



## KLASİK DÖNEMDEKİ KELÂM EKOLLERİNE GÖRE MÛCİZE ANLAYIŞI

Yusuf RAHMAN\*

trc. Mustafa AKÇAY\*\* - H:İbrahim BULUT\*\*\*

Mûcize anlayışı, tabiat telâkkisi ve Allah'ın kudretiyle yakından alakalıdır. Bu durum, örneğin Gazzâlî'nin (ö.505/1111) Allah'ın kudretine sarılmak ve mûcizelerin sebebini izah etmek için nedenselliği<sup>1</sup> kabul etmediğini açıkladığı *Tebâfütü'l-felâsife* adlı eserinin on yedinci tartışmasının giriş kısmında görülebilir:

Bu konuyu, yani tabî nedensellik meselesini, mûcizelerin varlığını ispat etmek ve başka bir sebep olarak da özellikle Allah'ın her şeye kadir olduğuna tam olarak inanan müminlerin bu inancını muhafaza edebilmek için tartışmamız gerekir.<sup>2</sup>

\* McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü.

\*\* SAÜ. İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr.

\*\*\* SAÜ. İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Araştırma Görevlisi Dr.

<sup>1</sup> Henry A. Wolfson, “nedensellik” teriminin çoğu kez tabiat terimine muadil kabul edildiğini ve birbiri yerine kullanıldığını belirtir. Bu durum Gazzâlî'nin nedenselliği inkar edişinde açıkça görülmektedir. O, nedenselliği destekleyen filozofların, varlıkların sahip oldukları tabiatları sebebiyle birbirlerine tesir ettiklerine inandıklarını söyler. (bk. Wolfson, *The Philosophy of kalâm*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, s.559)

<sup>2</sup> bk. *Tebâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1947, s.226. Henceforth TF. krş. Simon van den Bergh'in tercümesi *Averroes' Tabâfut al-Tabâfut*, London, 1954, s.314. Nedensellik kavramını reddetmesine rağmen Gazzâlî, muayyen bir metafizik görüş de ileri sürmez. Hatta Gazzâlî'nin ileri sürdüğü görüşlerden onun vesileci Eş'arîlerden olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin Eş'arîliğin savunucusu olduğuna dair analitik bir çalışma için bk. M.E. Marmura, “al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17<sup>th</sup> Discussion of His *Tabâfut*”. *Islamic Philosophy and Mysticism*, nşr. Parviz Morewedge, New York, Caravan Books, 1981, ss.99-107.

Bu durumda ortaya çıkan mesele, nedensellik akîdesini kabul eden kelâmcıların mucizeleri ve Allah'ın her şeye gücünün yetmesini doğrudan doğruya inkar edip etmedikleri hususudur. Bu problemin incelenmesiyle alakalı olan bu makale iki bölüme ayrılacaktır: İlk olarak, klasik dönemdeki kelam okullarının<sup>3</sup>, örneğin A.N.Nader'in "İlk İslâm düşünürleri" olarak isimlendirdiği<sup>4</sup> Mûtezile ve onların muhalifleri Eş'arîlerin<sup>5</sup>, Tanrının hükümlerliliği ve tabiat tasavvurunu nasıl anladıkları meselesi tartışılacaktır. İkinci bölümde, onların tabiat öğretilerine dayanarak bizzat ben, o zamanki mucize anlayışını irdeleyeceğim.

Tabiat tartışmasının tercih edilmesinin sebepleri aşağıda sunulmuştur. Öncelikle mucizenin, tabiat kanunlarını ihlal etme veya tabiat kanunlarından birisi olarak kabul edilmesini nazarı dikkate almaksızın genel olarak tabiat, mucizenin içinde meydana geldiği belli bir mekan veya evrendir. Bundan başka, konumuzla ilişkili olarak şunu söylemek mümkündür ki bu tartışma özellikle mucize doktrini layığıyla çalışılmamış olan Bağdat Mûtezilesi akîdesini anlamak için bize bir ipucu verebilir. Şu iyi bilinmektedir ki -Abdülcebbâr (ö.415/1024-1025) ve öğrencilerinin<sup>6</sup> çalışmaları örneğinde olduğu gibi, Mûtezilenin Basra

<sup>3</sup> R.M. Frank, kelâm tarihini ilk/erken, klasik ve son dönem olmak üzere üç kısma ayırır. Bu tasnif ve üç grubun temel özellikleri için bk. Frank, *Being and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1987, s.7.

<sup>4</sup> Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Beirut, Editions des lettres orientales, 1956. Bu makalede Mûtezileden bahsettiğimizde öncelikle Basra Mûtezilesini ve ikinci safhanın Bağdat Mûtezilesini kastetmekteyiz. Önceki okul yani Basra Mûtezilesi Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/916), onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö.321/933) ve onların öğrencileri tarafından temsil edilir. İkinci okul yani Bağdat Mûtezilesi ise Ka'bî olarak da bilinen Ebû Kâsım el-Belhî (ö.319/931) ve müntesipleri tarafından temsil edilir.

<sup>5</sup> Mâtürîdî'nin (ö.331/942) takipçileri bu tartışmaya dahil edilmemiştir. Çünkü, el-Nûr Zenanî'nin belirttiği gibi, bu grup o zamanki İslâm dünyasının merkezinde bulunan kelâm ilminin gelişiminde önemli bir rol oynamamış gibi görünmektedir. el-Nûr Zenanî, *The Physical Theory of Kelâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden, E.J. Brill, 1994, s.6. Ayrıca bk. R.M.Frank, "Notes and Remarks on the *taba'î* in the Teaching of the al-Mâtürîdî", *Melanges d'Islamologie: volume dedie a la memoire de Armand Abel par ses collegues, ses elevs et ses amis*, nşr. Pierre Salmon, Leiden, E.J.Brill, 1974, ss.137-149.

<sup>6</sup> Abdülcebbâr'ın temel çalışmalarından biri, İbrahim Medkûr'un yönetimi ve Taha Huseyn'in nezaretinde bir çok baskısı olan *el-Muğnâ fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eseridir (Kahire, el-Muessesetü'l-Mısıriyyetü'l-'amme li't-te'lîf ve'l-enba' ve'n-neşr, 1960-1965). Abdülcebbâr'ın bütün eserlerinin muhtevasının genel bir tanıtımı için bk. G.C.Anawâtî, R.Caspar ve

ekolünün muhafaza edilmiş olan mevcut kaynaklarının aksine, Bağdat ekolünün metinleri günümüze ulaşmamıştır.<sup>7</sup> Onların doktrinlerine dair elde ettiğimiz bilgi ve haberlerden bir çoğunu sistematik Basra Mûtezilesinin çalışmalarında ve Şeyh Müfid (ö.413/1022) diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘man el-Harîsî el-Müfid<sup>8</sup> tarafından telif edilen “*Envâ’ilü’l-makâlât fî’l-mezâhib ve’l-mubtârât*”ında olduğu gibi İmamiyye risalelerinde muhafaza edilmiştir.

### 1. Bağdat Mûtezilesinin Tabiat Anlayışı

Josef van Ess, oldukça doğru bir şekilde Bağdat Mûtezilesinin anlayışını izah ederken onların tabiat kanunlarına yüksek bir değer atfettiklerini ve Allah’ın her şeye gücü yettiği anlayışına sınıksız tutunduklarını tespit/karakterize eder.<sup>9</sup> 4./10. yüzyıl başlarında Bağdat Mûtezile Okulunun önde gelen temsilcisi olan ve hocası Hayyât’ın (220-300/835-913) doktrinlerini takip eden Ebû

Mahmud el-Hudayrî, “Une somme inedite de theologie mo‘tazilite: le Moğhni du Qâdî ‘Abd al-Jabbâr”, *Melanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire (MIDOE)*, c.4 (1957), ss.281-316. Ayrıca bk. Mahmud el-Hudayrî, “Deux Nouvelles Sections du *Moghni* du Qâdî ‘Abd al-Jabbâr”, a.e., c.5 (1958), ss.417-424.

Abdülcebbâr’ın öğrencilerinin eserleri, Mankdîm Shesdiv’in (ö.425/1034) (*Ta’lik*) *Şerhu’l-Usûl’l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire, 1965) adlı eserini de içine alır. Bu eserin isnadı için bk. Gimaret, “Les Usûl al-hamse du Qâdî ‘Abd al-Gabbar et leur commentaires”, *Annales Islamologiques (AI)*, c.15 (1979), ss.47-96. Ayrıca *Şerb’è* ilaveten bakınız, Ebû Râşid en-Nisâbüri’nin (ö.5./11. asrın ilk yarısı) *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma‘n Ziyada –Rıdvân es-Seyyîd, Beyrut, Ma‘hedü’l-inma’î’l-arabî, 1975. Cübbâilerin bibliyografyaları hakkında daha fazla bilgi için bk. Gimaret, “Materiaux pour une bibliographie des Gubbâr”, *Journal Asiatique (JA)*, 264 (1976), ss.277-332; a.mlf., “Materiaux pour une bibliographie des Jubba’i: Note complementaire,” *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, nşr. Michael E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984, ss.31-38.

<sup>7</sup> Belhî’den geri kalan tek eser *Makâlât*’tır. Bu eser, Abdülcebbâr, Belhî ve el-Cuşâmî’nin (ö.494/1101) *Fadlû’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-mu‘tezile*, Tunus, ed-Dâru’t-Tunûsiyye lî’n-neşr, 1974, ss.63-119 baskısında Fuad Seyyid tarafından neşredilmiştir.

<sup>8</sup> Nşr. Abbaskulî, “Wa‘iz Charandabî”, 2. baskı, Fadlullah ez-Zencânî tarafından mukaddime ve notlar eklenerek neşredilmiştir, Tebriz, Mektebetü’l-hakikât, 1952. Bu eser, Dominique Sourdel tarafından “L’Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid”, adıyla Fransızca’ya çevrilmiştir. Bk. *Revue des Etudes Islamiques*, c.40 (1972), ss.217-296. Ayrıca Martin J. McDermott *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (ö.413/1022), Beyrut, 1978, adı altında Şeyh Müfid’in doktrinini yazmıştır.

<sup>9</sup> bk. “Abu’l-Qasem al-Balkâ al-Ka‘bî”, maddesinin giriş kısmı, *Encyclopedia Iranica*, nşr. Ehsan Yarshater, London, Routledge –Kegan Paul, 1982, c.I, s.361.

Kâsım el-Ka'bi'nin, yaratılmış dünya için belli bir hür iradenin varlığını savunduğu ve bedenlerin fonksiyonlarını belirleyen, türlerin korunmasını teminat altına alan tabîî niteliklerin mevcudiyetine inandığı rivayet edilmektedir.

Birçok hususta Ka'bi ile hemfikir olan Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât* adlı eserinde, Ka'bi'nin varlıkların belli bir tarzda hareket etmeleri için kendilerini belirleyen tabiatlara sahip olduklarını söylemiş olduğunu nakleder. Müfid şöyle söyler:

Derim ki, tabiatlar, gerçekleştirilmesi için hazırlanmış fiil vasıtasıyla cevherlere (substances) hulul eden (inhering) güçlü ve tayin edici sebep (ma'ânî)lerdir.<sup>10</sup> Meselâ göz, kendisini görmeye ve algılamaya hazır hale getiren tabîî görme yeteneğine sahiptir. Yine işitme duyusu, sağlıklı koklama duyusu ve tat alma duyusu da böyledir. Keza ateşte doğal olarak alevlenme ve yanabilen şeyleri yakma özelliğinin bulunması da. Bu ve benzeri örneklerin durumu oldukça açıktır.

Derim ki, tabiat tarafından meydana getirilen şey, belli bir mahiyete sahip olan bir varlığa etki etmek suretiyle ona sebep olan muayyen bir şeyin fiilidir. Bu ise gerçekte tabiatın bir fiili değildir.

Bu, Ebû Kâsım el-Ka'bi'nin doktrinidir. Bu anlayış, Mûtezilenin tabiatlar konusundaki anlayışına aykırı olduğu gibi, aynı zamanda tabiatların fiillerini savunan ateist filozofların görüşlerine de aykırıdır. Oğluyla birlikte Cübbâî de, cahil gelenekçileri, tanrı tarafından yaratılmış olan insan fiillerini savunanları ve determinizmi reddeder.<sup>11</sup>

Yukarıdaki alıntı, Ka'bi'nin en azından iki temel kavramını, yani tabîî nedensellik ve tevlîd kavramlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İlk paragrafta Ka'bi ile birlikte Müfid, tabîî nedensellik konusunda nesnelerin doğal yapılarından dolayı tabîî tesir edici bir sebep ile onun sonucu arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Ebû Râşid'e göre Ka'bi, varlıkların bu açık nitelikleri sebebiyle, arpanın bir buğday tanesinden meydana

<sup>10</sup> Kelâm sahasında "ma'na" teriminin farklı anlamları için bk. R.M.Frank, "al-Ma'nâ: Some reflections on the technical meanings of the term in the kalâm and its use in the physics of Mu'ammer," *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, c. 87, ss.248-259.

<sup>11</sup> Müfid, *Evâ'il*, s.82-83. krş. McDermott, *Theology*, s.215.

gelemeyeceğini ve yine aynı şekilde insan nutfesinden herhangi bir hayvanın meydana gelemeyeceğini kabul eder.<sup>12</sup> Van Ess'in önerdiği gibi, bu durumda Ka'bi', Nazzâm (165-221/782-836) ile birlikte Allah'ın soğuktan harareti ve sıcaktan soğuğu yaratabileceğini söylemenin muhal olduğunu iddia eden Hayyât'ın tezini kabul ettiği aşikardır.<sup>13</sup>

Varlıkta doğal bir tabiat bulunduğu şeklindeki bu kabulden dolayı Ka'bi', netice olarak Allah'ın tabiat kanunlarına aykırı davranamayacağını savunur. Meselâ Allah, bütün nesnelerin tabiatında var olan ağırlık özelliğine aykırı davranmaz. Müfid şöyle söylemektedir:

Söz konusu olan, ağır bir objenin asılma veya destek olmaksızın havada durmasının mümkün olup olmadığıdır. Ben bunun imkânsız ve savunulamaz olduğunu söylerim. Bunun mümkün olduğunu ilan etmek çelişkilere götürür.

Bu görüş, Ebû Kâsım, Mûtezileden bazılarının ve selefın (ancestors/ evâ'il) çoğunun görüşüdür. Basra Mûtezilesi bunlara karşı çıkar. Mûtezileden bu görüşü benimseyenlere karşı fikir beyan edenlerin sadece Cübbâi, oğlu ve onların takipçileri olduğu rivayet edilir.<sup>14</sup>

Ayrıca Ka'bi, varlıkların gidişatına Allah'ın doğrudan müdahale edemeyeceğine de inanmaktadır. Ebû Râşid, *'Uyûnü'l-mesâ'il*'inde kaydettiğine göre, Ka'bi, Allah'ın ağır bir varlığı başka bir varlık kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir.<sup>15</sup> Buna ilaveten, bir ara sebep tarafından meydana getirilmeksizin Allah'ın bir varlıkta maddi sebep olunmamış bir hareketi kendiliğinden (spontaneously) yaratması mümkün değildir. Allah'la bu dolaylı nedensellik anlayışı, O'nun her

<sup>12</sup> Ebû Râşid, *el-Mesâ'il*, s.133. krş. Marie Bernard, "La Critique de la Notion de Nature (Tab') par le Kalâm," *Studia Islamica (SI)*, c. 51 (1980), s.90. Müellif bu makalede, *Mesâ'il*'de kaydedilen Ka'bi'nin tabiat doktrinine ait dört görüşünü sıralar.

<sup>13</sup> bk. Hayyât, *el-İntisâr*, nşr. Albert N. Nader, Beyrut, 1957, s.41.

<sup>14</sup> Müfid, *Evâ'il*, s.108. Ayrıca bk. McDermott, *Theology*, s.211.

<sup>15</sup> Ebû Râşid, *el-Mesâ'il*, s.196. krş. el-Müfid, *Evâ'il*, s.108. Ebû Râşid burada Allah'ın doğrudan müdahale etmeyeceğini alenen söylemez. Daha ziyade o "şart cümlesi" kullanır ve şöyle der: "Eğer maddi yaratılmış bir hareket kendi başına var olabilirse bu takdirde Ebû Kubeys dağı bir destek ve vasıta olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkan bir sükûnet sebebiyle havada asılı kalabilir."

türlü etkisini doğrudan ve vasitasız olarak hür bir şekilde meydana getirdiğini teyit eden Basra Mûtezilesi tarafından reddedilir.<sup>16</sup>

Tabiat<sup>17</sup> tartışmasında Müfid tarafından ileri sürülen ikinci anlayış, ikinci paragrafta yer alan tevîd anlayışdır.<sup>18</sup> Bu anlayışın izahına gelince, herhangi bir şeyin başka bir fiil yani diğer bir olay tarafından meydana getirilmesidir. Hür bir fail (çâdir), bir fiili meydana getirince, bu fiil başka bir fiili doğurur. Bu ikinci olay, mütevellid (genareted act) diye isimlendirilir. Bunun bir örneği iki varlığın çarpışmasından ses ve sonucun ortaya çıkması ve bunun da ardından bilimin meydana gelmesidir. Bu şekilde meydana gelen fiiller iki ilişkiye sahiptir: (Birincisi) ikinci derecedeki sebeple olan ilişkisi, (diğeri ise) gerçekten fiili yapan faille olan ilişkisidir.

Allah'ın insan fiillerini yarattığını savunan Eş'arîlerin aksine Mûtezile, insan fiillerini yaratanın Tanrı değil, bizzat insanın kendisi olduğunu iddia eder. İnsanın bu fiilleri hem doğrudan yani bizzat failin kendi özünde mevcut olan kabiliyet tarafından oluşturulan, hem de bir şahsın kendi varlığının dışında gerçekleştirilen ve diğer bir fiil veya başka bir olay vasıtasıyla ortaya konulan dolaylı fiillerdir.<sup>19</sup> Mûtezilenin, “kişi kendi fiillerinin yaratıcısıdır” şeklindeki iddiasının iki maksadı vardır. Birincisi, Allah'ın insanları mükafatlandırma ve cezalandırma hususundaki adaletini sağlamaya yönelik olması bakımından

<sup>16</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 50, 94; Ebû Râşid, *el-Mesâ'il*, s.196.

<sup>17</sup> Müfid, *Erâ'il*, ss.82-83.

<sup>18</sup> Bu teori, muhtemelen Bağdat okulunun kurucusu olan Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) tarafından icat edilmiştir. Onun tevellüd görüşü için bk. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'btîlâfî'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Weisbaden, 1963, s.402; Şehristânî, *Kitâbü'l-mîlel ve'n-nihal*, I, 44, nşr. W. Cureton, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1923.

<sup>19</sup> İnsan fiilleri konusunda farklı bir görüş için bk. Eş'arî, *Makâlât*, ss.400-408; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 11-14. Judith K. Hecker kendi tezi için bu ikinci kitabı “Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of *Kitâb al-Tawlîd* from *al-Muğnî fî Abwâb al-Tambîd wa'l-'Adl* by Qâdî 'Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî, with Introduction and Notes”, (basılmamış doktora tezi, University of California Berkeley, 1975) adlı altında tercüme etmiştir. İnsan fiilleriyle ilgili olarak D. Gimaret, Mûtezileyi iki ana gruba ayırır: İnsanın gücünü sınırlayan ve tevellüdü inkar eden minimalistler (insan fiillerini en dar anlamıyla yorumlayanlar) ile tevîd görüşleriyle vasıflandırılan maksimalistler (insan fiillerini en geniş anlamıyla yorumlayanlar). bk. Gimaret, *Theories de l'Acte Humain en Theologie Musulmane*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1980, ss.26-47.

teolojiyle alakalıdır. Diğeri ise, kişinin kendi fiillerinden ötürü sorumlu tutulması anlamında ahlâkla ilgilidir.<sup>20</sup>

Ka'bî'nin tevli'd anlayışı, sadece Eş'arî'nin “fiillerin yaratılması” görüşünü reddetmez, aynı zamanda Cahız'ın (ö.255/868-869) “tabiat” kavramını, Nazzâm'ın “tabiat kanunlarının zorunluluğu” görüşünü ve meydana getirilmiş fiillere sebep olanın tabiat olduğunu söyleyen Mu'ammer'in (ö.215/830) görüşünü de reddeder.<sup>21</sup> Bununla birlikte Ka'bî, mütevellidâtın/sonuçların eylemde bulunan failin bir sonucu olduğunu savunur. “Bu sonuç, tabiat tarafından meydana getirilen şey (tevellüt), belli bir tabiata sahip nesne üzerinde eylemde bulunmak suretiyle ona sebep olan birinin fiilidir. Gerçekte ise bu, tabiatın bir fiili değildir.”<sup>22</sup>

Böylece bu malumattan ortaya çıkan sonuç, insanın iradî etkisine olan inançlarına ilaveten Bağdat Mûtezilesinin tabii nedenselliğin varlığını kesinlikle iddia etmeleridir. Bu görüşleri netice olarak onların, Allah'ın varlık üzerinde doğrudan etkisinin olamayacağına veya Dominique Sourdel'in Basra Mûtezilesinin Tanrının iradesi doktrini ile Bağdat ekolünün görüşünü mukayese ettiği yerdeki “Mûtezilî el-Belhî'nin tavrı” şeklindeki ifadelerinde olduğu üzere, bunu savunmalarına yol açmıştır.<sup>23</sup>

## 2. Basra Mûtezilesi Sisteminde Tabiatın Reddedilmesi

Basra Mûtezilesi, Bağdat Mûtezilesinin kabul ettiği tabiat anlayışına şiddetle karşı çıkar. Basra Mûtezilesine göre Bağdatlılar tarafından benimsenen görüşler

<sup>20</sup> bk. M. Schwarz, “Acquisition (Kasb) in Early Kalâm”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, nşr. S.M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, Columbia, University of South Carolina Press, 1972, s.356.

<sup>21</sup> Cahız'ın tabiat kavramı için bk. Eş'arî, *Makâlât*, s.407; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; Şehristânî, *el-Milel*, s.52; Gimaret'in *Livre des religions et des sectes (Religions) (Louvain, Belgium; Peeters: UNESCO, 1986)*, I, 257'deki açıklamasına bakınız. Nazzâm için bk. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.404; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; Şehristânî, *el-Milel*, s.38; Gimaret'in açıklaması için, *Religions*, ss.204-205. Muammer'in tabiat görüşü için bk. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.405; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; Şehristânî, *el-Milel*, s.46; Gimaret'in açıklaması için, *Religions*, ss.233-234.

<sup>22</sup> Müfid, *Ervâ'il*, s.83.

<sup>23</sup> Sourdel, “L'Imamisme,” s.239.

gayr-i makul<sup>24</sup> ve hatalıdır. Çünkü Ebû Râşid'in tartışmalarında tabiat, ne mukteseb bilgiyle ne de zorunlu bilgiyle idrak edilebilir.<sup>25</sup> Cübbâî'nin tabiat kavramının yanlışlığının sebebini iktibas ederek Ebû Râşid'in hocası Abdülcebbâr şunu ifade etmektedir: Bir fiil sadece muktedir bir fail tarafından meydana getirilebilir. Bu muktedir fail kavramına hem Allah hem de insan girmektedir.<sup>26</sup> Bu ikisi arasındaki fark şudur: Allah bizatihi kadirdir ve onun kadir oluşu bir "hal"dir. Diğer taraftan somut fail (insan) kendisine verilmiş olan kudretin tesiriyle kadirdir.<sup>27</sup>

Bu düşünce okulu, tabiat hadiselerini tabiata isnat etmek yerine, onları tercihen Tanrının irade ve kudretine dayandırır. Bu vesileci (occasionalistic) görüşte Basra Mûtezilesini takip edenlerin düşüncelerine göre Tanrı, arpayı buğday tanesinden çıkarmaya ve insan nütfesinden herhangi bir canlı türünü meydana getirmeye gerçekten muktedirdir.<sup>28</sup> Diğer bir ifadeyle, Ebû Râşid Allah'ın ağır bir varlığı (hiçbir maddî vasıta olmaksızın) havada asılı bırakabileceğini ifade eder.<sup>29</sup>

Böylece Basra Mûtezilesi mektebi, "tabiat" kavramı yerine "âdet" (costum) kavramını kullanmayı tercih eder. Bu âdet, Allah'ın yaratığı bir şeydir. Bu yüzden de Allah, bir peygamberin güvenilir olduğunu ispat etmek gibi önemli bir sebepten dolayı kendi iradesiyle tabiat kurallarını ihlal edebilir.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Ebû Râşid, *el-Mesâ'il*, s.133. krş. Mankdim, *Şerh*, s.120; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 14. Ebû Râşid'in tabiatı tenkidi için bk. Bernand, "Critique", ss.90-98.

<sup>25</sup> a.e., George F. Hourani, sırayla "seçme hakkımızın olmadığı fakat zihnimize sunulduğunda kabul ettiğimiz bilgiler" ve "akıl yürütme işleminin sonucunda elde edilen bilgiler" olarak zarûrî ve mukteseb bilgiyi tanımlar. Yazarın, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford, Clarendon Press, 1971, ss.20-24 eserine bakınız. krş. J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech; a study in the speculative theology of the Mu'tazilîs / Qâdî'l-Qudât Ebu'l-Hasan Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden, E.J.Brill, 1976, ss.53-55.

<sup>26</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX,14.

<sup>27</sup> bk. Frank, "al-Ma'nâ", s.250.

<sup>28</sup> Ebû Râşid, *el-Mesâ'il*, s.133.

<sup>29</sup> a.e., s.195.

<sup>30</sup> bk. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 183, 189. Ebû Râşid, "âdet" fikrinin bazı meselelere uygulanmasını eleştirmesine rağmen, -Wolfson'un tahmininin aksine-, âdete tamamen itimat edilmeyeceğini de söylemez. bk. Wolfson, *Philosophy*, ss.547-548. Ebû Râşid, mucize ve i'câzü'l-Kur'an tartışmasında daha ziyade *âdet* ve *intiâzû'l-âde* (âdetin bozulması) terimlerini kullanır. bk. Ebû Râşid, "Bab 'ale'n-nubuvve", *Ziyâdetü'l-Şerh* içinde, nşr. R.C. Martin, "A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles" adlı felsefe doktorası içinde, New York University, 1975, ss.1, 2, 5, vd.



Basra Mûtezilesinin bu vesileci teorisi, nedensellik kavramını zorunlu olarak iptal etmez. Bu hususta Cübbâi iki çeşit nedenselliği kabul ettiğini açıklar<sup>31</sup>: Birincisi, “zorunlu nedensellik” ve ikincisi “zorunluluğa benzeyen nedensellik”tir. İlki, belli bir tahsisi/ planlamayı veya varlığın durumunu belirleyen bir mânâ ve illettir. Meselâ yapabilme kudreti (ability) birinin kadir olmasını tayin ederken hareket (motion) ise, bir kimsenin hareketli olmasını belirleyen zorunlu bir sebeptir. Bu “illet”e ilişkin M. Schwarz, Abdülcebbar’ın *el-Muğni*’indeki (XV, 198) sözlerine müracaat eder:<sup>32</sup>

Deriz ki hareket, kendisinden ziyade hareket eden varlığın hareket etmesi (olgusu)nun sebebidir (illet). Çünkü varlığın tabiatında hareket etme özelliği olmadan hareketin olması imkânsızdır. Halbuki varlık, hareket olmaksızın da var olabilir.

Sebeup (illet) ile sonuç (hüküm) arasındaki ilişki, bir şeyin varlığı veya yokluğu diğer bir şeyin varlığı ya da yokluğunu imâ edecek ya da gerektirecek şekildedir.

Benzer bir şekilde Eş’arîler, bu zorunlu nedenselliği onaylarlar. Abdülcebbar’ın muasırı ve muhalifî olan Bâkîllânî, *Temhîd*’inde şunları kaydetmektedir:

Arazların varlığını teyit eden delil/kanıt, bir varlığın sükunundan sonra hareket etmesidir. Bu ya kendiliğinden (li-nefsihi) ya da bir illet sebebiyle olur. Kendiliğinden hareket ederse onun hareketsiz olması imkânsızdır. Böylece bir varlığın hareketten sonra sükûna ermesinin mümkün olması olgusu, bir illet yani hareket sebebiyle hareket ettiğinin kanıtıdır. Bu kanıt, renk ve kokular, haller, hayat ve ölüm, bilgi ve cehâlet, kuvvet ve acizlik ve benzeri şeylerin araz olduğu iddiasının delilidir.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> bk. D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, s.59. Ayrıca bk. Frank, “Kalâm and Philosophy, A Perspective from One Problem”, *Islamic Philosophical Theology*, nşr. P. Morwedge, Albally, State University of New York Press, 1979, ss.76-77.

<sup>32</sup> bk. Schwarz, “The Qâdî Abd al-Gabbar’s Refutation of the Ash’arite Doktrine of ‘Acquisition’(Kasb)”, *Israel Oriental Studies*, c. 6 (1976), s.241.

<sup>33</sup> bk. Frank, “Ma’nâ”, s.250.

İllet'in yanı sıra Basra Mektebi, Eş'arîler tarafından ittifakla reddedilen başka bir nedensellik çeşidi ileri sürer. Bu illet, sebep<sup>34</sup> (generating cause) veya tevellüd diye isimlendirilir. Bağdat Mektebi gibi Basralılar da tevellüd anlayışını benimserler. Bu ikisi arasındaki fark, Bağdatlıların meydana gelen herhangi bir sebebin sonuçlarının belli bir zorunluluğu takip ettiğini iddia etmeleridir.<sup>35</sup> Diğer taraftan Basra Mektebi, sebebin (generating cause) musebbebi (generated effects) zorunlu kılmayacağı görüşünü savunur.<sup>36</sup> Bu iki görüş arasındaki ilişki zâhirî zorunluluktur. Müsebbebi/ Sonucu gerektiren şey, sebebi tayin eden şeydir.

Keza Basra Mûtezilesinin tevellüd anlayışı, konuyla alakalı Bısr b. Mu'temir'in aşırı görüşünden de ayrılır. Bu ikincisinin iddiasına göre, insan üreme yoluyla bir başkasında renk, tat, koku, görme, işitme ve diğer duyları meydana getirebilir. Bu durum, Basra Mûtezilesi tarafından kabul edilen görüşlere doğrudan aykırıdır. Bısr b. Mu'temir, "eylemimiz sırasında" bu fiillerin varlığını itiraf etmesine rağmen, gerçekte onların Allah tarafından konulan âdetin/ sünnetullahın bir sonucu olduğunu savunur. Abdülcebbar'a göre hasıl olan bu fiiller, muhtelif sebeplerden ötürü, diğer unsurların etkisiyle gerçekleşirler ve onlar yani fiiller daima aynı tarzda meydana gelmezler.<sup>37</sup>

Böylece onların, insanların aslî fiillerine ait olan doğrudan fiillerinin aksine, tabiat ve tevellüd tartışmalarından Basra ekolünün vesileci bir görüşü savunduğu açıkça anlaşılmaktadır. S. Pines'in *Beitrag zur Islamischen Atomenlehre*<sup>38</sup> adlı eserinde ortaya koyduğu gibi bu vesileci görüş, aşağıda

<sup>34</sup> Bu iki terim illet ve sebep, felsefede birbirinin yerine kullanılırken kelâmcılar bunları farklı bir şekilde kullanırlar. Gimaret, ilkinin "cause qualificante", ikincisini ise "cause generatrice" diye tanımlar. bk. *Doktrine*, s.59. Ayrıca bk. L. Gardet, "İlle", EI2, III, 1129-1132; van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, nşr. G.E. von Grunebaum, Weisbaden, Otto Harrossowitz, 1970, ss.21-50.

<sup>35</sup> bk. Müfid, *Evâ'il*, s.85; "meydana gelen her şey zorunlu bir sonuçtur".

<sup>36</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 49. Hecker "es-sebeb fi'l-hakika lâ yücib el-musebbeb" ifadesini tercüme ederken "necessarily" kelimesini yanlışlıkla atlamıştır. bk. Hecker, "Reason", s.127. krş. a.mlf., "Some Notes on *Kitâb al-Tavlîd* from the *Mughnî* of the Qâdî 'Abd al-Jabbâr", *Jeru salem Studies in Arabic and Islam*, c. 2 (1980), s.302, n.123.

<sup>37</sup> bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 61; Hecker, "Reason", s.160. krş. Gimaret, *Theories*, s.45.

<sup>38</sup> Schwarz'ın "Refutation" s.251 de nakledilmiştir.

göreceğimiz üzere Eş‘arîler tarafından nedenselliğin toptan inkarına zemin hazırlamıştır.

### 3-Eş‘arîlerin Tevellüd ve Tabiatı Reddetmesi<sup>39</sup>

Eş‘arîler, Allah’ın kudretinin mükemmelliği hususundaki inançlarıyla meşhurdurlar. Wolfson tarafından açıkça ifade edildiği gibi, Eş‘arîlere göre sonsuz kudretiyle Allah bütün âlemi hiç bir vasıta olmaksızın bizatihî kendisi yaratmıştır. Keza sınırsız kudretiyle O, bütün âlemi hiçbir aracı sebep olmaksızın doğrudan idare etmektedir. Kainatta var olan her şey doğrudan Tanrı’nın yaratma fiiliyle var olur.<sup>40</sup> Nedensel yeterliliği ilâhî kudrete atfeden bu vesileci görüş vasıtasıyla Eş‘arîler sadece tabiat anlayışını değil, aynı zamanda tevlid doktrinini de reddederler.

Eş‘arîler, tabii yeterli nedensellik anlayışını mantikî ve tecrübî gerekçelerle inkar ederler.<sup>41</sup> Basra Mûtezilesine göre, Eş‘arîler mantikî gerekçelerle tabiat kavramının anlaşılabilir bir anlamdan yoksun (lafz fâriğ min ma’nâ ma’qul) bir terim olduğunu ileri sürerler.<sup>42</sup> Çünkü Eş‘arîlerin iddiasına göre tabiat, ne cevher (substance) ne de arazdır (accident). Cevherler aynı cinsten (mütecânis) oldukları ve bu yüzden kendilerine özgü niteliklere sahip bulunmadıkları ve dahası aynı arazları paylaştıkları için tabiat cevher olamaz. Aynı şekilde tabiatın araz olması da mümkün değildir. Çünkü eğer araz olduğu kabul edilirse, bu

<sup>39</sup> Eş‘arîlik anlayışına ait kaynaklar oldukça fazladır. bk. D. Gimaret, “Bibliographie d’As‘arî: Un Re-examen”, *JA*, c. 273 (1985), ss.223-292. Bu makale, İbn Fûrek’in *Mücerredü Makâlati’s-Seyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, nşr. D. Gimaret (Beyrut: Dâru’l-meşrik, 1987) adlı eserinde muhafaza edildiği gibi, özellikle Eş‘arî’nin (ö.324/935-936) görüşlerini incelemektedir. Bu kitabın önemine dair daha fazla bilgi için bk. Gimaret, “Un Document Majeur pour l’histoire du kalâm: *Le Muğarrad Maqâlat al-As‘arî d’Ibn Fûrak*”, *Arabica*, 32 (1985), ss.185-218 ve ayrıca Bâkîllânî’nin (ö.403/1012) çeşitli eserlerine bakılabilir.

<sup>40</sup> Wolfson, *Philosophy*, s.520.

<sup>41</sup> krş. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970, s.318. Macid Fahri, bu konuya teolojik alanı da ilave eder. Çünkü zorunlu nedensellik Allah’ın hür ve mucizevî bir şekilde yaratması için O’nun mutlak gücü ve sınırsız hükümranlılığı şeklindeki Kur’anî muhtevaya aykırıdır.

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s.131. krş. el-Bâkîllânî, *et-Tembûd*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, el-Mektebetü’s-şarkiyye, 1957, s.43. Burada Bâkîllânî, bu kavramın ne tecrübe ve idrakle ne de zorunlu bir bilgiyle algılanabileceğini söyler. Bâkîllânî’nin tabiat karşıtı tartışmaları için bk. Bernard, “Critique”, ss.75-81.

durumda tabiatı diğer arazlardan ayıracak husûsî özelliklere sahip olması gerekir.<sup>43</sup>

Bu sebeple Eş'arîler, aynı tarzda ('alâ tarîqa vâhîde) meydana gelen bir olayın tabiatında var olan zorunluluk sebebiyle olmadığını, fakat bunun Allah'ın dilediği şekilde vazettiği âdet sebebiyle olduğunu savunurlar.<sup>44</sup> Bâkılânî, *el-Beyân fi'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât* adlı eserinde âdeti: “ Ya sıfatının yenilenmesi ya da tekerrür etmesi veya aynı durumda devam etmesi sebebiyle, bilenin bilgisinin ve aynı durumdaki alışılmış/ geleneksel tarzların tekerrür etmesidir”<sup>45</sup> şeklinde tanımlar. Fakat Allah yaratmış olduğu varlığın düzenini bir tek maksadın dışında asla ihlal etmez, o da şudur: O'nun âdeti, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle elçilerinden birinin güvenilirliğini tesis etmesidir. Allah'ın âdeti (costum), belli bir varlık düzenine Allah'ın alışık olması şeklinde anlaşılmalı, bilakis -Allah'ın yarattığı gibi- insanların o düzene alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır.

Ayrıca tabî nedensellik Bâkılânî tarafından tecrübî düzeyde de reddedilir. Bu konuda o, yanma ile ateşin sıcaklığını ve sarhoşluk ile aşırı derecede alkol alınmasını örnek verir. O, tereddütsüz bir şekilde “Gördüğümüz ve hissettiğimiz şeyin suyun içilmesi ve ateşe yaklaşılması anında cismin durumunun değişmesi olduğunu<sup>46</sup> yoksa bu durumun doğrudan ateş veya içmenin kendisinden veya onların sebebiyle olmadığını” ifade eder. Gerçekte yanmayı meydana getiren, kendi âdetini vesile kılan Allah'tır.

İşte bu tabî nedensellikle alakalı bir meseledir. Eş'arîler, ilâhî fiilleri cansız ve makul olmayan bir alanla sınırlandırmadıkları gibi, âlemdeki herhangi bir hadisede olduğu üzere insanın bireysel fiillerinin doğrudan Allah'ın yaratması olduğunu ileri sürerler. İnsan, bu fiilleri sadece kesbeder.<sup>47</sup> Bu şekilde Eş'arîler,

<sup>43</sup> a.e.

<sup>44</sup> bk. M.E. Marmura, “Causation in Islamic Thought”, *Dictionary of the History of Ideas*, nşr. Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, I, 266.

<sup>45</sup> Bâkılânî, *el-Beyân*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958, s.57.

<sup>46</sup> Bâkılânî, *et-Tembûd*, s.43. Bu argüman, daha sonra Gazzâlî tarafından *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde tabî nedenselliğin reddedilmesi konusunda geliştirilmiştir. Örnek olarak bk. Marmura, “Ghazâlî and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy*, c.III (1965), ss.183-204.

<sup>47</sup> Bu kavramla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bk. Schwarz “Acquisition”, ss.355-387; Frank, “The Structure of Created Causality according to al-Aş'arî”, *SI*, 25 (1966), 13-75; B:

Mûtezileden farklı bir konumdadırlar. Eş'arîler, Allah'ın her şeye gücünün yettiği akidesini muhafaza etmeyi kastederken hasımları yani Mûtezile Allah'ın adaletini tesis etmeye çalışmışlardır.

Bu sebeple, tabiat görüşünü reddetmelerine ilaveten Eş'arîler, aynı zamanda nedensellik veya tevlid anlayışına da karşı çıkarlar. Çünkü Eş'arî'ye göre hem tabiat hem de nedensellik anlayışı aynı anlama sahiptir.<sup>48</sup> Tabiatçılara göre, taşın düşmesini tayin eden husûsî bir tabiatı vardır. Fakat tevlid görüşünün taraftarlarına göre, taşın düşmesi onun tabiatında var olan ve düşmesine sebep olan ağırlığın sonucudur.<sup>49</sup> İbn Fûrek'in *el-Mücerred*'indeki birçok sayfada mevcut olduğu gibi Eş'arî, kendisine göre birinin diğerinden türetildiği/ çıkarıldığı iki tezi özümsemiştir. Netice olarak bu durum bir taraftan tabiatı reddetme, diğer taraftan da tevlid anlayışına sınımsız yapışmaya dair bir çelişkiyi ortaya koyacaktır.

Bu kelimelerin tartışmalarını ortaya koyduktan sonra, tabiat tartışmasında onların iki ana gruba ayrıldıklarına dikkat etmeliyiz. Birincisi, sünnetullah<sup>50</sup> (Allah tarafından yaratılan tabiat kanunları) diyebileceğimiz şeyde ısrar edenler. Onlar, âlemde meydana gelen her şeyin ancak sebep-sonuç (illet-ma'ul) silsilesi içinde olabileceğini ve hatta Allah'ın bu tabiat kanunlarını ihlal edemeyeceğini ileri sürerler. Rosalind W. Gwynne "The Neglected Sunnah: Sunnat Allah (The Sunnah of God)" adlı makalesinde sünnetullah'ın temel özelliklerinden birinin, tabiat kanunlarının değiştirilmesi değil taklit edilmesi anlamına geldiğini ifade eder.<sup>51</sup> Bağdat Mûtezilesini de içine alan tabiatçılar bu gruba dahildir.

Abrahamov, "A Re-examination of al-Ash'arî's Theory of Kasb according to *Kitâb al-Luma'*", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1989) ii, ss.210-221.

<sup>48</sup> Gimaret, *Doctrine*, s.406. Bâkullânî'nin tevlid'i reddedişini için bk. *Tembûd*, ss.296-302.

<sup>49</sup> Görülmektedir ki Eş'arî, Mûtezilenin tevlid kavramını yanlış anlamıştır. Çünkü Mûtezile illeti/sebebi hadiseye değil, başlangıçta etki yapan faktöre atfetmektedir.

<sup>50</sup> Eş'arî'nin sünnetullah'ı Allah'ın âdeti (the costum of God) diye tanımlaması hususunda bk. L. Gardet, *Dien et la Destinée de l'Homme*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1967, s.48.

<sup>51</sup> Rosalind W. Gwynne, "The Neglected Sunnah: Sunnat Allah (The Sunnah of God)", *The American Journal of Islamic Studies*, c. 10, n. 4 (1993), s.455. Bu temel özelliğin yanı sıra sünnet, icra salahiyetine sahip biri yani imam tarafından bilinçli olarak oluşturulur. Fakat sünnetullahın meydana gelmesinde bu otorite Allah'tır. Sünneti oluşturan Allah veya imam, kendilerini taklit eden kişilerin fillerine ait sorumluluğu paylaşırlar.

İkinci grup, Basra Mûtezilesi ile kategorik olarak tabiat teorisini inkar eden ve onun yerine âdet (âdetullah) kavramını kullanan Eş'arîlerdir. Onlar ısrarlı bir şekilde Allah'ın sebep-sonuç (illet-ma'lul) olarak kabul edilen normal gidişatı bazen ve mûcizevî bir şekilde ihlal edebileceğini iddia ederler. Böyle olmakla birlikte bu ikinci grup, sebep ve tevlîd mefhumu hususunda birbirinden ayrılırlar. Basra Mektebi bu teoriyi benimserken, Eş'arîler kesinlikle Tanrı'nın "tek varlık ve tek etken/hakim" olduğunu savunurlar. Gardet, "Sebeplerin ne kendileri yoluyla ne de kendilerinde yaratılmış bir kuvvet yoluyla hiçbir etkileri yoktur. Onlar ve ortaya çıkan sonuçlar arasında aklî ve mantıkî hiçbir bağlantı yoktur. Ancak Allah'ın kendi istediği gibi her zaman bozabileceği ya da ortadan kaldıracabileceği basit bir gelenek bağı vardır"<sup>52</sup> diye yazar.

Bu farklılığı akılda tutarak, evvelki tartışma temelinde mûcize doktrini incelemesini devam ettireceğiz.

#### **a. Bağdat Mûtezilesine Göre Mûcizenin İmkânı**

Biz, Ka'bî'nin mûcize mefhumunu kabul edip etmediği hususunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ka'bî'nin doktrinine dair ana kaynağımız olan *Evâ'il*, ne mûcizenin teorik bir tartışmasına ne de Hz. Muhammed'e atfedilen mûcizelerin bir listesine sahiptir. *Evâ'il*'de zikredilen ve Hz. Muhammed'e atfedilen yegane mûcize Kur'an'ın mûcizevî yönü (i'câzü'l-Kur'an)dır. Nazzâm'ın doktrinini takip eden Müfid şöyle der:

Derim ki, o yani *i'câzü'l-Kur'an*, usûlüne göre onun benzerini yapmaları hususunda Peygamberin onlara meydan okuması hususunda, dil ve belağat üstatlarının Hz. Peygambere karşı gelmekten Allah'ın alıkoymasından ibarettir. Üstelik Kur'an'ın bir benzerini yapmaya güçleri olsa bile, peygamberlik görevinin bir delili olarak, bunu gerçekleştirme hususunda Allah onları başarısız kılmıştır. Kur'an'ın benzerini yapabilme hususundaki Allah'ın engellemesi kıyamete kadar devam edecektir. Bu, çok açık bir delil ve ispatın muhteşem bir parçasıdır.

<sup>52</sup> (Müellif bu kısmı Fransızca olarak vermiştir.) Gardet, *Dien*, s.48.

İşte bu Nazzâm'ın doktrinidir. Mûtezilenin çoğunluğu buna yani “Sarfe” görüşüne karşıdır.<sup>53</sup>

Bununla beraber onun diğer açıklamalarının aksine bu ifade, Ka'bi'nin bu doktrin lehinde veya aleyhinde olduğunu açıkça göstermez. Bu sınırlı bilgiden hareketle, onun tabiat doktrinini tahlil etmek ve aynı tabiat görüşünü yayan kimselerin görüşleriyle bir mukayese yapmak suretiyle mûcizeler hakkındaki görüşünü sadece tahmin edebiliriz.

Wolfson, *The Philosophy of Kalâm* adlı eserinde, tabiat vasıtasıyla nedenselliği kabul eden sadece iki mutezili bilgin olduğunu ifade eder.<sup>54</sup> Bunlar Mu'ammer ve Nazzâm'dır. Wolfson, Hayyât ile -açıklamaya çalıştığımız gibi- tabiat kavramı ve zorunlu nedenselliği kabul eden öğrencisi Ka'bi'yi de buna dahil etmez. Bununla beraber Ka'bi'nin doktriniyle ilgili problem şudur ki, biz ona atfedilen çelişkili ifadelerle sahibiz ve kesinlikle onlardan biri yanlış olmalı ya da onun diğer görüşleri ışığında tefsir edilmelidir.

Ka'bi'nin bütün arazların iki anda (vakteyn) baki kalmadığına inandığına dair ilk söz olarak Eş'ari'nin *Makâlât*'ında yer almaktadır.<sup>55</sup> Wolfson ve Zenani'ye göre<sup>56</sup> bu ifade, arazların devamlı bir şekilde yaratıldıklarını gösterir ve bu sebeple Ka'bi bir vesilecidir. Bununla beraber tabiat tartışmamızda gördüğümüz gibi, Ka'bi'nin tabiatı ve tabii olaylarda nedenselliği benimsediğini gösteren başka ifadeler de vardır. Bu nedenle Ka'bi'nin arazların baki olmadıklarını benimsemesine rağmen, yine de o, Eş'ari'nin kabul ettiği gibi, arazların “devamlı bir yaradılış” olduğunu kastetmemiş olması mümkündür. Gerçekten bunu kastetmiş olsaydı bu anlayış onun bütün akîdesinde büyük bir çelişki meydana getirirdi.

Ka'bi'nin konumunu belirledikten sonra, onun kanaatiyle tabiatı kabul eden seleflerinin kanaatleri arasında bir kıyas yapabiliriz. Bu tür seleflerden biri, ayın yarılması, elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi<sup>57</sup>, parmaklarından suyun

<sup>53</sup> Müfid, *Ervâ'il*, s.31.

<sup>54</sup> Wolfson, *Philosophy*, ss.559-578.

<sup>55</sup> Eş'ari, *Makâlât*, s.358. Ayrıca bk. Ebû Raşid, *el-Mesâ'il*, s.122; Müfid, *Ervâ'il*, s.78.

<sup>56</sup> Wolfson, *Philosophy*, ss.522-526. Zenani, bu sözün gereği olarak, Ka'bi'nin konumunu “vesileciliğin biraz hafifletilmiş versiyonu” olarak nitelendirir. bk. *Physical*, ss.43-44.

<sup>57</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Matbaatü'l-medenî, s.132, 149, 344-345.

kaynaması gibi mûcizelerin Hz. Muhammed'e isnadını reddeden Nazzâm'dır.<sup>58</sup> Delil gösterilen bu mûcizelerin Nazzâm tarafından reddedilişi, mûcizelerin tabiata aykırı oldukları gerçeğinden kaynaklanması mümkündür. Bu durum Mu'ammer'in mûcizeleri reddedişinde de aşıkardır. Mu'ammer'in görüşüne göre, Allah ârizî sonuçlar yaratmaz, aksine sonuçlar/ müsebbebler tabiatın zorunluluğu vasıtasıyla oluşturulurlar. Aslında bir araz olan mûcize Allah tarafından yaratılmış olamaz.<sup>59</sup>

Tabiî nedenselliği ısrarla savunan seleflerini takip eden Ka'bi'nin de, İslâmî gelenekte rivayet edilen mûcizelerin vukuunu reddetmiş olması oldukça muhtemeldir. Onun kabul ettiği Hz. Muhammed'e ait yegane mûcize Kur'an'dır. Onun mûcizevî yönü ise nebevî ve gaybî bilgilere yönelik içeriğidir.

#### **b. Basra Mûtezilesinin Mûcize Anlayışı**

Bağdat Mûtezilesinin mûcize doktrinini kuşatan belirsizliğe karşın, Basra Mûtezilesi ekolü kaynakları onların mûcize hakkındaki görüşlerine dair bize zengin bilgiler sağlamaktadır.<sup>60</sup> Bu kaynaklar olmasa bile, biz yine de tabiatları reddedişleri ve tabiat yerine âdet kavramını kullanmaları sebebiyle Basra Mûtezilesinin mûcizelerin imkânını açıklamada sıkıntıya düşmediği sonucuna varabiliriz. Onlara göre mûcizeler, alışkanlık kalıplarını parçalayan olaylardır. Onların mûcize konusunda şart koştukları/ ileri sürdükleri şartlardan biri âdetin parçalanmasıdır.

<sup>58</sup> krş. Wolfson'un Nazzâm'ın mûcize teorisini yorumlayışı hususunda bk. *Philosophy*, ss.569-572.

<sup>59</sup> Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd as-Sulamî*, Beirut, Orient- Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1975, s.592. Ayrıca bk. Wolfson, *Philosophy*, ss.572-575.

<sup>60</sup> Bu konuda en azından üç kaynak vardır. 1) Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin *et-tenebbu'ât ve'l-mu'cizât* (peygamberlik ve mûcizeler) konusuna tahsis ettiği XV. cildi. 2) Mankdîm'in *Şerh'î* ve son olarak 3) Ebû Râşid en-Nisâbüri'nin *Ziyâdâtü's-şerh'î*'nden alınmış nübüvve bahsi, (nşr. R.C.Martin). Bu son eserin aidiyetini tespit etmek için bk. Martin, "The Identification of Two Mu'tazilite MSS", *JAOS*, c.98 (1978), ss.389-393; a.mlf., "A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles" Peters, Martin ve McDermott gibi bir çok âlim mûcize tartışmalarında daha ziyade *Şerh'î* tercih ederler ve yanlışlıkla onu Abdülcebbâr'ın eseri olarak gösterirler. bk. McDermott, *Theology*, ss.84-86; Peters, *God's Created Speech*, ss.97-99; Martin, "Mu'tazilite", ss.66 vd. Gimaret, birçok yazısında *Şerh'î*'nin Abdülcebbâr'a ait olmadığını ancak Abdülcebbâr'ın *el-Usûl*'üne Mankdîm'in şerh yazdığını ısrarla savunur. bk. Gimaret, *Usûl*, ss.47-96.



Bir hadisenin mûcize olabilmesi için bulunması gereken dört şart vardır.<sup>61</sup> (1) Mûcize ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'tan gelmelidir.<sup>62</sup> (2) Mûcize, kendilerine gösterilen insanların alışkanlıklarını ihlal etmelidir.<sup>63</sup> (3) İnsanlar, tür veya sıfatları bakımından mûcizenin bir benzerini ortaya koymaktan aciz kalmalıdır.<sup>64</sup> (4) Mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimseye mahsus olmalıdır.<sup>65</sup>

Mûcize her şeyden önce ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Allah'tan gelmelidir. Çünkü mûcizenin maksadı, peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu ispat etmek ve bu yetkinin sadece Allah'tan kaynaklandığını göstermektir. Bunun yanı sıra mahlukat ne cins ne de derece bakımından bir mûcize göstermeye güç yetirememelidir.<sup>66</sup> Abdülcebbâr'ın

<sup>61</sup> bk. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 171, 195-212; Mankdîm, *Şerb*, ss.569-571. Peters, yanlışlıkla Abdülcebbâr'ın *Şerb*'inde (Mankdîm'den aynen alınmıştır) beş kriter açıkladığını söyler. *Muğnî*'de verilmeyen beşinci kriter, "mûcize, adalet ve hikmet sahibi bir kimse tarafından ortaya konulmalıdır. Çünkü sadece bu durumda (mûcize gösterebilme) ruhsatı mesajın doğruluğunu ispat eder" şeklindedir. bk. Peters, *God's Created Speech*, s.38 ve n.321. Dikkatli ve mükemmel bir okumadan sonra bu ifadenin mûcizenin şartlarından biri olmadığı ve "onu gösteren kimseye" delâlet etmediği açıkça ortaya çıkar. Böylece mûcize, hikmet ve adâlet sahibi Allah'a delâlet eder. İfadenin yapısındaki keyfiyet vasıtasıyla açıklanan bu sonuç, birinci kriterinkine oldukça benzemektedir. Peters'e göre, beşinci kritere ait "adalet ve hikmet sahibinden olmalı veya hükmen onun cihetinden meydana gelmiş olmalıdır" cümlesi ile "Allah'ın cihetinden olmalı veya O'nun tarafından yapıldığı hükmünde olmalıdır" şeklindeki birinci kriteri mukayese ediniz.

Yine de Mûtezilenin, mûcize gösteren peygamberin niteliğine ısrarla vurgu yaptıklarını söylemek muhtemelen doğrudur. Çünkü onlara göre peygamberlik, amelin karşılığıdır. (bk. Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 16). Bu görüş, "peygamberlik ne amellerin karşılığı ne de kulluğun ödülü" olduğunu söyleyen Eş'arîlerin görüşüne doğrudan karşıdır. Bununla birlikte mûcize "Allah'ın dilediği kimseye verdiği bir lütuftur". Bu anlayış, Kur'an'ın 2/269. âyetine dayanır: "Allah hikmeti dilediğine verir". Hikmet, İbn Mes'ud tarafından nübüvvet ve risâlet olarak tefsir edilmiştir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s.175. Nübüvvetin anlamı ve nebi ile resul arasındaki farkın müzakeresi için bk. Gimaret, *Doctrine*, ss.455-459; el-Mebrûk, *en-Nubuvve min 'ilmi'l-akâid ilâ felsefeti'l-târîh: muhâvele fî i'ade binâi'l-akâid*, Beyrut, Dârü't-tenvîr, 1993, ss.189-192, 272-273.

<sup>62</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 199; krş. Mankdîm, *Şerb*, s.569.

<sup>63</sup> a.e., *Şerb*'de bu şart dördüncü sıradadır. bk. Mankdîm, *Şerb*, s.569.

<sup>64</sup> a.e., *Şerb*, ayrı bir şart olarak bunu belirtmez, ilk şartın içine dahil eder. bk. Mankdîm, *Şerb*, s.569.

<sup>65</sup> a.e., Bu kategori, *Şerb*'in ikinci ve üçüncü şartlarında görülür. Şöyle ki, (a) Mûcize, peygamber olduğunu iddia eden kimsenin bu iddiasının akabinde zuhur etmelidir ve (b) iddiaya uygun olmalıdır. bk. Mankdîm, *Şerb*, ss.569-570.

<sup>66</sup> Mankdîm, *a.e.*, s.200.

öğrencisi Mankdim, ikisi arasındaki farkı *Şerh*'inde izah eder.<sup>67</sup> Mankdim, mucizelerin iki çeşit olduğunu söyler. Birincisi, teorik olarak insanın yapması mümkün olan fiillerdir (maqdûr u'l-qudar). Diğeri ise, İsa'nın ölüyü diriltmesi ve Mûsâ'nın değneği yılanı dönüştürmesi gibi beşerî olarak mümkün olmayan fiillerdir. Böyle olaylar beşerî olarak imkânsızdır ve bu sebeple doğrudan Allah'tan gelirler.

Şehirlerin yok edilmesi ve dağların hareket ettirilmesi gibi diğeri mucizelere gelince bunlar insan gücü dahilinde olan olaylardır. Fakat her şeye rağmen güçlük seviyeleri açısından bu mucizelerin gerçekleştirilebilmeleri son derece zordur. Bu olayları yapabilmeyenin nazarî olarak imkanı, bir dağ hareket ettirmek veya denizi yarmak için yeterli miktarda gücü bir araya getirmeye bağlıdır.<sup>68</sup> Kur'an mucizesi de bu kabildendir. Çünkü o, insanların yapması mümkün olan bir araya getirilmiş kelime ve ifadelerden oluşmaktadır. Böylece Mankdim sözlerine devam ederek "Eğer Kur'an'ı düşünürsek, Allah'ın (peygamberin) bilgisini artırdığı ve bu surette Kur'an'ı kendisiyle meydana getirmeye/çıkarmaya muktedir kıldığı bir peygamberden geldiğini kabul etmeliyiz."<sup>69</sup> Şu halde bu mucizeler dolaylı bir şekilde Allah'tan gelirler.

Bir mucize için ikinci şart, hârikulâde (nâqiz li'l-âde) olmasıdır. Abdülcebbar, "Bu âdetten maksat mucizenin kendilerine getirildiği insanların alışkanlıkları" veya Mankdimin ifadesiyle "mucizenin zuhur ettiği toplumun alışkanlığı/âdeti" olduğunu eklemeyi gerekli görür. Böylece Allah, elçisi için bir delil ortaya koymayı dilediğinde O, kendilerine peygamber gönderilecek insanların alışkanlıklarını/ âdetlerini yaratmaya başlar. Bu durum, insanların alışkanlıkları ile Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mucizesi arasındaki farkı izah eder. İnsanlar bilgilerini bu âdetten elde ettikleri için, -Basra Mûtezilesine göre- Allah keyfi olarak bu âdeti ihlal etmez. Allah tabiat kurallarını/âdetlerini sadece peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse için açık bir delil ortaya koyma kastıyla ihlal edebilir.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Mankdîm, a.e., s.569. krş. Martin, "Mu'tazîlîte", ss.71-72.

<sup>68</sup> krş. Martin, "Mu'tazîlîte", s.72.

<sup>69</sup> Mankdîm, a.e., s.569; krş. Martin, "Mu'tazîlîte", s.73.

<sup>70</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 189, 217.

Abdülcebbâr *el-Muğni*'sinde, peygamber olmayanların elinde -velîlerde kerâmetin zuhur etmesi gibi- mucizelerin/olağan üstü hadiselerin vuku bulmasını reddeder. Cübbâi'yi takip ederek Hallac'ın kerâmetlerinin aleyhinde bulunan Abdülcebbâr, onları, "suç ortaklarının yardımı ve uydurma ev ve odacıklar kullanmak suretiyle gösterilen hokkabazlık maharetleri" olarak değerlendirir.<sup>71</sup> Velîlerin ellerinde kerâmetin ortaya çıkmasını inkar etmenin sebebi, kerâmetin kabulü durumunda hakîki peygamber ile sahte peygamberin arasını ayırt etmeyi zorlaştırmasıdır. Ancak Ebû Râşid, bu muhakemeyi, mucizenin dördüncü şartını teşkil eden; peygamberlik iddiasında bulunmanın, gerçek peygamberin mucizesi ile sahte peygamberinkini ayırt ettiğine dikkat çekerek reddeder.<sup>72</sup>

Mucizenin üçüncü şartı, insanların onu yapmaktan aciz kalmalarıdır. Açık bir şekilde birinci ve ikinci kategoriye dayanan bu şart, cins veya sıfatına göre mucize göstermekten aciz kalmak açısından bu ikisi arasında bir farklılık olmadığını ortaya koyar. Bu tartışmada Abdülcebbâr, -Hz. Mûsâ ve Hz. İsa'nın mucizeleri gibi- mucizenin insan kudreti açısından yapılması imkânsız bir şey olduğu görüşünü delilleriyle çürütür. Kur'an mucizesini zihinde tutarak Abdülcebbâr, peygamberlik kanıtının mucize türü içinde yer olmadığını söyler. Aksine mucize, âdetin ihlal edilmesine dayanır. Bu nedenle, değneğin yılanı dönüşmesi ile Kur'an'ın i'câzı arasında fark yoktur. Çünkü onlar benzer bir şekilde âdeti bozarlar.

Sonuç olarak mucize, peygamberlik vazifesini yerine getirme iddiasında olan bir kimseye mahsus olmalıdır. Bu şart, -velîlerin kerâmetleri gibi- mucizenin peygamber olmayan kimselerin elinde ortaya çıkmasını açık bir şekilde delilleriyle çürütür. Çünkü kerâmetler pek çok olabilirler ve bu durum (yani kerâmetlerin varlığını kabul), bir peygamberin mucizesiyle bir velînin kerâmetini ayırt etmeyi güçleştirir.

Tartışmasının son paragrafında Abdülcebbâr buna ilaveten mucizenin, mucizeden önce gerçekleşmesi gereken peygamberlik iddiasıyla uyum içinde

<sup>71</sup> bk. Gardet, "Karâma", EI2, IV, 615.

<sup>72</sup> bk. Ebû Râşid, *Ziyâdât*, ss.146-163. Bu konunun özet bir tartışması için bk. Martin, "Mu'tazilite", ss.77-79.

olması gerektiğini ifade eder. Peygamberlik iddiasından önce veya sonra meydana gelen mûcizevî olayları mûcize olarak değerlendirmez. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunanın bu mesajı kabul etmesi ve insanların kendilerine gönderilen peygambere itaat etmelerinin gerekliliği şeklindeki peygamberlik iddiasının meşru sonucu, bu süre zarfında geçersizdir.<sup>73</sup>

Abdülcebbâr, yalancı bir kimsenin elinde Allah'ın mûcize gösterip göstermeyeceği tarzındaki probleme olumsuz bir şekilde cevap vermiştir. O, bunun mümkün olması durumunda salih kimse ile yalancı, hakiki peygamber (nebî) ile yalancı peygamber (mütenebbi) arasında hiçbir farkın kalmayacağı kanaatindedir. Öte yandan öğrencisi Ebû Râşid, Allah'ın yalancı bir kimsenin arzu ettiği ve yapabileceğini söylediği şeyin zıddına, bir mûcize yaratmak suretiyle yalancının elinde mûcize gösterebileceğini ileri sürmüştür. Bu şekilde Allah, iddia sahibinin bir yalancı olduğunu ortaya koyar.<sup>74</sup>

Bunlar, klasik mûcize doktrininde genel olarak kabul edilen dört şarttır. Öyle ki bunlar, sadece Basra Mûtezilesi tarafından savunulmaz<sup>75</sup>, aynı zamanda ileride göreceğimiz gibi Eş'arîler tarafından da savunulmuştur. Bununla birlikte, Basra Mûtezilesi konusunda gördüğümüz gibi, bütün şartlar tam bir ittifakla kabul edilmiş değildir.

Buna ilaveten Abdülcebbâr, peygamberin güvenilir ve getirdiği vahyin gerçekten Allah'ın kendi vahyi olduğunu kendisiyle kanıtladığı mûcizenin iki çeşit olduğunu belirtmiştir. Birinci çeşidi, Allah'tan gelen mesaj /vahyiden

<sup>73</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 213.

<sup>74</sup> Ebû Râşid, *Ziyâdât*, s.4. krş. Mankdim, *Şerb*, ss.570-571; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 236-241.

<sup>75</sup> Görülüyor ki, “tehaddî” ve “muaraza” kavramları, her ne kadar Abdülcebbâr'ın *i'câzî'l-Kur'an* tartışmasında yaygın bir şekilde ortaya çıkıyorsa da, onun mûcize tartışmasında yoktur. Örnek olarak bk. *el-Muğnî*, XVI, 236 vd. Eş'arîliğinki ile dikkatli bir şekilde karşılaştırılabilen bu ve diğer kavramlar sebebiyle Mebrûk mesnetsiz olarak; Abdülcebbâr'ın mûcize teorisinin Eş'arîlerinkine benzemesi gizli bir Eş'ari olmasına yani onun anlayışına tesir eden önceki teolojik inancından dolayı olduğunu ileri sürer. (bk. Mebrûk, *Nubuvve*, s.284, 290, n.160) Âdet kavramı Abdülcebbâr'ın döneminden önce ve Cübbâr'nin yaşadığı dönem boyunca tartışılmıştır. Keza bu tartışma tehaddî ve muaraza teorisiyle birlikte ele alınmıştır. (Aynı zamanda bu terimler) Arap şuurunda genişçe kullanılmıştır. Örnek olarak bk. G.E. Von Grunebaum'un muaraza tartışmasına; “The Concept of Plagiarism in Arabic Theory”, *Journal of Near Eastern Studies*, III, no.4 (1994), s.242 vd. Bunun yanı sıra tehaddî, Kur'an'daki meydan okuma âyetlerinin yorumudur.

oluşmakta ve gerçek mûcizenin dört şartını içermekte iken, ikinci çeşidi ise mesajın Allah'tan geldiğinin bir delili olarak peygamberle birlikte bulunan bütün diğer mûcizeleri kapsamaktadır.<sup>76</sup> Peter, bu ikinci çeşit mûcizeleri şarta bağlı/ tâli mûcizeler (the circumstantial miracle) olarak isimlendirir.<sup>77</sup>

Hz. Muhammed'in durumunda, onun peygamberliğinin doğruluğu, mûcizenin her iki türüyle de teyit edilmiştir. Vahiy yani Kur'an, belağatı açısından bütün insanların kapasitesini aşmasından ötürü bir mûcizedir. Bütün diğer şarta bağlı mûcizeleri de Allah Hz. Muhammed'e bahşetmiştir.<sup>78</sup> Son zamanlarda edisyonu yapılan *Kitâbü'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinde Abdülcebâr, bu şarta bağlı mûcizelerin ortaya konulmasının insan kudreti dahilinde olmadığını ifade eder.(leyse fî maqdûri'l-beşer)<sup>79</sup>

### c. Eş'arîlerin Mûcize Anlayışı

İbn Fûrek tarafından nakledildiği gibi, Eş'arî, mûcizeyi "önceki âdetin aksine meydana gelen hâdiseler" (el-umûr elletî tahzur nâqıza li'l-âdeti'l-mutekaddime) olarak tanımlar.<sup>80</sup> Bir mûcizenin, risâletin sıhhatini ve peygamberin söylediği şeylerin doğruluğunu ispat etmenin dışında başka bir maksadı yoktur. Eş'arî, peygamberin mûcize göstermesi dışında o peygamberin doğruluğunun kendisiyle bilinebileceği diğer üç yolun da bulunduğunu söyler: (1) Diğer fertler onun peygamberlik özelliğine sahip olduğunu tasdik etmelidir. (2) Zorunlu bilgi onun doğruluğunu ispat etmeli ve son olarak (3) Önceki peygamberler tarafından gelecek peygamberin özelliklerine ilişkin açıklamalar /tebşîr bulunmalıdır.<sup>81</sup>

Bir peygamberin doğruluğunu ispat etmek için Eş'arî, mûcizenin yalnızca peygamberlik iddiası anında meydana gelmemesini, fakat aynı zamanda onun bir benzerini yapmak hususunda önceden bir meydan okumanın/ tehaddinin

<sup>76</sup> Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 164.

<sup>77</sup> Peters, *God's Created Speech*, s.99.

<sup>78</sup> Abdülcebâr, *Tesbîl*'inde Hz. Muhammed'in mûcizelerinin kapsamlı bir tahlilini sunar. bk. *Tesbîl delâilü'n-nubuwwa*, nşr. Abdülkerim Osman, Beyrut 1966, I, 5-91; a.mlf., *el-Muğnî*, XVI, 407-423.

<sup>79</sup> Abdülcebâr, *el-Usûli'l-hamse*, nşr. D. Gimaret, *Les Usûl*, s.90.

<sup>80</sup> İbn Fûrek *Mücerred*, s.176.

<sup>81</sup> *a.e.*, s.176. kşr. Gimaret, *Doctrine*, s.459.

olmasını ve insanların da onun benzerini yapmaktan aciz olmaları gerektiğini belirtir.<sup>82</sup>

Bâkılânî, Eş'arî tarafından açıkça ifade edilmemiş görünen başka önemli bir unsuru mûcizenin şartlarına ekler. Bâkılânî, mûcizenin sadece Allah'ın kudreti dahilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlukatın güçlerinin faaliyet sahası içine girmeyen şeyler olması gerektiğini iddia eder.<sup>83</sup> Bâkılânî, şöyle devam eder: "Mûcize, mahlukatın kudreti sahasına girmez. Bunun böyle olması onu yapmaktan alıkonulmaları veya onu gerçekleştirmekten aciz olmaları sebebiyle değil, aksine mûcizenin mahlukatın gücünün bir nesnesi olmaması sebebiyledir."

Bu yüzden söz konusu tarif, dil bilimi gerekleri ve karşılıklı anlaşmanın icaplarına göre etimolojik açıdan isabetli olmasına rağmen Bâkılânî, mûcizenin gerçek anlamının bir fiili yapmaktaki acizliği ispat etmek olmadığını ısrarla ifade eder.<sup>84</sup> Mûcizenin gerçek anlamına ulaşma hususunda Bâkılânî, sadece etimolojiye güvenilmemesini, aynı zamanda muhakeme ve delile de itibar edilmesini önerir. Bâkılânî'nin etimolojik manayı kabul etmemesinin sebebi, McCarthy tarafından onun "metafizik"i diye isimlendirdiği bir prensibe dayanır.<sup>85</sup> Bu prensip teyit eder ki, yapabileceği bir iş olmadıkça insanın bunu yapmaktan aciz kaldığını ifade etmek yanlıştır.<sup>86</sup> Diğer bir ifadeyle bu prensip, bir kimseyi mûcize göstermek hususunda acizlikle vasıflandırmanın mümkün olduğunu gösterir. Keza bu aciziyetin bir kudret tarafından yeniden meydana getirilmesi de mümkündür. Çünkü birinin yokluğu diğerinin varlığını gerekli kılmaktadır. Bununla beraber mûcize, gücü olmayan mahlukatı aşan bir şeydir. Bu sebeple aslında onların gücü dahilinde bulunması imkânsız olan bir şeyi yapmaya güç yetirememekle mahlukatı nitelendirmek mümkün değildir.<sup>87</sup>

Mûcizeleri, sadece Allah'ın kudreti dahilinde olanlar ve insanların kudreti dahilinde olanlar şeklinde Mûtezilenin ikili tasnifini Bâkılânî tamamen

<sup>82</sup> a.e., s.177.

<sup>83</sup> Bâkılânî, *el-Beyân*, s.6.

<sup>84</sup> a.e., s.13. krş. McCarthy'nin *el-Beyân'a* yazdığı mukaddime, s.14.

<sup>85</sup> bk. Richard J. McCarthy, "Al-Baqillânî's Notion of the Apologetic Miracle", *Studia Biblica et Orientalia*, c.3, *Analecta Biblica*, c.12 (1959), s.249.

<sup>86</sup> el-Bâkılânî, *el-Beyân*, s.9.

<sup>87</sup> a.e., s.10.

reddetmez.<sup>88</sup> Yine de o, ikinci türün vukuu hususunda aciz bırakmayı/i'câzı; dağı hareket ettirme veya göğe yükselme gücünü yaratma yahut da sıradan fiilleri yapmaktan diğer insanları alıkoyma suretiyle âdetin ihlaline dayandığını delilleriyle tartışır. Âdetin ihlal edilmesi sadece Allah'ın kudretinde olan bir şeydir.

Böylece Bâkıllânî mûcizeleri iki gruba ayırır: Hz. Mûsâ ve Hz. İ'sâ'nın mûcizeleri gibi sadece Allah'ın gerçekleştirebileceği mûcizeler ve teorik olarak insanların yapması mümkün olan mûcizeler.<sup>89</sup> Richard J. McCarthy, bunları sırasıyla “mutlak mûcize” (absolute miracle) ve “şeklî mûcizeler” (modal miracle) diye isimlendirir.<sup>90</sup> Şeklî mûcize, kendi içinde, tekrar iki kısma ayrılabilir. Birincisi, bir mûcize olarak dikkate alınmayacak az sayıdaki normal fiillerdir.<sup>91</sup> Şeklî mûcizenin ikinci kısmı ise, Allah'ın gerçekleştirme hususunda peygamberi muktedir kıldığı olağanüstü boyuttaki şeylerdir. Şeklî mûcizenin özelliğine gelince o, mûcize olarak kabul edilen fiil türünden değil, fakat fiilin ortaya çıkış tarzı bakımından mûcizedir.

Eş'arılere göre Hz. Muhammed, bu iki mûcize çeşidiyle desteklenmiştir. Birincisi Hz. Muhammed'in en büyük ve en önemli mûcizesi olan Kur'an'dır.<sup>92</sup> Bu eşsiz kitap, diğer ilâhî kitaplardan yani Eski ve Yeni Ahid'den farklıdır. Çünkü bu ikisi ne mûcize olarak nitelendirilmişler ne de bir tehdâği içerirler.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Böylece “Bâkıllânî bu tasnifi reddeder” şeklindeki Martin'in görüşü (bk. Martin, “*Mu'tazîlîte*”, s.72) “onların söylediği şey uzak bir (ihtimal) değildir” şeklindeki bizzat Bâkıllânî'nin kendi ifadelerine uygun düşmez. bk. *Beyân*, s.16; krş. McCarthy, “al-Bâkıllânî”, s.250.

<sup>89</sup> Bâkıllânî, *el-Beyân*, s.23. krş. Eş'arı'nın mûcizeleri, anlaşılması güç hadiseler ve ciddi bir inceleme ve araştırmadan sonra anlaşılabilmesi mümkün olan hadiseler şeklindeki ikili tasnifi için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s.178.

<sup>90</sup> McCarthy, “al-Bâkıllânî”, s.250.

<sup>91</sup> McCarthy, söz konusu durumun peygamberin meydan okuması halinde Tanrı'nın insanları böylesi fiilleri yapmaktan alıkoymasına dayanan bir mûcizeyi kapsadığını iddia eder. bk. McCarthy, “al-Bâkıllânî”, s.252. Fakat açıklamaya devam ederek şöyle söyler: Sıradan bir fiilin mûcize olamayacağı aşıkardır. Çünkü o, olağanüstü fiillerde olduğu gibi âdeti bozan bir durum değildir. bk. Bâkıllânî, *el-Beyân*, ss.24-25.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s.178. Eş'arı'ye göre Kur'an'ın mûcizevî yapısı dört hususa dayanır: Kur'an'ın kompozisyonu, geleceğe dair bilgiler ihtiva etmesi, öncekilerin hikayelerini içermesi ve son olarak kalplere nüfuz etmesi. bk. *a.e.*, ss.178-179.

<sup>93</sup> *a.e.*, s.179.

Mûcizenin ikinci çeşidi ise hadis ve siyerde bildirilen ikinci dereceden mûcizelerdir.

Bu iki çeşit mûcizeyi göstermesine ilaveten, Eş'arîlere göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinin doğruluğu, onun geleceğini ilan eden önceki peygamberlerin açıklaması ile de desteklenmiştir.<sup>94</sup>

Basra Mûtezilesi ve Eş'arîlerin mûcize anlayışının tartışılmasından sonra, ilgili iki anlayış arasında dikkate değer derecede benzerlikler buluruz. Her iki grup mûcizenin gerçek manasını, şartlarını ve çeşitlerini hemen hemen aynı üslûp ve akli metot çerçevesinde tartışırlar. Fakat mûcize konusunda Basra Mûtezilesi ile Eş'arîler arasındaki bu benzerlik, Mebrûk'un ileri sürdüğü gibi, Abdülcebbâr'ın bütün düşünce sistemine etki eden önceki teolojik akîdesi sebebiyle değildir. Çünkü bu iki grup bazı noktalarda önemli farklılıklar gösterirler.

Eş'arîlerden farklı olarak Basra Mûtezilesinin çoğunluğunun benimsediği ilk husus, -kerâmet gibi- peygamber olmayan kimselerin elinde mûcizenin vukuunu reddetmeleridir.<sup>95</sup> Diğer önemli bir ayrılık ise, Basralıların Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilen kimsenin hususiyetleri hakkındaki iddiasıdır. Eş'arîlerin mutlak vesileciliklerine karşılık Mûtezile, peygamberlik görevinin, güzel davranan ve sorumluluklarını hakkıyla yerine getiren kimseye Allah tarafından bahşedilen bir lütuf ve ihsan olduğunu ısrarla savunur.

<sup>94</sup> a.e., s.180.

<sup>95</sup> Eş'arîler, Allah'ın kendi iznine bağlı olarak veliler kadar sihirbazlar vasıtasıyla da olağanüstü hadiseler (mûcizeler) yaratabileceğine tam bir ittifakla inanırlar. bk. Eş'arîlerin kerâmet tartışmasına ilişkin olarak Gimaret'in "Karâma", EI2, IV, 616. Ayrıca bk. Lous Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Fransızca'dan tercüme eden Herbert Mason, Princeton, Princeton University Press, 1982, II, 40-42.