

Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi*

Yusuf OKŞAR**

Atıf / ©- Okşar, Y. (2016). Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 277-303.

Öz- İnsanoğlunun bu âlemde meydana gelen değişimleri ve doğal olayları açıklamak için başvurduğu en önemli kavram nedenselliktir. Aristo metafiziğinin etkisiyle İslam dünyasına girmiş olan bu kavram üzerinde oldukça çetin tartışmalar olmuştur. Kavramın İslam filozofları tarafından Müslümanların düşünce dünyasına aktarılmasıyla mesele farklı bir boyut kazanmıştır. Bu durum zaman içinde fikrin muhteva ve üslup açısından zenginleşmesini sağlamıştır. Gazâlî, nedensellik kavramı üzerine fikir yürüten İslam düşünürlerinin önde gelenlerinden biridir. Gazâlî'nin Eş'arî kelam okuluyla genel olarak aynı çizgide olduğu ve nedenselliğin içerdiği zorunluluk fikrini reddettiği genel kabuldür. Ancak Gazâlî'nin nedenselliğe tamamen karşı olduğu görüşü hali hazırda tartışılması gereken bir husustur. Onun, nedensellik düşüncesinin içerdiği zorunluluk fikrine karşı ortaya koyduğu kavram âdetullah'tır. O, bu kavramla hem sebep-sonuç zincirinin zorunlu olmadığını ispatlamakta hem de mucizenin imkanına yer açmış olmaktadır. Hem Gazâlî hem de İslam filozofları, Allah-alem ilişkisi konusunda benzer amaçlara sahip olsalar da üslup ve anlamlandırma konusunda farklı düşünmektedirler.

Anahtar sözcükler- Âdetullah, nedensellik, zorunluluk, mucize, Gazâlî, Aristoteles, İbn Rüşd



Makalenin gelişi 15.04.2016; Yayına kabul tarihi: 17.06.2016

* Bu makale "İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah" adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezimizden yararlanılarak yazılmıştır.

** MEB. Hatay Defne Fatih Sultan Mehmet Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: josephus1907@gmail.com

Giriş

Grek, Helenistik ve Yeni Eflatuncu felsefelerden alınan kavram ve yorumların hicri 3.yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında serbest bir araştırmaya ve akli-Felsefî bir uyanışa sebep olduğu bilinmektedir. Bu minvalde gelişen Felsefî tartışmaların da oldukça çetin geçtiği ortadadır. Bu tartışmalardan biri de nedensellik fikri etrafında gerçekleşmiştir. Nedensellik insanın çevresinde cereyan eden oluş-bozuluşun ve evrendeki dinamizmin arkasında yatan gerçekliği çözmek için ortaya attığı temel kavramdır. İslâm düşünce tarihinde din-felsefe ilişkileri çerçevesinde temayüz eden söz konusu problem birçok meseleyle de yakından ilgilidir. Özellikle bu kavram Allah-âlem ilişkisinin açıklanmasında ve varoluşun mebdeî noktasında önemli bir yer işgal etmektedir.

Aristo'nun nedensellik anlayışından kaynaklanan fikirleri, İslâm filozofları ve kelamcılarının tabii âlemin içerisinde cereyan eden fiziki gerçekliklerin ve bunların işleyişinin nasıl olduğu noktasındaki açıklamalarına yansımıştır. Özellikle Gazâlî düşünce sisteminin Felsefî verilere yönelttiği ciddi tenkitler ve bu tenkitlere İbn Rüşd'ün verdiği cevaplar bu problemin daha da derinleşmesine yol açmış ve Tehafüt tartışmaları olarak adlandırılan bir geleneği de ortaya çıkarmıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin 17. meselesine dayalı tartışmalar oldukça kabarık bir yekûn tutmaktadır. Kimi âlimlerce sebepliliğin inkârı olarak okunan bu satırlar; bazılarınca da farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Onlar Gazâlî'nin nedensellik fikrine bütünüyle karşı olmadığını iddia etmişlerdir.¹

Aslında sorunun temeli Tanrı-âlem ilişkisini okumada ortaya çıkan farklılıkların fiziki düzlemde meydana gelen olayları algılama ve yorumlama noktasına yansımada yatmaktadır.

Bu makalede tartışmaların odağında bulunan Gazâlî'nin âdetullah fikrinin nedensellik konusuna getirdiği yaklaşımın ne gibi bir usule sahip olduğunu ve hangi amaca hizmet ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Öncelikle nedensellik fikrinin tarihi seyri ve epistemik anlamları üzerinde durulacak, devamında Gazâlî'nin âdetullah ile ilgili düşünceleri mucize kavramına da temas edilmek suretiyle izah edilecektir.

¹ Akkanat, Hasan, Gazâlîci Sebepliliğin Metodik Çerçevesi, *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, sayı:1, Ocak-Haziran 2013, ss. 23-56, s. 24, Adana 2013.

1. Nedensellik Kavramı

İllet, bir şeyin olmasını sağlayan harici etken olarak tanımlanır.² Bu kavramın ifade ettiği anlama dayalı olarak kabul edilen nedensellik düşüncesi biri olmadan diğzerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen, ya da süreç arasındaki ilişkidir. Felsefî bir kavram olarak nedensellik ise “Her şeyin bir nedeni vardır ve aynı şartlar altında, aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur.”³ ilkesi olarak tanımlanabilir.

Doğada yaşanan olgu ve olaylar, nesnel ve zorunlu bağlantılar, ilk insanlar tarafından hissedilmiş, üzerinde akıl yürütülmüş ve nihayetinde idrak edilmiştir. Örneğin, Güneş'in çıkması ile toprağın ısındığını fark eden insanlar, bu iki olay arasında nedensel bir ilişki kurdukları gibi yağmur yağmadan önce kurbağaların bağırtıklarını gözlemleyerek kuraklık günlerinde kendilerince kurbağalar gibi bağırtarak yağmurun yağmasını sağlamaya çalışmışlardır. Bu ve benzeri olaylar onların doğa olayları arasındaki neden-sonuç bağıını fark ettiklerini göstermektedir.⁴

Ne var ki olaylar arasındaki ilişkilerin bu serüveni bilimsel nedensellik anlayışına dönüşünceye kadar daha pek çok evreden geçmiştir. Bu akıl yürütme tarzı birçok mistik geleneği de ortaya çıkarmıştır. Ancak insan akli evreni ve olayları tanıdıkça sebep-sonuç zincirini de bir o kadar akli ve bilimsel zemine oturtmayı başarmıştır.⁵

İnsanoğlu tarihin eski dönemlerinden itibaren varoluşu ve evrende meydana gelen olayların nedenlerini merak etmiştir. Evrende cereyan eden olayların nedenlerinin epistemolojik mi yoksa ontolojik karakterli mi olduğu tartışıla gelmiştir. İlk Çağ filozofları bu nedenlerin ontolojik karakter taşıdığını savunmuşlar ve görüşlerini bu noktada yoğunlaştırmışlardır. İlk Çağ filozoflarının açıklamaları genel anlamda katı bir determinizm ve maddecilik içermektedir. Öyle anlaşılıyor ki tek tek olgular üzerinden evrenin bütün işleyişini açıklamaya çalışmak bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Özellikle araz-cevher teorisine dayanan bu anlayışın yeniden ve sürekli yaratma fikrine ve hudus nazariyesinin kabulüne zemin hazırlamış

² Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, Mektebet-u Lübnan, Beyrut 1985, s. 160.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 618.

⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 271.

⁵ Okşar, Yusuf, *İslam Kelamında Nedensellik ve Âdetullah, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.

olması konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.⁶ Tanrının yaratma imkânının çeşitlenmesine katkı sağlayan ve onu atıl/durağan hale getirmekten uzaklaştıran bu fikrin "O her an yaratma halindedir"⁷ ayetince de vezir bir şekilde desteklendiğini söyleyebiliriz.

Atomculuk fikri, Aristo'nun nedensellik öğretisinin ortaya çıkmasıyla beraber etkisini kaybetmese de zayıflamıştır. Çünkü her ne kadar kelâmcılar tarafından evrilererek kabul edilse de mekanik evren fikri, fiziki âlemde meydana gelen olayları açıklamakta yetersiz kalmıştır. Özellikle İslâm filozoflarının Aristocu tutumu hudus nazariyesinin karşısına sudur fikrinin konmasına neden olmuştur. Artık evren atomların itme çekmelerinden oluşan mekanik bir süreç ile anlaşılmaktan ziyade madde-suret teorisinin yapısına dayanılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu durum zorunlu olarak yaratma (mucib-i biz-zat) Allah'tan taşmayı (sudur) fikrinin kabulü ile daha ileri bir boyut kazanmıştır. Bu zorunluluk yalnızca yaratma ile kalmamış evrende meydana gelen bütün olayların bu minvalde yorumlanmasına yol açmıştır. Sebep-sonuç bağının zorunlu olmasının Allah'ın sonsuz iradesini sekteye uğratacağını düşünen Gazâlî (v. 505/111), bu konudaki tartışmaların fitilini ateşlemiş ve akılcı düşüncenin ne kadar orijinal ve yaratıcı olduğunu da bir nevi ortaya koymuştur.

Aristo (mö. 322-384), Demokritos'un (mö. 460-370) doğadaki oluşumları sadece atomların birbirlerine çarpmaları ve vurmaları ile açıklayan kuramını kabul etmeyerek maddeye ve onun basit hareketlerine öncelik tanıyan bu anlayışın, formların varlığını ve daha karmaşık doğal süreçleri açıklamasının mümkün olmadığını düşünmektedir.⁸ Böylelikle o bunun yerine nedenlere bağlı bir süreci için içine katmaktadır. Onun nedensellik düşüncesinde neden ve illet kavramları önemli bir yer tutar.⁹

İslâm felsefecileri Aristo geleneğine bağlı kalarak genellikle sebep (causa) ile illet (ratio) kavramını eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bu bağ-

⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s.180-184.

⁷ Rahman, 55/29.

⁸ Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, III, İstanbul 2009, s. 181.

⁹ Çeviri eserlerde özellikle Aristo'nun Metafiziği adlı eserinde "neden" kavramı "illet" ve "sebep" kavramı yerine kullanılmaktadır. Aristoteles, *Metafizik I*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 241. Ancak sebep kavramını tercih edenler de vardır. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 97.

lamda Meşşai filozofları Tanrı'yı "ilk illet" olarak görmekte-dirler. Aristo fel-sefesinde illiyet nazariyesi statik bir özellik gösterir. O, her şeyden önce mevcudun esaslarına veya unsurlarına illet demektir.¹⁰

Aristo'nun "neden (sebeP)" kelimesinden anladığı şudur: SebeP, bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren mündemiç madde-dir.¹¹ Mesela tunç heykelin, gümüş bardağın sebebidir; bunun gibi tunç ve gümüşün nevilere de Aristo düşüncesinde sebeP olarak kabul edilir. İkinci olarak form veya model anlamına gelir. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun mahiyetinin tarifidir. SebeP, ikinci olarak değişme-nin ve sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilkedir. Mesela bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir sebebidir. Aristo, dördüncü manasında sebebe gaye, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey anlamını verir. Mesela sağlık, gezinti yapmanın sebebidir. Çünkü "insan niçin gezinti yapar?" sorusuna, "sağlıklı olmak için" cevabını verir.¹² Aristo'ya göre, var olan her şey zorunlu olarak bir sebeple meydana geleceğine nazaran, bir taraftan, saf suret olarak tanrıdan itibaren ay-altı dünyasına kadar dikey, diğer taraftan ay-altı dünyasında yatay sebeP sonuç ilişkisi söz konusudur. Aynı zaman-da bu ilişkiler ağı zorunlu ve birbirlerini gerektiren bir yapıya sahiptir. An-cak Aristo'nun zorunluluk fikrini ay-üstü ve ay-altı âlem şeklinde ayırmak gerekmektedir. O ay-üstü âlemde mutlak determinizmi savunurken ay-altı âlemde ise erekbilimselci¹³ bir nedenselliği savunur. Yani Aristo determi-nisttir. Fakat onun bu konudaki katı bir determinizm fikrinden ziyade ılımlı bir determinizm özelliği gösterir.¹⁴ Ama hali hazırda onda evrene içkin olan tabi bir zorunluluk hâkimdir.

Nedensellik problemi, Aristo felsefesinin İslâm düşüncesine aktarılmasından sonra önemli tartışmalara neden olmuş, nedenselliğin apriori anlamda zorunlu bir ilke olduğunu söyleyenlerle, onun zorunlu bir ilke olmayıp, epistemolojik bir kabul olduğunu söyleyenler arasında uzun soluklu bir tartışma başlamıştır.

¹⁰ Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 217.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, I, s. 21.

¹² Aristoteles, *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, II, s. 63.; Yılmaz, Faruk, *İlk Çağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2011, s. 283.

¹³ Bir felsefe öğretisi olarak erekbilimsellik, doğanın amaç yönelimli ya da işlevsel olarak düzenlenmiş olduğunu savunan öğretilere denk düşer. Güçlü, Abdülbâki vdğr, "Erekbilgisi", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 483.

¹⁴ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III, s. 191.

İslam filozoflarınca nedensellik, hem zihni bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bunda Aristo'nun dört neden öğretisinin etkisi vardır.¹⁵ İslâm filozofları söylemlerini bu fikirler üzerinden sürdürmüşlerdir. Ancak onlar, Aristo'nun evrenden izole edilmiş Tanrı anlayışını revize etmelerinin kaçınılmaz sonucu olarak Allah-evren ilişkisi konusunda farklı bir anlayışı ortaya koymuşlardır. Örneğin O'nun kendisi hakkındaki bilgisinden, dolaylı olarak evren hakkında bilgi olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Böylelikle orada bir bağı tesis ederek evrenden bihaber Tanrı fikrini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. İbn Sina, Aristo'nun bu anlayışını "oluşun ve varoluşun yegane sebebi Allah'tır" kabulüyle ortadan kaldırmaya ve Tanrı'ya daha çok yer açmaya çalışır. Onun ontolojisinde malûl varlığın meydana gelmesi sebebe bağlıdır. Ayrıca sebep ve sebepli zamandadır. Birbirlerini gerektiren sıkı bir bağa sahip olduklarından zorunluluk kaçınılmaz olarak mevcuttur.¹⁶

2. Âdetullah Kavramının Anlamı ve Tarihi Seyri

Âdet, alışılmış, alışıl原因 ve aynı tarzda devam eden manalarına gelir.¹⁷ Kur'an'da, "sünnet" lafzı ile ifade buyrulmuş olup müfessirler tarafından da kanun ve düstur olarak ifade edilmiştir. Bu Allah'ın ötedenberi süregelen yasasıdır.¹⁸ Âdet-i İlahiye, Sünnet-i İlahiyye ve Kanun-u İlahiyye manalarını içine almaktadır.¹⁹ Sünnet kavramı yol, kanun gibi anlamlara gelmekle beraber doğru yolda olmak, övülmüş bir istikamette bulunmak ve kişilerin hidayete ermelerini sağlamak maksadıyla hatırlat-

¹⁵ Vural, Mehmet, "İlliyyet", *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 294.

¹⁶ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 109-110

¹⁷ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, "Âdet", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

¹⁸ Rağıb el-İsfahanî, "s-n-n", *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 518.; Fetih, 48/23; Fâtır, 35/43.

¹⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, "Âdetullah", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, I, ss. 68-70, s. 68, İstanbul 1995. Âdetullah, Allah'ın kanunu, sünneti. Âdet, geri dönmek manasına olan Avd'dan isimdir. Aslı avdettir. Aynı zamanda âdet; İsti'mâlin eş anlamlısıdır. Âdetullah, selim tabiatlarda makbul olup, devamlı yapılan işlerde, insanların içinde istikrar bulmuş hususlardandır. Kumanlıoğlu, H. Fehmi, "Âdetullah", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, I, ss. 40-43, İstanbul 1990, s. 40-41.

malar yapmak anlamlarına gelir. Ayrıca şekil ve suret anlamında kullanılan tabiat sözcüğünün de karşılığıdır.²⁰

Âdetullah Kuran'da geçmeyen bir kavram olmasına rağmen Kur'an'da geçen Sünnetullah ifadesi merkeze alınarak üretilmiştir. Sünnetullah deyimi, Kur'an'da sekiz yerde geçmektedir.²¹ Bu terkip içinde yer alan sünnet sözcüğü, tekil olarak on dört²² çoğul olarak da iki yerde²³ geçmektedir. Ayrıca sünnet sözcüğü Kur'an'da dört yerde de sünnetü'l evvelin şeklinde kullanılmıştır.²⁴ Bu ayetlerde Allah'ın geçmiş toplumlar üzerindeki uygulaması söz konusu edilmiştir.²⁵

Sünnet kelimesinin farklı kaynaklarda kullanımından orijinallik, süreklilik, düzenlilik ve standartlık başlığı altında anlamlandırıldığını görmekteyiz. Yani, sünnet, orijinal, sürekli ve düzenli bir halde belli standartlara uygun olarak ortaya çıkan davranış biçimi demektir. Bu bağlamda Sünnetullah, sebepler veya sebeple meydana gelenler yerine geçer. Kozmolojik âlem bu kanuna boyun eğer.²⁶

İslâmi terminolojide fiziki alemde cereyan eden ilahi kanunlar ekseriyetle âdetullah ile ifade edilmektedir. Sünnetullah ise sosyal hayatı idare eden ilahi kanunları ifade etse de tabiatın bir parçası olan insanoğlu ve ondan müteşekkil toplumlar için toplumsal yasa anlamına sadece sünnetullah ifadesi yerine tabiat yasaları anlamına gelen âdetullah kavramını da kullanmamız mümkündür. Bu anlamda bu iki kavramı birbirlerinin yerine kullanmakta bir sakınca yoktur.²⁷

Hicri III. yüzyılda felsefî tartışmaların Müslüman çevrelere sirayeti ile birlikte, Müslümanlar ithal ettikleri problematlere ait yeni birçok kavramı kendi dillerine uyarlama gereğini duymuşlardı. Özellikle doğuş devri

²⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 812-813.

²¹ Ahzab, 38/62; Fatır, 35/43; Mü'min, 40/85; Fetih, 48/23.

²² Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; İsrâ, 17/77; Kalem, 55/35; Fatır, 35/43.

²³ Al-i İmran, 3/137; Nisa, 4/26.

²⁴ Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; Kehf, 18/55; Fatır, 35/43.

²⁵ Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 353.

²⁶ Zeydan, Abdülkerim, *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, çev. Nizameddin Saltan, İhtar Yayınları, İstanbul 1997, s. 29; Al-i İmran: 3/83.

²⁷ Şık, İsmail- Çetin, Rabia, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 84.

felsefî problemlerinin özelliği gereği âlemin işleyiş tarzı ile ilgili soruları eksen alan tartışmalar öncelikli konular arasında yer alıyordu.²⁸

Daha sonraları da hatta bugün bile aynı önemi koruyacak olan bu konular âlemin işleyişinde Allah'ın bir müdahale payı olup olmadığı, mucizenin imkânı gibi problemleri de içermekteydi. Bütün bu tartışmalarda olaylar arasındaki nedenselliği ifade etmek için, "ola gelen, alışılmış, olağan, normal" anlamlarına gelen âdet kelimesi tercih edilmiştir. Mesela, Mutezili olarak bilinen Rummânî (v. 386-996) Kur'an'ın icazını izah ederken, onun mucize oluşunun bir yönü olarak, nazım itibarı ile olağanüstülüğünü gösterir. Burada âdet kelimesinin alışılâgelen, şimdiye kadar görülen, olağan anlamlarında kullanıldığı açıktır. Aynı eserde Kur'an'ın icaz yönlerinden birisinin de diğer mucizelere benzemesi olduğu açıklanırken âdet kelimesi açıkça fiziksel kanunlar anlamında kullanılmaktadır.²⁹

Rummânî ile çağdaş bir muhaddis olan el-Hattâbî (v. 382-992)'nin de aynı kelimeyi hem fiziksel olayları hem de toplumsal vakıaları ifade etmek üzere iki anlamda kullanmış olması, o dönemde fizik kanunlarını ifade etmek için âdet kelimesinin tercih edildiğini göstermektedir.³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Müslümanlar, Allah'ın sünnetinde değişiklik olmadığını sıklıkla vurgulayan ayetlerin karşısında, mucizenin varlığı ve hakikati arasında zahirde görünen paradoksu gidermeye çalışmışlardır.

Gazâlî, nedensellik ilkesinin evrenin işleyişini Kur'an'a ve akli verilere daha uygun açıklayacağını ifade etmiştir.³¹ Ancak o, sünnetullah yerine âdetullah kavramını kullanmıştır.

Kelâm âlimleri nedenselliğin doğal olarak Allah'ın iradesini sekteye uğratacak bir düşünce biçimi olduğunu biliyorlardı. Bununla beraber onlar, "nedenselcilerin" fikirlerinin evrende meydana gelen fiziksel gerçekliklerle uyumlu olduğunu inkar etmemişlerdir. Teorik olarak, nedenselliğin inkârı her ne kadar âlemdeki düzen ve sırayı görmezden gelme gibi algılansa da durum böyle değildi. Her ne kadar İslâm kelâmcıları âlemdeki her fiili Allah'ın iradesine havale etmiş olsalar da bu düzenli âlemin hemen hemen herkes tarafından anlaşılabilceği ve gelecekle ilgili bir takım verilere ula-

²⁸ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 76.

²⁹ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1995, s. 67.

³⁰ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 68.

³¹ Ayık, Hasan, "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi (Gazâlî Özel Sayısı İçinde)", *TYB Akademi*, yıl:1, sayı:1, Ocak, ss. 15-30, s. 27-28, Ankara 2011

şılableceğini de itiraf ettiler. İşte bu durumda kelâm âlimleri bu izahlarını bir çerçeveye oturtmuşlardır.³²

İslâm kelimelerinden Eş'arîlik eşyanın kendisine özgü tabiatı olduğu şeklindeki Aristotelesçi anlayışı reddetmektedir. Eş'arîlere göre Tanrı, âlemi her an yeniden yaratmaktadır. Bu şekilde biz her an yeniden yaratılan olay ve olgularla karşı karşıya kalırız. Aslında Eş'arîliğin nedensellik anlayışında katı bir determinizm ve olaylar arasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Âlemde sebep ile eser, Tanrı tarafından birlikte yaratılır.³³ Her zaman aynı sebep aynı sonucu doğurmaz. Eş'arîler'in bu klasik görüşleri, evrendeki farklı olayları birbirine bağlayan görünüşteki zorunlu nedenselliğin yanıltıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Onlara göre, bir sebebin bir etkiyi ortaya çıkarmasında gözlemleyebildiğimiz şey, sadece eşyanın halindeki değişmedir. Dolayısıyla sadece gözlemden yola çıkarak sebeplilik düşüncesi ileri sürülemez.³⁴ Nitekim Cüveynî (v. 419-1028), tabiattaki nizam ve intizamın mürid ve alim bir varlığa delalet ettiğini savunmuştur.³⁵ Ve bu evrendeki düzeni âdet kuramı çerçevesinde açıklayarak söz konusu düzenin Tanrı'nın âdetinin bir sonucu olarak meydana geldiğini vurgulamıştır.³⁶

Âdetullah düşüncesi, Eş'ârî alimlerin nedensellikte bulunan zorunluluk fikrini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu akım içerisinde bu fikri sistemleştiren ve sağlam bir temele oturtan âlim Gazâlî olmuştur. Özellikle Gazâlî ve sonrası dönemde âdetullah'ın tam anlamıyla sünnetullah'ın eşanlamlısı durumuna geldiğini söyleyebiliriz.

³² Wolfson, Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 417.

³³ Eş'ârî, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 36-37.

³⁴ Bakıllanî, *Kitabu't-Temhid*, nşr.:Richard J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 44

³⁵ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vedğr., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 70.

³⁶ Dağ, Mehmet, "İmam el-Harameyn el- Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 35-53, s. 41, Samsun 1987.

3. Gazâlî'de Âdetullah

Nedensellik karşıtı mı değil mi sorularının halen tartışılmasına neden olan fikirleriyle Gazâlî evrende meydana gelen olayları bir kelâmcı titizliğiyle ele almıştır. Allah'ın kudret ve iradesini önceleyen Gazâlî âdetullah düşüncesini bu prensiplerin üzerine inşa etmiştir. Bazı düşünürler Gazâlî'nin sebepliliği reddettiğini iddia etseler de kimileri bunun böyle olmadığını ortaya koyma gayreti içerisindeyler.³⁷ Wolfson'a göre Gazâlî ontolojik zorunluluğu değil mantıksal zorunluluğu kabul etmektedir.³⁸

Kavramın Gazâlî tarafından ortaya atılmasındaki temel saik fiziki alemde meydana gelen olayları zorunluluk ve mutlak bir gereklilik şeklinde izah edilmesine zemin hazırlayan nedensellik fikrine bir çeki düzen vermektir. Gazâlî'nin âdet teorisiyle açıkladığı sistemde Allah, nadirde olsa bu düzeni bazen belli amaçlar için kesintiye uğratabilmektedir. Fail-fiil ilişkisi açısından baktığımızda Gazâlî ontolojik sistemin tepesinde, diğer varlıkları önceleyen olarak Allah'ı kabul etmektedir. Lâkin o evrende meydana gelen fiziksel olayların mutlak bir zorunluluk içerdiğini kabul etmemektedir. O açıklamalarına herhangi bir zorunlu ilişkiyi inkâr ederek başlamakta ve bu itirazını desteklemek amacıyla da bir takım argümanlar ortaya koymak suretiyle "cansız varlıkların fail olmadıklarını ve nedensel eylemin sadece fiilleri iradi olan Allah'a mahsus olduğu" şeklinde Eş'ârî öğretiyi desteklemektedir.³⁹

Gazâlî'nin eleştirilerine konu olan nokta hiç şüphesiz filozofların Allah-alem ilişkisi konusunda ortaya koydukları fikirlerin bir takım imanî problemleri ortaya çıkartmış olduğu düşüncesidir. O'na göre alemin kıdemi ve hudus nazariyeleri etrafında cereyan eden görüşleri ile filozoflar bir bakıma Allah'ın iradesini belli bir düzene uyma zorunluluğuna hapsetmişlerdir. Onun ontolojik nedensellik anlayışı, filozofların görüşlerini eleştirilmesi gereken bir konuma sokmuştur. Ona göre, Tanrı fâil, zâtî, hakiki ve

³⁷ Konu ile ilgili yorumlar için bkz. Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/2 (Güz 2009), s. 41-53. <http://emakalat.com/article/view/1085000023/1085000025> (Erişim: 15 Haziran 2016).

³⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 419.

³⁹ Dursun, Abdurrazzak, *David Hume Ve Gazalî'de Nedensellik Problemi*, Temmuz 2015 / Cilt: 5, Sayı: 2, s.6. Erişim 27 Mayıs 2016.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kusbd/article/view/5000136672/5000125531> s. 6. (Erişim 27 Mayıs 2016).

fiilinde benzeri olmayan ilk nedendir. Ayrıca diğer nedenler onun arazi durumundadır. Bu sebeple O, fâil-i muhtâr (fiillerini seçerek yapan) olarak da isimlendirilmiştir.⁴⁰ Yani sistemi meydana getiren yegane sebep Allah'tır. O aynı zamanda sebepleri belli bir düzen içerisinde çekip çevirendir. Görüldüğü üzere Gazâlî'nin evren düşüncesini şekillendirirken etik kaygıları ön plana almış ve tevhidi kabulü vurgulamıştır. Buna göre Tevhid ilkesi gereği Allah, icad, ihtira, yaratma ve varlık verme eylemlerinin tek failidir.⁴¹

Gazâlî'ye göre, eğer âlemden zorunlu bir nedensellik söz konusu ise, içinde yaşadığımız bu evrenin sonsuz teselsülün hâkim olduğu bir zorunluluk içinde günümüze değin var olması gerekmektedir. Ancak mutlak kudret sahibi bir yaratıcıya iman eden Müslümanların, ezeli olarak gördükleri tek şey kâdir-i mutlak olan Allah'tan başkası değildir.⁴²

O, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde konuyu örneklerle açıklayarak temelde sebep ile sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu olmaktan çıkarıp, birbiri ardına gelmesi dolayısıyla bir alışkanlıklar dizisi olduğunu ve bu noktadaki ilişkiler ağında bir zorunluluk bulunmadığını, ancak bu durumun filozoflarda bir zorunluluk düşüncesi ortaya çıkardığını gösterme çabasıdadır.

Öncelikle Gazâlî'nin bu fikri, Allah'a inanan (teist) filozofların düşünce sistemlerine karşı savunduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak O'na göre onların bir takım sebepleri mutlaklaştırması kabul edilebilir değildir. Bu nedenle onun temel tezi, Allah'ın varlık üzerindeki mutlak gücünü kabul ettikten sonra O'nu birtakım ikincil sebeplerle sınırlamanın bir çeşit tutarsızlık doğuracağıdır.

Yaratıcı olmanın temel vasfının yoktan, istediği anda ve istediği şekilde yaratma kudretinin ve kuvvetinin olduğuna inanan Gazâlî, filozofların sudur ile ilgili ortaya koydukları delilleri ve argümanları kabul etmez. Çünkü bu iddialar temelde var olduğuna inandığımız bu âlemden her şeyin, yaratılma imkânı hakkında ortaya koyabileceğimiz tüm epistemolojik kabulleri baştan geçersiz kılmaktadır.

⁴⁰ Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, s. 91, Ankara 2012.

⁴¹ Frank, R. M., *Al-Gazâlî and Ash'arite School*, Duke University Press, Amerika 1994, s. 37-38.

⁴² Şekerci, Ahmet Erhan, Gazâlî'de Nedensellik, *Journal of Islamic Research*, 2015;26(2), ss. 53-67, s. 54. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php> (Erişim: 8 Haziran 2016).

Gazâlî fiziksel süreçlerle ilgili öncelikle sebep-sonuç arasındaki zorunlu bağı kabul etmez; sonuç, sebebe bağlı olmadan da vuku bulabilir düşüncesindedir. Gazâlî'ye göre filozofların en önemli hatası, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi neden-etki arasındaki ilişkiye benzetmeleridir. Böyle bir benzetme ontolojik gerçekliğe aykırı olduğundan kabul edilmesi zordur. Çünkü ontolojik nedensellik Tanrının irade ve kudretine her daim imkân sağlayan bir düşünüş biçimidir. Ancak neden-sonuç zincirinin mutlaklık ve sonsuzluk algısı bu imkânı elimizden almaktadır.⁴³

Gazâlî, meseleyi üç aşamada inceler;

O, öncelikle ateşe dokunan pamuğun yanma olayı örneğinden yola çıkarak bir karşı görüş geliştirir. Gazâlî ateşin pamuğa dokunması ile yanması arasındaki ilişkiyi zorunlu değil mümkün görür. Öyle ki ateşe dokunmadan bile pamuğun yanıp kül olabileceğini düşünür.⁴⁴

Gazâlî bu aşamada yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateşin doğası gereği bu özelliğe sahip olduğunu vurgulayanlara karşı çıkar. O, doğası gereği yakıcı (fail) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını iddia edenlerin hata yaptıklarını da söyler.⁴⁵ Ona göre, yakma fiilini gerçekleştiren, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren Allah'tır.⁴⁶ Böylelikle yanmayı meydana getirenin, Allah'ın seçme gücünün değil, maddede bulunan tabiat dolayısıyla olduğunu ve maddenin bir fâil olduğunu söyleyenler yanılmıştır.

Ona göre, filozofların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Onların bu gözlemi, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak, ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur. Bütün bu işlevler ya vasitasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler vasıtasıyla yine Allah tarafından yaratılmıştır.⁴⁷ Örneğin babanın rahme spermayı bırakmak suretiyle oğlunu meydana getirmediği, onun hayatının, görmesinin, işitmesinin ve ondaki

⁴³ Şekerci, Gazâlî'de Nedensellik, *Journal of Islamic Research*, s. 54.

⁴⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 166.

⁴⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

bütün hayatî işlevlerinin fâili olmadığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁴⁸

Gazâlî, burada sebep-sonuç arasındaki bağı inkâr etmekten çok, zorunlu niteliğini kabul etmemektedir. O gözlem ile nedensel bağların ispatlanamayacağını vurgulamak suretiyle ardışıklığın yanlış bir şekilde zorunluluk olarak yorumlandığını iddia etmektedir. Öyle görünüyor ki Gazâlî nedenselliğin varlığını inkâr etmekten ziyade fiziksel gerçeklikteki her türlü mutlakiyet ve zorunluluğun kâdir-i mutlak ve fail-i muhtar olan Allah'ı sınırlandırmış olacağını söylemek istemiştir. Bununla beraber Gazâlî olaylar arasında bir ardışıklık öngörerek fiziksel âlemde bir kanun ve düzen olduğunu kabul etmiştir. Yani o, filozofların nedenlere ve nesnelere yüklediği işlevi Allah'a yüklemektedir.

İkinci aşamada Gazâlî, sonradan olan nesnelere, kendi ilkelerinden çıktığını kabul eden, fakat suretleri almaya hazırlıklı olmanın bu âlemde şu anda var olan bu nedenler sayesinde meydana geldiğini söyleyen kimselerin görüşlerini ele alır. Buradaki ispatlama metodu mucizenin imkânını ortaya koymaya dayanır.

Gazâlî, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen yanmaması olayını ateşten yanma özelliğinin alınmasına veya Hz. İbrahim'in ateşin etki etmediği bir şeye dönüştürülmesi suretiyle yanmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁴⁹ O, iradeli yaratma hususunu öne sürerek bu olayın bu şekilde vuku bulmadığını söylemiş ve ilkelerin işlevlerinin seçerek yapıldığını ileri sürmüş ve nasıl ki pamuğun ateşe dokunması ile yakan fâilin, pamuk ateşe dokunsa da yanmamasını isteyebileceğini bir seçenek olarak ileri sürmüştür.⁵⁰

Ancak filozoflar bu imkâniyetin gayri akli bir takım durumlara yol açabileceğini söylemek suretiyle itiraz etmişlerdir. Onlara göre böyle bir görelilik söz konusu ise eve bırakılan kitabın dönüşte evi idrarı ile kirleten bir ata dönüşmeyeceğinin garantisi olmayacaktır.⁵¹ Gazâlî ilk olarak buna, "mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız faraziyeler

⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 167.

⁴⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 169.

⁵⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 169.

⁵¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.; Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felâsife Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 67.

söz konusu edilir, sizin ortaya attığınız bu olasılıklara itirazımız yok. Ancak biz biliyoruz ki Allah bu imkânsız faraziyelerin olmayacağı bilgisini bizde yaratmıştır."⁵² şeklinde cevap vermiştir.

İkinci olarak, eğer Allah isterse melek vasıtasıyla veya doğrudan ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş, ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden de ayırmaz.⁵³ Yani eğer Allah isterse ateşin yakma ve peygamberin yanma özelliğini değiştirerek beklenen yanma olayının gerçekleşmesini ortadan kaldırabilir.⁵⁴ Örneğin amyant gibi bir madde olan "talk" ile kendisini sıvayan kişi fırına girse de yanan ateşten etkilenmez. Ancak bunu görmeyen kişiye böyle bir şeyin olduğunu kabul ettirmek imkânsızdır. O halde Gazâlî'ye göre muhaliflerin bu konudaki tavrı, talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir.⁵⁵

Bu örnekler İbn Rüşd tarafından eleştirilir. Gazâlî'nin bu imkânsız sonuçlardan kendisini, "Allah bizde bu mümkün olan şeylerin ancak mucize anı gibi, belirli anlarda gerçekleşeceği konusunda bir bilgi yaratmıştır" demek suretiyle kurtarmaya çalışması, gerçek bir kurtuluş yolu değildir. Nitekim gerçek, bir şeyin hakikatte olduğu gibi bulunduğu inanılmasıdır. Eğer bizde bu mümkünler konusunda bir bilgi varsa, mümkün olan varlıklarda bilgimizin kendisiyle ya bu mümkün varlıkların kendilerinden, ya fâilden, ya da her ikisinden ötürü ilişkili olduğu bir durum bulunuyor demektir. Kelâmcıların "âdet" adını verdikleri işte bu "durum" dur. Âdet adı verilen bu durumun İlk Fâil'de bulunması imkânsız olduğu için, o ancak var olan nesnelere bulunabilir.⁵⁶

Bu konudaki tartışma, vuku bulan olayların failinin Allah olup olmadığının ziyade; nedenlerin direkt Allah'a mı yoksa -bu tabiatı ona veren Allah da olsa- eşyada var olan tabiata mı bağlı olması hususunda kilitlenmektedir.

⁵² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170; Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 67.

⁵³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 171.

⁵⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.

⁵⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 172.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 296.

Son olarak Gazâlî cinslerin birbirine dönüşmesi olayını incelemiştir. Gazâlî bazı kelâmcıların aksine cinslerin birbirine dönüşmesini akıl dışı bulur. Eğer siyahlık ortadan kalkıp beyazlık ortaya çıkıyorsa bu bir dönüşme değil aksine birinin ortaya çıkması diğersinin yok olması anlamına gelmektedir.⁵⁷ Yani sabit olan bir madde üzerinde bir şekil ortadan kalkarken başka bir şekil ortaya çıkmış ve madde üzerinde bu iki şekil birbirlerini izlemiştir. "Su ısınarak havaya dönüştü" dediğimizde, bununla biz su suretini kabul eden maddenin bu suretten sıyrılarak başka bir sureti kabul ettiğini kastediyoruz. Buna göre madde ortak olduğu halde su, bu niteliğinden sıyrılarak başka bir sureti kabul etmiştir. O halde madde ortak, sûret ise değişmektedir. "Asa ejderhaya dönüştü, toprak havaya dönüştü" derken kastettiğimiz de budur.⁵⁸

Ona göre Allah tabiatta süregelen âdete uygun yaratma eyleminde bulunur. Bu bilgi sayesinde biz, imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat buna dayanarak iki türün veya olasılığın imkânsız olduğunu da zorunlu olduğunu da açıklayamayız.⁵⁹

Sonuç olarak Gazâlî'ye göre Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesi ve onu yazan bir canlı haline getirmesi imkânsız değildir. Çünkü O tüm bu olayları seçme gücüne sahip bir canlıya isnat etmektedir. Böyle bir olay, sadece tabiatta süregelen âdete aykırı düştüğü için reddedilmektedir. Ancak bu durum filozofların dediği üzere "fiilin sağlamlığı failin bilgili oluşunu gerektirir" ilkesini geçersiz kılmamaktadır. Çünkü söz konusu fâil Allah'tır ve fiili sağlam kılan da O'dur. O'nun zatıdır.⁶⁰

Gazâlî'nin filozoflara yaptığı eleştirilere cevap yazan İbn Rüşd konu ile ilgili eserinin "Tabiat Bilimleri" bölümünün "Birinci Tartışma"sında Gazâlî'nin nedensellik hakkındaki fikirlerini kritize eder. Gazâlî'nin kategorize ettiği üç aşamayı tek tek ele alarak inceleyen düşünür bunların Gazâlî tarafından filozoflara nisbet edilen yanlış anlamaların bir sonucu olduğunu söyler. Bunlara cevaplar vererek Gazâlî'nin fikirlerini çürütme yoluna gider.

İlk aşamada İbn Rüşd, Gazâlî'nin nedenleri gözlemlerle algılamanın mümkün olmadığı fikrini ele alarak eleştirir. O'na göre, nesnelere müşahade edilen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmek safsatadan ibaret-

⁵⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 176.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 172.

tir. Nedenler zaten gözlemlerle bir anda anlaşılacak bir şey olmayabilir. Bazıları algılansa da bazıları algılanmayabilir. Ancak bu nedenlerin yok olduğunu düşünmemizi gerektirmez. Zira bunları anlamak birçok araştırma ve inceleme neticesinde gerçekleşir.⁶¹

İbn Rüşd, kelâmcıların bu dünyada faileri algılanmayan bir takım eserler bulunduğu halde, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmelerini doğru bulmaz. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesnelere, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelere nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. O, kelâmcıların yanılgılarının bilinenle bilinmeyen arasındaki ayrımı yapamamalarından kaynaklandığını düşünmektedir.⁶² Ayrıca nesnelere adlandırılmalarını ve birbirlerinden ayrı olmalarını sağlayan bir takım nitelikleri vardır. Bu nitelikleri sayesinde bir takım fiiller ortaya koymaları gayet doğal bir durumdur.⁶³ Talk sürerek yanma etkinliğini ortadan kaldıran kişi, ateşteki yanma özelliğini kaldırmamaktadır.⁶⁴

Gazâlî, aslında son derecede uygunsuz ve insanın akli ile kavradığı şeylere aykırı olduğu halde, nesnelere özel nitelikleri bulunmadığı gibi, kendilerinden tek tek özel fiillerin çıkmadığı bir takım suretlerin de bulunmadığı görüşünü benimsemiştir. Söz konusu sıfatlar bir varlıkta bulunmakla beraber Hz. İbrahim mucizesinde olduğu gibi⁶⁵ olağan hallerde etkili oldukları şeyler üzerinde hiçbir tasarrufları kalmayabilir; ateşte sıcaklık bulunabilir fakat kendisine yaklaştırılan şeyi yanma niteliği bulursa da yakmayabilir.⁶⁶

İbn Rüşd âdet sözcüğünden kelâmcıların ifade ettiklerinin bir takım hatalar barındırdığını söylemek suretiyle Gazâlî'nin bu fikrini eleştiriye tabi tutar. Ona göre, âdet sözcüğünden kelâmcıların fâilin âdetini mi, varlıkların âdetini mi, yoksa bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anladıkları açık değildir. İbn Rüşd, Allah'ın bir âdetinin olmasını imkânsız görür.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 290.

⁶² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 290.

⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 291.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 291.

⁶⁵ Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 76.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 301.

Çünkü âdet, fâilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fâilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir.⁶⁷

Bizim var olanlar hakkında bir hüküm verme alışkanlığımızın bulunmasına gelince, bu alışkanlık, aklın tabiatının gerektirdiği ve akli, akıl haline getiren aklî fiilden başka bir şey değildir. Filozoflar bu türden bir alışkanlığı inkâr etmezler. Aslında bu alışkanlık sözcüğü, yanıltıcı bir sözcüktür. Araştırıldığında, bu sözcüğün altında, "çoğunlukla öyle yapar" anlamında "falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır" dediğimizde görüldüğü gibi onda sonradan konulmuş bir fiil olmasından başka bir şey değildir. Durum böyle olduğu takdirde, bütün var olan nesnelere de sonradan konulmuş şeyler olur ve fâile bilge denilmesini sağlayan hiçbir bilgelik bulunmaz.⁶⁸

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofların mucizeyi inkâr ettikleri veya en azından zorunluluk fikri ile bunu ortadan kaldırdıkları yönündeki iddiasını eleştirerek bunun doğru bir şey olmadığını açıklar. O'na göre, Hz. İbrahim'in mucizesine karşı Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği itiraz Müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, şeriatın ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışma yapmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu yola başvuran kimsenin, şiddetle cezalandırılması gerekir. Çünkü şer'î erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre, insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur.⁶⁹

Gerçekte hiçbir filozof, ateş sayesinde pamukta meydana gelen yanmanın fâilinin mutlak anlamda olmasa da onun ateş olduğundan kuşku duymamaktadır. Onlar sadece bu ilkenin ayırık mı, yoksa ateşin dışında sonradan var olanla ayırık olan arasında bir aracı mı olduğu hususunda ayrılmışlardır.⁷⁰

Buraya kadar mütalaa ettiğimiz fikirlere dayanarak filozofların ve kelâmcıların genel eğiliminin olayların meydana gelmesi hususunda bir nedenselliğin var olduğu kabulüdür. Ancak meseleyi bu noktada uzun yıllar tartışma konusu haline getiren olgu da hiç şüphesiz mucizenin varlığıdır. İslâm filozofları mucizeyi inkâr eder bir düşünüş de değillerdir. Ancak Gazâlî, onların sudur ve nihayetinde ortaya çıkan nedensellik ve onun

⁶⁷ Fatır, 35/42-43.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 292.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 294.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 295.

içerisinde barındırdığı zorunluluk fikirleri neticesinde mucizeyi inkâr etmiş olduklarını iddia eder.

4. Âdetullah ve Mucize İlişkisi

Mucize, sözlükte "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki "a-c-z/عجز" kökünden türetilmiş, "aciz bırakan" anlamına gelen bir isimdir.⁷¹

Istilahî anlamda ise mucize, nübüvvet iddiasıyla insanları hayra ve mutluluğa çağırın bir kimsenin, sözünün doğruluğunu ispat eden, olağanüstü bir olaydır.⁷² Ayrıca mucize, inkarcıların benzerini getirmekten aciz kalacakları şekilde, mümkünlerin meydan okumaları halinde peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına olarak zuhur eden fevkalâde bir iştir.⁷³ Mucizenin faili Allah'tır.⁷⁴

Kindi, peygamberlerin insan gücünü aşın bir takım ilahi konumdaki bilgileri taşıyabildiklerini düşünür.⁷⁵ O'na göre, Allah, onların nefsini temizlemek ve aydınlatmak suretiyle vahye mazhar hale getirmiştir.⁷⁶ Farabi, erdemli toplumun yöneticisi durumunda olan kişinin ister düşünce yoluyla olsun isterse muhayyile vasıtasıyla olsun, faal akılla bağlantı kurduğunu, aynı zamanda madde âlemine uygun olan ilahi güç sayesinde kendi cisimlerine olduğu kadar varlık âlemindeki diğer cisimlere de tesir edip mucize gösterebileceğine inanmaktadır.⁷⁷

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 430.; Şık, Çetin, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, s. 78.

⁷² Cürcânî, *Kitâbü't-Tarifât*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998, s. 234.; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 218.

⁷³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 236.; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İfav Yayınları, İstanbul 2013, s. 99.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013, s. 144 vd.

⁷⁴ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 211.; Swinburne, Richard, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 40-41.

⁷⁵ Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 87.

⁷⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 274

⁷⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fadilâ*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.76-77.; Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 145-146.

İbn Sina'da benzer fikirlerle mucize ve nübüvvet konusuna yaklaşmıştır. O peygamberlere ihtiyaç olduğuna inanmaktadır. Sosyal ve siyasi açıdan gerekli ihtiyacın karşılanabilmesi için peygamberin varlığını elzem görür. Ayrıca şeriatın gereği için de peygamberin bir takım ilahî-üstün fiilleri göstermesinin de mümkün olduğunu düşünür.⁷⁸ Onun mucize doktrini esasen Stoa-Yeni Platonculuğun "uzaktan tesir" kavramının yeni yorumuna dayanır. Bu anlayışa göre, evren organik bir bütündür; herşey birbiriyle ilişkilidir, çünkü evren, mekanik olmayan uzaktan tesire dayalı bir determinizme boyun eğmektedir.⁷⁹

İbn Rüşd ise Gazâlî'nin "sebeplerle müsebbipler arasında zaruri bir iktiran yoktur." şeklindeki düşüncesinin mucizeyi kabul etmek veya etmemekle ilgili olduğunu söylemiş ve nedensellik tartışmasını mucize meselesiyle ilişkilendirmiştir.⁸⁰ O, mucize kavramını temellendirirken öncelikle nübüvvetin imkânını ele almıştır. Bunun mürid, mütekellim ve kullarının maliki olan bir varlık için mümkün bir durum olduğunu kabul etmiştir.⁸¹

Genel olarak İslâm felsefecileri umumi hayrın gerçekleşebilmesi için peygamber göndermenin Allah üzerine vacip olduğunu söylerler. Peygamberliğin ispatı için de mucizeyi kabul ederler. Onlar aklî, hayalî ve maddeye tesir edebilme kudreti şeklinde peygamberlere bir takım güçler yüklerler ve maddeye tesir edebilme gücünün mucizeyi meydana getirdiğini düşünürler.⁸²

Mucize, İslâm kelâmcıları tarafından icma ile kabul edilmiştir.⁸³ Örneğin Maturidi, *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde "peygamberlik iddiasında bulunan zatın, insanların akıllarını hayrette bırakan fiiller ortaya koymaları peygamberliğin ispatı için elzemdir" demek suretiyle mucizenin nübüvvetin

⁷⁸ İbn Sina, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2013, s. 278.

⁷⁹ Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 88.

⁸⁰ Mubabat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 68.

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 302.

⁸² Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 115.

⁸³ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 267.; Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 75-76.; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 240-248

ispatı hususunda imkân dâhilinde olduğunu kaydeder.⁸⁴ Ayrıca Mutezile'den Kadı Abdulcabbar (v. 415-1025), mucizeyi "beşerin yapmaktan âciz kaldığı, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin doğruluğuna delâlet eden bir fiil" diye tanımlar.⁸⁵

Şemseddin Semerkandî (v. 722-1322) ise, nübüvvetin en önemli göstergesinin mucize olduğunu ifade ederek onun âdetin dışında bir fiil icra etmesi veya Hz. İbrahim'in kıssasında olduğu gibi ateşin yakıcılığını ortadan kaldırarak âdeti iptal etmesidir.⁸⁶

Öyle görülüyor ki kelimcilerin, filozofların mucize konusundaki düşüncelerine katılmamalarının nedeni peygamberlerin mucizeyi madde üzerine tesir etme gücü ile gerçekleştirdiklerini ifade etmeleridir. Bu durum ise açıkça Allah'ın iradesini sınırlandırmayı içermektedir. Çünkü onlara göre Allah ne dilerse o olur. Bu Kur'an ile de sabittir.⁸⁷ Filozofların mucizeyi kabul etmelerine rağmen içeriği konusunda yaptıkları yorumlar ve ortaya koydukları fikirler kelimciler tarafından kabul görmemiştir.

Âdet kavramı ile mucizenin imkânı yakından ilişkilidir. Çünkü Allah'ın fiziki âlemde zorunluluk var mı yok mu noktasında bizi çelişkiye düşüren eylemi de tam burada ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar bu kavramla âlemde ardarda gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın mucizevî fiiliyle ihlal edilebileceğine inanmış kimseler olarak her zaman değil fakat sık sık vukû bulan hadiseleri gösterebilmişlerdir.⁸⁸

Gazâlî'ye göre, mucizenin temel amacı peygamberin, peygamberliğini ispatlamasıdır. Âdetlere aykırı olarak cereyan eden mucizenin akılla belirlenebilen bir şey olmadığı açıktır. Çünkü o özelliğın imkân ölçüsü akılla belirlenemez. Ayrıca mucize, tevatürle sabit ve dinin de doğruladığı bir olay olduğu için yalanlanamaz.⁸⁹ O'na göre mucize zorunlu bir tasdiktir.⁹⁰

⁸⁴ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003. s. 221- 222.

⁸⁵ Şık- Çetin, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, s. 79.

⁸⁶ Semerkandî, Şemsüddin, *İslam İnanç İlkeleri*, s. 76; Yürük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, s. 31-32, Erzurum 1987.

⁸⁷ En'am 6/8; Araf 7/136-137; Al-i İmran 3/49.

⁸⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 417.

⁸⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 173.

O ister vasıtalı ister vasitasız mucizenin meydana gelmesini Allah'a isnat eder. Şu var ki, mucize meydana gelmesi gerektiğinde peygamberin niyet ve gayreti ona yönelir, şeriat düzeninin devamını sağlamak için evrensel ilahi düzen de onun meydana gelmesine yardımcı olur. Böylece peygamberin niyet ve gayreti mucizenin gerçekleşmesinde belirleyici olmuş olur.⁹¹

Gazâlî, filozofların, mucize hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Onların mucize hakkındaki düşünceleri matematikte varılan sonuçlar gibi zorunlu değildir. Çünkü yanmanın fâili ateş değil, ya melekler vasıtasıyla ya da doğrudan doğruya pamuğu karartarak, bölümlerine ayırarak, onu kül haline getiren Allah'tır. Zira ateş cansızdır, cansız bir şeyin gerçekten fiili olamaz. Ateş ile pamuğun her karşılaşmasında yanması tecrübesi ise bir kanıt değildir. Çünkü tecrübe sadece ateş ile yanma arasında meydana geldiğine delalet eder, yoksa yanmanın ateşten dolayı meydana geldiğine delalet etmez. Çünkü Allah'tan başka hakiki fâil ve illet yoktur. Bir şeyin bir şeyle bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğini göstermez. O halde ölülerin dirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi mümkündür. Zira madde çeşitli suretleri kabul eder. Ancak bu kabul ediş uzun bir müddeti gerekli kılar, oysaki bu müddetin çok kısa olup mucizenin doğması Allah'ın kudreti dışında bir şey değildir. Çünkü Allah imkânsız olan her şeye kadirdir.⁹²

Gazâlî'ye göre doğada görülen ardardalık zincirleri ve doğa olayları zorunlu ve gerekli değil, mümkündür. Eşzamanlı hadiseler arasında, her zaman illet-eser münasebetinden bahsedilemez. Bu nedenle zorunluluk fikri makul bir anlayış değildir. O alışkanlığa aykırı olmak kavramı ile çelişme kavramını birbirinden ayırmak ve "mümkünün varlığı yokluğunun zorunluluğuna kanıt değildir" demek suretiyle mucizeyi meşrulaştırmıştır.⁹³

⁹⁰ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 169.

⁹¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 172.

⁹² Vural, Mehmet, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 78-79.

⁹³ Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 66-67.

Sonuç

Gazâlî'nin nedensellik ile ilgili söylemlerinden onun tabiat kanunlarındaki sebep-sonuç ilişkisini kabul ettiği sonucunu çıkartabiliriz. Ancak o, İslâm filozoflarının yasalara yüklediği zorunluluğu kabul etmemek suretiyle farklı bir yol izlemiştir. O bu yasaların filozofların düşündüğü gibi maddede var olan bilkuvve niteliğe dayalı olarak maddenin kendinden kaynaklanmadığına inanmakta ve aksine yasaların Allah'ın her an yaratmasına dayalı olarak irade ve kudretinin sonucu olarak ortaya çıktığını düşünür. Şeriatı uygun Kur'an'ın perspektifine ve içeriğine mutabık olanın bu anlayış olduğunu ileri sürer.

Gazâlî, âdet kavramını özellikle mucize olgusunu ispata yönelik bir içerik olarak kullanır. Bu kavramla o, Allah'ın peygamberlerinin nübüvvet iddialarını tasdik etmek üzere mucize yaratma imkânına sahip olduğunu ve mucizeler yarattığını da ortaya koymuş olmaktadır. O bununla Allah'ın ateşin pamuğu yakma istidadını çoğu kere yarattığını ancak bazı durumlarda bunu iptal edebileceğini hatta ettiğini ifade etmiştir. Kadir-i mutlak ve mürid olan Allah'a yakışan da budur. Salt ve zorunlu bir nedensellik Allah'ın irade ve kudretini ipotek altına almak olacağından kabulü mümkün değildir. Ona göre mucize, nedenselliğin iptalinden ziyade Allah'ın iradesi gereği hayrı ve merhameti istemesinin bir sonucudur.

Kanaatimizce Gazâlî'nin bakış açısını belirleyen durum İslâm filozoflarının meseleleri ele alırken kullandıkları argümanlar ve sahip oldukları üsluptur. Çünkü filozoflar öncelikle Müslüman olduklarını ve dine bağlı olduklarını ilan etmişlerdir. Ayrıca onlar şeriatın gereği olarak nübüvvetin varlığını da kabul etmektedirler. Açıkçası düşüncelerini ifade ederken akli ön plana alıp anlayışlarını da akli verilere göre şekillendirmeleri bir iletişim sorununa yol açmış görünmektedir.

Gazâlî'nin amacı, eşyadaki neden-sonuç ilişkisini mutlak anlamda inkâr etmek değil, nedenle sonuç arasındaki ilişkinin Meşşai filozofların söylediği gibi, zorunlu değil mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca Gazâlî'nin bu fikirlerine benzer şekilde, modern felsefede de nedenselliğin rasyonalistlerin söylediği gibi, apriori bir ilke değil, epistemolojik bir kabul olduğunu söyleyenler mevcuttur.

Gazâlî'nin âdetullah fikri ile nedenselliği inkâr ettiği bu durumun İslâm bilimlerini, felsefesini, düşünce sistemini bir takım tartışmaların içine sürüklediğini söyleyebiliriz. Gazâlî bu tartışmaların içerisinde yaratılışın değişmeyen karakterini kabul ettiğini ve Allah'ın evreni bir takım kurallarla

düzenlediğini kabul eder bir durumda olduğunu görebiliriz. O, neden ve etki arasındaki ilişkinin varlığını inkar etmemekte, ona nispet edilen zorunluluğa karşı çıkmaktadır. Yoksa o da, bu âlemde gözlemlediğimiz olgular arasında belli bir düzenin olduğunu kabul etmektedir. Ancak o bu fikirlerini farklı bir üslûp ve içerik kullanarak izah etmek suretiyle kendini filozoflardan farklı bir konuma yerleştirmektedir.

Sonuç olarak; temel argümanlar ve amaç dikkate alındığında kelâmcıların ve filozofların arasında derin ayrılıkların olmadığını görmekteyiz. Sonuçta öyle ya da böyle hem kelâmcılara hem de filozoflara göre gerçek fâil Allah'tır. İçeriklerin ele alınışındaki farklılıkların umum hayrı ve Allah'ın iradesini iptal anlamını içermediğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, c. I, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, c. II, İstanbul 2001.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, III, İstanbul 2009.
- Ayık, Hasan, "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi (Gazâlî Özel Sayısı İçinde)", *TYB Akademi*, yıl:1, sayı:1, Ocak, , ss. 15-30, Ankara 2011
- Bakıllanî, Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhid*, nşr.:Richard J. McCarthy, Beyrut 1957.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Tarifât*, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşad*, Diyanet Vakfı Yayınları, çev. A. Bülent Baloğlu vdğr., İstanbul 2010.
- Dağ, Mehmet, "İmam el-Harameyn el- Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 35-53, s. 41, Samsun 1987.
- Dursun, Abdurrazzak, *David Hume ve Gazâlî'de Nedensellik Problemi*, Temmuz 2015, c. 5, sayı: 2, ss. 2-11.

- <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kusbd/article/view/5000136672/5000125531> s. 6. (Erişim 27 Mayıs 2016).
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usulî'd-Diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fadılâ*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Frank, R. M., *Al-Gazâlî and Ash'arite School*, Duke University Press, Amerika 1994
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sina, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- el-İsfahanî, Rağıb, "snn", *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Âdetullah", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, I, ss. 68-70, İstanbul 1995.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013
- Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

- Kumanlıoğlu, H. Fehmi, "Âdetullah", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, I, ss. 40-43, İstanbul 1990.
- Maturidi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Nesefi, Ebu'l-Muin, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Okşar, Yusuf, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*, (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.
- Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996.
- Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013.
- Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İfav Yayınları, İstanbul 2013.
- Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- Swinburne, Richard, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Gazâlî'de Nedensellik", *Journal of Islamic Research*, 2015;26(2), ss. 53-67, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php> Erişim: 8 Haziran 2016.
- Şık, İsmail- Çetin, Rabia, "Mucize", *Kelam IV (Sistematik Kelam 2-Nübüvvet-Mead)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
- Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, "Âdet", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, s. 13, İstanbul 2010.
- Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/2 (Güz 2009), ss. 41-53. Erişim 5 Haziran 2016. <http://emakalat.com/article/view/1085000023/1085000025> (Erişim: 15 Haziran 2016).
- Türkben, Yaşar, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, s. 91, Ankara 2012.

- Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Yılmaz, Faruk, *İlk Çağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2011, s. 283.
- Yürük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kalam Bilim Dalı, Erzurum 1987.
- Zeydan, Abdülkerim, *İlahi Kanunların Hikmetleri (Sünnetullah)*, çev. Nizameddin Saltan, İhtar Yayınları, İstanbul 1997.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yayınları, Ankara 1995.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Ghazali's View on Causation and Adetullah

Citation / ©- Okşar, Y. (2016). Ghazali's View on Causation and Adetullah, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 16 (1), 277-303.

Abstract- *The most important concept man has appealed in order to explain the changes and the natural phenomena occurring on Earth is causation. There have been stiff debates on this subject which was introduced to the Islamic World under the influence of Aristotle's metaphysics. This issue has gained a different dimension when the concept was transmitted into the Islamic way of thinking through Muslim philosophers. This has enriched the concept in terms of its content and style. Ghazali is one of the leading Muslim thinkers who stated his opinion on the concept of causality. It is widely accepted that Ghazali followed the school of Ash'ari kalam and refused the idea of obligation that the causation involves. However, the idea that he was against Causation utterly is a matter that should already be discussed. The rules and practices of divine origin governing the universe, "Adetullah" is the concept he developed against the idea of obligation that is present in the thought of causality. With this concept, he has both proved that the chain of cause and effect is not a necessity and made a room for the possibility of miracles. Although Ghazali and Muslim philosophers are in the same opinion and share the same aims about the relation between God and the universe, they certainly think differently in terms of style and interpretation.*

Keywords- *Âdetullah (The rules and practices of divine origin governing the universe), necessity, causality (causation), miracle, Ghazali, Aristotle, Ibn Rushd*