

## Felsefe, Kalam ve Tasavvuf Disiplinleri Arasında ‘‘Sünnetullah’’ Anlayışı

### The Understanding of ‘‘Sunnatullah’’ Among the Disciplines of Philosophy, Kalam and Sufism

Durdane Zeynep TEKMEK\*

Geliř Tarihi/Received: 06.02.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 04.06.2024

**Öz:** Temelde bir nedensellik problemi olan sünnetullah, dini düşüncede ekollerin ilke ve teorilerine göre anlam kazanmaktadır. Bu kapsamda çalışmamızda Felsefe, Hariciye, Mu'tezile, Ehlisünnet ve Tasavvuf geleneklerine göre sünnetullahın nasıl bir anlama sahip olduğu ele alınmıştır. Öte taraftan sünnetullah meselesi kendi içerisinde bölümlere ayrılmaktadır. Genel itibariyle bu bölümleri üç madde de toplayabiliriz. Buna binaen yazımız -giriş ve sonuç kısımları hariç- üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Tanrı ve âlem arasında sünnetullah ilişkisi, ikinci bölümde âlemdeki varlıklar arasındaki sünnetullah ve üçüncü bölümde insan fiilleri ve ahlaki davranışlarda sünnetullah konusu ele alınmıştır. Her üç bölümde yukarıda zikrettiğimiz ekollerin görüş ve dayanaklarına ayrı ayrı yer verilmiştir. Neticede sünnetullah anlayışının nasıl bir değişim ve dönüşüme uğradığı ortaya konulmuştur. Bu kapsamda sünnetullahı nedensellik bağlamında yorumlayanlar ile âdet kapsamında yorumlayanlar arasında bir çatışma olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan adı geçen ekoller arasında sünnetullah tartışmasını teoriden pratiğe döken ya da vakıya (sahaya) taşıyanların tasavvuf ehli oldukları görülmüştür. Bu doğrultuda diğer ekoller ise ekseriyetle Tanrı ve âlem ve varlıklar arasındaki ilişkiler üzerinden nedenselliği ele almış ve sünnetullah kavramıyla ilişkilendirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Felsefe, Kelâm, Sünnetullah, Nedensellik, Âdet, Vesilecilik.

\* Ar. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı, e-mail: durdanezeynep@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6732-5761>

**Abstract:** Sunnah of Allah, which is basically a causality problem, gains meaning according to the principles and theories of schools of religious thought. In this context, in our study, the meaning of sunnah of Allah according to the traditions of Philosophy, Khawarijyah, Mutazila, Ahl al-Sunnah and Sûfism is discussed. On the other hand, the issue of sunnah of Allah is divided into sections within itself. In general, we can group these sections into three items. Therefore, our article is divided into three parts - excluding the introduction and conclusion sections. In the first chapter, the relationship of sunnatullah between God and the universe, in the second chapter, the subject of sunnatullah among the beings in the universe, and in the third chapter, the subject of sunnatullah in human actions and moral behavior is discussed. In each of the three sections, the views and basis of the schools mentioned above are given separately. As a result, it has been revealed how the understanding of sunnah of Allah has changed and transformed. In this context, it is understood that there is a conflict between those who interpret the sunnah of Allah in the context of causality and those who interpret it in the context of custom. On the other hand, it has been seen that among the schools mentioned above, those who put the discussion of Sunnah of Allah from theory into practice or brought it to the field are Sûfis. In this direction, other schools have generally discussed causality through the relationships between God, the universe and beings and associated it with the concept of sunnah.

**Keywords:** Sunnah of Allah, Causality, Custom, Necessity.

## Giriş

Dini literatürde *senn* kökünden türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan *sünnetullah* terkibi "Allah'ın koyduğu kanun, nizam" demektir.<sup>1</sup> Sözlükte ise *sünnet* kelimesinin yüzün görünen kısmı, çehre veya sîret (sûret) anlamlarıyla birlikte tabiat ve cibilliyet anlamlarını da taşıdığını görmekteyiz.<sup>2</sup> Ancak genel itibarıyla sünnet lafzı, ayet ve hadislerde geçtiği üzere "iyi veya kötü, gidilen her türlü yol ve tarikat, adet ve davranış"<sup>3</sup> manalarında kullanılmaktadır. Binaenaleyh sünnet kavramıyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'e bakıldı-

<sup>1</sup> İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (2010), 38/159-160.

<sup>2</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 6/5400.

<sup>3</sup> Bu kapsamda örneğin "Sizden önce de sünnetler uygulanmıştı. Yeryüzünde dolaşın da yalanlayıcıların sonunun ne olduğunu görün." (Âl-i İmran 3/137) âyet-i kerimesinde önceki milletlerin âdetleri eleştirilmiştir. Buna ilaveten hadis-i şeriflerde sünnet lafzının bazen olumlu davranışlar için (bk. Müsned, 1, 191 -195; İbn Mace, "ikâme", 173) bazen de olumsuz davranışların için (bk. Tirmizi, "ilim", 17) kullanılmıştır. Bk. Çelebi, "Sünnetullah", 38/159-160.

ğında ayetlerin birçoğunda Allah Teâlâ'nın değişmez kanun ve kuralları;<sup>4</sup> diğer kısmında ise önceki milletlerin âdet edindikleri yollar,<sup>5</sup> şeklinde kullanımlarla karşılaşmaktayız. Bu bağlamda değişmez kuralların ne olduğu meselesi, tam anlamıyla bir *nedensellik* problemidir. Nedensellik, diğer adıyla determinist yaklaşım ise dini düşünce açısından paradoksal bir meseledir. Nedenselliğin sünnetullah kavramıyla irtibatına dönecek olursak; tartışma, ayetlerde kastedilenin ne olduğu problemidir. Zira bu ayetler, Allah Teâlâ'nın âlemi yaratırken birtakım kurallar –insan tabiatı ve doğa kanunları– koymasına ve bunların ilelebet değişmezliğine mi işaret etmekte; yoksa ayetlerde geçen bu lafız, başka bir manayı mı ihtiva etmektedir?

Yukarıda değindiğimiz bu mesele, doğuracağı neticelerle birlikte ele alındığında dini düşünce açısından oldukça önem arz etmektedir. Hatta dini düşüncede yer alan bütün konuların şu veya bu şekilde; Sünnetullah tartışmasıyla bir irtibatı bulunduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim yazımızda bu irtibatın neden kaynaklandığına işaret ederek, meseleye açıklık getirmeye çalışacağız. Bu bağlamda çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla: 1. *Tanrı ve âlem arasında sünnetullah* 2. *Âlemdeki varlıklar arasında sünnetullah* 3. *Fîil ve Ahlaki davranışlarda sünnetullah*, şeklindedir. Bahusus din bilimleri içerisinde sünnetullah anlayışının bu üç kategoriye göre şekillenmiş olması, konuyu ele almamızda yönlendirici olmuştur.

Bu meyanda her bir başlık altında dini düşüncenin sacayakları kabul edilen felsefe, kelim ve tasavvuf ekollerinin görüşlerine –sünnetullah anlayışını daha belirgin hale getirmek için – sırasıyla yer vereceğimizi belirtmiş olalım.

### 1. Tanrı- Âlem ilişkisinde Sünnetullah

Allah'ın sünneti konusunda değineceğimiz ilk ve en önemli mesele, Tanrı ve âlem arasında sebeplere bağlı bir sistemin var olup olmadığıdır. Bu konu başlı başına bir Tanrı ve âlem tasavvuru meselesidir diyebiliriz. Bu açıdan dini literatürde sünnetullah, bütün bilimlerin ortak mevzusu olmuştur. Fakat sünnetullahın metafizik boyutunu ele alan ve sistematik bir şekilde izah eden ilk bilim dalı, (alanı itibariyle) felsefe olmuştur. Nitekim felsefenin başat önermesi olan *Sudûr* teorisi, nedensellik (determinist) anlayışı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla sünnetullah, felsefe için bir nedensellik,

<sup>4</sup> Bk. el-Fetih 48/ 23, el-Ahzab 33/ 62, el-Mü'min 40/ 85.

<sup>5</sup> Bk. el-Enfal 8/ 38, el-Kehf 18/ 55.

yani sudûr teorisisidir. Tanrı ve âlem arasındaki bu ilişkide üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında mutlak ve zorunlu olan Tanrı bulunmaktadır. Ardından göksel akıllar gelir -ki bunlar, Fârâbî'nin (ö. 339/950) ikinciller veya maddeden soyut varlıklar dediği ruhaniler (melekler)dir.<sup>6</sup> Sonrasında Nefs, Suret ve En alta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyula) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhaniler Allah ile âlem arasında aracı işlevi görmektedir.<sup>7</sup> Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın âlemlerle doğrudan bir irtibatı olmayıp; ancak akıllar denilen araçlar yoluyla iletişimde olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda Meşşâî filozoflar, Tanrı'nın sıfatlarını tamamen yok saymakta; âlemin de felekler sistemi içerisinde yer alan ezeli ama maddeden oluşan süfli bir varlık olduğunu kabul etmektedir.

Bu çerçevede Tanrı'dan sudûr eden felekler sisteminin bir parçası olan âlem, Tanrı tarafından belirlenmiş ve düzenlenmiş kurallar hiyerarşisi içerisinde varlığını sürdürdüğü ortaya çıkmaktadır. Ancak Meşşâî filozoflar, açmazı, Tanrı tarafından gönderilen Peygamber ve Kitapların sudûr sisteminin neresine yerleştirileceği sorunudur. Bu konuda Müslüman filozofların yeterince açık ve anlaşılır bir yanıt veremediğini, ancak bu konuları sudûrcu anlayışa göre sistemlerine uyarlamaya çalıştıklarını görmekteyiz. Şöyle ki onlara göre Tanrı'nın Peygamber veya Kitap göndermesi, kâinatta yer alan nizama bağlı olarak yeryüzünde bulunan insanlar arasında sosyal-siyasal düzenin sağlanması açısından gerekli bir durumdur. Her ne kadar filozof, bireysel olarak bu düzenin oluşması ve işleminde en önemli şahıs ve hatta mükemmel-toplumsal bir düzeni kurabilme yeteneğine haiz olmasına rağmen; taakkul ve tahalluk etmemiş insanların bu âlemin düzenine ayak uydurabilmesi ve medeni bir toplumun oluşması; ancak bir peygamberin gelmesini iktiza etmektedir.<sup>8</sup> Buna binaen filozoflar açısından Peygamberlerin gönderilmesi, Tanrı'nın âlem için koyduğu kanunlar (*Sünnetullah*) çerçevesine dâhil edilmektedir.

<sup>6</sup> Farabî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (Litera Yayıncılık, 2018), 33-66; Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (Büyüyenay, 2017).

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sinâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr ilişkisi Hakkında Bir İnceleme”, *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 1057-1073.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. Farabî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 116-120.

İkinci aşamada ele alacağımız grup, nedenselliğe dayalı felsefi anlayış karşısında yer alan kelam ekolüdür. Nitekim kelam ilminin (özellikle Eşarî ekolü) felsefenin (Tanrı-âlem arasındaki) nedensellik ilkesini kabul etmemesinin altında Tanrı'nın sıfatlarının varlığını kabul etmesi<sup>9</sup> ve buna bağlı olarak âlemin de yoktan yaratıldığı düşüncesi bulunmaktadır. Çünkü mutlak kadîm olan ve hiçbir şekilde cisim veya maddesel bir varlığa benzemeyen yegâne yaratıcı Tanrı'dır. Dolayısıyla kelamcıların deyimiyle cevher ve arazlardan müteşekkil cismanî bir varlık olan âlem en- nihayetinde ezeli olmayıp yoktan yaratılmış hâdis bir varlıktır.

Bu meselede âlem ile herhangi bir benzerliği bulunmayan bir Tanrı'nın, maddesel olan bu âlemle doğrudan bir irtibata geçmesi mümkün müdür? Mümkün ise bu irtibat nasıl gerçekleşmektedir? gibi sorular, kelamcılarını sıfatlar teorisine yönlendirmiştir. Binaenaleyh kelamcılar açısından Tanrı'nın sıfatları âlemle Tanrı arasındaki irtibatı sağlayan niteliklerdir. Sıfatlara dair kelam ekolleri arasında ihtilaflar bulunmasına rağmen (Mu'tezile de dâhil) büyük çoğunluk, filozofların zikrettiği şekliyle birtakım felekler aracılığıyla irtibatta olan âtil bir Tanrı anlayışını kabul etmemiştir. Zira kelamcılara göre sonradan yaratılan âlem ile yaratıcı olan Tanrı arasında vehmi de olsa zamansal olmayan bir boşluk söz konusudur. Bu durumda kendi başına var olamayan âlem; Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve tekvin<sup>10</sup> gibi sıfatlarıyla doğrudan ve sürekli bir yaratılma ve yenilenmeye tabidir. Ehlisünnet yeniden yaratılma eylemini *tecdid-i halk*, diye ifade etmiştir. O halde her an yaratılmayla var olabilen bu âlem, Tanrı'yla kesintisiz bir irtibat içerisinde dir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu anlayış, deist Tanrı anlayışını iktiza eden nedenselliği reddetmekte; buna karşın Tanrı- âlem arasında aracısız ve

<sup>9</sup> Bu noktada Mutezili Kelamı'nın sıfatları tamamen reddetmediğini; ancak zattan ayrı ve ezeli olan sıfatların varlığını reddettiğini ifade edelim. Bk. İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 82.

<sup>10</sup> Kelam ekolleri arasında –özellikle Mutezile, Eşari ve Maturidi ekolleri olmak üzere– sıfatların sayıları, kadim olup olmadığı veya Tanrı'nın aynı mı gayrı mı oldukları gibi konularda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 36-62; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2021), 97-139; Ebu'l-Hasan el Eş'arî, *El-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet* (Gelenek Yayıncılık, 2010), 42-82; Sadettin Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 119-146.

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 36-39.

doğrudan irtibat olduğu fikrini savunmaktadır. Kalam ilminin sünnetullah anlayışıyla ilgili olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisini ortaya koyan en önemli delillerden biri, (yukarıda değindiğimiz gibi) Peygamber ve Kitapların gönderilme vakasıdır.<sup>12</sup> Kalamcılara göre bu durum, açık ve kesin bir şekilde âlemin bir parçası olan insanla Tanrı'nın doğrudan iletişimde olduğunun emaresidir. Böylece Tanrı, hiçbir şekilde insanı kendi haline bırakmamış; tam aksine doğrudan bir iletişimle irtibatını sürdürmüştür.

Üçüncü bir yorum olarak tasavvuf geleneğinin sünnetullah'a dair görüşlerine geldiğimizde konunun öncelikle erken ve metafizik dönem olmak üzere iki ayrı şekilde ele alınması gerektiğini belirtmeliyiz. Çünkü iki dönemin Tanrı ve âlem irtibatına dair anlayışlarında ciddi farklar bulunmaktadır. Şöyle ki erken dönem sûfilere, itikadi konularda tamamen ehlisünnet akidesini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, Tanrı- âlem irtibatında da ehlisünnet görüşünü benimsemişlerdir.<sup>13</sup> Böylece onlar, nedenselliğe dayalı sudûrcu bir teoriyi reddetmişlerdir. Yine ehlisünnette olduğu gibi Tanrı ile âlem arasında doğrudan ve aracısız bir bağlantı olduğunu kabul ederek; kendi başına kaim olmayan bu âlemi, Tanrı'ya her an muhtaç hâdis bir varlık olarak nitelendirmişlerdir. Hâdis varlıkla Kadîm Tanrı arasındaki iletişim, sûfilere göre de Tanrı'nın ne aynı ne de gayrı kabul edilen sıfatlarla devam etmektedir.<sup>14</sup> Binaenaleyh tasavvuf, erken dönemde dini bilimler arasına girmek ve bu doğrultuda kendi iddialarını meşru zemine taşıma gayesi gütmüştür. Bu gayenin doğal bir neticesi olarak sûfiler, akide ve şer'î kural- lar gündeme geldiğinde ehlisünnet geleneğinden farklı bir yol izlemediklerini; bilakis bu konularda ulemaya tabi olduklarını beyan etmişlerdir. Bu anlayıştan yola çıkarak onların, sünnetullah'a dair görüşlerinin ehlisünnet akidesi çerçevesinde şekillendiğini açıkça ifade edebiliriz.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bk. el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 273-324; Ebu Mansur Abdülkahir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Diyaret Vakfı Yayınları, 2023), 188-189; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 248-252.

<sup>13</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî Serrâc, *El- Lüma* (Kahire: Dâru'l- kütübü'l-hâdis bi- Mısır, 1960), 28; Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam, 2012), 12; Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsü'd-din (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1993), 31-44; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, çev. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2021), 63-72.

<sup>14</sup> Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 63-70.

Meseleyi tasavvufi düşüncenin zirvesi sayılan metafizik dönemde ele aldığımızda sūflilerin Tanrı-âlem irtibatını ehlişünnet kelimadan farklı yeni bir teoriyle açıkladıklarını görmekteyiz. Esas itibarıyla metafizik dönem, - İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin yorumuyla kelamın tutarsızlıkları ve felsefenin yetersizliği arasında- yeni bir yöntem geliştirmekle birlikte tasavvufun kelamdan ziyade felsefi anlayışa yaklaştığı bir zamanı ifade etmektedir.<sup>15</sup> Şöyle ki bir nedensellik teorisi sunan sudûrcu anlayışı reddeden ulemanın aksine; müteahhirûn dönem sūflileri, sudûr anlayışını yetersiz görmesine rağmen tamamen reddetmemiş; bilakis onu yeni teorilerinin bir parçası haline getirmişlerdir.<sup>16</sup> Zira meydana gelen bütün varlıkların Tanrı'dan zuhur etmesine dayanan sudûr anlayışında olduğu gibi müteahhirûn sūfliler de bu âlemin Mutlak Varlık olan Tanrı'dan zuhur ettiğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla âlem, bir bakıma varlığın bir yansıması, mazharı ya da tecel-lisidir. Bu durum ise *muhalefetun lil havâdis* anlayışını benimseyen ve buradan hareketle kadîm olan Tanrı ile hâdis âlem arasında bir ayrımın gerekliliğini gözeten ehlişünnet anlayışına tamamen ters düşmektedir.

Bu meyanda müteahhirûn dönem sūflilerini filozoflardan ayıran nedir, denildiğinde; cevaben Tanrı ve âlem arasındaki irtibatı -varlıklar zinciri üzerine kurulu sudûr teorisinin aksine- tek yönlü bir ilişkiden ibaret saymamış olmaları, diyebiliriz. Zira sūflilere göre bir nedensellik varlığından söz etsek bile bu durum, mutlak bir zorunluluğu gerektirmemektedir. Bundan dolayı müteahhirûn sūfliler, determinist sudûr anlayışı yerine vesîleci sudûr dedikleri yeni bir kavramla yeni bir teori geliştirmişlerdir. Bir başka ifadeyle nedensellik, kırılğan bir anlam kazanarak vesîlecilik anlayışına dönüşmüştür.<sup>17</sup> Bu husus, muhakkik sūflileri ehlişünnet anlayışına yaklaştıran bir nokta olmuştur. Böylece filozofların zorunlu gördüğü nedenselci yaklaşım, sūflilerin eliyle -ehlişünnetin de benimseyebileceği- Tanrı-âlem arasında zorunlu ve değişmez kuralları barındırmayan bir ilişkiye, yani vesîlecilik formatına dönüşmüştür.

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bk. Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2017), 1/108-115; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (Alfa Yayınları, 2017), 70-75.

<sup>16</sup> İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/356 vd.; geniş bilgi için bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 21; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İz Yayıncılık, 2013), 28-39.

<sup>17</sup> Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 21; İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/394, 406.

Ekberî gelenek, filozofların tek yönlü nedenselliğinin aksine; âlemden Tanrı'ya giden özel bir yolun daha olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yol, âlemdeki her bir canlının Tanrı ile bireysel olarak vasıtasız iletişimini sağlayan bir yoldur. Nitekim İbnü'l-Arabî, en özel yön olarak nitelendirdiği bu yolu *veh-i has* veya *Rabb-i has* diye isimlendirmiştir.<sup>18</sup> Böylece felsefeye yakın duran muhakkik sûfîler, bu teoriyle birlikte âtil (veya deist) Tanrı anlayışına dayanan felsefî sistemden uzaklaşmışlardır. Buradan metafizik dönem sûfîlerinin felsefe ve kalam arasında orta bir yolu tercih ettiği sonucu çıkmaktadır. Netice itibarıyla tasavvufî gelenek, Tanrı-âlem irtibatı meselesinde doğrudan ve aracısız bir irtibatın varlığını kabul etmiştir. Bu bağlamda sünnetullah, sûfîlere göre zorunlu olmayan bir nedenselliğe dayalı olup; Tanrı ve âlem söz konusu olduğunda vasıtasız ve dolaysız bir irtibatı iktiza etmektedir.

## 2. Âlemdeki Varlıklar Arasında Sünnetullah:

Bu bölümde –daha önce belirttiğimiz gibi– sünnetullahın varlıklar arasındaki durumunu ele alacağız. Nitekim dini düşüncede sünnetullahın nedensellik anlamında yorumlanmasında Mu'tezile'nin etkisi büyük olmuştur. Bu kapsamda varlıklar arasında cereyan eden durumlarda var olduğu kabul edilen nedensellik fikri, (naslardan da destek alınarak) sünnetullah anlayışının çıkış noktasını oluşturmuştur. Böylece nedensellik ilkesi, Tanrı- âlem ilişkisinden ahlaki davranışlar arasındaki irtibata taşınmıştır.

Öncelikler filozoflar, her halükârda nedenselliğin zorunlu olduğunu kabul ettikleri için bunun bir neticesi olarak varlıklar arasındaki nedenselliği de benimsemiş oldular. Ancak Müslüman filozoflar, doğada oluşan birtakım olağanüstü olayların meydana gelebileceğini kısmen kabul etmişlerdir.<sup>19</sup> Bu durum onlara göre bir çelişki değildir; zira taakkul ve tecerrüd eden bir filozof ya da bir peygamberin elinde doğaüstü olayların meydana gelmesi ihtimal dahilindedir ve bu yüzden bunda bir beis görülmemiştir. Diğer bir deyişle bu tür olaylar, insanın tecerrüdü sonucu doğal olarak oluşmaktadır. Sıradan insana göre normal olmayan bu durum, hakikatte tecrit eden kişi

<sup>18</sup> İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/295; geniş bilgi için bk. Demirli, *İslam Metafizisinde Tanrı ve İnsan*, 211-216; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İz Yayıncılık, 2013), 81.

<sup>19</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 75; Metin Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar*, (2015), 18/146-171.



açısından normal bir durumdur. Bu ise determinist anlayışa ters düşmez; zira duyular, insanı yanılısamaya götürse bile akıl, bu yanılısamadan her vakit uzaktır. Bu meyanda Müslüman filozofların mucize gibi olağanüstü olayları yine determinist bir çerçeve içerisinde izah ettiklerini görmekteyiz. Kelamcılar açısından varlıklar arasındaki nedensellik anlayışına baktığımızda; özellikle ehli-sünnet ve Mu'tezile kelamı arasında önemli farklarla karşılaşmaktayız. Şöyle ki Mu'tezilî gelenek, âlemin kendine ait (ateşin yakıcılığı ve suyun akışkanlığı gibi) bir tabiatının olduğunu ve bu tabiatın bir gereği olarak olayların meydana geldiğini kabul etmiştir. Bu anlayış, Mu'tezilî geleneğin "Hüsun-Kubuh" ilkesinin temelini oluşturmuştur.<sup>20</sup> Bu doğrultuda Mu'tezile, tabiatta iyi veya kötü niteliğe sahip şeylerin bilinebileceğini iddia etmiştir. Mu'tezile açısından insanın iyi ve kötüyü bilmesi ise -sonraki bölümde detaylandıracağımız üzere- mükellefiyeti gerektirmiştir.<sup>21</sup> Mu'tezile bu tutumuyla filozofların determinist (tabiatçı) anlayışına yaklaşmıştır. Buna mukabil ehli-sünnet kelamı, "âdetullah"<sup>22</sup> kavramıyla Mu'tezile ve filozofların nedenselliğe bağlı sünnetullah anlayışından uzaklaşmıştır. Bu yaklaşıma göre insanın idrak ettiği olaylarda sürekli ve ard arda gelen bir tecrübe söz konusu olduğu için bu olaylar arasında zaruri bir nedenselliğin var olduğu yanılıgısı hâkim olmaktadır. Oysaki ehli-sünnet ulemasına göre durum, bunun tersinedir ve meydana gelen vakıalar arasında zorunlu bir nedensellik yoktur. Zira Yaratıcı her an âlem ile irtibat halindedir ve bu nedenle âlemde meydana gelen her şey ve her vakıa her an yaratılmakta ve yenilenmektedir. Bu durum ise meydana gelen olaylar arasında nedenselliğin mecburiyetine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın âdeti, esas itibariyle olağanüstü vakıaların meydana gelmesini gerektirmektedir. O halde 'âdetullah' anlayışında harikulade vakıaların meydana gelmesi, *Fâil-i Muhtar* olan Tanrı'nın sünnetullahıdır, diyebiliriz. Bu meyanda ehli-sünnet kelamcıları, sünnetullah anlayışını iki şekilde yorumlamıştır. *Birincisi* alışılğelen olayların bir anda tersi bir duruma dönüşmesi- ki bu tür olaylar kimi zaman insanoğlunun güç yetirebileceği

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 216-223; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50-54.

<sup>21</sup> Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 216-223; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50-54.

<sup>22</sup> Metin Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 533-551.

durumlar olabilir. Örneğin sihir ve büyü gibi vakıalar yahut eskiden olması mümkün görülmeyen şeylerin bir takım teknolojik alet veya vasıtalarla olur hale gelmesi gibi. Bu gibi durumlar, dönemleri açısından harikulade olarak nitelendirilebilir. *İkincisi* ise insan gücünün yapmaya hiçbir zaman güç yetiremeyeceği *Hariku't Tabîa*'dır- ki mucize nevi olaylar bu kısma girer. Bilahare peygamberlerin elinde gerçekleşen ölümlerin diriltilmesi, ayın ikiye bölünmesi, ateşin yakmaması gibi naslarda geçen vakıalar bu durumun örneklerindedir.

Yukarıdaki izahımızdan hareketle Mu'tezile kalamcıları her ne kadar filozoflara benzer sünnetullah anlayışına sahip olsalar bile mucize olayında Ehlisünnet kelamıyla ortak bir tutum sergilemiştir. Zira Mu'tezile, Tanrı'nın adaleti gereği insanlara peygamber göndermesini gerekli görmektedir. Bununla birlikte gönderilen bir peygamberin nübüvvetinin ispatı, mucizeden geçmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile, 'Aslah' ilkesi<sup>23</sup> gereği mucize vakiasını kabul etmekte bir sakınca görmemiştir. Başka bir ifadeyle peygamberin gönderilmesi ve peygamberin de peygamberliğini ilan edip mucize göstermesi, insanların onu tasdik etmesi açısından gerekli ve zorunludur.

Kelamcılar, mucizeyi kabul etmede hemfikir olmasına rağmen; peygamber dışındaki insanlarda gerçekleşen doğaüstü olaylar konusunda Mu'tezile ile ehlisünnet kalamcıları hemfikir değildir. Mu'tezile, ümmet arasında seçilmişliğin olmadığını; zira bu tür olayların Tanrı'nın adaletiyle bağdaşmaya çağını düşünerek kerameti ve benzeri olayları kabul etmemiştir. Onlar açısından bu tür olayların varlığını kabul etmek, peygamberin elinde zuhur eden bir olaya bir başkasının da ortak olduğu kabulünü gerektirmektedir. Bu da peygamberin seçkinliğine zarar vermektedir.<sup>24</sup>

Bu minvalde Mu'tezile'nin aksine ehlisünnet, keramet ve benzeri olağanüstü olayları ilkesel olarak kabul etmiştir. Zira naslardan ve sahabe hayatından gelen haberler bu tür olayların varlığına delalet etmektedir. Bu sebeptendir ki bunları reddetmek, mütevâtir derecesine ulaşmış haberlerin de

<sup>23</sup> Bayram Çınar, “Kalam'da Salah-Aslah Tartışmaları”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (15 Mart 2021), 195-229.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el Esed Abadabî Kâdi Abdülcebbar, *El Muşni Fi Ebvabul Tevhid vel Adl*, thk. Mahmud el-Hudayri - Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), XV, 217-245; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 259-260; Salih Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (24 Ocak 2009), 91-116.

reddini gerektirmektedir. Aynı minvalde ehli-sünnetin vazgeçilmez ilkesi olan *Kadir-i Mutlak Tanrı* anlayışı, kimin elinde gerçekleşirse gerçekleşsin doğaüstü vakıaların her zaman olabileceğini mümkün kılmaktadır. Diğer taraftan keramet, ehli-sünnete göre aklen de imkânsız değildir. Allah eşyadaki kanunları değiştirmek suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirebilir. Dolayısıyla Allah için muhal olan bir durum söz konusu değildir. Böyle bir imkân varsa, bunun sâlih kimselerde meydana gelmesi de olası bir durumdur.<sup>25</sup>

Sünnetullahın varlıklar arasındaki yerine tasavvufi düşünce açısından bakacak olursak; bu hususta sûflerin tamamının ehli-sünnet çizgisi üzerinde olduğunu ifade edebiliriz. Bu doğrultuda sûfler de âlemdeki her bir olayın nedenselliğe bağlı olmadan gerçekleştiğini ve olaylardaki sürekliliğin yanıtıcı bir nedensellik fikrine sevk ettiğini kabul etmişlerdir. Buna göre âlemdeki varlıkların hiçbirisi kendisine ait, mutlak anlamda ayrılmayan ve değişmeyen bir tabiata sahip değildir. Bilakis her nesne ve meydana gelen her bir vakıa, "*Fâil-i Muhtar Tanrı*" tarafından sürekli bir yaratılmaya tabidir.

Konuyu tekrar mucizeye dönerek ele aldığımızda (tasavvuf ve ehli Sünnet düşüncesi başta olmak üzere) dini düşüncede yer alan ekollerin neredeyse tamamı mucizeyi kabul ettiği malumdur. Ancak tartışılan asıl mesele, diğer insanlarda zuhur eden olağanüstü hallerdir. Nitekim tasavvuf ile özdeşleşmiş kavramlardan olan "keramet" hakkında da sûfler, ehli-sünnet uleması ile ittifak halindedir. Fakat ulema, keramet gibi olağanüstü halleri ilkece kabul etmesine rağmen; vakıada gerçekleşmesi üzerinde fazlaca durmamıştır. Zira bu tür durumların insanlar arasında derecelenmeye yol açabileceği endişesi, onları genel anlamda bir keramet anlayışına sevk etmiştir.

Bu bağlamda tasavvufi düşüncenin keramet anlayışı, ehli-sünnet kelamı ile bir tezatlık teşkil etmemiştir. Aslında sûfler, velinin elinde gerçekleşen olağanüstü olayları, peygamberin mucizesinin devamı olarak görmüşlerdir.<sup>26</sup> Aynı zamanda onlar, bu nevi olayların hakikatte yaratıcısının Hakk olduğunu belirterek; bunun gerçekleşmesinde kulun ancak bir vesîle olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenle doğada zuhur eden kerametın kişiye bir nitelik kazandırmayacağını; bilakis kişinin her an temkin halinde olması

<sup>25</sup> Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara, 1962), (üçüncü bölüm, 63. paragraf); Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 165.

<sup>26</sup> Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 7-9, 12.

gerektiğini vurgulamışlardır. Aynı zamanda sūfler açısından âdetin tersine zuhur eden bu olaylar, keramet çeşitlerinden sadece birisidir. Zira onlar, kerameti farklı şekillerde yorumlamışlardır.<sup>27</sup> Nitekim herkes tarafından bilinen bu harikulade olaylar, sūfler için keramet çeşitlerinin en alt derecesinde yer almaktadır.<sup>28</sup> Ancak konumuz sınırları açısından detaylara girmeyeceğimizi belirtmiş olalım.

### 3. İnsan Fiilleri ve Ahlâkî Davranışlarda Sünnetullah:

Yazımızın son bölümünde ahlaki bakımdan sünnetullahın mevcudiyetini tartışacağız. Bu çerçevede fitrat, mizaç ve karakter gibi insanın doğuştan getirdiği özellikler var mıdır? Varsa bunların ahlaki davranışlara etkisi nedir ve doğuştan gelen bu özelliklerin değişmesi olası mıdır? Ya da sosyofiziksel çevrenin ahlaki davranışlara etkisi nedir ve çevrenin insanın kişiliğine etkisinin değişmesi, mümkün müdür? gibi sorular gündeme gelmiştir. Ardından insanın ahlaki davranışları, nedensellik ilkesi gereği (iyi ise iyi; kötü ise kötü) her zaman aynı yönde bir sonuç mu vermektedir? Problemi ortaya çıkmıştır- ki bu sorular, meselenin zeminini oluşturmaktadır.

Ahlaki değer ve davranışların kazanımına dair, felsefe geleneğine baktığımızda birbirinden farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. Örneğin John Locke (ö. 1704), Durkheim (ö. 1917), John b. Watson (ö. 1958) gibi bazı filozoflar, insanın doğuştan birtakım bilgi veya değerlere sahip olmadığını; buna karşın insan zihninin bir tabula-rasa (boş levha) olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>29</sup> Diğer taraftan insanda doğuştan gelen birtakım ahlaki erdemlerin var olduğunu ve bu niteliklerin dış etmenlerle bir araya gelerek insanın bir bütün olarak ahlakını oluşturacağını ileri süren filozoflar da olmuştur.<sup>30</sup> Bu görüşün en büyük temsilcisi Platon olmakla birlikte 20 yy. filozoflarından Gottfried Leibniz (ö. 1716), Lord Shaftesbury (ö. 1885), Adam Smith (ö. 1790) gibi kişiler, ‘nüve veya kuvve’ halinde ahlaki değerlerin insanda bulunduğunu kabul etmiştir. Bu iki farklı anlayışa göre özetle diyebiliriz ki; filozofların bir kısmı ahlaki değerlerin sonradan kazanıldığını; buna bağlı olarak akıl ve riyazetle bu erdemlere ulaşılabileceğini; diğer kısmı ise temelde insanda mevcut değerlerin varlığını kabul etmekle birlikte dış etmenlerin de sürece

<sup>27</sup> Bu bağlamda bk. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 379-389; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 109-112.

<sup>28</sup> Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 379-389; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 109-112.

<sup>29</sup> Caner Taslaman, *Fitrat Delilleri* (İstanbul Yayınevi, 2017), 77-78.

<sup>30</sup> Taslaman, *Fitrat Delilleri*, 73.

dâhil olmasıyla insanda ahlaki değerlerin ortaya çıkabileceğini ileri sürmüştür. Ancak her iki yorumda da ahlaki davranışların taakkul etmeye dayanan gayret ve çabaya bağlı bir kazanımla meydana geldiğini ileri sürülmüştür. Buna göre nedensellik fikrinin her iki taraf için de geçerli olduğu ifade edilebilir.

Bu bağlamda Müslüman filozoflara dönersek; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185)'in insanda mizaç ve istidâtın mevcudiyetini kabul ettiklerini görmekteyiz. Özellikle İbn Sinâ eserlerinde mizacın ahlakla olan irtibatına dair detaylıca izahlar yapmıştır.<sup>31</sup> Binaenaleyh İbn Sinâ, insanın huy (veya ahlak) kazanmasında mizacın doğrudan değil ama dolaylı bir etkisinin var olduğundan bahsetmektedir. Yine maddesel unsurlardan oluşan bu mizaç, büsbütün değiştirilemese de kısmen değişebilen bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki mizaç, insanın ahlaki temâyüllerini etkileyebilir; ancak İbn Sinâ'nın tabiriyle müktesep ahlak<sup>32</sup> ile bu temâyüller değiştirilebilir şeylerdir. Dolayısıyla mizacın- kişiye göre zorlayıcı veya kolaylaştırıcı bir rolü olsa da- müktesep ahlakın meydana gelmesinde doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>33</sup> Bu bağlamda İbn Sinâ kadar net ve belirgin bir mizaç teorisinin Fârâbî'de bulunmadığını belirtmemiz gerekir. Ancak - eserlerinin genel çerçevesine bakıldığında- Fârâbî'nin İbn Sinâ'dan daha katı bir mizaç veya tabiat anlayışı sergilediği söylenebilir.<sup>34</sup> Zira Fârâbî, insan bedeninde bulunan maddesel bir mizaçtan veya yatkınlıklardan açıkça bahsetmese de insanın -derecelere göre- makulleri akledebilecek bir yeteneğe sahip olduğunu kabul etmiştir.<sup>35</sup> Hatta Fârâbî, bir medeniyetin kurulmasına elverişli olmayan bölgelerde yaşayan insanların hiçbir zaman yetkinliğe ulaşamayacağını ileri sürmüştür.<sup>36</sup> Buradan hareketle Fârâbî'nin doğuştan gelen kabiliyet derecesi veya sosya- fiziksel etkiler nedeniyle insanları birtakım kategorilere ayırdığını görmekteyiz.<sup>37</sup> Dolayısıyla ahlaki

<sup>31</sup> İbrahim Aksu, *İbn Sina Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 98-123.

<sup>32</sup> İbn Tufeyl - İbn Sina, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 32.

<sup>33</sup> Aksu, *İbn Sina Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*, 128.

<sup>34</sup> Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*; Farabî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, 113-116.

<sup>35</sup> Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 87, 99.

<sup>36</sup> Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 102, 103, 110.

<sup>37</sup> Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 82-83, 102.

erdemleri elde etmek, nedensellik ilkesine göre kişinin yapısı veya bulunduğu ortama göre değişiklik arz etmektedir. Aynı şekilde *Hayy bin Yakzan* eserinde İbn Tufeyl, taakkul eden insandaki istidada işaret etmiştir<sup>38</sup> ki bu filozoflara göre zikredilen kabiliyete sahip olmayanlar, tam manasıyla taakkul ve tahalluka asla ulaşamazlar.

Bu minvalde meselenin kelâmî düşüncede nasıl ele alındığına bakarsak öncelikle ehli-sünnet ve Mu'tezile kelamının bu konuda ayrı ele alınması gerektiğini belirtmeliyiz. Zira iki ekolün meseleye bakışında belirgin farklar bulunmaktadır. İkinci olarak kelâmî düşüncede ahlaki davranışlar ile sünnetullah irtibatının insan fiilleri, teklif ve kader konularıyla ilgili olduğunu ifade etmeliyiz. Bu çerçevede insanda doğuştan gelen ahlaki bir erdem veya dini bir inanç temayülü var mıdır? Sorusu kelâmî düşünce cihetinden tartışılacaktır. Bu minvalde ilk olarak dini literatürde yer alan “Fitrat” kavramını gündeme getirmektedir. Nitekim fitrat ile ilgili "Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi Fitrat üzere yaratmışsa ona çevir;"<sup>39</sup> "Dünyaya gelen her İnsan Fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî yapar"<sup>40</sup> vs. naslardan hareketle çeşitli yorumlar ortaya konulmuştur. Örneğin ‘Fitrat’ kavramını İslam dini olarak yorumlayanlar olduğu gibi; insandaki Tanrı inancına olan temayüldür, diyenler de olmuştur.<sup>41</sup> Ancak fitrata dair bu yorumların hiçbirisinde sabit ve değişmeyen herhangi bir inanç söz konusu değildir. Bu çerçevede ‘Fitrat’ suya benzetilebilir. Şöyle ki su, girmiş olduğu kabın şeklini nasıl alıyorsa; fitratta insanın bulunduğu durum veya ortama göre şekillenmektedir. Fakat bu su (yani fitrat) felsefi gelenekte oldukça katı bir buza benzemekte iken; Mu'tezilî gelenekte erimeye yüz tutmuş buz gibidir ve akışkanlığı artmıştır; ehli-sünnette ise buz artık suya dönüşmüştür ve girdiği kabın şeklini kolayca alabilmektedir.

Bu bağlamda -yukarıdaki pasajlarda değindiğimiz üzere- felsefi gelenekteki mizaç ve istidât kavramlarıyla fitratı kıyaslayacak olursak; mizaç ve istidâtın felsefi düşüncede insanlar arasında birtakım farklılıklara yol açtığını görmekteyiz. Dolayısıyla kişi, mizacı veya yatkınlıklarının uygunluğu ile istidâtının yeterli olmasından dolayı diğer insanlar arasında derece bakımından üstte yer almıştır. Diğer bir deyişle insanda yaratılıştan gelen farklı

<sup>38</sup> İbn Tufeyl - İbn Sina, *Hay Bin Yakzan*, 24, 28.

<sup>39</sup> Rûm 30/30.

<sup>40</sup> Buhârî, “Cenâiz” 92; Ebû Dâvud, “Sünne” 17.

<sup>41</sup> Yener Öztürk, “İnsan ve Fitrat”, *Harran Üniv. İlahiyat Fak.*, (ts.), 457.

düzeydeki bu yetenekler, nedensellik ilkesi gereği kişinin taakkul ve tahalluk etmesinde farklılıklara yol açmıştır. Buna karşın dini bir kavram olan 'fitrat'ın insanlar arasında üstünlüğe sebebiyet verecek bir şekilde yorumlanmadığını görmekteyiz. Zira eğer, insanda değişmez hâkim bir fitrat var ise ve bu fitrata göre ahlaki fiiller meydana geliyorsa din açısından tekliften bahsetmek mümkün değildir. Oysaki sorumluluklar, herkes için geçerlidir; neticeleri de kişinin eylemlerine göre karşılık bulmaktadır. Nitekim Mu'tezile ve ehlisünnet geleneği -felsefenin aksine- insanlar arasında istidâta dayalı bir üstünlük farkı olduğunu reddetmiştir.

Fitrat meselesiyle ilgili ehlisünnetin özellikle Eş'âri kanadı ile Mu'tezile geleneğini ayıran husus, insanın yaratılışında bulunan Tanrı inancının insana bir sorumluluk yükleyip yüklemeyeceği meselesidir. Şöyle ki (hiçbir dini inanç ve şeriatla karşılaşmayan) bir insanın fitratı gereği ve buna ilaveten bir akıl yürütmeye bağlı olarak Tanrı'nın var ve bir olduğuna ulaşabilir mi? sorusu, dini açıdan tartışmalara yol açmıştır. Bu meyanda Mu'tezilî gelenek, insanın akıl yürüterek bir Yaratıcı'nın var ve bir olduğunu bilmekle ve bu bilgiye ulaştığında Tanrı'ya şükretmekle mükellef olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Müslüman olsun olmasın her insan, ahirette bu iki meseleden sorguya çekilecektir.<sup>42</sup> Ehlisünnetin Maturidi kanadı bu konuda -bütünüyle olmasa da- Mu'tezilî düşünceye yakın bir görüşe sahiptir.<sup>43</sup> Eş'âriiler ise sorumluluğun ancak şeriatın gelmesiyle başlayacağını ileri sürmüştür. Bu durumda şeriatın ulaşmadığı insanlar, mükellef değillerdir.<sup>44</sup> Netice itibarıyla Eş'âriiler, insanın tabiatına (fitrat) veya aklına dayalı dini bir sorumluluğu kabul etmeyerek, bu konularda şeriatın vücûbiyetini şart koşmuşlardır.

Yukarıda bahsettiğimiz husus bir teklif meselesi olmakla birlikte bilgi- eylem ya da iman- amel arasındaki sebep-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Binaenaleyh aynı şey, insan fiilleri ve sonuçları için de geçerlidir. Bu konuda Mu'tezilî gelenek "va'd ve va'id" ilkesi gereği, insanı yapmış olduğu eylemlerin faili ve sorumlusu olarak görmüştür. O halde fiillerini gerçekleştirme yetkinliğine haiz olan her insan ya mükâfat görecektir ya da azaba uğrayacaktır. Bu noktada Mu'tezilî düşünce, mükâfat veya ceza vermeyi Tanrı'ya bir zorunluluk olarak yüklemiştir. Bu bakış açısına göre 'ahlaki sünnetullah'

<sup>42</sup> Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 223-226.

<sup>43</sup> el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 49-51.

<sup>44</sup> Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 223-226.

yapılan eylem iyi ve doğru ise mükâfatla; yanlış veya kötü ise ceza ile karşılık bulmayı iktiza etmektedir.<sup>45</sup> Bunun tersi bir durum – örneğin tövbe edilmediği sürece kötü bir eylemin affedilmesi- Mu'tezilî gelenekte söz konusu değildir. Aynı şekilde kulun iyi eylemleri sonucu mükâfat yerine ceza görmesi de mümkün değildir. Bu görüşe daha ileri bir düzeyde Haricîlik ve Kaderiyye ekolünde rastlamaktayız.<sup>46</sup> Zira bu akımlar, Tanrı'nın hiçbir şekilde insanın fiillerine müdahil olmadığı görüşünü benimsemişleridir. Buna karşın Cebriyye ekolü, insanda irade ve eylem gücünün bulunmadığını ileri sürmüştür.<sup>47</sup> Bu durumda insan, gerçek anlamda bir fiile sahip değildir. Şu ana kadar zikrettiğimiz bütün bu ekoller genel itibarıyla iki grupta toplanabilir. Birinci grupta kulun fiillerinde özgür ve sorumlu olduğunu savunan Haricîyye, Kaderiyye ve Mu'tezile vardır. İkinci grupta ise kulun hiçbir şekilde özgür olmayıp hem dünya hem de ahirette Hakkı'nın muradına bağlı olarak karşılığını alacaktır diyen Cebriyye bulunmaktadır. Tüm bu ekoller arasında ehli-sünnet geleneği, orta bir yol tercih etmiştir. Nitekim ehli-sünnet uleması, *Fail-i Muhtar Tanrı* ilkesi gereği Tanrı'ya zorunluluk yüklemeyi reddetmiştir. Bu görüşe göre kulun iyi veya kötü eylemleri, Tanrı'nın güç ve iradesini sınırlayamaz. Dolayısıyla kulun iyilikleri mükâfatla; kötülükleri de azapla karşılık bulmayabilir. Lakin Tanrı -Kalam'ında bildirdiği üzere- lütfu gereği kulun iyiliklerine karşılık mükâfat; adaletine binaen kötülüklerine de ceza verecektir.<sup>48</sup> Fakat kötülüklerinin tamamen affedilmesi mümkündür. Dolayısıyla Sünnî ulemaya göre insan fiillerinde zorunlu bir nedensellik söz konusu değildir. Fakat teoride bu görüşü benimseyen ehli-sünnet, pratikte Mu'tezilî bir dil kullanmıştır. Yani ulemanın dili paradoksaldır. Nitekim şeri kurallar, buna göre düzenlenmiş ve yapılan fiilin neticesi neyi gerektiriyorsa bu dünyadaki karşılığı da ona göre verilmiştir. Uhrevi dünyadaki karşılığı ise bizzat Tanrı tarafından verilecektir. Ancak ehli-sünnet ve Mu'tezilî geleneğin şeriatta belirtilen ve zahirde uygulanması gereken emir ve yasaklar üzerinde durduğunu; buna mukabil takva, vera, sıdk ve ihlas gibi ahlaki meseleler üzerinde yeterince durmadığını

<sup>45</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 147.

<sup>46</sup> Bk. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Çelik Yayınevi, 2018), 71-418; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 54-82, 128-143.

<sup>47</sup> Bk. Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 118-128.

<sup>48</sup> el-Mâtûrîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 490-496; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 310.



görmekteyiz. Bu yüzden zikredilen meseleler, tasavvufi geleneğe kalmış ve tasavvufun özel alanını oluşturmuştur.<sup>49</sup>

Tasavvufi düşüncenin ahlaki nedensellik ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu konuyla alakalı önemli bir tartışma konusu olan 'Şefa'at'e değineceğiz. Nitekim şefa'at hakkında ehli'sünnet ve Mu'tezilî düşünce, birbirine zıt görüşler ileri sürmüştür. Genel manada konuyu ele aldığımızda Mu'tezile'nin şefa'ati reddettiğini ifade edebiliriz, zira bu durum Tanrı'nın adaletiyle çelişmektedir. Dolayısıyla hiçbir insan, bir başkasını kurtarma yetkinliğine haiz değildir ve herkes yaptığının karşılığını uhrevi dünyada alacaktır. Ancak, ehli'sünnet ulemasına göre şefa'at, adalete aykırı değildir.<sup>50</sup> Öte taraftan birçok ayet-i kerimede Tanrı kendisinin izin vermediği hiç kimsenin şefa'at edemeyeceğini belirtmiştir. Bu durum, bağışlanması takdir edilmeyen bir kul için şefa'atin geçersiz olduğuna delalet etmektedir. Buna mukabil bağışlanması takdir edilen kul için şefa'at, affedilmenin bir vesilesi sayılmıştır. O halde şefa'at, Sünnî düşünceye göre bir dua niteliğindedir. Nasıl ki kabul edilen bir dua ile kul affedilebiliyorsa şefa'atte de aynı şey söz konusudur. Ancak şefa'at daha hususi ve özel bir duadır. Bu durumda şefa'at (ya da dua), nedensellik anlayışıyla tamamen çelişmektedir. Çünkü ahirette şefa'atin olması, büyük günahların affedilip kulun ceza görmeksizin kurtulabileceğinin en açık göstergesidir. Bütün bu konularda tasavvufi gelenek, ehli'sünnet görüşlerini benimsemiştir.<sup>51</sup> Bu noktada bütün sûfler Sünnî düşünceye mensup olmasa da özellikle H. 250'lerden itibaren tasavvufta Sünnî görüşün ağırlık kazandığını ifade edelim. Öte taraftan Metafizikçi ve Sünnî sûfler arasında pek çok açıdan büyük farklar olsa bile insan fiillerinde nedenselliğin reddedilmesinde hemfikirdir oldukları için bu bölümde metafizik ve erken dönem tasavvuf gibi bir ayrıma gidilmemiştir.

İnsan fiilleri bağlamında tasavvuf ehlini ulemadan ayırıştıran husus, takva, ihlas ve tevekkül gibi ahlaki eylemlerin bu dünyada karşılık bulabileceği düşüncesidir diyebiliriz.<sup>52</sup> Böylece tasavvufi düşünce, uhreviyâtı dünyaya

<sup>49</sup> Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 8, 9, 15.

<sup>50</sup> el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 551-560; Eş'arî, *El-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet*, 105-106; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*, 319.

<sup>51</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 88.

<sup>52</sup> Bu meyanda kerametler, müşahade, yakın vs. halleri, bir bakıma bu dünyada uhrevi hayatın nüveleridir. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 44, 46, 69, 70, 72, 73; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 109, 112, 150, 154, 156, 163.

taşımış oldu. Ancak bu manevi mertebelere sahip olmanın yolu, *Seyr u Sülûk* diye isimlendirilen ahlaki ve manevi eğitimden geçmektedir. Bir başka ifadeyle kul, girmiş olduğu bu tasavvufi yolda bazı hal ve makamlara erişmektedir. *Haller*, tasavvufi düşüncede kişinin çalışmakla elde edemeyeceği geçici manevi durumlar olarak nitelendirilmekte iken *Makamlar*, kulun çabalaması sonucu elde ettiği, devamlı olan manevi duraklardır.<sup>53</sup> Bu tanıma göre kul, gayreti ölçüsünde makamlara ulaşmaktadır. Buradan hareket edersek; makamlarda nedenselliğin etkili olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak bu konu sûfler arasında tartışmalıdır. Nitekim tartışmaları eserine taşıyan Ebu'l-Hasen Ali bin Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072), özellikle Sehliyye ekolü üzerinden meseleyi gündeme getirmiştir.<sup>54</sup> Hücvirî Sehliyye ekolünün temsilcisi Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) hakkında şunları ifade eder:

“Sehl’in yolu cehd harcama, nefisle mücahede, riyazet ve çile çekme yolu idi. Müridleri, mücahede ile cemel mertebelerine ulaşmakta idi.”<sup>55</sup> Ardından bu grubun nefisle mücahede hakkında getirdikleri şu âyet-i kerimeyi ekler: Allah Teâlâ: “Bizim uğrumuzda mücahede edenleri, elbette yollarımıza eristireceğiz” (Ankebut, 29/69).

Buna göre Sehl b. Abdullah, nefis ile mücahedeyle öne çıkarmış ve tasavvufi yolunun ilkesi edinmiştir. Nitekim ona göre mücahede, müşahedenin illeti ve sebebidir. Buna mukabil diğer sûfler, mücahedeyle tasavvufta makbul görseler de mücahedeyle müşahedenin sebebi saymamışlardır; çünkü Hakk’a vâsıl olmak için herhangi bir illet ve neden yoktur. Bir başka deyişle Hakk’a vâsıl olanlar, ancak fazl ve lütufla O’na ulaşmıştır. Bu grup, Sehl’in delil olarak sunduğu Ankebut, 29/69. ayetinde takdim ve tehir olduğunu ileri sürmüştür. Bu iki farklı görüşe rağmen; Hücvirî, Sehl ve diğer sûfler arasındaki ihtilafın manadan değil; lafızdaki bir ihtilaftan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>56</sup> Bu meyanda Hücvirî, durumu şöyle bir izah etmiştir:

“Bunlardan biri (Sehl ekolü) ayete: “men talebe vecede” (arayan bulur) derken diğer (sûfler), “men vecede talebe” (bulan) arar demiştir. Bulmanın

<sup>53</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İz Yayıncılık, 2015), 529; Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 148-149.

<sup>54</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2014), 263-269.

<sup>55</sup> Hücvirî, *Hakikât Bilgisi*, 259.

<sup>56</sup> Hücvirî, *Hakikât Bilgisi*, 266.

sebebi talep ve aramaktır. Talebin ve aramanın sebebi de bulmaktır. Birisi müşahedeyi bulmak için mücahede yapıyor; diğeri mücahede yapmak için müşahedeyi buluyor... Müşahedesiz, mücahede mevcut olmayınca, mücahedesiz müşahede de imkânsız olur. İmdi mücahede için kula rehberlik etmesi için ilahi güzellikten bir parıltının ve tecellinin (görülmesi) lazımdır. Bu parıltı, müşahedenin vücuduna illet olunca, mücahededen önce hidayet bulunmuş olur.”<sup>57</sup>

Netice itibariyle Hücvirî, mücahede ve riyazetin tasavvuf yolunda mevcut olduğunu ve fakat mücahede ve riyazet halinde iken bu hali görüp buna değer vermenin afet olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla kişinin kendi fillerini beğenmesi mahsurludur. Kulun fiillerini beğenmesi ve bunlara dayanması ise nedensellik ilkesinin bir başka yönüdür. Şöyle ki kul, mücahedesinin neticesinde müşahedeye ulaşacağı inancını taşımakla ahlaki davranışlar arasındaki sünnetullah ilkesini benimsemiş olmaktadır. Hâlbuki bu durum felsefi düşüncede yer alan; kabiliyet sahibi bir insanın mücahede ve riyazet yöntemiyle tahakkuk ve tahalluk etmesi anlayışına benzemektedir.

Bütün bunlara binaen denilebilir ki; tasavvufi gelenek esasen ehlisünnet kelamının *Fail-i Muhtar Tanrı* ilkesini benimseyen ve bu ilkeyi olabildiğince hayatlarının merkezine yerleştiren dini düşünceyi oluşturmaktadır. Bu bakımdan tasavvuf geleneği için ehlisünnet kelamı ilkelerini uygulama alanı olmuştur, diyebiliriz. Dolayısıyla sûfilerin büyük çoğunluğu, ahlaklanma yöntemi olan mücahedeyi benimsemiş olsalar bile bu sürecin neticesinde müşahedeye ya da tahakkuka erdiklerini/ereceklerini iddia etmezler.<sup>58</sup> Onlar, mücahedenin neticeye ulaşmasının Hakk’tan sâdır olacak bir tecellie bağlı olduğunda hemfikirdirler.

#### SONUÇ:

Genel itibariyle âlemin nizamı meselesine indirgenen sünnetullahın aslında insanın fiillerinden (bilhassa ahlaki davranışlarından) tutun da âlemdeki bütün varlıkların birbiriyle ilişkisi ve bunun da ötesinde âlemin var oluşu ve Tanrı’yla ilişkisine varıncaya kadar pek çok önemli meseleyi ihtiva ettiğini görmekteyiz. Bu çerçevede ikinci bir yanılığ da sünnetullahın genelde Allah’ın yeryüzü için koyduğu kurallar, yani âlemdeki denge ve nizamı sağlayıcı yasaların olduğu- ki bu, nedenselliktir- fikridir. Oysaki yaygın olan bu

<sup>57</sup> Hücvirî, *Hakikât Bilgisi*, 266.

<sup>58</sup> Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Akçağ Yayınları, 2021), 122-123.

düşünce klasik felsefe, Mu'tezilî geleneğe aittir. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda Hariciyye ve Kaderiyye'yi de bu gruba ekleyebiliriz. Buna mukabil ehli'sünnet- ki buraya selefi ve tasavvufi düşünce de dâhildir- nedenselliği reddederek sünnetullahı Tanrı'nın kuralsız kuralları olarak görmüştür. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda erken dönem tasavvuf ve Cebriyye'yi de ehli'sünnet yanında zikredebiliriz. Bu çerçevede tasavvufun dini düşünceye katkısı ehli'sünnetin teoride kalan görüşlerini hayata tatbik etmiş olmasıdır. Nitekim erken dönem tasavvuf, tevekkül, teslimiyet ve rıza gibi kavramlar üzerinden sebeplerin terkini sıkça dile getirmişken; metafizik dönem tasavvuf, bununla kalmayıp Tanrı ve âlem ilişkisinde vesileci sudur teorisini ortaya koymuştur. Hâsılı selefi, sûfi, muhaddis, fukahâ ve mütekellimden büyük bir kısmını içine alan Sünnî düşünceye göre Sünnetullah, âlemdeki en-determinist kurallardır.

#### Kaynakça:

- Aksu, İbrahim. *İbn Sina Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Çınar, Bayram. “Kalam'da Salah-Aslah Tartışmaları”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (15 Mart 2021), 195-229. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4604942>
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. Alfa Yayınları, 2017.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el. *El-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet*. Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Farabî. *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. Litera Yayıncılık, 2018.
- Farabî. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadü'l-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. Büyüyenay, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara, 1962.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Tufeyl - İbn Sina. *Hay Bin Yakzan*. çev. M. Şerafeddin Yaltkaya - Babanza-de Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. Litera Yayıncılık, 2017.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el Esed Abadabî. *El Muğni Fi Ebvabul Tevhid vel Adl*. thk. Mahmud el-Hudayri - Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2015.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshâk. *Et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsü'd-din. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2021.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sinâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 1057-1073. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.339150>
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüсна Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2013.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2013.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Er-Risâle*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2021.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Öztürk, Yener. "İnsan ve Fıtrat". *Harran Üniv. İlahiyat Fak.*, 321-330.
- Pay, Metin. "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri". *Dini Araştırmalar*. <https://doi.org/10.15745/da.18785>

- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *El- Lüma*. Kahire: Dâru'l- kütübi'l- hâdise bi- Mısır, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *İslam Tasavvufu: Lüma*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam, 2012.
- Taftazanî, Sadettin. *Şerhu'l Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Taslaman, Caner. *Fitrat Delilleri*. İstanbul Yayınevi, 2017.
- Yavuz, Salih. “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”. *KADER Kalam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (24 Ocak 2009), 0-116. <https://doi.org/10.18317/kader.02354>
- Yıldız, Metin. “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 533-551. <https://doi.org/10.33420/marife.620328>
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. Çelik Yayınevi, 2018.