-içme, uyuma ve cinselliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle kendisini doğal olarak bu fiillere yönlendiren bir tabiatla yaratılmıştır. Bu tabiatın bir gereği olarak açlık hissettiğinde yiyeceğe, uyku ihtiyacı hissettiğinde uykuya, cinselliğe ihtiyaç duyduğunda karşı cinse yönelmektedir.<sup>53</sup> Bu şekilde insanın iradesi dışındaki tüm fiilleri tabiat aracılığı ile meydana gelir. Ancak insanın sahip olduğu tabiat, bu tabiatın gerektirdiği fiilleri yapmasını zorunlu kılmaz. Zira insan aklını ve iradesini kullanarak tabiatına galip gelebilir.<sup>54</sup>

Tabiatçılık fikri düşünce tarihi boyunca birçok kişi/akım tarafından savunulmuştur. Özellikle inkârcı tabiatçı akımların madde üstü herhangi bir illet veya fâili devre dışı bırakan doğa tasvirleri, kelâmcıların çoğunluğunu eşyadaki tabiatları reddetmeye yönelmiş, bazılarını ise varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri tümüyle inkâra sevk etmiştir. Bu âlimler, tabiat teorisini benimseyen kelâmcıları ise şiddetle eleştirmişler, onları ateist ve materyalist tabiatçı gruplara tabi olmakla itham etmişlerdir.<sup>55</sup> Fakat kelâm tabiatçılığını inkârcı tabiatçılıkla da deist tabiatçılıkla da bir tutmak doğru değildir. Çünkü inkârcı tabiatçılıkta varlıklardaki tabiatların -yaratıcı bir varlığa ihtiyaç duymaksızın- kendilerinde bulunan bir illetle ortaya çıktığı, dahası bu tabiatların da başka varlıkların var oluş nedeni olduğu savunulmaktadır.<sup>56</sup> Bunun üzerine bina edilen nedensellik anlayışında ise maddî olmayan bir şeyin neden olması mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla böyle bir düşüncede Tanrı'nın herhangi bir şeye neden olması düşünülemez. Deist tabiatçılıkta ise bir Tanrı fikri olmakla birlikte onun rolü ilk yaratma ile (ya da ilk hareketi vermekle) sınırlandırılmakta, sonrasında -peygamber göndermek de dâhil olmak üzere- âleme müdahale etmesi mümkün görülmemektedir.

Tabiatçılığın bu iki tarzı da tabiatçı kelâmcılar tarafından benimsenmemiştir. Bilakis onlar tabiatın ezeli olduğunu ve kendi başına eylemde bulunma kudretine sahip olduğunu reddetmiş; hem varlıkların hem de onlarda içkin olan tabiatların yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamışlardır. Dahası onlar tabiatların kendi başına bağımsız bir fâil olamayacağını, onlara belirli eylemlerde bulunma kabiliyetini verenin Allah olduğunu,

<sup>51</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 3/373-375; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 474.

<sup>52</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 1/42-43.

<sup>53</sup> Ebû Osman el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr* (Beirut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 52-53.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 17, 48.

<sup>55</sup> Bu eleştiriler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186; İbn Fûrek, *Mücerred*, 282-283; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/145; a. mlf. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf I*, cem', İbn Metteveyh, ed. J. J. Houben (Beirut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962), 406.

<sup>56</sup> Bk. İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, 449. Saliba, *Mu'cemu'l-felsefi*, 2/17; Ahmed Emin, *Dûha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001) 3/121.

tabiatların gizlenme-açığa çıkma süreçlerinin (kümün-zuhûr) bütünüyle Allah'ın gözetimi ve denetimi altında meydana geldiğini kabul etmişlerdir.<sup>57</sup> Ayrıca, onların vahiy ve nübüvvet müessesesini, mucizeyi ve Allah'ın tabiata ve insanlığa müdahalesini imkânsız görmeleri de düşünülemez. Allah'ın hem yaratma hem de yönetme fiillerinin kabul edildiği bir nedensellik anlayışını ise ateist ve deist tabiatçılarla bir görmek doğru değildir. Bu değerlendirmelerden hareketle kelâmcıların savunduğu anlayışın **teist tabiatçılık** olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.

## 2. Tabiatçılık ve Zorunlu Nedensellik

Allah Teâlâ'nın "ol" emrinin bütün mahlûkatın ilk nedeni olduğu konusunda Mu'tezile ekolü dahil tüm kelâmcılar ittifak etmektedir. Ancak ikincil nedenler ve bunların etki alanları ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur.<sup>58</sup> Bu bağlamda tabiat teorisini benimseyen Mu'ammer, Nazzâm, Câhız ve Ka'bî'nin âlemde geçerli bir zorunlu nedenselliği kabul ettiği görülmektedir. Ancak detaylara inildiğinde aralarında bu zorunluluğun derecelerine/boyutlarına ilişkin farklılıklar olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle bu isimlerin her birinin nedensellik düşüncesini tahlil etmek ve teorilerinin ne ölçüde zorunluluk içerdiğini tespit etmek gerekmektedir.

Nedensellik konusunda en katı tutumun Mu'ammer'e ait olduğu söylenebilir. Zira ma'nâ ve tabiat teorileri tahlil edildiğinde, onun Allah'ın âlemdeki rolünü cevherlerin ve cisimlerin yaratılmasıyla sınırladığı, bunun dışındaki tüm olayları ve değişimleri ise cisimlerin kendi fiilleri olarak tasvir ettiği görülmektedir. Ona göre ilk yaratma dışında âlemde meydana gelen tüm olaylar ve değişimler tabiattaki nedensellik ilkesine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bu denklemde canlı/cansız varlıklar, tabiattaki tüm süreçlerde doğrudan ilk neden statüsünde; Allah Teâlâ ise varlıkların yaratıcısı olmak bakımından ilk neden, tabiatları yaratan ve bunların işleyiş tarzını takdir eden olması bakımından ikincil/uzak neden statüsünde kabul edilmektedir. Mu'ammer'in bu düşünceleriyle ilk yaratma anı dışında varlıkların varlığını sürdürmesi sürecinde ilahi iradeye bir alan bırakmadığı söylenebilir. O daha çok Allah'ın nesnelere ilk yaratma anında kendi devinimlerini sağlayacak bir tarzda yarattığını, var oldukları müddetçe kendilerinde içkin olarak bulunan nedensellik yasaları doğrultusunda etkileşimde bulduklarını savunmaktadır.

Mu'ammer'in bu fikirleri doğal olarak çok tepki çekmiş ve hem mensubu olduğu mezhep hem de muhalif mezhepler tarafından yoğun eleştirilere maruz bırakılmıştır. Bu eleştirilerin temelinde Allah'ın yaratıcılık vasfının kısmen diğer varlıklara verilmesi yer almaktadır. Bu bağlamda onun arazları cisimlerin fiilleri olarak nitelemesi, dünyanın yarısını Allah'ın yarattığını inkâr şeklinde yorumlanmış; cismin var olması (hudûs) ve yok olması (fenâ) da araz olduğundan, yaratma ve yok etme fiillerini Allah'tan alıp cisimlere

<sup>57</sup> Bk. Câhız, *el-Hayevân*, 5/40-45; 7/12-13; Ka'bî, *Tefsîr*, 220. Hayyât, *İntisâr*, 132-133; Câhız, *Hayevân*, 5: 92-93.

<sup>58</sup> Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.), 1/209-210.

verdiği ve böylece Allah Teâlâ'nın gerçekte hiçbir fiil işlememiş olduğu;<sup>59</sup> ayrıca cisimlerin sayısı sınırlı, arazlar ise sınırsız olduğundan tabiatların Allah'tan daha güçlü olmasını gerektirdiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>60</sup>

Bu eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte, Mu'ammer'in tüm cisimlerin ve cevherlerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettiğini, insan dâhil hiçbir varlığı yeni bir cisim veya cevher yaratmaya kudretli olmakla nitelediğini hatırlatmamız gerekmektedir. Onun sisteminde tabiattaki tüm varlıklar var olmak için Allah'a muhtaçtır; onlar ancak var olma biçimleri/tarzları üzerinde etkili olabilirler. Onlara bu etki gücünü veren, tabiatları yaratan ve onların yapısına yerleştiren, çalışma tarzlarını ve sınırlarını takdir eden yine Allah'tır. Dolayısıyla bu eleştirilerde bir ölçüde haksızlık yapıldığı söylenebilir. Buna rağmen arazlarını meydana getiren cevher anlayışına dayanan nedensellik düşüncesinin, Allah'tan bağımsız bir şekilde işleyişini sürdüren bir tabiat tasavvuru ortaya koyması itikâdi açıdan problemli görünmektedir. Çünkü İslam inancında Allah'ın rolü yaratmayla sınırlı tutulamaz; bilakis O, yarattıktan sonra da varlıkları gözeten, muhafaza eden ve onlar üzerindeki tedbirini sürdüren bir varlıktır. Mu'ammer'in anlayışı ise tabiatta mekanik bir işleyiş öngörmekte, ancak bu önceden Allah'ın cisimlerin tabiatlarını kusursuz bir şekilde tasarlamasına dayandırılmaktadır.

Nazzâm ile Mu'ammer, âlemdeki tüm cisimlerin ve cevherlerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak etmektedir. Ancak her ikisinin cevher ve araz kavramlarına yüklediği anlam farklılıkları göz önüne alındığında bu ortak düşüncelerin çok farklı sonuçları olduğu görülmektedir. Nazzâm, hareket dışında araz kabul etmemekte ve Mu'ammer'in araz olarak kabul ettiği diğer her şeyin cisim olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Nazzâm, hareket dışındaki her şeyi Allah'ın doğrudan yarattığını kabul etmiş olmakta ve dolayısıyla bu hususta Mu'ammer'e yöneltilen eleştiriler Nazzâm için geçerliliğini yitirmektedir. Fakat bu noktada Nazzâm'ın düşüncesinde, Allah'ın varlıkları yarattığı anda onun meydana getireceği tüm arazları içine gizlediğini (kümün) de hatırlamamız gerekiyor. Dolayısıyla Mu'ammer'in sisteminde tabiatta meydana gelen tüm olaylar cisimlerin kendi yarattığı şeyler (hudûs) iken Nazzâm'a göre bunlar Allah'ın cisimlere gizlediği şeylerin açığa çıkmasından (zuhûr) ibarettir.<sup>61</sup>

Öte yandan Nazzâm tabiatta câri olan nedensel yasaların Allah tarafından varlıkların yapısına yerleştirildiğini ve bunlara ilişkin kümün-zuhûr süreçlerini harekete geçiren ve yöneten varlığın Allah olduğunu kabul etmektedir.<sup>62</sup> Yani onun kozmolojisinde varlıklardaki tabiatlar tüm eylemlerinde Allah'a bağlıdır ve Allah'ın onlara her an müdahale etmesi mümkündür. Onun nesnelere tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'ın fiilleri olarak nitelemesi, tabiatları bir bakıma Allah'ın emrinde hareket eden bir

<sup>59</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/497; Şehristânî, *el-Milel*, 1/80.

<sup>60</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/203; Bağdâdî, *el-Fark*, 137-138; a. mlf. *Usûl*, 116; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/745.

<sup>61</sup> Kümün teorisi için bk. Câhız, *el-Hayevân*, 5/51, 81-82; Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481; Eş'arî, *Makâlât*, 2/23; Bağdâdî, *el-Fark*, 128-129; Şehristânî, *el-Milel*, 1/70.

<sup>62</sup> Muhammed Abdüsettâr Nessar, "et-Tabiyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî", *Havliyyâtü Külliyyeti's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 12 (2005), 202-203

alet olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>63</sup> Sonuç itibarıyla onun konu ile ilgili tüm ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, onun evrende mutlak determinist bir yapıyı benimsemediğini, her an ilahi müdahaleye açık bir evren tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Câhız, tabiat nedensellik konusunda hocası Nazzâm'la ortak görüşlere sahiptir. Ona göre Allah tüm varlıkları benzer ya da zıt unsurların tek tek bir araya gelip birleşmesiyle meydana gelen tabiatlarla yaratmıştır. Her varlık bu tabiatlara uygun fiiller meydana getirir. Ateşin ısıtması, bıçağın kesmesi, zehirin öldürmesi tabiatları gereği zorunludur. Bu şekilde tabiatın tamamı varlıkların yapısına yerleştirilmiş nedensellik yasalarına göre varlığını sürdürmektedir. Bu yasanın bir gereği olarak tabiatta bulunan varlıkların bir kısmı diğerinin sebebi olur. Örneğin Allah'ın dilemesi bulutların, bulutlar suyun ve nemin sebebidir. Aynı şekilde tohum ekinin, ekin tohumun; tavuk yumurtanın, yumurta tavuğun ve insan (üreme yoluyla) insanın sebebidir.<sup>64</sup>

Ne var ki Câhız evrendeki nedensel yasaların bütünüyle bağımsız bir işleyişe olmadığını ve bu yasaların hiçbir varlığın oluşumunu açıklayamayacağını belirtmektedir. Çünkü tabii zorunluluk bir varlığın başka türlü olmasını imkânsız kılar, varlığın oluşumu ise ancak yaratıcının takdiri ve iradesiyle mümkün olabilir. Tabiatın çoğunlukla belli bir yönde işlemesi ve bazı engellerin ârız olması nedeniyle bunun dışına çıkması, onun da tasarrufa ve düzene konu olduğunu, yani tabiatın işleyişini tamamlaması ve amaçlarına ulaşmasının yaratıcının iradesi ve kudretine muhtaç olduğunu göstermektedir.<sup>65</sup> Bu ifadeleri Câhız'ın, gerek varlıkların oluşumunda, gerekse de tabiatın işleyişinde Allah'tan bağımsız mutlak determinist bir anlayışı reddettiğini göstermektedir. Ona göre tabiatı belli fiilleri meydana getirecek şekilde dizayn eden Allah, onun yaratılışına uygun fonksiyonlar icra etmesi sürecine de müdahildir. Çünkü tabiatlar akıl ve kudrete sahip olmadığı için hikmetli ve kusursuz fiiller meydana getirmeleri mümkün değildir. Onların düzenli işleyişi ve faydalı eylemlerde bulunmaları, onları bu şekilde tasarlayan akıl, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına delildir.

Bununla birlikte Câhız evrende meydana gelen tüm sonuçların, varlıkların doğasından bağımsız bir şekilde doğrudan Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini de kabul etmez. Ona göre bir ağacın meydana gelişinde tohumun kalitesi, suyun tatlı veya tuzlu oluşu, ağacın köklerinin suyu tutup tutmaması, ağacın yetişmesi için uygun ortamın ve sürenin bulunması gibi hususlar etkilidir. Bu şartların hiç birinin birbirinden farklı olmadığını söylemek, Allah'ın yaratmayı dilediğinde tohum, su, toprak ve çevre şartları ne olursa olsun taneler, üzümler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve

<sup>63</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

<sup>64</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, "Kitâbu'l-Kıyân", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1963), 146.

<sup>65</sup> Câhız, *ed-Delâil*, 61.

otlaklar ortaya çıkaracağını söylemek varlığın hakikatini göz ardı etmek ve tabiatları inkâr etmek anlamına gelmektedir.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere Câhız'ın nedensellik anlayışında, katı determinizm reddedildiği gibi varlıkları Allah'ın yaratma eylemine vasıta/araç kabul eden vesileci/okasyonalist yaklaşımlar da yadsınmaktadır. O âlemin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder, fakat onun koyduğu yasalar çerçevesinde kendi başına işleyen mekanik bir varlık olarak tasvir etmez. Aksine Allah'ın bu yasaların işleyişi sürecinde de tasarruf sahibi olduğunu kabul eder. Ancak kendi koyduğu nedensellik ilkesini dikkate almayan, varlıkların tabiatlarını göz ardı ederek faaliyette bulunan bir yaratıcı modelini de benimsemez.

Atomcu tabiatçılığın diğer temsilcisi Ka'bî de âlemde zorunlu bir nedenselliğin geçerli olduğunu kabul etmektedir. Ona göre gözün görmesinin, kulağın duymasının ve ateşin yakmasının nedeni yapılarına yerleştirilmiş olan tabiatlardır. Ancak bu tabiatları yaratan ve etki alanlarını tayin eden Allah olduğu için, bunların hakiki anlamda bir fiil meydana getirdikleri söylenemez.<sup>67</sup> Varlıkların tabiatında bulunan şeylerin sonucunu zorunlu kılması Allah'ın bu şekilde takdir etmiş olmasından dolayıdır.<sup>68</sup> Ona göre hem canlı varlıkların hem cansız varlıkların eylemleri tabiatlarına yerleştirilmiş nedensel yasalara uygun olarak meydana gelmektedir. Dahası, Teâlâ'nın kendisi de koyduğu nedensellik yasasına uygun hareket etmektedir. Bundan dolayı bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklarda doğrudan bir hareket veya sükûn yaratması mümkün değildir. Aynı şekilde Allah'ın ağır bir varlığı, başka bir varlık veya ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesi veya havada hareketsiz kılması da imkânsızdır.<sup>69</sup>

Sonuçta nedensellik anlayışları birbiriyle tam olarak örtüşmemekle birlikte tabiatçı kelâmcıların zorunlu bir nedenselliği tasdik ettiğini söyleyebiliriz. Burada en çok dikkat çeken şey, klasik kelâm atomculuğunun aksine, Mu'ammer ve Ka'bî'nin atomculuk doktrini üzerine katı bir nedensellik düşüncesini inşa etmiş olmalarıdır. Şüphesiz onların bu yaklaşımı benimsemelerinde cevher ve arazlara ilişkin farklı tasvirleri etkili olmuştur. Mu'ammer cevherlerin kendi arazlarını meydana getirdiğini kabul ederek; Ka'bî ise cevherlerin sürekli olduğunu, belli şekilleri olabileceğini ve âlemde boşluk olmadığını kabul ederek zorunluluk düşüncesine imkân hazırlamıştır. Nazzâm ve Câhız ise nedenlerin sonuçları zorunlu kıldığını kabul etmekle birlikte ilahi tedbir ve müdahaleye imkân tanıyacak bir açıklık bırakmaya özen göstermişlerdir.

### 3. Zorunlu Nedensellik ve Mucize

Mucize olgusu İslam inanç esaslarının temellendirilmesinde hayati bir önemi haizdir. Hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet âlimlerine göre mucize, peygamberlik iddiasında bulunan (mütenebbî) biri ile gerçek nebîyi ayırt etmenin ve peygamberin doğruluğunu

<sup>66</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 5/92-93.

<sup>67</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 100.

<sup>68</sup> Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 357.

<sup>69</sup> Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, 196; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 129.



tasdik etmenin tek yoludur.<sup>70</sup> Dahası, Mu'tezile âlimleri peygamberlik iddiasında bulunan kimse mucize göstermedikçe ona iman etmenin zorunlu olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>71</sup> Bu nedenle mucizenin imkânı temellendirilmeden peygamberlerin ve getirdikleri ilahi mesajların kabul edilmesi ve dinin temelini teşkil eden itikadi umdelerin savunulması imkânsız olacaktır. Buradan hareketle Mu'tezilî âlimlerin savunduğu zorunlu nedensellik anlayışı, varlığın olağan akışına dışarıdan bir müdahaleyi imkânsız kılacağı ve dolayısıyla mucizelerin imkanını bütünüyle dışladığı şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler hem Mu'tezile'nin kendi içerisinden hem de diğer kelâm ekolleri tarafından dile getirilmiştir.<sup>72</sup> Bu eleştirilerin odak noktasını ise varlıklarda mevcut olduğu öne sürülen tabiatlar oluşturmaktadır. Eleştiri sahipleri, tabiat mefhumunun kabul edilmesinin mucizelerden hareketle nübüvvetin ispatını imkânsız kılacağını, çünkü bu doktrinde mucizelerin de diğer tüm fiiller gibi meydana geldiği mahallin tabiatının, yani cismin eseri olacağını düşünmüşlerdir. Bu tarz değerlendirmeler dikkate alındığında, tabiatçı kelâmcıların düşünce sisteminde mucize konusunun nasıl temellendirildiği ve varlığın doğasına ilahi müdahalenin mümkün görülüp görülmediği konularını ele almak zorunlu görünmektedir.

### 3.1. Mucize-Nedensellik İlişkisi

Mucize kavramı kelime olarak başkalarını aciz bırakan; terim olarak ise nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin Allah'ın nebisi olduğunu tasdik eden ve bu iddiasını müteakiben meydana gelen, insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı harikulade olay şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>73</sup> Kelâm kaynaklarında her harikulade ve şaşkınlık yaratan olay mucize olarak kabul edilmemektedir. Bir olayın mucize olarak kabul edilmesi şu şartları taşımasına bağlıdır.

- a. Mucize doğrudan Allah'ın bir fiili veya fiillerinin bir neticesi olarak meydana gelmiş olmalıdır.
- b. Mucizenin tabiat kanunlarına (hâriku't-tabî'a) veya âdete aykırı (hâriku'l-âde) bir olay olması gerekir.
- c. Mucizenin insanları aciz bırakan, bir benzeri meydana getirilmesi mümkün olmayan bir olay olması gerekir.
- d. Mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasını müteakiben ve ona uygun bir şekilde meydana gelmesi gerekir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih Tefk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 262; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431; Neseî, *Tabsira*, 1/690-691.

<sup>71</sup> Şerafettin Gölcük & Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 365.

<sup>72</sup> Bu eleştiriler için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/145; a. mlf. *el-Mecmû'*, 406; a. mlf. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım. (Kahire: t.y.), 15/168 vd; Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 33; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, 402, 405; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 343.

<sup>73</sup> Cürcânî, "Mu'cize", 234. Krş. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431; Cüveynî, *el-İrşâd*, 246-247.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/431- 435; Cüveynî, *el-İrşâd*, 245-251.

Bunların ilk ikisi tabiat kanunları ve nedensellik ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü ilki tabiatın işleyişine Allah'ın müdahil olmasını, ikincisi ise tabiatın devre dışı kalmasını veya olağan akışının dışına çıkmasını içermektedir. Kelâmcılar açısından mucizenin imkânını temellendirmek, iki duruma birden imkân tanıyacak bir âlem tasavvurunu kabul etmekle mümkün olacaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında nedenselliği kabul edenler gibi onu reddedenlerin de tabiatta düzene dayalı bir işleyiş tasdik ettiği görülmektedir. Zira tanımından da anlaşıldığı üzere mucize olgusu, ilahi bir müdahale sonucu âlemin olağan akışına aykırı bir olayın meydana gelmesini ifade etmektedir. Olağan akışın bozulması ise, âlemde süregiden bir düzenin ve intizamın varlığını gerektirmektedir. Bu nedenle mucizelerin varlığını kabul etmek, adına ister tabiat kanunu ister âdet densin, tabiatta câri bir düzenin tasdik edildiğini göstermektedir.<sup>75</sup>

Bu bakımdan tabiatta bir düzen olduğu ve mucizenin bu düzenin ihlali anlamına geldiği konusunda bir fikir birliğinden söz edilebilir. Zaten mucize de gücünü buradan almaktadır. Çünkü tabiat düzenini bozmak ve olağanüstü bir olayı meydana getirmek insanların güç yetirebileceği bir durum değildir. Bunu ancak bu düzeni koyan Allah bozabilir. Fakat tabiat düzeninin dayandırıldığı şey iki anlayışta farklılık arz etmektedir. Âdet teorisini savunanlar bu düzeni doğrudan ilahi yaratmadaki düzenliliğe hamletmekte; tabiatçılar ise bunu sahip oldukları tabiat gereği varlıkların belli bir nedensellik ilişkisi dairesinde hareket etmesiyle açıklamaktadırlar. Ancak bu tabiatı varlıklara yerleştirenin Allah olduğunu kabul ettiklerini göz önüne aldığımızda, onların da bu düzeni nihai anlamda Allah'ın yaratmasına dayandırdıkları görülmektedir. Bu bakımdan iki yaklaşım arasındaki farkın temelde yakın-uzak neden ve doğrudan-dolaylı yaratma ayırımından kaynaklandığı söylenebilir.

Tabiatdaki düzenin kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar mucizenin gerçekleşme şekillerinde de kendini göstermektedir. Örneğin ilahi âdete dayalı bir düzenin varlığını savunanlar mucizeyi, elçisinin doğruluğunu tasdik etmek amacıyla Allah'ın olağan âdetinin dışına çıkması şeklinde izah etmektedirler.<sup>76</sup> Bu nedenle âlemdeki düzeni doğrudan ve bütünüyle Allah'ın âdetine bağlayan ve kendisinde herhangi mantıksal bir çelişki bulunmadıkça âlemde herşeyin aklen mümkün olduğu şeklinde ifade edilen tecviz görüşünü savunan Eş'arîler ile tabiatta kısmî bir zorunluluğu kabul etmekle birlikte bunun varlıkların doğasından kaynaklandığını reddeden ve belli konularda ilahi âdete yer veren Basra ekolü,<sup>77</sup> mucize olayını temellendirmekte herhangi bir zorluk yaşamamışlardır.

Fakat bu anlayışın mucizelere ilişkin tek açıklama tarzı olmadığını belirtmek gerekir. Nedensellik ilkesi açısından bakıldığında mucizenin meydana gelişi ile ilgili İslam

<sup>75</sup> Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 145.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/431; Cüveynî, *el-İrşâd*, 246-247; Nesefî, *Tabsira*, 1/689.

<sup>77</sup> Ashında Mu'ammer, Nazzâm ve Câhız da Basra ekolünün birer mensubudur. Ancak bu isimlerin nedensellik düşüncesi ekolün genelinden farklıdır. Bu nedenle çalışmamızda Basra ekolü tabirini bu üç isim dışında, ekolün genel kabul gören düşüncelerini ifade etmek için kullanıyoruz.

düşüncesinde üç farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Birinci yaklaşımda mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak kabul edilmektedir ki yukarıdaki izah tarzı bu kapsamdadır. Bu anlayışta mucize, görünürde bir neden olmadan bir sonucun meydana gelmesi; neden olduğu halde sonucun ortaya çıkmaması veya bir nedenden türdeşi olmayan farklı bir sonucun doğması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da nedensellik ilkesinin ve tabiat kanunlarının ihlali anlamına gelmekte ve bundan dolayı olağanüstü bir özellik taşımaktadır.<sup>78</sup> Örneğin Hz. Meryem'in hamile kalması,<sup>79</sup> Hz. Salih'in kayadan bir deve çıkarması<sup>80</sup> ve bir dokunuşla ölünün dirilmesi<sup>81</sup> örneklerinde olağan nedenleri olmaksızın sonuçlar meydana gelmiştir. Ateşe atılan peygamberin yanmaması<sup>82</sup> ise neden olduğu halde sonucun meydana gelmemesine örnek oluşturmaktadır. Tüm bu örneklerde mucizeler Allah'ın vasıtasız fiilleri olarak gerçekleşmektedir.

İkinci yaklaşımda ise mucizeler bilinmeyen tabii nedenlere dayandırılmakta, yani mucizenin bir illeti olduğu ancak bunun insanların bildiği tanıdığı tabii illetlere benzemeyen bir illet olduğu kabul edilmektedir.<sup>83</sup> Burada tabiat kanunlarının ve nedensellik ilkesinin ihlali söz konusu değildir. Aksine mucize, tabiat kanunlarına ve nedensellik ilkesine uygun olarak meydana gelmektedir. Ancak tabiatın olağan akışı içinde hemen hemen hiç rastlanmayan nadir durumların nübüvvet iddiasını takiben meydana gelmesi<sup>84</sup> ya da Allah'ın doğrudan insanlar tarafından görünmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mucize olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

Gazzâlî'nin filozofların mucize anlayışını eleştirirken mucizenin bu türüne atıfta bulunmakta ve tabii süreçler içerisinde de mucizenin mümkün olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Buna göre ateşin ve peygamberin tabiatı değişmeden, ateşin yakmasını veya peygamberin yanmasını engelleyecek bir özelliğin doğrudan Allah tarafından ya da melekler aracılığıyla yaratılmasıyla peygamberin ateşten etkilenmemesi mümkün olabilir. Bu da insanlar için bir mucize olur. Tıpkı vücuduna talk (amyant) sürüp yanan fırına giren ve ateşten etkilenmeyen kimselerin örneğinde olduğu gibi.<sup>85</sup> Benzer şekilde ölünün dirilmesi<sup>86</sup> ve asanın ejderhaya dönüştürülmesi<sup>87</sup> mucizeleri de tabiatlarında herhangi bir değişiklik olmadan gerçekleşebilir. Nitekim doğal süreçlerle toprak ve diğer unsurlar bitkiye, sonra hayvanın onu yemesiyle kan, sonra meniye ve son olarak da canlı bir varlığa dönüşebilmektedir. Bu süreç normal şartlarda uzun bir zaman almaktadır.

<sup>78</sup> Rahim Latifi & Ali Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", *Misbah* 3/7-8 (2014), 121-122.

<sup>79</sup> Bk. el-Meryem, 19/16-21.

<sup>80</sup> Bk. el-Ar'af, 7/74; el-Hûd, 11/64; el-İsrâ, 17/59.

<sup>81</sup> Bk. el-Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>82</sup> Bk. el-Enbiyâ, 21/69.

<sup>83</sup> Latifi-Perimi, "Mucize ve Nedensellik Kanunu", 124-125.

<sup>84</sup> Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mücize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi" *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 170.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 347.

<sup>86</sup> Bk. el-Enbiyâ, 21/69.

<sup>87</sup> Bk. eş-Şu'arâ, 26/32.

Ancak mucize anında Allah Teâlâ maddeyi çok kısa bir süre içerisinde bu dönüşüme tabi tutmaktadır.<sup>88</sup> Böylece peygamber esasını yere attığında bu süreç Allah tarafından hızlandırılmakta ve asa hemen yılanı dönüşebilmektedir. Gazzâlî bu konuda, “ilimlerdeki gariplikleri araştıranlar, peygamberlerden zuhur eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olmayacağını kabul ederler”<sup>89</sup> şeklindeki sözleriyle tabiat ilimlerini bilmenin ve maddenin yapısına hâkim olmanın mucizelere inanmayı kolaylaştıracağını, çünkü sebepler dairesi içinde de bu mucizeleri açıklamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Üçüncü yaklaşımda mucizelerin varlığı kabul edilmekle birlikte bunlar tevil edilmektedir.<sup>90</sup> Buna göre peygamberler kendilerinde bulunan özel bir kuvvet ile cisimler üzerinde etkide bulunmakta ve olağanüstü bazı olayları bu kuvvetlerle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin kendisi mucizelerin illeti olmaktadır.<sup>91</sup> Bu anlayışta da mucizelerin ortaya çıkması için tabiat kanunlarının ihlal edilmesi gerekmemektedir. Görünürde öyle olsa bile, peygamberler diğer insanlardan farklı bir güce sahip olduklarından, onların güç yetiremeyeceği harikulade bazı işler yapabilmektedirler.

### 3.2. Tabiatçı Kelâmcıların Mucizelere Yaklaşımı

Tabiatçı kelâmcıların mucizelerin imkânını reddettiklerine ilişkin açık bir beyanları bulunmamaktadır. Böyle bir sonuca daha çok onların nedensellik ve tabiat anlayışlarından hareketle ulaşılmaktadır. Bu sonuca ulaşılmasında etkili olan diğer bir husus ise kaynaklarda onların mucize anlayışlarına ilişkin detaylı bir bilginin bulunmayışıdır. Bu nedenle biz de ilgili âlimlerin mucize konusundaki yaklaşımlarını ele alırken onların nedensellik ve tabiat konusundaki düşüncelerinden hareket edeceğiz.

Kaynaklarda Nazzâm'ın mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin çokça rivayet bulunmaktadır.<sup>92</sup> Ancak o, geleneğin kabul ettiği bazı mucizeleri kabul etmese de mucizelerin imkânını tasdik etmektedir. Nitekim Câhız onun harikulade olayların meydana gelmesini mümkün gördüğünü belirtmektedir.<sup>93</sup> Bu durumu Hayyât'ın ifadeleri de teyit etmektedir. Ona göre Nazzâm “Allah, nübüvvetlerini açıkladıkları anda mucizeleri peygamberlerin ellerinde yaratır” demiştir.<sup>94</sup> Konu ile ilgili İbn Kuteybe'nin aktarımlarından da aynı hususu tespit etmek mümkündür. O, Nazzâm'ın şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Allah Teâlâ gönderdiği bütün nebilerini tüm insanlığa göndermiştir. Çünkü peygamberlerin

<sup>88</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 349; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. Halil İbrahim Üçer- Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 256.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 353.

<sup>90</sup> Latîfî-Perimi, “Mucize ve Nedensellik Kanunu”, 122.

<sup>91</sup> Bk. İsmail Erdoğan, “İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 434, 438, 440.

<sup>92</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 119-120.

<sup>93</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/73.

<sup>94</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 52; Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989), 165.

mucizeleri -şöhretleriyle- tüm ufukları kaplar. Böylece mucizenin ulaştığı herkes onu tasdik eder ve ona tabi olur.”<sup>95</sup>

Nazzâm’ın tabiat konusundaki ifadeleri yukarıdaki rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde onun mucizeyi tümüyle inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Bu hususta o, Allah’ın dilerse varlıkların tabiatlarına müdahale edebileceğini ve bu tabiatların sonuçlarına engel olabileceği gibi aksi fiilleri de doğrudan meydana getirebileceğini kabul etmiştir.<sup>96</sup> Nitekim Câhız onun, Allah’ın bazı varlıkların şeklini değiştirebileceğini, örneğin bazı insanları domuza veya maymuna dönüştürebileceğini ve bunun peygamber için bir mucize olabileceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>97</sup> Buradan hareketle onun sisteminde ateşin yakmaması ve asanın yılanı dönüşmesi gibi mucizelerin mümkün olduğu, hatta Allah’ın, varlıkların tabiatına zıt olan bazı fiilleri doğrudan yaratmak suretiyle mucizeleri meydana getirebileceği söylenebilir.

Mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin bilgiler ise onun, söz konusu mucize Kur’an’ın kendisi ise farklı bir yoruma sahip olduğu, hadislerde zikrediliyorsa ilgili rivayetin sıhhatinden kuşku duyduğu anlamına gelmektedir.<sup>98</sup> O, Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’in mucizesi olduğunu kabul etmekle birlikte<sup>99</sup> bunun fesâhat ve belâgat yönünden bir mucize olmadığını, insanların telif ve nazım itibarıyla ona denk bir metin üretmelerini aklen mümkün görmektedir. Ancak ona göre Allah onların bunu gerçekleştirmelerini engellemiştir.<sup>100</sup> Kur’an’ın mucizevi olan yönü ise ona göre, geçmiş ilahi kitaplar gibi Allah’ın emirlerini ve gaybdan bazı haberleri ihtiva etmesidir.<sup>101</sup>

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’e nispet edilen ayın ikiye ayrılması,<sup>102</sup> taşların Allah’ı tespit etmesi<sup>103</sup> ve parmaklarından su akması<sup>104</sup> gibi hissî mucizeleri Nazzâm reddetmektedir.<sup>105</sup> Bunun nedeninin onun nedensellik ve tabiat anlayışı olamayacağını yukarıda izah ettik. Zira onun sisteminde ilahi müdahale ve mucizeye imkân tanınmaktadır. Onun bu tavrında hissî mucizelere ilişkin rivayetlerin sıhhati ile ilgili

<sup>95</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs*, thk. Muhammed Abdürrahim (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995), 29.

<sup>96</sup> Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 32, 48; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 113.

<sup>97</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/73.

<sup>98</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435-436.

<sup>99</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 27.

<sup>100</sup> Kur’an-ı Kerim’in i’câzına ilişkin bu anlayış Sarfe Teorisi şeklinde anılmaktadır. Teoriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 32 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

<sup>101</sup> Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 284-285. Krş. Eş’arî, *Makâlât*, 1/271; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 63; Bağdâdî, *el-Fark*, 129-130; Şehristânî, *el-Milel*, 1/70-71.

<sup>102</sup> Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhibuddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, 1400 H.), “Menâkıb”, 25; “Menâkıbu’l-ensâr”, 36; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2016.), “Sıfatü’l-kiyâme”, 44-45.

<sup>103</sup> Bk. Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu’cemu’l-evsat* (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1995), 4/245 (Hn. 4097).

<sup>104</sup> Bk. Buhârî, “Vudû”, 32, 46; Abdurrahmân b. Şu’ayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kebir* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.), “Taharet”, 61.

<sup>105</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 119-120.

problemlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu rivayetler genellikle ahad haber seviyesinde kalmış, bu nedenle de zorunlu bilgi gerektirmediği kabul edilmiştir.<sup>106</sup> Fırak kaynaklarında da onun bu tavrı mütevâtir haber konusundaki düşünceleriyle ilişkilendirilmiştir.<sup>107</sup> Buradan hareketle de Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini inkâr ettiği ve nübüvvetinin ispatı için Kur'ân'ı yeterli gördüğü değerlendirilmiştir.<sup>108</sup> Ancak Nazzâm ve onun gibi tevâtürü kabul etmeyenler ümmetin bizzat şahit olmadığı mucizelerin, bunlar kendilerine mütevâtir bir haberle ulaşırsa bile, tasdikinin zorunlu olmadığını kabul etmektedir. Bu haberin tek bir kişi veya büyük bir topluluk tarafından ya da mü'min veya kâfir bir topluluk tarafından nakledilmesi bu durumu değiştirmez. Çünkü o, büyük bir topluluğun yalan üzerinde birleşmesini de mümkün görmektedir.<sup>109</sup> Bunun yanı sıra Nazzâm mucize gibi durumların ancak duyuların idrakiyle bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre mucize gibi duylara konu olan şeylerin haberle bilinmesi mümkün değildir. Bu konuda asıl olan bunların bizzat müşahede edilmesidir.<sup>110</sup>

Nazzâm'ın hissî mucizeleri inkâr ettiğine ilişkin rivayetlerin hiçbirinde, onun mucize olgusunu imkânsız gördüğüne dair bir bilgi aktarılmamaktadır. Daha çok onun mucize haberlerinin sıhhatine ilişkin eleştirilerinden bahsedilmektedir. Bu durum onun mucizeleri tümüyle inkâr etmediğini göstermektedir. Yine de Nazzâm'ın bu tavrı kelâmcıların çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Onlar bu hususta peygamberin davetine ve mucizesine bizzat tanık olanların yanı sıra, mucizeye bizzat muhatap olmamış fakat mucize haberi kendisine tevâtüren ulaşan kimselerin imanını da zorunlu görmüşlerdir.<sup>111</sup> Nitekim Mu'tezile'nin çoğu bizzat şahit olunmayan mucizelerin, yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarıldığında nübüvvetin delili olacağını benimsemiştir.<sup>112</sup> Ancak bir haberin mütevâtir olabilmesi için taşınması gereken şartlar konusunda mezhep içinde farklı anlayışlar söz konusudur. Bir

<sup>106</sup> Cüveynî de Hz. Peygamber'in hissî mucizelerine ilişkin rivayetlerin tamamının âhad haber olduğunu, bunların tevâtür derecesine ulaşmadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre bu haberlerin tamamı harikulade olayları tasvir ettiği için bunların toplamı kesin bir bilgi ifade etmektedir. (Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 278.)

<sup>107</sup> Bk. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286; Bağdâdî, *el-Fark*, 130.

<sup>108</sup> Bk. Halil İbrahim Bulut, "Nedensellik Ya Da Hissi Mucizelerin İmkânı Meselesi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*, (Çorum: 2002), 234. Nazzâm'ın mütevâtir haberle ilgili düşünceleri için bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 16-17.

<sup>109</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286; Bağdâdî, *el-Fark*, 130; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 16-17.

<sup>110</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286.

<sup>111</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 290; Eş'arî, *Makâlât*, 1/271. Krş. Neseî, *Tabsira*, 1/696.

<sup>112</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285. Örneğin Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in az yemekle büyük bir topluluğu doyurması, çağırdığı zaman ağacın ona icabet etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, elindeki çakıl taşlarının tespih etmesi ve ayın yarılmaması gibi mucizelerini kabul etmektedir. Ona göre Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Câhız da inşikâk-ı kamer mucizesini kabul etmişlerdir. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/471-473; a. mlf. *Tesbitü delâli'n-nübüvve*, 128, 143, 151.)

haberini güvenilir dört veya beş kişi tarafından rivayet edilmesini yeterli görenler olduğu gibi, bu sayıyı yirmiye hatta yetmişe kadar çıkaranlar olmuştur.<sup>113</sup>

Nübüvvetin ispatı ile ilgili bir eser telif eden Câhız'ın mucize ile ilgili yaklaşımını bu eserinden teyit etmek mümkündür. O, peygamberin nübüvvet öncesi adaletli, ahlaklı, doğru ve güvenilir olmasının peygamberlik iddiasını ispat için yeterli olmadığını, bu özelliklerin ancak mucizenin zuhurundan sonra bir işaret ve delil kabul edilebileceğini, dolayısıyla peygamberin mutlaka mucize göstermesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>114</sup> Bu noktada Câhız, Kur'an'ın hem nazım hem de muhteva itibarıyla mucizevî bir kitap olduğunu, bir benzerini getirmeleri konusundaki meydan okumalarına hiçbir karşılık verilemediğini ve otantikliği konusunda da en ufak bir şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>115</sup> Ona göre peygamberlerin mucizeleri nebevî ve gaybî haberlerle sınırlı değildir. Onların, insanların bir benzerini meydana getirmeye güç yetiremeyeceği hissî mucizeler gösterebileceklerini de kabul etmektedir.<sup>116</sup>

Bununla birlikte Câhız, hissî mucizelere sadece Hz. Peygamber'in müstecâb dualarından iki örnek vermektedir. Bunlardan biri müşriklerin eziyetleri karşısında bunaldığı sırada Hz. Peygamber'in beddua etmesi ve bunun sonucunda sefalet ve kıtlığın başlaması; diğeri ise bu kıtlıktan bunalan insanların talepleri üzerine tekrar dua etmesi ve kıtlığın sona ermesidir.<sup>117</sup> Câhız'ın bu tutumunun temel nedeni mucize ile ilgili rivayetlerin tevatür derecesine ulaşmamış olmasıdır. Ona göre "selef, Kur'an'ın toplanması konusunda gösterdiği hassasiyeti peygamberin mucizeleriyle ilgili haberler konusunda da göstermiş ve Hz. Peygamber'in delil, burhan, âyet ve olağan üstü hadiselerini toplama konusunda da titiz davranmış olsaydı bugün hiçbir inkârcı bu mucizeleri reddetmeye güç yetiremezdi."<sup>118</sup>

Nazzâm ve Câhız'ın tabiat teorisiyle birlikte mucizeyi kolayca temellendirebilmesinin arka planında, mucizeleri varlıkların tabiatlarının ve âlemde geçerli olan kanunların dışında bir olgu olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Onlar nedensellik kanununu tabii alanda, insanların ve nesnelerin bulunduğu evrende geçerli görmüşlerdir. Mucizeler ise hiçbir şekilde ne bir kanuna ne de bilinen bir sünnete uygun olarak cereyan etmektedir. Aksine mucizeler tabiat kanunlarının dışında doğrudan Allah'ın bir fiili olarak meydana gelmektedir. Böyle olunca da nedensellik ilkesine tabi olması gerekmemektedir.<sup>119</sup> Yani iki ismin tabiat ve nedensellik anlayışlarının, doğrudan ilahi müdahaleye ve dolayısıyla mucizeye imkân tanıdığı söylenebilir. Ancak bu ortak anlayışa rağmen Câhız, hem

<sup>113</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 286-287. Mu'tezile'nin bu konudaki anlayışı için bk. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 114-118.

<sup>114</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/351.

<sup>115</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 226-229, 234, 259.

<sup>116</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 259-260.

<sup>117</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 266-269.

<sup>118</sup> Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", 227-228.

<sup>119</sup> İbn Hazm da mucizeyi bu şekilde temellendirmektedir. (Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/609.)

mütevâtir haberle ulaşan hissî mucizeleri hem de Kur'an'ın nazım ve telif yönüyle mucizevi olduğunu kabul etmesiyle hocası Nazzâm'dan ayrılmaktadır.

Mu'ammer ve Ka'bî'nin düşüncesinde ise, tabiat kanunları ve nedensellik ilkesinin ihlal edildiği, doğrudan ilahi müdahale ile meydana gelen bir mucize anlayışı mümkün görünmemektedir. Bunun yerine tabiat kanunlarını ihlal etmeyecek ve nedensellik ilkesiyle çelişmeyecek şekilde, Allah'ın bilinmeyen bir sebep (cevher/cisim/araz) yaratmak suretiyle mucizevi bir olay meydana getirmesinden söz edilebilir. Bu şekilde meydana gelecek bir mucize, harikulade olmak ve Allah'ın fiili olmak gibi mucizenin taşınması gereken en temel iki niteliğe sahip olacaktır. Ancak hiç şüphesiz bu mucize anlayışı klasik kelâmî tasavvura uygun düşmemektedir.

Gerek Mu'ammer'in gerekse de Ka'bî'nin mucize konusundaki düşüncelerini ortaya koyan açık ifadeleri bulunmamaktadır. Buna rağmen onların tabiat ve nedensellik anlayışlarının mucizelerin imkânını tümüyle ortadan kaldırdığı öne sürülmektedir.<sup>120</sup> Mu'ammer için bu yargıya ulaşılmasında onun arazlarını yaratan cisim anlayışı ve Allah'ın araz yaratmaya kudreti olmadığını savunması etkili olmuştur. Çünkü bu anlayış Allah'ın tabiata müdahalesini büyük ölçüde sınırlamaktadır. Hatta kelâmın araz olmasından hareketle, onun düşüncesinde bırakın Kur'an'ın bir mucize olarak kabul edilmesini, Allah'ın kelâmî olmasının bile mümkün olmadığı ifade edilmektedir.<sup>121</sup>

Şüphesiz onun varlık tasavvuru, cisimlerin kendi tabiatları dışında herhangi bir eylemde bulunmasını imkânsız kıldığı gibi dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığını da ima etmektedir. Bu durum varlıkların Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket ettiği, ilahi müdahalenin varlıkların yapısında hiçbir değişiklik meydana getiremeyeceği bir tabloyu gündeme getirmektedir. Ayrıca birçok mucizenin araz olduğu düşünüldüğünde, Mu'ammer'in anlayışında bu türden mucizelerin izahı da mümkün görünmemektedir. Fakat kanaatimizce bu durumda bile onun mucizeleri bütünüyle inkâr ettiğini söylemek kolay değildir. Zira buraya kadar zikredilenler Mu'ammer'in, sadece tabiat kanunlarına ve nedenselliğe aykırı bir mucize türünü mümkün görmediğini ortaya koymaktadır. Ancak tabiat kanunları ihlal edilmeden meydana gelen bir mucize türü onun düşüncesinde mümkün görünmektedir. Bunun iki şekilde gerçekleşeceği var sayılabilir. Birincisi Allah'ın ilk yaratma anında varlıkları ve evreni, nedensellik yasalarını ihlal etmeden fakat mucizevi olaylara imkân tanıyacak şekilde tasarlamış olması;<sup>122</sup> ikincisi ise Allah'ın, varlıkların tabiatlarına müdahale etmeksizin, doğrudan bir cevher veya cisim yaratmak suretiyle tabiat kanunlarının olası sonuçlarına engel olması şeklindedir. Örneğin Allah

<sup>120</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 437-438; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucîze Anlayışı", çev. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 302.

<sup>121</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/232. Hayyât bu iddianın aksine, Mu'ammer'in Kur'an vasıtasıyla konuşanın Allah olduğuna, Kur'an'ın Allah'ın kelâmî olduğuna ve Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inandığını aktarmaktadır. (Hayyât, *el-İntisâr*, 57.)

<sup>122</sup> Taslaman'a göre mucizelerin Leibnizci tarzda "baştan ayarlanan düzen (pre-established harmony) şeklindeki bu açıklaması, bu düşüncenin deizm ile farkını da ortaya koymaktadır. (Bk. Taslaman, "Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 171-172.)



taşın düşme tabiatına müdahale etmeden düşmesine engel olacak görünmez bir cisim yaratarak mucize meydana getirebilir. Ya da ateşin yakma tabiatını ortadan kaldırmadan, ateşle cisim/peygamber arasında görünmez bir tabaka yaratarak mucize gerçekleştirebilir. Bu tür mucizeler tabiat yasaları çerçevesinde gerçekleşecektir, fakat sebepleri görünür ve bilinir olmadığından insanlar için harikulade olmaya devam edecektir. Böylece mucizenin iki temel şartı yine sağlanmış olacaktır.

Benzer bir durum Ka'bî için de geçerlidir. Zira o, bir sebep olmaksızın Allah'ın varlıklara doğrudan müdahalede bulunamayacağını, örneğin bir sebep yaratmaksızın ağır bir nesneyi havada hareketsiz kılamayacağını savunmaktadır.<sup>123</sup> Ancak onun düşüncesinde, tabiat kanunlarına bağlı kalmak ve bir sebep yaratmak suretiyle Allah'ın varlıkların tabiatlarını engellemesi ya da onların tabiatlarının tam aksi sonuçlar yaratması mümkündür. Bu durum ilahi müdahalenin mucizeye dönüşmesine engel değildir. Çünkü Allah'ın yaratacağı bu sebepler insanlar tarafından görülemeyen ve bilinemeyen sebepler ise, bu durum, meydana gelen olayın harikulade olarak kabul edilmesi için yeterli olacaktır. Nitekim bazı ayetlerin tefsiri ile ilgili rivayetler, onun peygamberlerin mucizelerini kabul ettiğini ve mucizeleri peygamberliğin tesisi için gerekli gördüğünü teyit etmektedir.<sup>124</sup> Burada Mu'ammer ile Ka'bî arasındaki temel fark, Mu'ammer'de Allah'ın doğrudan müdahalesinin cisim/cevher yaratmakla sınırlı olmasına karşın Ka'bî'de hem cisim hem de arazları kapsamıdır. Ancak her ikisinde de bu müdahale nedensellik ilkesine bağlı kalmak durumundadır.

## Sonuç

Mucizenin gerçekleşme biçimine ilişkin hangi açıklama tarzını tercih ettiklerini kendi ifadelerinden tespit etmek mümkün olmasa da tabiatçı kelâmcıların nedensellik ve ilahi müdahalenin imkânı ile ilgili yaklaşımları bizi bir neticeye ulaştırmaktadır. Bu hususta nedensellik anlayışlarındaki farklılıkların mucize anlayışlarını da belirleyici olduğu görülmektedir. Nazzâm ve Câhız tabîî alanda zorunluluğu esas alan, fakat ilahi müdahaleye imkân tanıyan bir anlayışı benimserken, Mu'ammer ve Ka'bî ilahi eylemlerin de tabi olduğu katı bir nedensellik anlayışını kabul etmektedir. Buradan hareketle Nazzâm ve Câhız'ın doğrudan ilahi müdahale ile gerçekleşen ve tabiat kanunlarını ihlal eden mucize anlayışını; Mu'ammer ve Ka'bî'nin ise tabiat kanunları çerçevesinde meydana gelen mucize anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür.

İlk yaklaşımda ilahi fiillerin tabiattaki nedensel düzene tabi olmamasından hareketle mucizeler temellendirilirken; ikinci yaklaşımda ilahi fiiller ve mucizeler nedensellik ilkesi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Böyle bir anlayışta mucizelerin izahı zor olsa da tümüyle imkânsız değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah'ın doğrudan bir sebep yaratmak suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirmesi mümkündür. Fakat böyle bir olay varlıkların tabiatlarının ve nedensellik ilkesinin ihlal edilmesiyle meydana gelmez. Bilakis

<sup>123</sup> Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 196; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 129.

<sup>124</sup> Bk. Ka'bî, *Tefsîr*, 118, 261-262.

bu, nedensellik ilkesine ve tabiatlara uygun ancak insanların bir benzerini meydana getirmekten aciz olduğu olağanüstü bir olay şeklinde olur. Bu anlayışta mucizenin meydana geliş şekli bir ölçüde sınırlanmış olsa da bu durum tabiatçı kelâmcıların ilahi müdahaleyi ve mucizeyi bütünüyle dışlayacak düzeyde katı bir nedenselliği benimsemediğini göstermektedir. Öte yandan Allah'ın mutlak kudreti varlıkların tabiatları ve doğadaki nedensellik yasaları tarafından kısıtlanmış olsa bile, gerçekte bu hâdis varlıkların Allah üzerinde bir tahakkümü veya kısıtlaması anlamına gelmez ve Allah'ın mutlak kudretine bir hâle getirilmiş olmaz. Çünkü varlıkları bu şekilde yaratan, onlara belli tabiatlar yerleştiren ve nedensellik yasalarını takdir eden bizzat Allah'ın kendisidir. İnsanlara yüklediği sorumluluk ve imtihanın bir gereği olarak, kurduğu düzene kendisini de tabi kılması, kendi mutlak kudretini insanoğlu ile yaptığı misakın bir gereği olarak sınırlaması ve doğanın olağan akışını mucize gibi çok nadir durumlar dışında bozmaması, O'nun zatında ve sıfatlarında herhangi bir noksanlık meydana getirmez.

Sonuç olarak mucize inancı açısından asıl problemlili yaklaşımın, katı bir nedensellik anlayışıyla birlikte tabiatın hiçbir şekilde dışarıdan bir müdahaleye açık olmadığı savunulması olduğu söylenebilir. Bunun dışındaki tüm yaklaşımlarda, soft determinist yaklaşımlar dahil olmak üzere, mucizenin temellendirilmesi imkânsız değildir.

### Kaynakça

- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. M. Osman El-Huş, Kahire: Mektebü İbn Sînâ, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibuddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400 H.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". TDV İslâm Ansiklopedisi. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Nedensellik Ya Da Hissî Mucizelerin İmkânı Meselesi". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*. Çorum: 2002
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abüsselam Harun, 4/47-65. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.

- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Hüceci'n-nübüvve". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abüsselam Harun. 3/223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Kitâbu'l-Kıyân". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselam Harun. 2/143-182. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1963.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr 'ale'l-halki ve't-tedbîr*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselam Harun. 7 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1969.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, Kahire, 2009.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". TDV İslâm Ansiklopedisi. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Rîde, Abdülhâdî. *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhu'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Erdoğan, İsmail. "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 429-450.
- Ess, Josef van. "Ebu'l-Qâsem Ka'bî". *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah>. Erişim: Tarihi: 30.09.2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Frank, Richard M. "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Pyhsics of Mu'ammâr". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkizu mine'd-dalâl*. Thk. Said Kerîm el-Fekî. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. nşr. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu. İstanbul: YEK Yayınları, 2014.

- Gölcük, Şerafettin & Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. çev. H. İbrahim Üçer- M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Thk. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Metin ve çev. H. İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Thk. A. Ali Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr 'Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Maimonides. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel fi şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal*. Haydarabâd: Dârü'l-Me'ârif, 1898.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341 H.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*. Cem' ve Thk. Hıdır M. Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.

- Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf I. Cem'. İbn Metteveyh. Ed. J. J. Houben. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı). nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi). nşr. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.*
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve. nşr. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2007.*
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.*
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadî Abdulcebbâr'da Nedensellik Kuramı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.*
- Latifi, Rahim & Perimi, Ali. "Mucize ve Nedensellik Kanunu". *Misbah Dergisi* 3/7-8 (2014), 117-136.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.*
- McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd. Beyrut: Dar el-Machreq, 1986.*
- Nader, Albert Nasri. *Felsefetü'l-Mu'tezile. 2 Cilt. İskenderiye: Matba'atü Dâr, t.y.*
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.*
- Nessar, Muhammed Abdüsettar. "et-Tabiyyât ve 'alakâtüha bi'd-dîn 'inde'n-Nazzâm el-Mu'tezilî". *Havliyyâtü Külliyyeti's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 12 (1995), 197-230.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.*
- Rahman, Yusuf. "Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucîze Anlayışı". çev. Mustafa Akçay- H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 287-310.
- Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, 1994.*
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Mîle ve'n-nihal. Thk. Ebû Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.*
- Şerif el-Murteza, *Resâilü'l-Murtezâ. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 2 Cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyam, 1405 H.*
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh. *Evâilü'l-makâlât (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993).*
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-evsat. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.*

Taslaman, Caner. “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 163-186.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti’l-funûn ve’l-‘ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İllyiyet (Kelam)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtûrîdî’nin Tabiat ve İllyiyete Bakışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. Ed. İlyas Çelebi. 54-64. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.