

Eş'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi
-Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-
Reformulating the Ash'arite Understanding of Causality
-The Distinction Between Form And Substance, Universal And Particular-

Erkan BAYSAL

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi
İslâmî İlimler Fakültesi Kelam ABD,
Asst. Prof., Bingöl University,
Faculty of Islamic Sciences,
ebaysal@bingol.edu.tr

ORCID: 0009-0002-2198-3459

DOI: 10.56720/mevzu.1347698

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Ekim / October 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Özel Sayı / Special Issue

Atıf / Citation: Baysal, Erkan." Eş'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi -Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 457-488.
<https://doi.org/10.56720/mevzu.1347698>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

İslam düşünce tarihinde tartışılan en önemli konulardan biri nedensellik-tir. Bu konu birçok açıdan Allah-âlem ilişkisini ilgilendirmektedir. Bu yüzden bir filozof ve kelamcının nedensellik hakkındaki kanaati, onun ulûhiyete dair kanaatlerini de ortaya koymaktadır. Farklı İslâmî ekoller arasında nedensellik-ile ilgili tartışmalar meydana geldiği halde bu konuda en sert tartışmalar âdet anlayışını savunan kelamcılar ile ontolojik nedenselliği savunan Meşşâiler arasında meydana gelmiştir. Bu alandaki çalışmalarla ilgili en önemli problemlerden biri nedenselliğin farklı türlerinin karıştırılmasıdır. Bunun sonucunda Allah'ın varlığını imkân, hudûs ve nizam delilleri ekseninde temellendiren Eş'arîler, mutlak olarak nedensellik karşıtı olarak algılanmışlardır. Böyle bir yaklaşım Allah'ın varlığına dair bütün argümanları ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda onların öncüllerden hâsıl olan her sonucu mutlak olarak âdete dayalı şeklinde gördüklerini ileri sürmek de doğru değildir. Bu karışıklığın bir nedeni bizzat Eş'arî kaynakların bu konudaki muğlak ifadeleridir. Bu gerekçelerden dolayı nedensellikle ilgili tartışmaların aklî zeminini, felsefî ve kelâmî okulların düşünce sistemlerini esas alarak nedenselliğin aklî, teolojik, ontolojik ve epistemolojik şeklinde tasnif edilmesi, özellikle epistemolojik nedensellik konusunda şekil-muhteva küllî-cüz'î ayrımlarının yapılması gereklilik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîler, Nedensellik, Adet, Aklî, Ontolojik, Epistemolojik.

Abstract

Causality stands out as a significant topic in the history of Islamic thought. This issue delves into the connection between God and the universe on various levels. Hence, a philosopher's or theologian's stance on causality sheds light on their perspective concerning divinity. While discussions about causality have taken place among different Islamic schools of thought, the most intense debates have unfolded between the theologians, who championed an understanding based on custom (‘âdat) , and the Peripatetics, who advocated ontological causality. One of the most significant issues in this field of study is the confusion surrounding different types of causality. Consequently, the Ash'arites, who justify the existence of God based on proofs of pos-

sibility, hudūs, and alignment, are erroneously portrayed as entirely anti-causal. Such an approach undermines all arguments for the existence of God. Simultaneously, it is incorrect to argue that they considered every conclusion derived from premises to be rooted in tradition. One cause of this confusion stems from the ambiguous statements found within Ash'arite sources themselves. Due to these reasons, it becomes necessary to categorize causality as rational, theological, ontological, and epistemological, based on the intellectual background of causality discussions and the philosophical and theological systems of thought within different schools. Additionally, distinctions between form and content, universal and specific aspects, particularly concerning epistemological causality, should be made.

Keywords: Ash'aris, Causality, Custom, Rational, Ontological, Epistemological.

Giriş

İslam düşüncesinde bir varlık problemi olarak incelenen, Allah-âlem ilişkisinin bir parçası olan, evren üzerine söz söyleyen her sistemin vazgeçilemez bir konusu olan (Evkuran, 2011, 17) nedensellik ile ilgili araştırma yapmak; bir olguda bulunan neden ve etkiyi aklî ve mantıksal bir analize tabi tutmaktır (Smurnov, 2010, 278). Dolayısıyla nedensellik konusu, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyetini irdeleyen epistemolojik ve kozmolojik bir çabayı ifade etmektedir (Kutluer, 2000, 120). Böylece bir bütün olarak bulunan bir nesnenin parçaları arasında neden-nedenli ve sebep-müsebbep ilişkisinin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir (Kandemir, 2021, 23-27).

İlk insandan itibaren gözlemsel olarak varlığına inanılan, bilahare ontolojik ve epistemolojik düzlemde fizikten metafiziğe ve mantıktan ahlaka kadar birçok açıdan tartışılan nedensellik konusu, antik dönemde en yetkin şekli Aristoteles'te (m.ö. 384-322) görmüştür (Horovitz, 2014, 148; Kutluer, 1995a, 217; Özpilavcı, 2010, 54). Aristoteles, nedeni tek bir ilkeye indirgeyen (arkhe) seleflerinden (Miletli filozoflar-maddî neden, Empedokles-fâil neden, Platon-formel neden) farklı olarak onu *madde*, *sûret*, *fâil* ve *gaye* şeklinde dördü bir tasnife tabi tutmuş, özellikle nedensellik ile ilgili analizlerinde *kuvve-fiil* kav-

ramlarını merkeze koymuştur (Aristoteles, 2016, 109-143; a.mlf., 1997, 61-67; a.mlf., 2007, 100-176; Kandemir, 2021, 28, 37-41).

İllet kavramı, illiyet teorisi ve illet-ma'lûl ilişkisi, İslam düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. İslam filozofları ve kalamcılar, bu eksende birçok önemli konuyu incelemişlerdir. İlk dönemden itibaren kalamcılarını nedensellik konusunu incelemeye sevk eden en önemli hususlardan (Tercüme hareketleri-Wolfson, Allah-âlem ilişkisi-Smirnov, Kur'an'ı Kerîm-Ali Parsa, kaza ve kader-Macit Fahri) biri, evrende ilâhî iradeyi yok sayan tabiatçılardır. Bu bağlamda Hişâm b. Hakem (ö. 190/805), Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Cafer b. Harb (ö. 236/990) tarafından *er-Redd 'alâ ashabi't-tabî'a* isimli eserler kaleme alınmış, yine erken dönem sûfilerinden Kelebâzî (ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi şahsiyetler, illetin nefyedilmesini tevhidin yedi esasından biri saymışlardır (Bk. Yavuz, 2000, 22/121-123; Bk. Kandemir, 2021, 49). Eş'arî'nin *Makâlât'*na bakıldığında ilk dönemden itibaren illetle ilgili birçok tartışmanın meydana geldiği görülmektedir (Eş'arî, 1999, 2/75, 77). Gelenekte illetle ilgili tartışılan en önemli konular arasında "fâil illetin niteliği ve fonksiyonları", "sudûr", "ilâhî sıfatlar" ve "burhan teorisi" bulunmaktadır. Kuşkusuz Allah-âlem ilişkisi düşünüldüğünde en önemli problem, Meşşâîler ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların ekseninde yer alan, kozmolojiden epistemolojiye, psikoloji ve meadla ilgili bahislerde beliren fâil illetle ilgili konulardır (Bk. Arıcı, 2015, 209, 210, 211).

Başta fizikçiler tarafından savunulan "hareket ettiren neden" ile metafizikçiler tarafından ileri sürülen "varlık veren neden"i birbirinden ayıran İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere Meşşâî filozoflar, Aristotelesçi geleneği ana hatlarıyla sürdürmüşlerdir (Bk. İbn Sînâ, 2012, 257-273;¹ Özpilavcı, 2010, 59; Kılıç, 2021, 3/1182-1198). Tabiata hiçbir zaman ilâhî iradeden bağımsız salt bir nedensellik rolünü atfetmeyen kalamcılar ise ilk dönem Mu'tezilî kalamından itibaren kalam geleneğinde tab' (Nazzâm), tevlîd (Ebû Ali el-Cübbâî), i'timâd (Ebû Hâşim el-Cübbâî) ve âdet şeklinde bu tartışmalarda yerlerini almışlardır (Bk. Şeyhü'l-Müfid, 1983, 120-126; İbn Fûrek, 2005, 274, 286, 296; Bâkılânî, 2005, 25-33; Cüveynî, 1950, 230-234;

¹ وذلك لأنَّ الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدء الوجود ومفیده، مثل الباري للعالم

Yıldız, 2019, 535, 537-541; Dağ, 1987, 36; Demir, 2021, 3/1168-1177). Dolayısıyla Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet farkı olmaksızın kelamcılarının kahir ekseriyeti, ilâhî kudretin mutlaklığını savunmak ve mucizenin akli imkânını temellendirmek amacıyla tabii alanda zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir (Bk. İbn Meymûn, 2011, 200-230; Wolfson, 1976, 518; Nisâbü'rî, 1979, 195-200; Demir, 2021, 3/1152-1163; Kandemir, 2019, 15, 17).

Nedensellik ile ilgili belirsizlikten olacak ki, bu konuyu inceleyen Smırnov, kelamcılarının hukuka bağı kaldıklarından ontolojik konularda bile aklın tam hakkını vermediklerini düşünmektedir. Bu yüzden doğrudan nedenselliği tartışmadıklarını ileri sürmektedir (Smırnov, 2010, 278). Smırnov'a bütünüyle katılmamakla birlikte klasik ve modern kaynaklarda bu konuda bir belirsizliğin olduğunu ifade etmek isteriz. Bu yüzden çalışmamızda nedenselliği iyi bir şekilde tasnif etmeyi ve kelamcılarının meramlarını tam olarak ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Nitekim İslam filozofları ve kelamcılarının nedensellik ile ilgili yaptıkları tartışmaların akli, teolojik, ontolojik veya epistemolojik zemini tam olarak tespit edilmeden onların bu konuda neyi savundukları veya tam olarak neye karşı çıktıkları tespit edilemez.

Geçmişte ve günümüzde nedensellik ile ilgili birçok önemli çalışma yapılmıştır ki, çalışmamızda birçoğundan istifade edilmiştir. Bu çalışmaların birçoğu nedenselliğin sadece bir boyutu ile ilgili iken; burada ortaya koymaya çalıştığımız gibi Eş'arîlerdeki nedenselliği yeniden formüle eden çalışmalar oldukça sınırlıdır. Her şeyden önemlisi makale düzeyinde kelâmî olarak akli, teolojik, ontolojik ve epistemolojik nedenselliği bir bütünlük içerisinde inceleyen çalışmalar da çok azdır. Dolayısıyla bu çalışmanın en önemli amaçlarından biri, sadece nedenselliği bir bütünlük içerisinde sunması değil; aynı zamanda epistemolojik nedenselliği yeniden tahlil ederek onu Eş'arîliğin akli nedensellik konusundaki yaklaşımları ile uyumlu hale getirmeye çalışmasıdır.

1. İslam Düşüncesinde Nedensellik ile İlgili Ana Tartışmalar

İslam felsefesi ve kelam geleneğine bir bütün olarak bakıldığında genel olarak dört farklı nedenselliğin tartışıldığı görülmektedir. Birincisi; Allah tarafından yaratılmış olsa bile duyu verilerinden bağımsız ve onların desteğini almadan neden-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılan *metafiziksel/akli nedensellik*; İkincisi, Allah'ı bir fiili yapmaya veya yapmamaya sevk eden

ta'lîl/teolojik nedensellik; üçüncüsü, doğal nesnelere arasındaki nedenselliği açıklayan *ontolojik/fizikî nedensellik*; dördüncüsü ise öncüller arasındaki nedensellik ilişkisini inceleyen *epistemolojik/manevî nedensellik*dir.

İslam düşünce geleneğinde nedensellik ile ilgili en derin tartışma, nesnelere veya fenomenler arasındaki nedenselliğin aklî veya fizikî olması ile ilgilidir. Sudûr, feyiz ve işrâkı savunan filozoflarda nedensellik, çıkış noktası bakımından aklî/metafiziksel olsa da, özellikle Meşşâilerde ilâhî iradenin evrene doğrudan müdahale etmemesi ve fizikî nesnelere arasında illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olması açısından ise fizikî bir olgudur. Daha açık bir ifadeyle onlara göre nedensellik hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilkedir (Bk. Kutluer, 2000, 22/120). Bu nedenle İbn Sînâ, determinizmi dış dünyada karşılığı olan objektif bir realite olarak değerlendirmiştir (Kutluer, 1995a, 9/217).

Kelamcılar, teorik fizikte atomculuğu ve yoktan yaratmayı savunduklarından bütün mevcûdatı illet-ma'lûl şeklinde tasnif etme ihtiyacını duymamışlardır (Bk. Aydın, 2019, 90-98). Bazı önemli nüanslar bulunmakla birlikte İsmâîlî düşünürler, İşrakî filozoflar ve Sudûrcu filozoflar ise sudûru savduklarından bütün varlıkları, hey'etleri ve suretleri, illet-ma'lûl şeklinde hiyerarşik bir tasnife tabi tutmayı gerekli görmüşlerdir (Bk. Fârâbî, 1346, 17; a.mlf., 1986a, 59, 60; a.mlf., 1991, 81; a.mlf., 1995, 44, 45; Batalyevsî, 1988, 35-47; Türker, 2019, 118, 119; Saruhan, 2017, 39, 40; Kirmânî, 1984, 157-170).

Meşşâilerin nedensellik anlayışı, Allah'ı tamamen devre dışı bırakan, mekânîk bir evren tasavvuruna yol açan, katı bir determinizmi içeren ve maddî unsurları âdetâ "tanrılaştırarak" *materyalist nedensellikten* farklıdır. Nitekim başta İbn Sînâ olmak üzere, yalnız maddî sebeplerin bilgisini ilim sayan fizikçi anlayışı ile formların bilgisini ilim sayan Pisagorcu-Eflâtuncu anlayışı reddeden ve nedensellik anlayışlarını zorunluluk-imbân, varlık-mahiyet ve madde-suret ekseninde kabul eden Meşşâî filozoflar, fizikî nedenleri yakın ve görünür illet olarak kabul etmiş olsalar da onları nihâî anlamda mecazi kabul etmişlerdir (Bk. Kutluer, 2000, 20/120, 121; a.mlf., 1995b, 11/373; Kandemir, 2021, 47, 48). Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) "fâil" ile "illeti" birbirinden ayırmasının, her fâilin illet olduğu; fakat her illetin fâil olmadığı ve fâil nedeni Allah olarak kabul etmesinin bu amaca matuf olduğu söylenebilir

(Bağdâdî'nin nedensellik ile ilgili detaylı görüşleri hakkında bk. Özpilavcı, 2010, 64-76; Bağdâdî, 1415, 3/48, 49.) Bu nedenle Allah'ı tamamen devre dışı bırakan *materyalist/Katı determinist nedensellik*, Allah'ı zorunlu ve ilk illet olarak kabul eden, gayeci evren tasavvuruna dayanan ve evrenin tamamını hiyerarşik olarak illet-ma'lûl ilişkisi kapsamında açıklayan *fejiz/sudûra dayalı nedensellik*, Allah'ın nesnelere bir çeşit nedenlilik verdiğini ifade eden *esbâba/tevellüde dayalı kısmî/tabîi nedensellik* ile fizikî nesnelere arasında korelasyon dışındaki aklî nedenselliği reddeden *adî nedensellik* anlayışlarının karıştırılmaması oldukça önemlidir.

İslam filozofları ve kelamcılardan söz ederken filozof mutasavvıfları da ihmal etmemek gerekir. Nitekim onlar da nedensellik konusunda bir tutum sergilemiş ve âdî nedenselliğe yakın bir tutum sergilemişlerdir. Hatta onun daha da ötesine geçerek varlık açısından âlemin bir hakikati bulunmadığından onun sebep olmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böylece gerçeklik ile nedensellik arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır. Bu yaklaşım Sûfilerin evrenle ilgili savundukları "aslı birlik" anlayışlarıyla daha uyumludur (Bk. Kutluer, 2017, 442). Bu nedenle Aynu'l-kudât Hemedânî'ye (ö. 525/1131) göre Allah dışında başka bir sebebin varlığını kabul etmek şirkle eşdeğerdir (Hemedânî, 2020, 201, 205). Bir bütün olarak ifade etmek gerekirse Sûfi nedensellik doktrinin "Allah-âlem aynılığı" ile "atomcu zaman kavramı" olmak üzere iki temel unsuru bulunmaktadır (Bk. Andrey, 2010, 290). Nedenselliğin âdî olarak algılanması ise kelâmî ve tasavvûfî gelenekleri, Meşşâî gelenekten ayıran mihenk taşı konumundadır (Bk. Türker, 2019, 17, 18).

2. Nedenselliğin Tasnif Edilmesi

İslam düşünce tarihinde ileri sürülen nedenlerin tasnif edilmesi ve arasındaki farkların açık bir şekilde ortaya konulması oldukça önemlidir. Gelenekte konu ile ilgili müstakil risalelerin yazıldığı bilinmektedir. Bu konuda eser kaleme alanların başında Cüşemî (ö. 494/1101) ve Rassâs (ö. 584/1188) gelmektedir. Onlar müessirleri fâil, illet ve sebep şeklinde üçlü bir taksime tabi tuttukları sonradan müessirlerin yerine geçenleri ise muktadî, şart ve dâî şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Ancak bu tasniflerin önemli bir kısmı felsefe ve kelamdaki nedenleri ilgilendirse de daha çok fikhî bir zeminde cereyan etmektedir (Bk. Cüşemî, 2022, 652, 600; Rassâs, 2011, 1-56; a.mlf., 2022, 41-

70). Bu yüzden daha çok felsefî ve kelâmî nedensellik anlayışlarını ilgilendiren bir tasnifin yapılması gereklidir.

2.1. Metafizik/Aklî Nedensellik

Bu nedensellik türüne göre her hâdis, aklî olarak varlığı ve mâhiyeti itibariyle bir fâili zorunlu kılmaktadır. Allah'ın bir fâile muhtaç olmamasının nedeni ise O'nun varlığının diğer şeylerin varlığından farklı olmasıdır (Râzî, 2007, 131). Bu yüzden illiyet temelde zorunlu ve fitrî olarak görülmektedir. Müteahhîr kelmâcılara göre her muhdesin bir muhdise muhtaç olması, istidlâle muhtaç olmayan bedihî bir hükümdür (Bk. Tûsî, 1359, 242; Râzî, 2015/1/418; a.mlf., 1987, 1/273; a.mlf., 1986a, 64, 66). Dolayısıyla metafizik/aklî nedensellik, ortaya çıkan her olayın bir nedene dayandığını, nedensiz hiçbir şeyin meydana gelmediğini, aksi takdirde evrenin tesadüfler sahası olacağını içermektedir. Nedensellik ile ilgili inceleme yapanların genel olarak gözden kaçırdıkları en önemli hususlardan biri, bu konuda İslam filozofları ile kelmâcılarının hemfikir olduklarıdır. Nitekim bu nedensellik türü reddedildiği takdirde Allah'ın varlığına dair ileri sürülen hudûs, imkân ve nizâm delillerinin anlamsız olacağı gibi tesadüf ve septik anlayışların kabulü zorunluluk arz edecektir. İslam filozofları ve kelmâcılar ise buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu nedenle onların septik akımlarla yaptıkları her ontolojik ve epistemolojik tartışma aklî nedenselliğin ispatına matuftur.

Aynı zamanda Eş'arî kelmâcılarının bizzat ontolojik nedenselliğe yaptıkları eleştiriler, onların aklî nedenselliği bir ilke olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim fizikî nesnelere arasındaki neden-sonuç ilişkisinin aklî olmadığını ileri sürmek, zımnen aklî nedenselliğin kabulünü gerektirmektedir. Dolayısıyla kelmâcılar mutlak olarak nedenselliği reddetmezler. Aksi takdirde Allah'ın varlığı sadedinde ileri sürdükleri imkân ve hudûs delilleri aklî zeminden yoksun kalacaktır. Eş'arî kelmâcılara göre her fiil bir fâile ve her mümkün bir sebebe muhtaçtır. Muhdesin muhdisten ve mümkünün müessirden müstağni olması, yaratıcının inkârı anlamına geldiğini düşünen Râzî, yaratıcıya dair bilgiyi kulların fiillerinden ayırmaktadır (Râzî, 2004a, 84; a.mlf., ts.b, 151; a.mlf., 1987, 9/22; a.mlf., 816, vr. 54a; a.mlf., 2015, 2/66). Bu durum dinin esasını teşkil eden aklî bir zorunluluktur. Bu yüzden ona göre aklî delillerde hatanın olabileceğini kabul

etmek, bizzat Kur'an ve sünnetin hatalı olabileceğini kabul etme anlamına gelmektedir (Râzî, 2015, 3/173). İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14) ile Sümâme b. Eşres'e (ö. 213/828) izafe edilen ve (mütevellid) fiilin fâilsiz olabileceğini ileri süren (Bk. Hayyât, 2018, 2; Belhî, 2018, 361; Eş'arî, 1999, 2/91; Râzî, 1982, 42) Sümmâmiye istisna edilecek olursa İslam düşüncesinde bunun aksini ileri süren yoktur. Aslında Sümâme'nin kastının da tam olarak ilk anlaşıldığı şeklinde değildir (Bk. Râzî, 2004b, 143). Nitekim hiçbir akıl sahibi mümkünün nedensiz meydana geleceğini kabul etmemiştir. Aklî nedensellik bağlamında Mu'ammer (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Sümâme'nin yaklaşımlarına temas eden Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025), sanılanın aksine onların düşüncelerinde mütevellid ve benzeri fiillerin fâilsiz olmadığını, bilakis onun bir şekilde sebebin veya mahallin fâiline dayandığını belirtmektedir. Onun ifadesine göre her muhdesin bir muhdise muhtaç olması, daha doğrusu aklî nedensellik ilkesi, Mutezile'yi diğer bütün ilhadi akımlardan ayıran en temel husustur. (Kâdî, 2017, 362). Bu yüzden mümkünlerin bir nedene olan ihtiyacı bedihî ve zorunlu olarak kabul edilmektedir (Bk. Râzî, 816, vr. 51b). Elbette bazı kelamcıların ifadelerinden bir mümkünün nedensiz ortaya çıktığı anlaşılabilir. Ancak bir şeyin doğrudan ifade edilmesi ile bir sonucun bazı düşüncelerden çıkarılması farklı şeylerdir. Bir mümkünün müessire olan ihtiyacını delillendirilmesi mümkün olmayan bedihîlerden sayan Râzî, (Bk. Râzî, 816, vr. 51b) bu hususu "bir kişinin kendi yaklaşımından doğan her sonucu savunuyor olması gerekmez" (Râzî, ts.a, 1/128; a.mlf., 2015, 1/419) veya "ilzâm ile iltizâm arasındaki fark biliniyor" şeklinde ifade etmektedir (Râzî, 1987, 1/86; a.mlf., 816, vr. 51b).

2.2. Teolojik Nedensellik/Ta'lil

İlâhî fiillerin kulların maslahatı gibi zorlayıcı nedenlere dayalı olup olmadığını inceleyen ta'lil/ilâhî nedensellik meselesi, İslam düşünce tarihinin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Bunu *teolojik nedensellik* şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük. Nitekim burada söz konusu olan neden-nedenli ilişkisi; ihtiyâr-îcâb ve Tanrısal bir bağlamda cereyan etmektedir. Nedensellik ile ta'lil bir noktada birleştiği halde nedensellik daha çok fizikî nesnelere, ta'lil ise ilâhî fiilleri içine alacak şekilde teolojik bağlamda incelenmiştir.

Teolojik nedensellik veya gelenekte yer aldığı şekilde ta'lîl konusu, Allah'ın evrenle ilgili fiillerini ilgilendirmektedir. Bu bağlamda ilâhî fiiller meydana geldiğinde onların zorunlu bir "saik" veya "neden"e dayalı olup olmadığı tartışılmıştır. Bazen bu bağlamda hikmet kavramı da kullanılmaktadır. Ancak Teftâzânî'nin (ö.792/1390) dikkat çektiği gibi söz konusu hikmetin ilâhî fiilleri zorunlu olarak ortaya çıkmasını gerektiren gâî illet veya zorlayıcı amaç (garaz-ı bâis) kastediliyorsa ilâhî fiiller mu'allel değildir. Buna karşılık söz konusu hikmetlerin ilâhî fiillere terettüp etmesi kastediliyorsa bu durumda onlar hikmetlerle mualleldir. Dolayısıyla kelâmî ta'lilde kelamcılar, ilâhî fiillerin bir takım anlam ve değerleri ihtiva ettiğini kabul etmişlerdir. Onların asıl tartışmaları ise bunları ihtiva etme biçimi ile zorlayıcı olup olmadığına dairdir (Bk. Özdemir, 2016, 53).

Kelam ekolleri, teolojik nedenselliği kelâmî sistemlerine uygun bir şekilde incelemişlerdir. Nitekim onun bir boyutu da hüsün ve kubuh meselesini ilgilendirmektedir. Genel olarak hüsün ve kubuhun zâtî olduğunu kabul edenler, ta'lîli de bir şekilde kabul etmişlerdir. Onun nisbî olduğunu kabul edenler ise ta'lîli reddetmişlerdir. Bütün bu tartışmaların merkezinde ise ilâhî fiilleri içine alacak şekilde mutlak bir gâî illetin olup olmadığı problemi yer alır. Aslına bakılırsa hem ta'lîli kabul edenler hem de onu reddedenler, farklı açılardan ilâhî kemâli merkeze koymuşlardır. Onu kabul edenlerin temel saiki Allah'ın amaçsız ve hikmetsiz bir şey yapmasını reddetmektir. Onu reddedenler ise Allah'ın bir şeye dayalı olarak eylemde bulunmasına ve bu eylemin O'nun zatını harekete geçirmesine karşı çıkmışlardır. Sonuç olarak başta Allâf (ö. 235/849) ve Nazzâm olmak üzere Mu'tezilî kelamcılar ilâhî fiiller dâhil olmak üzere ortaya çıkan her fiili bir nedene dayandırırken; Eş'arîler ise onu hiçbir nedene dayandırmamışlardır (Bk. Andrey, 2010, 290-297, 279, 280).

Mu'tezile'nin teolojik nedensellik yaklaşımları, onların Allah tasavvuru-na, evrensel, aklî ve metafizik ahlakî anlayışlarına dayanmaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre kötülük emre ve nehye bağlı olmadan zâtî veya vücûha dayalı olduğundan Allah'ın kötü olarak bilinen bir şeyi işlemesi aklen mümkün değildir. Buna göre fiilde bulunan "kötülük" ciheti, onun Allah tarafından yapılmasına engel teşkil etmektedir. Bu konuda gâibi şâhîde kıyas eden Mu'tezile, bir akıllı şâhitte her açıdan eşit olan doğru ile yalandan doğruyu

seçmediğini, bunun nedeni ise doğruyu iyi, yalanı da kötü olarak bilmesi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Râzî, 2009, 246, 247; Urmevî, 2016, 247). Aynı durumun gâib hakkında da geçerli olması gerektiğini düşünmüşlerdir. İşte tüm bu ön kabuller Allah'ın iyi, fayda veya maslahattan ötürü eylemde bulunduğunu gerektirmektedir. Mu'tezile ve birçok fıkıhçıya göre Allah'ın fiilleri, kulların maslahatı ile muallel olup söz konusu fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan ise maslahattır. Bu nedenle 'Abbâd (ö. 250/864) dışındaki Allâf, Nazzâm ve Mu'âmmar gibi birçok Mu'tezilî kelamcı, âlemin yaratılmasının bir illete dayalı olduğunu düşünmüştür (Bk. Eş'arî, 1999, 1/318). Sözelimi bazı eserlerinde bu konuda Eş'arî yaklaşımı benimseyen Râzî, genel olarak ilâhî fâiliyyetin madde, müdde, alet, malzeme, zaman, mekân, menfaatlerin celbi, hallerin ve amaçların değişiminden müstağni olduğunu düşünmektedir (Bk. Râzî, 2011, 214).

Eş'arîlerin teolojik nedenselliğin reddi konusunda ileri sürdükleri argümanlardan biri mutlak kemale dayalıdır. Buna göre mutlak kemal sahibi Allah'ın, bir amaca dayalı olarak bir fiili gerçekleştirdiği takdirde iki durum söz konusudur. Birincisi, "bu fiilin varlık açısından yokluktan daha evla olmaması"; ikincisi ise "onun varlık açısından yokluktan daha evlâ olması"dır. Birinci durumda ilâhî zat bakımından bu fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. İkinci durumda ise O'nun eksik olması ve söz konusu fiil ile tekâmüle eriştiği sonucu ortaya çıkacaktır ki, bu da Allah hakkında kabul edilemez. Faydanın kula yönelik olduğu ve Allah'ın da bundan dolayı fiili var ettiği ileri sürülebilir. Ancak Râzî'ye göre kulun maslahatı asıl olsa da bu durum, Allah hakkında ifade edilen evleviyet sorununu ortaya çıkaracaktır (Râzî, 2009, 245; a. mlf., 333, vr. 39a, 39b; a.mlf., 2011, 130, 131; Urmevî, 2016, 246). Belirtmek gerekir ki, İslam filozofları da aynı argümanı ileri sürmüşlerdir (Bk. İbnü'l-Melâhimî, 2010, 9). Bir farkla ki, bu argüman her ikisinde ta'lîlin reddinde zikredildiği halde İslam felsefinde Mûcib bizzât Tanrı anlayışının temel dayanağı olarak kabul edilirken; Eş'arî kelamcılarda ise Fâil-i muhtâr ve Kâdir-i mutlak ulûhiyyet tasavvunun dayanağı olarak kabul edilmektedir. Mu'tezile amacın, (devâ'î'l-hikme) fâili fiile zorladığını kabul etmekle birlikte onun fâilin eksikliğine delâletini reddetmektedir (Bk. İbnü'l-Melâhimî, 2010, 9, 10). Kârâfi (ö. 684/1285) ise ilâhî fiillerin illetlere dayanmasını "tefaddül" kapsamında değerlendirilmektedir (Karâfi, 2010, 348).

Bu konuda ileri sürülen ikinci argüman kıdem-hudûsun birlikteliğine dayalıdır. Şöyle ki, birçok filozof ve kelamcı, kıdem ve hudûs açısından illet-ma'lûlun birlikteliğini şart koşmuştur. Buna göre Allah, illete dayalı olarak bir fiilde bulunmuş olsaydı illetin kadîm olması gerektiği gibi fiilin de kadîm olması gerekirdi. Buna karşılık söz konusu illet hâdis olsaydı, bu durumda da onun meydana gelmesi için başka bir illete ihtiyaç olacak ve böylece teselsül meydana gelecekti. Buna karşı çıkan Kârâfi bu birlikteliğin tafaddüle dayalı olan "caiz illetler" hakkında değil, "zorunlu illetler" hakkında söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Onun ifadesiyle "zorunlu ta'lili reddetmek ile tafaddüle dayalı ta'lili kabul etmek arasında bir çelişki bulunmamaktadır" (Karâfi, 2010, 349, 350). Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü bir kanıtta göre fiilin iki temel amacı vardır. Bunlar da "lezzetin sağlanması" ile "zararın def'i"dir. Allah, amaç gibi bir aracı olmaksızın bunları yaratabildiğinden söz konusu araca ihtiyaç bulunmamaktadır (Râzî, 2009, 245; a.mlf., 2011, 130,131; Urmevî, 2016, 246).

Bu konuda amaç-fiilin birlikteliğine dayalı bir argüman daha ileri sürülmüştür. Ta'lili reddedenlerin dayandıkları bu delile göre fiilin ortaya çıkması bir amaca dayalı olsaydı amaç ya "fiilden önce" veya "fiil ile birlikte" olacaktı. Amaç fiilden önce olsaydı bu durumda bir fiilin yaratmadan önce meydana gelmesi gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Buna karşılık amaç, fiil ile birlikte olsaydı bu durumda söz konusu amacın da fiille birlikte ihdâs edilmesi gerekirdi ki, bu durumda amacın ihdası da başka bir amaca dayansaydı teselsül; dayanmasaydı amaç olmaksızın bir şeyin ihdas edilmesi söz konusu olacaktı. Bu da zaten amaç olmaksızın bir fiilin ortaya çıkması anlamına gelmektedir (Râzî, 2009, 246; Urmevî, 2016, 246).

Ayrıca Râzî'ye göre küfür ve günah dâhil olmak üzere bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre belli bazı fiillerin amaç ve illet olması düşünülemez (Râzî, 2009, 246; Urmevî, 2016, 246).

Özetle hikmet kavramını Mu'tezile'nin mûcib anlayışından farklı yorumlayan, ilâhî fiillerin maslahat ve hikmetlerden yoksun olmadığını, onların beşerî akıl ve idrak eksenli belli bir alanla sınırlandırılmayacağını, ilâhî hikmetin ontolojik olarak beşerî hikmete kıyas edilemeyeceğini, bir fiilin anlam ve değer içermesi, dolayısıyla abes olmaktan çıkması hususunda ilâhî iradenin

yeterli olduğunu düşünen, fâil-i Muhtâr ve Kadir-i mutlak ulûhiyyet tasavvurları ve hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarından dolayı Allah hakkında tesir, ihtiyaç ve etkilenmeyi içeren felsefî ve itizâlî ta'lil anlayışını reddeden Eş'arî kelamcılar, bu konuda söz konusu argümanlar ileri sürmüşlerdir. Bu konuyu büyük bir titizlikle inceleyen Özdemir'in dikkat çektiği gibi İmâm Mâturîdî de özellikle sınırlama konusunda Eş'arîlerden farklı düşünmemektedir (Ta'lilin hüsün-kubuh ve ulûhiyyet tasavvuru ile ilgisine dair bk. Özdemir, 2016, 58-67; a.mlf., 2018, 925-934; a.mlf., 2019, 15-33). Eş'arîlerin bu konudaki yaklaşımını en güzel şekilde ifade eden şahsiyetlerden biri Seyyid Şerîf el-Cürçânî'dir (ö. 816/1413), (Bk. Cürçânî, trs., 7/205). Onun tahliline göre ilâhî filler, hiçbir fayda ve maslahattan yoksun olmadığı halde bunlar, Allah'ı bir fiile zorlayan nedenler değildir. ²

2.3. Ontolojik/Fizikî Nedensellik

Ontolojik nedensellikten kastımız, fizikî fenomenlerin hakiki anlamda müessir olmasıdır. Yoksa bu ifadeyi John Stuart Mill'in (1806-1873) "fâil sebep" yerine kullanmamaktayız (Bk. Kutluer, 2010, 22/120). Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi kelamcılar, ittifakla fâil sebebi kabul ederler. Bu nedensellik türü, fizikî nesnelere arasındaki nedensellik bağını incelemektedir. İslam düşünce geleneğinde en ciddi tartışmalara ve fikrî ayrılıklara yol açan da bu nedensellik türüdür. Nitekim Allah'ın varlığı konusunda en popüler deliller imkân ve hudûstur. Bu iki delilin zemini ise bir şekilde *nedensellik* anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle Eş'arî kelamcılarının bir taraftan âdî nedensellik anlayışlarını savunmaları, diğer taraftan da Allah'ı imkân ve hudûs delilleri ile temellendirmeye çalışmaları bazı karışıklıklara neden olmuştur. Bilindiği gibi Eş'arî (ö. 324/935-36), Bakillânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülecebâr, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Nisâbü'rî tarafından bir şekilde savunulan, (Demir, 2021, 3/1157) Gazzâlî ile zirveye çıkan, yirminci yüzyılda safça ve bilim dışı görünen, (Bk. Karen, 2018, 525, 526) Batı'da Malebranche (1638-1715), Berkeley (1685-1753), Leibniz (ö. 1646-1716) ve David Hume (ö. 1711-1776) gibi filozoflarla farklı şekillerde sürdürülen vesileci (okasyonalist)

² إنَّ العِبْثَ مَا كَانَ خَالِيًا عَنِ الْفَوَائِدِ وَالْمَنَافِعِ وَأَفْعَالَهُ تَعَالَى مُحْكَمَةً مَتَّقَةً مُشْتَمِلَةً عَلَى حُكْمٍ وَمَصَالِحٍ لَا تَحْصَى رَاجِعَةً إِلَى مَخْلُوقَاتِهِ تَعَالَى لَكِنَّهَا لَيْسَتْ أَسْبَابًا بَاعْتَهُ عَلَى إِقْدَامِهِ وَعَلَا مَقْتَضِيَّةً لِفَاعِلِيَّتِهِ فَلَا تَكُونُ أَغْرَاضًا لَهُ وَلَا عَلَا غَائِبَةً لِأَفْعَالِهِ حَتَّى يَلْزَمَ اسْتِكْمَالُهُ بِهَا بَلْ تَكُونُ غَايَاتٍ وَمَنَافِعَ لِأَفْعَالِهِ وَأَثَارًا مَتْرَبَةً عَلَيْهَا فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ أَفْعَالِهِ عَيْنًا خَالِيًا عَنِ الْفَوَائِدِ وَمَا وَرَدَ مِنَ الظُّوَاهِرِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْلِيلِ أَفْعَالِهِ تَعَالَى فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْغَايَةِ وَالْمَنْفَعَةِ دُونَ الْغَرَضِ وَالْعَلَّةِ الْغَائِبَةِ.

anlayış (Bk. Kutluer, 1995a, 9/217, 218, 219), Allah-âlem ilişkisi bağlamında birçok fikrî tartışmanın kaynağını teşkil etmektedir.

İslam düşünce tarihinde "Fâil-i muhtâr" ve "Mûcib bizzât" gibi iki önemli Allah tasavvurunun merkezinde ontolojik nedensellik ile ilgili tartışmalar yer almaktadır. Birinci tasavvur fizikî nesnelere arasında "âdî nedensellik" anlayışını savunurken; ikincisi ise "aklî nedensellik" anlayışına dayanmaktadır. Eş'arî kelam süreci boyunca, eşyanın hakikatinin ortaya konulması, tanımın imkânının sağlanması ve kıyasü'l-gâib 'ala's-şâhid prensibinin gereği yerine getirilmesi için İmâm Eş'arî tarafından "küllî aklî ilkeler", İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından "tesmiye teorisi", Bakillânî ve Cüveynî tarafından "hâl teorisi" gibi arayışlar ortaya çıkmış olsa da onlar hiçbir şekilde vesileci anlayıştan vazgeçmemişlerdir. Bu yüzden ne filozoflar tarafından illet-ma'lûl ilişkisi ekseninde ileri sürülen "zorunlu nedensellik" ne de tab', tevlid ve itimâd eksenli ileri sürülen "kısmî nedensellik" veya Kandemir'in ifadesiyle "tabiî nedensellik" anlayışlarını kabul etmişlerdir (Bk. Kahraman, 2017, 66-82; Kandemir, 2019, 16, 17; Fahri, 1958, 44-48). Vesileci anlayışın farklı versiyonları diğer felsefî ve kelâmî okullarda bulunmakla birlikte daha çok Eş'arîler onunla temayüz etmişlerdir. İlk dönemden itibaren Basra Mu'tezilesi ve Eş'arîler tarafından savunulan, bilahare Gazzâlî tarafında felsefî ve kelâmî esasları oluşturulan, esasında *imkân/cevâz* kavramlarına dayanan, dolayısıyla bütün evreni olasılıklar sahası olarak gören, nesnelere arasındaki illiyet ilişkisini birliktelik (iktiran) ve komşuluk (mücavere) olarak açıklayan bu anlayış, gelecekte "âdet" ismi ile bilinmektedir. Özetle bu teori Fâil-i muhtâr ve Kâdir-i mutlak ulûhiyyet tasavvuruna uygun düşecek şekilde fizikî nesnelere arasında ilâhî iradeyi aşacak şekilde her türlü zorunlu ve aklî illiyet bağına reddetmektedir (Bk. Demir, 2021, 3/1152, 1153).

Buradaki temel problem ise İbn Rüşd'ün dikkat çektiği gibi nedenselliğin inkârı veya nesneleredeki gücün inkâr edilmesi, Allah'ın varlığına istidlâl edilmesini zorlaştırmasıdır. (Bk. İbn Rüşd, 1986, 292; a.mlf., 1998, 166-171).³

Pekiye gerçekten Eş'arîlerin fizikî nesnelere aklî nedenselliği reddetmeleri, her türlü nedenselliğin inkârı anlamına gelmekte midir? Bu iki

³ وبالجملة فكما أنّ من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدرك فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

nedensellik arasında böyle bir zorunluluğun olmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim İslam felsefesi, kelam ve felsefî tasavvufun Allah-âlem tasavvurunu belirlemede önemli bir konu olan nedenselliğin aklı, teolojik, ontolojik ve epistemolojik boyutları mevcuttur. Allah-âlem ilişkisi bağlamında bakıldığında nedensellik *metafiziksel*, tabii unsurlar arasındaki illiyet ilişkisi açısından bakıldığında ise *fizikseldir*. Bu açıdan denebilir ki, bütün tabii unsurlar arasındaki nedensellik ilişkisini doğrudan metafiziksel bir ilkeye bağlayan Salih Kubbe (ö. 246/860), Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 9.yy), Allâf, Cübbâî (ö. 303/916) ve Eş'arî kelamcılar, nedenselliği her zaman aklı/metafiziksel bir bağlamda temellendirmişlerdir (Bk. Belhî, 2018, 360, 477, 477, 479, 485; Eş'arî, 1999, 2/10-12, 90, 91, 243, 244). Dolayısıyla onların bütün gayretleri nedenselliğin mutlak reddine değil; tabii unsurlar arasındaki nedenselliğin aklı olmadığına yöneliktir. Modern metafizik diliyle aktarılacak olursa Eş'arî kelamcılar, nedenselliğin *elemecilik* teorisini değil, *düzenlilik* teorisini veya *basit düzenlilik* görüşünü savunmuşlardır (Bu kavramların açıklaması için bk. Doko, 2020, 79-83). Bu yüzden neden sonuç arasında bir bağın bulunduğunu kabul eden Eş'arîler, ister mutlak isterse mukayyet olsun nesnelere arasındaki aklı zorunluluğu reddederken fizikî hâdiseleri *kaba gerçeklikler* olarak değerlendirmemiş, dolayısıyla evrende bir düzensizliğin ve belirsizliğin olduğunu ileri sürmemişlerdir (Bk. Yıldız, 2019, 549). Nitekim bu konu ile ilgili tartışmalar, modern deneycilik (empirizm) ve rasyonalizmde görüldüğü gibi esasında fâil nedenin eşyanın bir özelliği olması ile bizim eşyaya yüklediğimiz bir anlam olması ile ilgilidir (Bk. Cevizci, 1999, 618, 619).

Âdet yaklaşımının ünlü savunucusu olan Gazzâlî, her ne kadar bazı çalışmalarda aksi iddia edilmiş olsa da kuantum teorisinin Kopenhag yorumunda olduğu gibi doğadaki düzenliliği inkâr etmemektedir (Bk. Karen, 2018, 534. Ayık, Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi, 20-29; Ertürk, 2021, 239, 240). Böylece Eş'arîler, fizikî âlemde cereyan eden olayları ilâhî irade, ilim ve hikmet gibi metafizik ilkelere bağlamışlar ve hiçbir zaman metafiziksel nedensellikten taviz vermemişlerdir (Bu konuda derinlikli bir bakış için bk. Muhtaroglu, 2009, 72-93).

Gazzâlî, fizikî nesnelere arasındaki aklı nedenselliği reddederken ne tabiat kanunlarını yok saymış ne de bilim yapmanın imkânını ortadan kaldırmıştır (Bk. Şahiner, 2014, 8-11, 25). Bu yüzden Gazzâlî'nin bir sofist ve septik olduğu

iması ile birlikte İslam Dünyası'nda ilmin ve bilimin gerilemesinin baş müsebbibi olarak ilan edenlerin aksine (Bk. Aydın, 2019, 97, 98.) S. van den Berg onun Eş'arîlerin görüşünü terk ederek Müslüman filozofların "rasyonalist süper natüralizm"i kabul ettiğini; Courtenary J., onun "Allah'ın koyduğu sebepliliği" ileri sürdüğünü; Alon İlai onun "felsefî ve kelâmî nedensellik anlayışlarını birleştirdiğini" ve Abrahamow onun "ikili sebep teorisini" veya "teistik determinizm" teorisini ileri sürdüğünü düşünmüşlerdir (Bk. Abrahamov, 2019, 117,118, 124). Nitekim ontolojik zorunluluğa karşı çıktığı halde mantıksal zorunluluğu kabul eden Gazzâlî, (Bk. Gazzâlî, 2006, 154-168; a.mlf., 2019, 71; a. mlf., 2010, 72, 73; Wolfson, 2001, 419) ateş pamuk örneğinde (a) ateşin eteş ve pamuğun pamuk olduğunu, (b) onların yan yana bulunduğunu, (c) yan yana bulunduğu anda ateşin pamuğu yaktığını, (d), bu yanma olayının mutlak bir nedeni bulunduğunu, (e) ilâhî müdahale olmadığı sürece bunun sünnetullah gereği bu ilişkinin devam edeceğini kabul etmektedir. Bunlar âdeti savunan bir kelamcıyı sofistten ayıran en temel kıstaslardır. Bu yüzden Aydın'ın Eş'arî ve Gazzâlî nedensellik anlayışının bilimi geriletmediği ve onun gelişmesi önünde ciddi anlamda etkili olduğu savına katılmamaktayız. Nitekim söz konusu nedensellik anlayışı bütünüyle metafizik ve teolojik bir konu olup, o zaman bilim yapanları çok fazla ilgilendirmemekteydi (Aydın, 2019, 120, 121). Kanaatimizce bu iki anlayışın en iyi mümessillerinden biri İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). O bir taraftan siyaset, sosyoloji, ekonomi başta olmak üzere hayatın içinde cereyan eden her şeyi neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde yorumlarken (İbn Haldûn, 2003, 27)⁴ diğer taraftan ise zorunlu nedenselliği reddetmektedir. Bu iki anlayış arasında iddia edilenin aksine bir çelişki bulunmamaktadır (Bk. Kaya, 2020, 243, 244). Nitekim zorunlu nedenselliğin reddi, her türlü nedenselliği reddetmekle eşdeğer değildir. Dolayısıyla Gazzâlî ve diğer Eş'arîler, neden ile sonuç arasında bir ilişkinin varlığına değil, fizikî nedenin hakiki ve zorunlu neden oluşuna karşı çıkmışlardır. Bir ilişkinin hakiki, aklî ve zorunlu olmadığını reddetmek, ilişkiyi mutlak olarak reddetmek değildir.

Aslında kelamcılarının nedensellik ile ilgili yaklaşımlarını en iyi şekilde ortaya koyan mucize anlayışlarıdır. Şöyle ki; onlara göre neden-sonuç arasındaki ilişki mucizeyi imkânsız kılacak düzeyde aklî ve kesin olmadığı

⁴ فَإِنَّ كُلَّ حَادِثٍ مِنَ الْحَوَادِثِ، ذَاتًا كَانَ أَوْ فِعْلًا، لَا يَبْدَأُ لَهُ مِنْ طَبِيعَةٍ تَخْصُهُ فِي ذَاتِهِ، وَفِي مَا يُعْرَضُ لَهُ مِنْ أَحْوَالِهِ

gibi bu ilişkinin devamı da nübüvvete delalet edecek düzeyde sürekli. Bu durumda ilişkinin aklî olmadığını ileri sürmekle mucizeye zemin oluşturdukları gibi ihlalinin nübüvvete delalet edecek güçte olduğunu ifade ederek onun gereksiz ve nedensiz bozulmadığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle söz konusu düşünürleri bu anlayışa sevk eden ileri sürüldüğü gibi (Bk. Teghrarian, 2003, 199-201) sadece dinî nasları savunmak, mucizeye yer açmak, ilâhî irade ve kudretin mutlaklığını temellendirmek değildir. Nitekim bu konuda birçok aklî argüman da ileri sürmüşler ki, modern çağda bu argümanlara dayanarak okasyonalizmi savunan çok önemli düşünürler ortaya çıkmıştır. Yine fizikî nesnelere arasında aklî zorunluluğun reddedilmesi, ilâhî âdete bağlı olan devamın reddini de gerektirmemektedir. Çünkü mantık açısından devam, zorunluluktan farklı olup aralarında umûm-husûs ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre zorunlu olan her şeyin dâimi olması gerektiği halde dâimi olan her şeyin zorunlu olması gerekmez (Râzî, 1986b, 39; a.mlf., 1384, 1/186, 187; Urmevî, 2018, 1/191, 192). Bu açıdan bakıldığında Eş'arîlerin nesnelere arasındaki aklî zorunluluğun reddi ile onların nesnelere arasındaki âdeti (korelasyon, mücâvere, iktiran) kabul etmeleri arasında tam bir fark konulmadan her ikisini reddettikleri şeklinde aktarılmaları doğru değildir. Böyle bir ayırım yapılmadığından Eş'arîlik, adı konulmamış bir panteizmle özdeşleştirilmektedir (Bk. Evkuran, 2011, 21). Bu ilişkiyi kuran bazı önemli ve birikimli araştırmacıların, Eş'arîliğin nedensellik anlayışını Fâil-i muhtâr anlayışına dayandırması da sorgulanmaya muhtaçtır. Nitekim bir tür nedenselliği kabul eden Mu'tezilî kelamcılar da Fâil-i muhtâr Allah anlayışından vazgeçmemişlerdir. Çünkü her türlü nedenselliği reddetmiş olsalardı mucize ile istidlal edemezdi. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr ve Nesefî (ö. 508/1115), Allah'ın gelişi güzel âdetleri nakzetmediğini ifade etmektedirler (Abdülcebbâr, ts., 189, 217; Nesefî, 2003, 1/550-551) Aynı zamanda neden ve nedenlilerin sürekli yaratılıyor olmaları, mutlak olarak nedenin inkârını değil, onun müessir vasfını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenlerden dolayı Eş'arî'nin fizikî nesnelere arasındaki âdî nedenselliği savunusunun "nedenselliği inkârı" olarak sunulması doğru değildir (Bk. Yıldız, 2019, 535).

Aslında fizikî nesnelere arasındaki nedenselliğin âdî olması ve âdetlerin bozulabilme ihtimali, dolaylı olarak bütün İslâmî fırkalarda mevcuttur. Bu

bakış açısı bir taraftan İbn Sînâ'nın nedenselliği metafiziğin araştırma alanlarından sayması ile örtüşürken; diğer taraftan da bazı araştırmacıların haklı olarak dikkat çektikleri gibi Gazzâlî tarafından ileri sürülen nedenselliğin bir benzeri İbn Sînâ'nın bazı metinlerinde de mevcuttur. (Bk. Macit, 2012, 46, 47; Özpilavcı, 2010, 62; İbn Sînâ, 2012, 257) Bu nedenle Fârâbî (ö. 339/950) İbn Sînâ'nın bu tür ifadeleri bir bakımdan Gazzâlî ile zirveye çıkan vesileci anlayışa felsefî zemin oluşturmuştur (Bk. Ayık, 2011, 17-20).

Eş'arî kelamcılarının karşı çıktıkları mesele, fizikî nesnelere arasında neden-nedenli, illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olduğunun kabulüdür. Onlara göre meydana gelen her olayın mutlaka bir fâili vardır. Bu aklî bir zorunluluktur. Ancak ateş ve pamuk gibi fizikî nesnelere arasındaki beraberlikten yola çıkılarak birisinin diğerinin *hakikî nedeni* olduğu söylenemez. Dolayısıyla pamuk yanıyor ise mutlaka onun bir nedeni vardır. Ancak bu nedenin ateş olduğunu söylemenin aklî bir zorunluluk olmadığını düşünmüşlerdir (Bk. Gazzâlî, 2006, 8-11). Bağdâdî'nin kandil örneğinde ifade ettiği gibi bir kandil vasıtasıyla başka bir kandil tutuşturulduğunda ikinci kandilin nedeni olduğu ve onun bir nedeninin bulunduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak birinci kandilin illet olup olmadığı konusunda ise ihtilaf vardır (Bağdâdî, 1415, 3/48, 49)⁵ Râzî'nin *Metâlib*'te yer verdiği ve kelamcılara attığı bir ifadesi tam olarak da buna işaret etmektedir. Bu konuda şöyle söylemektedir:

"Şayet deseler: "Her muhdesin bir fâilinin olmasına dair aklın hükmü, her muhdesin bir madde ve müddetinin olduğuna dair hükümden daha güçlüdür" deseler şöyle deriz: Akıl sahiplerinin kâhîr ekseriyetini görürüz ki, akıllarının hükmü bu surette farklılaşmaz. Ancak kelamcılara gelince bir fâile duyulan ihtiyaç konusunda bunu doğrularlar. Bir madde ve müddete duyulan ihtiyaç konusunda ise bunu geçersiz kılarlar" (Râzî, 1987, 1/88, 89, 208, 209).

İmam'dan farklı olarak bu aktarımda yer alan ayrımın doğru olduğunu, dolayısıyla bir muhdesin fâile olan ihtiyacının madde ve müddete olan ihtiyacından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bir muhdesin fâile ihtiyacı *aklî nedensellik* kısmına girerken; onun madde ve müddete ihtiyaç duyması ise *ontolojik/tabii nedensellik* kısmında yer almaktadır. Bu yüzden

⁵ فيكون المصباح الأول فاعلا والثاني مفعولا، فأما أن الثاني مفعول فمما لم يختلف فيه العقلاء، وأما أن الأول فاعل فقد اختلف الناس فيه لكنهم اتفقوا على أن لذلك المفعول فاعلا يفعلها إما ذاك وإما غيره.

Râzî gibi büyük düşünürlerin bile bazen nedensellik ile ilgili konuları karıştırdıkları görülmektedir.

2.4. Epistemolojik/Manevî Nedensellik

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususların, aynı zamanda epistemolojik nedensellik ile de doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Bundan kastımız ise öncüllerden sonra elde edilen bilginin zorunlu olup olmadığı ve öncüllerden sonra sonucun elde edilmesinin mahiyeti ile ilgilidir. İfade ettiğimiz üzere Eş'arîler aklî/metafiziksel nedensellikten vazgeçmemişler; ancak fizikî nedenselliği adete dayalı olarak kabul etmişlerdir. Bu iki temel ön kabulden yola çıkarak onlardaki epistemolojik nedenselliğin yeniden formüle edilmesi gerektiğini ifade etmek gerekir. Şöyle ki; zorunlu bilginin aklî olarak meydana geldiğine dair bir ihtilafın olmadığı bilinmektedir. Ancak nazarî bilginin zorunlu önermelere terettüp etmesi konusunda ihtilaf mevcuttur. Bâkîlânî, Cüveynî ve Râzî farklı bir tutuma sahip olsalar da genel kanı bu şekildedir (Bk. Turgut, 2021, 67, 68).

Aslında Eş'arî'ye izafe edilen görüşlere bakıldığında onun da epistemolojik nedenselliği bütünüyle imkân kategorisinde değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'arî, bir engel olmadığı takdirde yaratılıştan gelen zorunlu bilgiler (الضروریات التي تقع ابتداء) ile duyu verilerinin sağladığı (ضروریات العلم) bilgilerin herkeste ortak olduğunu düşünmektedir. Aksi takdirde hakikatler ile bilgiyi elde etme yolları iptal olacaktır (İbn Fûrek, 1986, 16,17). Kuşkusuz ortaklığın asıl dayanağı zorunluluktur. Çünkü onsuz ortaklığın meydana gelmesi mümkün değildir. Bu da onun düşüncesinde bir tür zorunluluğun olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu tartışmanın devamında yer alan nazar sonucunda elde edilen bilginin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Eş'arî'ye nispet edilen görüş, sonucun epistemolojik olarak aklîliği ve kesinliği ile ilgili olmayıp, onun kudrete konu olması ile ilgilidir (İbn Fûrek, 1986, 16,17). Bir şeyin hem aklî ve zorunlu olması hem de Allah tarafından yaratılması mümkündür. Burada önemli olan husus ise şartlar sağlandıktan sonra ilâhî iradenin sonucun aksini yaratmasıdır ki, Eş'arî, adet anlayışından bunun bilfiil meydana geldiğini kastetmemiştir. Her halükârda onun bu konudaki yaklaşımı farklı yorumlara kabildir.

Kelamcıların karşı çıktıkları nedenselliğin fizikî nedensellik olduğunu, onların aklı ve metafiziksel nesnelere kabul ettiklerini ifade ettikten sonra önemli bir hususu daha belirtmek gerekir: Hangi türü olursa olsun nedensellik, neden-sonuç arasındaki ilişkiye dayalıdır. Nedenselliği aklı/metafiziksel, teolojik, ontolojik veya epistemolojik yapan da bu ilişkidir. Bazı kelamcılar öncüllerden çıkarılan sonucun âkli/zorunlu değil; yaratmaya dayalı 'âdi nedensellik olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa böyle düşünüldüğünde Allah'ın varlığına dair hiçbir aklı delil kalmamaktadır. Peki, bu yaklaşım imkân ve hudûs delilleri ile Allah'ın varlığını aklı olarak ispat ettiklerini ileri süren kelamcıların tutumu ile nasıl bağdaşacaktır? Bu konuda Râzî'nin yaratma konusunda Mutezile'ye izafe ettiği şu ifadeler oldukça önemlidir:

"Allah'ın, (zorunlu bilgiler dâhil olmak üzere) kullara ait bütün fiillerin yaratıcısı olduğu söylemi beş muhale yol açmaktadır. Bu söylem (1) Yaratıcı'ya dair bilginin temellendirilmesine, (2) nübübetin sıhhati ile ilgili istidlâle, (3) Allah'ın haber verdiklerinde doğru olduğuna ve (4) şeriatın sıhhatine dair kapıları kapatmakta ve (5) ümmetin icmasının ihlal edilmesi söylemine yol açmaktadır" (Râzî, 2015, 2/34).

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ve bir bütün olarak kelâmî müktesebat dikkate alındığında şöyle söylenebilir: Nazarî bilgide öncüller zorunlu olduğunda sonuç ya zorunludur ya da değildir. Sonucun zorunlu olmadığını söylemek nihaî olarak septik anlayışlara yol açmaktadır. Bu yüzden nazarı esas alan kelamın, kesin öncüllerden hâsıl olan sonucun zorunlu olmadığını ileri sürmesi tutarlı değildir. Sonuç, zorunlu olarak kabul edildiği takdirde bu zorunluluk, ya ilâhî yaratmaya tabi âdi bir zorunluluktur ya da ister ilâhî yaratmaya tabi olsun ister olmasın apriori olarak meydana gelen aklı bir zorunluluktur. Eş'ari kelamcılarının asıl tartışma noktaları, öncüllerin sonucu zorunlu olarak doğurması değil; onun âdi veya aklı bir zorunluluk olup olmadığına dairdir. Eş'arî'ye göre bunun âdi bir zorunluluk olduğunu, bazı yerlerdeki tutumu (Bk. Râzî, 2007, 65) istisna edilecek olursa genel olarak Râzî, (Bk. Râzî, 1984, 42; a.mlf., 2004a, 21) Bâkîllânî ve Cüveynî'ye göre bunun aklı bir zorunluluk olduğu ileri sürülmüştür (Bk. Cüveynî, 1950, 6). Ancak Râzî, bu konuda öncüllerin sonuçta müessir olması ile onların kesin bilgiyi doğurması arasında fark gözetmektedir. Ona göre sahih bir nazar olduktan sonra sonucun meydana gelmemesi imkânsız olmakla birlikte sonucun meydana gelmesinde müessir olan Allah'tır (Bk. Râzî, 2004a, 21). Dolayısıyla ilâhî irade ve tesir aklı zorunlu-

luğa tabidir. Allâf'ın da bu konuda Eş'arîler gibi düşündüğü aktarılsa da onun düşünce sisteminde bu durum ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü onun Allah'a dair bilginin nazarî ve istidlâlî olmadığını, Allah'a dair bütün bilgilerin aynı anda meydana geldiğini düşündüğü söylenmektedir (Bk. Râzî, 2004b, 215). Ancak bazı Eş'arîlerde olduğu gibi bir taraftan Allah'a dair bilginin nazarî ve istidlâlî olduğunu ileri sürme, diğer taraftan da sonuçların âdi olduğunu ileri sürmenin çelişkili bir söylem olduğu görünmektedir.

Bir bütün olarak Eş'arî kelam müktesebatı dikkate alınacak ve bu konuda daha derinlemesine bir analiz yapılacaksa şöyle bir ayrımın yapılması gerekir:

4.1. Şekil ile Muhteva Ayrımı

Mantık ilkeleri matematik gibi akla dayalı olduğundan önermeler doğru olduğunda onların, sonuçları şeklen doğurması aklî bir zorunluluktur. Nitekim öncüllerin şekil bakımından sonucu doğurması matematik gibi zorunlu bir durumdur ki, bunun aksini ileri sürmek bütün aklî bilgileri inkâr etmektir. Bu yüzden olacak ki Gazzâlî, *Tehâfiüt'* te fizikî nedenselliğe karşı çıktığı ve nedenselliğin empirik olduğunu dile getirdiği halde (Bk. Gazzâlî, 2006, 154-168)⁶ *Mi'yâr* ve *Münkız'* da burhanı savunmuştur (Gazzâlî, 2019, 71;⁷ a.mlf., 2010, 72, 73)⁸. Kanaatimizce bu durum, Shanab'ın ileri sürdüğü gibi onun Aristoteles nedensellik anlayışını kabul etmesine değil, şekil bakımından doğru öncüllerin sonucu kesin olarak doğurduğuna dayanmaktadır (Bk. Shanab, 2013, 210-212). Öncüller doğru olduğu takdirde sonucu şekil bakımından kesin olarak doğurduğunu savunmak için Aristotelesçi nedensellik anlayışını kabul etmek değil, aklî ve rasyonel bilgileri kabul etmek yeterlidir. Bu ayrım yapılmadığı takdirde nedenselliği inkâr eden her düşünürün kaçınılmaz olarak sofist olması gerekir. Nedensellik konusu tam olarak içerikle ilgili ortaya çıkmaktadır.

⁶ الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا

⁷ المقدمات تنقسم: إلى يقينيات صادقة واجبة قبولها...

⁸ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لامحالة

4.2. Küllî Nedensellik ile Cüz'î Nedensellik Ayrımı

Bu ayrımın yapılması, başta Gazzâlî olmak üzere tabii nedenselliği reddeden kelamcılarının anlaşılmaları açısından zorunluluk arz etmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre iki nesne arasında gözlemlenen ardaşıklıktan dolayı birisine kesin olarak neden, diğerine nedenli söylenemez. Dolayısıyla bu konuda tek başına rasyonel bilgi sağlayamaz. Ancak kimileri bu ilişkiden yola çıkarak onun epistemolojik nedenselliği reddettiğini düşünebilir. Oysa epistemolojik nedensellik reddedildiği takdirde başta burhana dayalı mantık olmak üzere Gazzâlî'nin aklî kabul ettiği matematik gibi ilimlerin bir zemini kalmayacaktır. Buna dayalı olarak Gazzâlî ne İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) dile getirdiği gibi aklı ortadan kaldırmış ne de Marmura'nın (1929-2009) dile getirdiği gibi bir tür agnostik tavır sergilemiştir (Bk. Şekerci, 2015, 63-66). Nitekim başta Gazzâlî olmak üzere Eş'arîlerin karşı çıktıkları ve reddettikleri bir epistemolojik nedensellik olduğu söylene de bu reddin bütün epistemolojik bağlar hakkında değil, cüz'î düzeyde iki nesne arasındaki epistemolojik nedensellik ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı şeklindeki ifadeleri cüz'î nedensellik, nedenselliği zorunlu görmesi ve her müsebbebin mutlaka bir sebebinin bulunduğu şeklindeki ifadeleri ise küllî nedensellik ile ilgilidir. Bu yüzden epistemolojik nedensellik ile ilgili bazı önemli noktaları gözden kaçırmış olsa da Şekerci'nin "epistemolojik nedensellik meselesinde düşünürün fizikî âlemdeki nedensellik ilişkisine toptan bir yadsıma getirdiği söylenemez" ifadesinin isabetli olduğu belirtilmelidir (Bk. Şekerci, 2015, 62).

4.3. İçerik Bakımında Aklî ve Adî Ayrımı

Varlıksal olarak öncüllerin sonucu doğurmasına, daha doğrusu kıyasın birinci şeklindeki orta terimin neticeyi zorunlu olarak doğurmasına gelince, her iki öncül arasındaki ilişki veya onların içeriği fizikî bir şeyse -bu önermelerin sonucu şeklen aklî bir zorunluluk olarak doğurmuşsa da- içerik bakımında âdidir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: "Her ateş yakıcıdır", "kibrit bir ateştir", dolayısıyla "kibrit yakıcıdır". Burada yer alan her iki öncülden mezkûr sonucun şeklen çıkması matematik gibi aklî bir zorunluluktur. Aksi takdirde hiçbir aklî ve nazarî bilgi temellendirilemez. Ancak bu önermenin muhtevasında yer alan her ateşin yakıcılığı aynı zorunlulukla kabul edilme-

yebilir, hatta yalan bir önerme de olabilir. Dolayısıyla içeriği ne olursa olsun mantık kurallarına göre kurulan öncüllerin sonuçlarını şeklen doğurmaları aklî bir zorunluluktur. Bu aklî zorunluluk da o önermenin yalan olması veya onda yer alan nedenselliği âdi olması ile çelişmemektedir. Bununla birlikte söz konusu ilişki ve içerik aklî bir zorunluluk ise sonucun hem şeklen hem de içeriksel olarak zorunlu olması gerekir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: “her hâdisin bir muhdisi vardır”, “insan da bir hâdistir”, dolayısıyla “insanın bir muhdisi vardır”. Bu önerme mantık kurallarına göre kurulduğundan şekil bakımından sonucu zorunlu kıldığı gibi içerik bakımından aklî bir zorunluluktur. Bu yüzden birinci örnekte öncüllerin her zaman sonucun hakiki illeti olduğunu ileri sürmek yanlış olduğu gibi ikinci örnekte de sonucun her zaman âdi olduğunu söylemek, İslam filozofları ve kelamcılarının ittifakla kabul ettikleri aklî nedensellikle çelişmektedir.

Yaptığımız bu ayırım, büyük ölçüde Fârâbî'nin dile getirdiği *kıyâsî zorunluluk* ile *aklî zorunluluğa* da benzemektedir (Bk. Fârâbî, 1986b, 90). Aksi takdirde Eş'arîlerin Allah'ın varlığına dair ileri sürdükleri imkân ve hudûs delili aklî bir zorunluluk olmaktan çıkmış olacaktır. Bundan olacak ki, Râzî zorunlu öncüller (aklî ilkelerin gerektirdiği şekilde) Allah tarafından yaratıldıktan sonra (Bk. Râzî, 2015, 1/196) sonucu aklî bir zorunluluk olmasını Eş'arîlerin cumhuruza izafe etmektedir (Bk. Râzî, 2015, 1/188).

Sonuç

Nedensellik, ulûhiyyet anlayışlarının doğal bir sonucudur. Bu yüzden düşünce sistemlerinin Allah ve âlem anlayışı, onun nedensellik anlayışını da şekillendirmektedir. Nedensellik ile ilgili en önemli problem aklî ve metafiziksel nedensellik ile fizikî nedenselliğin karıştırılmasıdır. Nedensellik ile ilgili yaklaşımlar dikkate alındığında materyalistler, Meşşâiler, Mu'tezile ve Eş'arîlerin nedensellik anlayışları hakkında nihai bir çıkarım olarak şöyle söylenebilir: Nedensellik ya hakikî ya da sûrîdir. Hakikî nedensellik de ya mutlak ya da mukayyettir. Mukayyet olan ise ya ilk illet gibi geçmiş bir ilkeyle ya da ilâhî irade gibi halı hazırdaki bir ilke ile sınırlandırılır. Eş'arîler aklî ilkelerde değil; fizikî nesnelere sûrî nedenselliği savunmuşlardır. Allah'ın varlığını inkâr eden materyalistler mutlak ontolojik nedenselliği ileri sürmüşlerdir. Nesnelere arasında nedensellik bağı kurmakla birlikte onu hiyerarşik olarak

ilk illete götüren Meşşâîler, geçmiş zamanla mukayyet nedensellikten yana olmuşlardır. Son olarak nesnelere arasında hakikî bir nedensellik bağına kurmakla birlikte onu Allah'ın nesnelere koyduğu kuvvelere veya nesnelere bağlayan Mu'tezile ve İbn Haldûn gibi âlimler ise mevcut zamanla sınırlı hakikî nedensellik anlayışını savunmuşlardır.

Sofistlere göre tecrübe nedenselliğe delalet etmediği halde İslam filozoflarına göre onun aklî oluşuna delalet etmektedir. Kelamcılara göre ise neden-sonuç arasındaki ilişki sadece bir nedenin varlığını ortaya koymaktadır. Onun aklî veya âdî oluşu ise tecrübeden elde edilemez. Bir çeşit nedenliliği kabul eden Mu'tezili düşünürler için ise bu ilişki, âdi de olsa bir nedenin varlığına delalet etmektedir.

Tesir ve nedensellik temelde metafizikselidir. Fizikî olarak görülen ise nedenle sonuç arasındaki korelasyon ilişkidir. Kelamcıların bazı ifadelerinden onların nedenselliği inkâr ettikleri anlaşılabilir. Bu doğru değildir. Bu yüzden bazı akademik çalışmalarda Eş'arîliğin nesnelere arasındaki aklî nesnelere reddetmesinin mutlak olarak nedenselliğin inkârı veya reddi olarak sunulması eksik bir değerlendirmedir. Eş'arî metinlerin bu konuda bazen muğlak olması bu sonucun doğmasına neden olmuştur. Nitekim "*lâzimü'l-mezhep leyse mezheb*" ilkesinin içerdiği gibi bir mezhebe ait bir görüşün doğurduğu bir sonuç, bizzat o mezhebin görüşü olmak zorunda değildir.

Eş'arîliğin nedensellik anlayışının anlaşılmasında sadece aklî ve fizikî nedensellik ayrımı yetmiyor. Aynı zamanda öncüllerin sonucu doğurmasında şekil ve muhteva ayrımı da yapılmalıdır. Eş'arîler ne sofistler ne de panteistlerdir. Onlar sadece nedenselliği metafizik bir bağlamda değerlendirmişlerdir. Adet anlayışı düzensizlik ve tesadüf olsaydı, Eş'arîler ne mucizeyi temellendirebilirlerdi ne de onunla istidlâl ederlerdi. Adet anlayışı iyice temellendirilecek olursa katı nedensellik yerine farklı ve çok çeşitli adetlerin varlığının araştırılması kaçınılmazdır. Burada iki yanlışın giderilmesi gerekmektedir. Birincisi: İslam filozoflarının mekanik/materyalist olmadıkları; ikincisi ise Eş'arî kelamcılarının da sofist olmadıklarıdır. Nitekim materyalistlerde Allah'tan bağımsız bir zorunluluk, Meşşâî filozoflarda Allah'tan sâdir olan bir zorunluluk, Mu'tezile ve İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın verdiği bir zorunluluk söz konusu iken; Eş'arîlere göre ise Allah'ın yarattığı sadece bir adettir. Ancak Eş'arîliğin

tabiî nesnelere arasındaki nedenselliği aklın zorunlu bir hükmü olarak görmeleri kanaati isabetli olmakla birlikte âdetin devamına yeteri kadar vurgunun yapılmamış olması, onların mutlak ve akli nedenselliğe karşı çıktıkları şeklinde algılanmalarına neden olmuştur. Yine temelde metafiziksel ve teolojik bir konu olan neden ile nedenli arasındaki ilişkinin akli veya âdi olması bilimsel bilgilerin gelişmesine engel teşkil etmediği halde bu ilişkinin âdete dayalı olduğunun sürekli vurgulanması, ilâhî iradeye bağlı olarak devam eden âdetin gölgelenmesine neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî kelamcılarının yan etkileri olduğu görülmektedir. Buna benzer bir hususun kaza ve kaderde de meydana geldiğini ifade etmek gerekir. Eş'arîler Kâdir-i mutlak ve Fâil-i muhtâr ulûhiyyet tasavvurlarını temellendirmek ve mucizenin imkânına akli bir zemin oluşturmak adına sürekli, zorunlu ve kesintisiz illiyet yerine Allah tarafından eşyaya verilmiş, ancak ilâhî irade istediği takdirde ortadan kaldırayabileceği bir kuvvet anlayışını savunmuş olsalardı hem zorunlu nedenselliğin ulûhiyyet açısından risklerinden hem de doğal gücün bütünüyle inkârının yol açtığı sorunlardan uzak durabilirlerdi. Bu da aslında kısmî/tabîî nedensellik anlayışıdır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.
- Andrey, Smırnov. "Nedensellik ve İslam Düşüncesi". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 277-293.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddîn Râzî Sonrası Metafizik Düşünce –Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *et-Tabî'at*. çev. İshak b. Huneyn. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2007.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: 2. Basım, Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aydın Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* =

Journal of Humanities and Social Sciences [Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi] 77, (2019), 87-125.

Ayık, Hasan. "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 15-30.

Bağdâdî, Ebü'l Berekât. *Kitabü'l-mu'teber fi'l hikme*. İsfahan: 2. Basım, İntişârat-ı Danışgahı İsfehân, 1415.

Bâkîllânî, Muhammed İbnü't-Tayyib. *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-me'âlîbi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-avîş*. nşr. Muhammed Rıdvân, Dimaşk: Dârü'l-Fikir, 1988.

Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-Mevakif*. nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cüşemî, Hâkim Ebî Sa'd. *et-Te'sîr ve'l-müessir fi 'ilmi'l-keâm (mülhak)*. thk. Şerefüddîn İbn Muhammed. Riyâd: Dârü Faris, 2022.

Cüveynî, Ebu'l-me'âlî. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf-Ali Abdulmunim. Mısır: Matbaatü'l-Hâncî, 1950.

Dağ, Mehmet. "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), 35-53.

Demir, Osman. "Âdet Teorisi". *Metafizik*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Demir, Osman. "Tevlid". *Metafizik*. Haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Doko, Enis. *Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Araştırma Yayınları, 2020.

- Ebû Ali İbn Sînâ. *eş-Şifâ (ilâhiyyât)*. thk. Kanevâtî-Sa'îd Zâyid. Kum/İran: Mektebetü Semâhe Ayetullah el-'Uzmâ, 2012.
- Ertürk, Ramazan. "What Ghazâlî Denies and Does Not Deny About Causality?". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 231-241.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi [Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 17-27.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism, and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: G. Allen & Unwin, 1958.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *et-Ta'likât*. Haydarabad: Dârü'l-Ma'ârifî'l-'Osmaniyye, 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: 2. Basım, Dârü'l-meşrik, 1986a.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. nşr. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986b.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü'l-mille ve nusûsun ührâ -fusûlü mebâdi-i ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdilâ*. thk. Muhsin Mehdî. Lübnân: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü't-tahsîli's-sa'âde*. nşr. 'Ali Bumülhem. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Mahmûd Bîcû. Dimaşk: Dârü't-Takvâ, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yârü'l-ilmî*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr*. thk. Samuel Nybreg. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Hemedânî, Aynulkudât. *Zübdetü'l-hakâik*. çev. Abdurrahim Alkış. Zübdetü'l-hakâik. İstanbul: Hikemiyyât, 2020.
- Horovitz, S.. *Yunan Felsefesinin Kelâm'a Etkisi*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerred makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetî'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Fûrek, Muhammed İbnü'l-Hasan. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 8. Basım, 2003.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-tehâfüt)*. çev. Kemal Işık ve Diğerleri. Samsun: On Dokuz Mayıs Yayınları, 1986.
- İbn Rüşd. *el-Keşfü 'an menâhici'l-edille fi 'akaidi'l-mille*. nşr. Muhammed 'Abid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü'd-Dirasâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Sîna, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi'l-havâce Nasîrüddîn et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbi'r-Râzî*. thk. Kerîm Faydî. Kum: Metbu'ât-i dînî, 1383.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ, (ilâhiyyât)*. thk. Kanevâtî-Sa'îd Zâyid. Kum/İran: Mektebetü Semâhe Ayetullah el-'Uzmâ, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedîr. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Kādî ,Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Eboâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvvât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: yy.,ts.
- Kādî, Abdülcebbar. "Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn". *Fadlû'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hadü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 2017.

- Kahraman, Hüseyin. "Bâkillâni'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 65-83.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Karâfi, Şihabeddin. *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-din*. nşr. Nizâr Hammâdi. Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2010.
- Karen, Harding. "Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi". çev. Ahmet Mekin Kandemir. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 16/2 (2018), 525-536.
- Kaya, Emrah. "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn". *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 241-261.
- Kılıç, Mehmet Fatih. "İllyet Teorisi". *Metafizik*. hz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn. *Râhetü'l-'akl*. thk. Mustafa Ğâlib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1984.
- Kutluer, İlhan. "Eser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995b.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995a.
- Kutluer, İlhan. "İllyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *Tasavvuf ve Nedensellik: İbnü'l-Arabi'nin Fütühat'ında "İllet" ve "Sebeb" Terimlerinin Vahdet-i Vücut Metafiziği Açısından Ele Alınışı, Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: 4. Baskı, İz Yayıncılık, 2017.
- Macit, Muhittin. "Meşşâi Gelenekte Nedensellik". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 33-58.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-teohîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.

- Muhtaroğlu, Nazif. "An Occasionalist Approach to Miracles". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 71-93.
- Nesefi, Ebu'l-Muîn. *Tabıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû'r-er-Reşîd. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hadü'l-inmâ'l-'Arabî, 1979.
- Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 53-69.
- Özdemir, İbrahim. "Mâturîdîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/21 (2018), 921-936.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-35.
- Özpilavcı, Ferruh. "Nedensellik Bağlamında Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 53-78.
- R. E. A. Shanab. "Gazzâlî ve Aquinas'ta Nedensellik". çev. Elmas Gülhan Çam. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 205-214.
- Rassâs, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-müessirât ve miftâhü'l-müşkilât*. thk. Jan Thiele. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Rassâs, Muhammed b. Hasan. *Müessirât ve miftâhü'l-müşkilât*. Thk. Muhammed b. Şerefüddîn. Riyâd: Dârü Fâris, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâb fî'l-halk ve'l-ba's*. Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdât firaqi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzaratü Fehri'd-dîn er-Râzî fî bilâd Mâverâi'n-nehir*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1984.

- Râzî, Fahreddîn. *İsmetü'l-enbiyâ*. nşr. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'l-Dînîyye, 1986a.
- Râzî, Fahreddîn. *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbühât*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1986b.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimü Usûli'd-dîn*. Yy.: Münteda' Aslîn, 2004a.
- Râzî, Fahreddîn. *er-Riyâdü'l-mûnikâ fî ârâi ehli'l-'ilmi*. thk. Es'ad Cum'a. Kayrevan: Yy., 2004b.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İşâre fî usûli'l-keîâm*. thk. Muhammed Sübhî-Rabî Sübhî. Merkezü Nûri'l-'Ülûm, 2007.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. nşr. Mahmûd Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddîn. *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*. thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğeri. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'id Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Müsevî ve diğeri. Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, ts.a.
- Râzî, Fahreddîn. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulâmai ve'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*. Mısır: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.b.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbü'l-hamsîn fî usûli'd-dîn*. Süleymaniye kütüphanesi, Reşit Efendi, 333.
- Râzî. *Fahreddîn. Şerhü'l-İşârât ve't-tenbühât*. nşr. Ali Rıza. Tahran: Müessesesi-i Çâp ve Dânişgâhu İrân, 1384.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Şahiner, Muharrem. "Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı ile Malebranche'ın Okazyonalizminin Karşılaştırılması". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 1-27.
- Şekerci, Ahmet Erhan. "Gazâlî'de Nedensellik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, 6 (2015), 653-674.
- Şeyhü'l-Müfid, Ebû Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî. *Evâilu'l-makâlât*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1983.
- Teğhrarian, Souren. "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazâlî ve Hume". çev. Fethi Kazanç. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003), 199-206.
- Turgut, Hüsnü. "Fahredden er-Râzî'nin Kelâm Yöntemi". *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*, Kayseri 2021.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*. nşr. Abdullah nûrânî. Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359.
- Türker Ömer. *Varlık Nedir-İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*-. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Urmevî, Sirâceddin. *Lübâbü'l-Erba'în fî usûd-dîn*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs- Behâü'l-halâye. Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.
- Urmevî, Siraceddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. 'Ammâr et-Temîmî. Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018.
- Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Mass, 1976.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 22 (2000), 121-123.
- Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.